

ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

С.М. КЛИМОВА, Е.С. МОЛОСТОВА

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ И АТЕИЗАЦИЯ НАСЕЛЕНИЯ, 1960–1970-е ГОДЫ¹

Разоблачение совершенно необходимо.
М. Булгаков. Мастер и Маргарита

В статье анализируется теория и практика социологического исследования феномена религиозности в стране в 1960–1970-х годах. Рассматриваются мировоззренческие и идеологические предпосылки, задачи, выдвигаемые партийной номенклатурой перед социологией религии, роль и влияние на последнюю научного атеизма, атеистической пропаганды. Приводятся типичные для того времени классификации религиозного сознания, инструментарий массовых опросов (анкеты); результаты неформализованных интервью и включенного наблюдения в среде верующих, материалы которых хранятся в Российском архиве социально-политической истории. Делается, в частности, вывод, что теоретические концепты и эмпирические исследования в значительной мере определялись идеологическим заказом.

Ключевые слова: социология религии, научный атеизм, типы религиозности, эмпирическое изучение религиозности, атеизация населения, методическое обеспечение исследований, наука и власть.

Климова Светлана Мушаиловна — доктор философских наук, профессор кафедры философии НИУ «Белгородский государственный университет». Адрес: 308015, Белгород, ул. Победы, д. 85.

Телефон: 8(4722) 301-116. Электронная почта: sklimova@bsu.edu.ru

Молостова Елена Сергеевна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии НИУ «Белгородский государственный университет».

Электронная почта: molostova@bsu.edu.ru

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания Министерства образования и науки РФ Белгородскому государственному национальному исследовательскому университету на 2013 год (номер проекта 6.1239.2011).

Партийный заказ

На рубеже 1960–1970-х годов завершается начальный этап институционализации советской социологии. В 1968 году создан ИКСИ АН СССР, в 1974-м выходит первый номер «Социологических исследований». Как и все общественные науки в стране, социология была призвана научно обеспечивать политику, проводимую КПСС. Как подчеркивалось в Постановлении Политбюро ЦК КПСС об организации Института конкретных социальных исследований, «последние призваны оказывать научную помощь партии и государству в управлении социальными процессами... совершенствовании системы коммунистического воспитания и методов идеологической работы» [13, с. 447].

Социологическое изучение религии изначально было сопряжено с рядом проблем и противоречий. Социология религии рассматривалась как один из разделов научного атеизма [25] и одновременно как теория среднего уровня наряду с социологией города, молодежи и проч. [2]. И в этом качестве она получила от партийных властей официальную легитимацию, правда первоначально — с отрицательным знаком [13, с. 506]. Речь идет о знаменитом «деле Ю. Левады», который подвергся жесткой партийной критике за «Лекции по социологии религии» [7]. Что касается научного атеизма, в вузах существовали соответствующие кафедры, велись исследования, защищались диссертации. Однако научно-теоретический статус дисциплины оставался неопределенным. Создатели последнего в советский период философского энциклопедического словаря (1983) отказали этой отрасли знаний в самостоятельности в системе марксизма-ленинизма. Предмет и задачи научного атеизма рассматриваются в статье «Атеизм». Между тем такому во многом искусственному и максимально идеологизированному конструкту, как «научный коммунизм», посвящена отдельная обширная статья.

Отмеченные двойственность и неопределенность не могли не отразиться на проводимых исследованиях. Но как бы там ни было перед марксистско-ленинской социологией (наряду с этнографией) ставились серьезные задачи по конкретному изучению религиозности в стране. Забегая вперед, отметим: получаемые в то время данные о реальном положении дел серьезно разнятся и представляются заниженными (считалось, что к концу 1970-х годов активными верующими были 8–10% взрослого населения страны [24, с. 41]). На вопрос, почему это происходило, мы попытаемся ответить далее. При казалось бы периферийном характере темы проблема религии имела для партийного руководства принципиальное значение. Церковь (религия) была внутри страны единственным реальным и серьезным противником господствующей идеологии, институт церкви никак не

вписывался в социальную структуру будущего коммунистического общества. Движение диссидентов еще только зарождалось, влияние западной пропаганды с трудом проникало из-за железного занавеса и имело маргинальный характер. А вот храмы и мечети, их прихожане были вполне реальны и, что называется, осязаемы².

Изучение религии в тот период имело свои особенности. В марксизме-ленинизме она рассматривалась как одна из форм общественного сознания, вроде бы «равноправная» с наукой, искусством и т. д. Вместе с тем, поскольку при социализме социальные условия для существования религии якобы исчезли, последняя расценивалась как «пережиток прошлого», заблуждение, связанное с недостатком знаний. Это противоречие, конечно же, повлияло на научные исследования.

Социологическая парадигма предполагала выход за формально-институциональные рамки («формы общественного сознания») и обращение к социальным реалиям. И действительно, вслед за западными теориями в отечественной науке постепенно входит в оборот понятие религиозности, отличное от понятия религии и, по сути, позволяющее увидеть в вере не буржуазный «пережиток», а внутренне присущий человеку знаково-коммуникативный компонент сознания, интеллектуально-эмоциональный феномен. Так, И.Н. Яблоков определил религиозность как «...социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков)» [25, с. 23]. Д.М. Угринович под термином «религиозность» в одном случае понимает «воздействие религии на сознание и поведение, как отдельных индивидов, так и демографических групп [22, с. 104], в другом — как «состояние сознания и поведения отдельной личности и определенной группы людей» [12, с. 55]. М.Ф. Калашников трактует религиозность как «степень приверженности отдельной личности к религии, наличие у нее элементов религиозного комплекса» [5, с. 29]. В.Г. Пивоваров рассматривает ее как «отражение в индивидуальном сознании такой формы общественного сознания, которое вытекает из

² О серьезности противостояния свидетельствует следующий, на первый взгляд, трагикомический случай. В начале 1970-х годов в одной из московских школ некоего молодого человека решили не допустить к выпускным экзаменам по причине безобразного поведения и полной неуспеваемости по основным предметам. Молодой человек нашел безошибочное решение проблемы. Он заявил директору, что если его не допустят к экзаменам, он поступит в Духовную семинарию. Директор быстро сообразил: даже если фигуранта не примут в семинарию, достаточно поданного им заявления о приеме, чтобы он, директор, получил партийный выговор. Молодому человеку выдали аттестат, правда, с одними тройками.

существования религии в данном обществе в определенном периоде его исторического развития. Конкретно индивидуальная религиозность существует как знание и навыки о религии, которые позволяют принимать участие в деятельности религиозной общины» [10, с. 76]. Понятие религиозности должно было помочь в описании подлинной картины религиозных представлений у населения [9]. Думается, здесь не обошлось без влияния западной мысли. В начале 1960-х годов Ч. Глок и Г. Ленски [3; 26] предложили вывести из научного оборота традиционное понятие «религия», заменив его понятием «религиозность», и разработали концепцию пяти индикаторов: религиозные *опыт; вера; культ, знание* и действие религии на *поведение* индивида. Через данное понятие советская наука сделала попытку дистанцироваться от чисто идеологических мотивов изучения верующих. Однако полностью сделать этого не удалось.

От религиозности к атеизму

Большинство социологических построений, опросов явно или неявно исходили из того, что религиозность будет преодолена и повсеместно утвердится атеизм. Они были направлены на доказательство минимального уровня религиозности населения, ее несовместимости с «научностью» (образованностью) и материализмом. С этих же позиций определялись и задачи социологии религии: «Какие бы понятия социологии религии мы ни взяли, — отмечает И.Н. Яблоков, — они так или иначе связаны с соответствующими понятиями других разделов научного атеизма. Правомерность рассмотрения социологии религии в качестве составной части научного атеизма вытекает также из того, что марксистская социология религии имеет научно-атеистическое содержание, ориентирована на совершенствование управления процессом атеистического воспитания» [25, с. 12].

Характерны в данной связи разработанные в то время типологии религиозного сознания. А.С. Онищенко, занимавшийся проблемой еще в 1960-е годы, разделил верующих на три группы и выделил девять типов религиозности. *Первая группа*. Верующие, сознание которых в значительной мере пребывает под влиянием религии: 1) фанатики — слепо верят своим духовным наставникам, считают смыслом своей жизни служение богу, отрицают все мирское, иногда доходят до самопожертвования; 2) теоретики-богословы — подготовленная часть духовенства всех вероисповеданий; занимаются обоснованием религиозных догм, обрядов, разрабатывают методы религиозной пропаганды; 3) рядовые верующие — внутренне убежденные в правдивости и благородстве своих взглядов; считают, что религия — это главным образом мораль; читают религиозную литературу; регулярно посещают церковь или молитвенный дом; постоянно соблюдают религиозные праздники и обряды, ежедневно молятся.

Вторая группа. Верующие, в сознании которых религия не занимает большого места: 1) колеблющиеся: от них часто можно услышать заявления: «и верю, и не верю»; они мало верят в догмы и мифы священных книг, но по разным причинам (недостаточный уровень знаний, традиции, нерешительность и т. п.) не лишились полностью веры в бога, не порвали окончательно с религиозными организациями; основные религиозные праздники и обряды выполняют, но мистической их стороне не придают значения; 2) невероисповедные — люди с пережитками неконфессиональных форм религиозности (знахари, заклинатели, гадалки и т. п.); не исповедуют христианства; но верят в существование каких-то надприродных, надчеловеческих темных сил; их вера связана с различными суевериями, их религиозные представления незначительны и не имеют какой-либо системы, в повседневной жизни они не проявляют своей веры в надприродные силы; 3) сторонники веры будущего — разочаровались в известных им формах религии, но еще не перешли к полному безверию; считают, что какая-то вера должна быть; их тезис: религии — вера прошлого, атеизм — вера настоящего (для себя они считают его неприемлемым); вера будущего, по их мнению, пока не найдена. *Третья группа.* Верующие, в незначительной степени связанные с церковью или сектой; многие из них являются, по сути, неверующими: 1) верующие по традиции — религиозность имеет внешне выраженный характер; они исполняют церковные обряды наряду с народными, безрелигиозными; о боге и вероучении судить не берутся, на вопрос, почему придерживаются религии, отвечают, что не хотят порывать с традициями отцов и дедов; 2) религиозные перестраховщики — фактически неверующие; исполняют в основном два обряда — крещение и похороны; рассуждают примерно так: «Мы не знаем, есть бог или нет. Если бога нет, а мы попросим его заступиться за ребенка или умершего, то это не повредит, а если бог есть, то это может помочь. В первом случае мы ничего не теряем, во втором — только выигрываем». Эти люди находятся между верующими и неверующими; 3) безликие верующие — не придерживаются ни одной из религий, но все же считают, что есть какая-то природная сила, которая сотворила мир и правит им; в повседневной жизни ведут себя как неверующие [20, с. 48–49].

Близкая типология выдвинута Н.П. Алексеевым, который предлагал при дифференциации верующих и атеистов руководствоваться двумя критериями: степенью активности позиции, занимаемой человеком по отношению к религии, и оценкой последовательности религиозных взглядов. Разделив опрошенных на три группы (верующие, колеблющиеся и неверующие), автор получил следующую типологию: 1) верующие активные и последовательные в своих религиозных взглядах; 2) верующие активные, но не последовательные; 3) верующие

пассивные с точки зрения своей религиозной позиции, но последовательные по своим взглядам; 4) верующие пассивные и одновременно с этим непоследовательные; 5) колеблющиеся между верой и безверием, однако последовательные; 6) колеблющиеся непоследовательные; 7) неверующие пассивные и непоследовательные в своих антирелигиозных убеждениях; 8) неверующие пассивные, но последовательные в своих взглядах на религию; 9) неверующие активные и последовательные в своих убеждениях; 10) неверующие активные и непоследовательные [8, с. 134–136]. Близкая модель используется Р.А. Лопаткиным, А.А. Лебедевым, В.Г. Пивоваровым и другими. Предлагаемая ими классификация включает следующие группы: 1) убежденные верующие, ведущие религиозную пропаганду; 2) убежденные верующие, не ведущие религиозной пропаганды; 3) рядовые верующие, религиозность которых ярко не проявляется; 4) колеблющиеся; 5) безразличные к вопросам религии и атеизма; 6) неверующие; 7) убежденные атеисты [4, с. 135–149].

Нетрудно заметить, что упомянутые типологии ориентированы не на описание реального феномена религиозности, его элементов и их функций в духе знакомой советским ученым концепции Ч. Глока и Г. Ленски. В основе классификаций лежит шкала, на одном полюсе которой глубоко верующие люди, на другом — атеисты. Методики исследований и практической работы с верующими должны были способствовать сокращению числа верующих и снижению уровня религиозности. На дискуссии, организованной Институтом научного атеизма о критериях религиозности и типологии верующих, вопрос так и ставился: «Эффективность конкретных социальных исследований совершенно невозможна без научной типологии, ибо научная типология является предпосылкой группировки материала, который мы получаем в результате конкретно-социологического исследования» [15].

Схема «от религиозности к атеизму» прослеживается и в анкетах, предназначенных для полевых исследований [11, с. 197–208]. Так, в анкете для опроса населения Чечено-Ингушской АССР, проведенного в начале 1970 года, первые шесть страниц посвящены преимущественно атеизму³, и только затем появляется блок вопросов, посвященных религии⁴. Надо сказать, что в этом разделе фактически

³ В какой степени среди окружающих распространены атеизм и религия; роль религии в жизни людей — вредна, не вредна; степень участия в атеистическом воспитании; возникающие в данной связи трудности; отношение к лекциям по научному атеизму; каналы знакомства с последним; знание соответствующей литературы и т. д. и т. п.

⁴ Для республики в то время основными конфессиями были православие, ислам, иудаизм.

отсутствуют лобовые вопросы. Степень и формы религиозности выявляются через такие показатели, как наличие в доме предметов религиозного культа; знание текстов священных для данной религии книг, ее основных догматов, молитв, обрядов; частота посещения зданий, предназначенных для отправления культа; степень участия в религиозных праздниках и т. д. Правда, и сюда вкраплено несколько вопросов по атеизму (типа «В каких мероприятиях, направленных против религии, вы участвовали?»; «Какое участие вы принимаете лично в борьбе с пережитками прошлого?»).

О серьезности подхода к делу антирелигиозного воспитания свидетельствует и анкета по изучению духовного облика дошкольников (!) старшего возраста, разработанная в 1977 году. Предполагалось получить информацию по следующим вопросам: степень религиозности членов семьи; ведется ли в семье атеистическое или, напротив, религиозное воспитание; наличие в доме предметов культа или религиозной литературы; знание ребенком понятий религиозной жизни (церковь, икона, крест, священник и т. д.); посещение церкви и проч. Большой блок вопросов посвящен интеллектуально-эмоциональным характеристикам ребенка. К сожалению, нам не удалось найти результаты исследования, если таковые были. Однако думаем, что получение статистически значимых данных оказалось делом непростым. Анкету предлагалось «заполнять исследователям или воспитателям детского сада на основании документов, наблюдений, направленных бесед с ребенком, с родителями». Иными словами, коммуникация изначально планировалась в условиях высокого уровня «шумов» [5]. В целом можно сказать: методический инструментарий опросов испытывал значительное давление идеологических клише.

Икона как элемент повседневного жизненного уклада

Идеологические штампы дают о себе знать в материалах неформализованных интервью, хотя в данном случае мы имеем более пеструю и неоднозначную картину. Попытаемся проанализировать отчетные материалы ряда полевых экспедиций, которые проводились в 1960-е годы (данные РГАСПИ [14; 15; 16]). Вот несколько примеров описаний религиозности.

Ардатов И.К. (1924 г.р.): В доме есть иконы, но в бога он не верит и не против был бы, если их снять. Жена говорит, что без них «угол будет некрасивый, да и соседи будут смеяться»⁵.

Долгов М. и Долгова З.Н.: В доме есть две иконы, но держит их только в кухне, не молится ни один член семьи. Заявляет, что

⁵ Здесь и далее сохраняется орфография и пунктуация цитируемых архивных документов. — *Прим. ред.*

иконы уберет, когда немного подрастут дети, а сейчас они висят потому, что этого желает мать.

Дробышев П.К.: В доме имеются иконы. На вопрос, что дают вам иконы, хозяин ответил: «Это отцовское благосостояние», и оно служит, как память о родителях.

Поплевкин М.Я. (1924 г.р.): Единственным признаком религиозности является наличие в доме одной иконы, которая была принесена из церкви в то время, когда церковь ломали. Долгое время эта икона лежала на потолке [так в оригинале. — С.К., Е.М.] вместе с другими хозяйственными вещами. В 1964 г. построили себе новый дом, и эту икону поставили в угол кухонной комнаты. «У соседей есть иконы, а мы не хотим, чтобы соседи нас считали безбожниками».

Зайцева Н.Е.: В бога верит по традиции, иконы имеет, дабы не было стыдно от сверстниц... На вопрос о представлениях, о картине мира отвечала: «...по телевизору я видела, как запускают ракету. Ведь люди ее запускают. Если бы поднять моего отца из могилы, он бы не поверил этому и обязательно сказал бы, что с помощью бога. Я уже этого не скажу». — «Ну а зачем же вы имеете иконы и молитесь ему?» — «Это для утешения. Ведь молодежь ходит в клуб, а я помолюсь и успокою себя, мне легче становится. Да ведь и кто его знает, есть он или нет. На том свете мы все увидимся и тогда точно узнаем, есть он или нет, а раз легче мне становится от того, что я помолюсь — почему? Значит, есть душа». — «Но ведь господь бог создал женщину без души, как говорит Библия?» — спрашиваем ее. — «Бог этого не мог сделать, в Библии говорится, что каждый человек состоит из тела и души бессмертной». — «Вы говорите, наука много объясняет: и погоду, и другие явления, создает машины, а как наука объясняет происхождение человека, Вы знаете?» — «Нет, не знаю, я ведь и училась-то один год. (Объясняю научное происхождение человека). Все-таки, что его бог создал, понятнее». — «Библия говорит, что человек не может познать природу, изменить ее. Как Вы на это смотрите?» — «А почему человек научился предсказывать погоду?» — спрашивает она. «Он это делает с помощью науки», — говорим ей. «Но ведь не всегда они правильно предсказывают». — «Это почему?» — «Ошибаются», — говорит она. «А не бог ли им мешает?» — «Конечно, нет. Не мешает же человеку бог летать туда, где он живет, в небо? Быть может, он на машину не может воздействовать?» — говорит она. «А он ведь всемогущ?» — «Вот потому-то я и сомневаюсь в нем. Я молюсь, каждый день перед едой и перед сном, а заболела, и я иду в больницу. Кто его знает, есть бог или нет его. На том свете мы увидимся и скажем, кто прав, кто виноват».

Даже эти достаточно простые вопросы демонстрируют: респондентам больше подсказывают «правильные» ответы, нежели пытаются выявить их мировоззрение. Перечень причин наличия икон (традиция, чтобы другие не осудили, уважение к родителям) призван доказать безразличие людей к сути религии, следование форме, а не содержанию. Такие результаты позволяли ученым 1960-х утверждать, что «религия в нашей стране имеет “периферийный статус”»; население и различные социально-демографические группы в значительной степени освободились от влияния религии» [2, с. 314] и т. д.

Логика опроса хорошо реконструируется на примере беседы с Н.Е. Зайцевой. Очевидно, что респондент боится разговора на эту тему и поэтому говорит «как положено»: верю по традиции (и тут же: сомневаюсь), для утешения (и тут же: так более понятно), на всякий случай (и тут же: душа требует). Не удержавшись в рамках официально дозволенного, женщина переходит к сокровенному — к душе, умилению, связи с отцом (родом). Рассуждения интервьюера становятся провокационными: мы сталкиваемся с намеренным искажением текста Библии, смешением научной и религиозной аргументации, стремлением разоблачить алогизм отвечающей. Вопросы⁶ носят характерный пропагандистский научно-мировоззренческий характер, а ответы демонстрируют запуганность людей властью и ее представителями в лице ученых. В частности, диалектолог В.Ф. Филатова вспоминает, что во время полевых исследований опрашиваемые нередко задавали вопрос: «Дочка, а ты нас не посадишь?» [23, с. 26]. Подобное анкетирование (опрос) позволяло научно обосновывать идею пережитка без дополнительных аргументов.

Пережитки — излюбленная тема социальных наук того времени. Несмотря на дискуссии вокруг их природы, причины в основном сводились к следующему: отставание сознания от бытия, западное влияние, невежество информанта и недостаток воспитательной работы. Все это — аргументы еще «от Сталина»: «Мы ведём пропаганду и будем вести пропаганду против религиозных предрассудков. Законодательство нашей страны таково, что каждый гражданин имеет право исповедовать любую религию. Это дело совести каждого. Именно поэтому и провели мы отделение церкви от государства. Но, проведя отделение церкви от государства и провозгласив свободу вероисповедания, мы вместе с тем сохранили за каждым гражданином право бороться путем убеждения, путем пропаганды и агитации против той или иной религии, против всякой религии. Партия не может быть нейтральна в отношении религии, и она ведёт антирелигиозную пропаганду против всех и всяких религиозных предрассудков, потому

⁶ Наивная попытка и спрашивать, и пропагандировать одновременно.

что она стоит за науку, а религиозные предрассудки идут против науки, ибо всякая религия есть нечто противоположное науке» [21, с. 132–133]. На крайнюю упрощенность такой позиции указал В.Ж. Келле: термин «пережитки» объединяет и преступников, и верующих, поэтому одна причина не может быть основой противоположных явлений. «Идея о том, что все пережитки нужно объяснять отставанием сознания, стала критиковаться с различных сторон, и критиковаться справедливо» [6, с. 43–44]. Тем не менее, понятие пережитков, тесно связанное с понятием отсталости, широко бытовало и в теории, и в эмпирических исследованиях. Например, советская этнография была призвана заниматься народной культурой прежде всего для того, чтобы выявить степень отсталости каких-то групп населения (особенно крестьян, которые на протяжении всей советской истории были на подозрении у властей как «мелкобуржуазный элемент» в строгом соответствии с марксистско-ленинской теорией) и найти способы борьбы с пережитками прошлого. «Именно этнографы лучше всего могут понять причины сохранения этих пережитков, вскрыть их корни, показать их вред и тем самым содействовать их быстрейшему изживанию» [19, с. 5]. С. Алымов отмечает: «В 1959 году была создана Комплексная экспедиция по изучению процессов изменения социально-бытового и культурного уклада народов СССР в период перехода от социализма к коммунизму, собиравшая материалы для обобщающих трудов “Современный быт сельского населения и перспективы его дальнейшего преобразования на пути к коммунизму”, “Проблема развития материалистического мировоззрения и пути изживания религиозно-бытовых пережитков” и др.» [1, с. 271].

В архиве РГАСПИ мы нашли материал, в котором на основе исследования, проведенного в ряде сел Воронежской области⁷, верующие были разделены на четыре группы в зависимости от ответа на вопрос: «Как вы представляете себе бога?». К *первой группе* были отнесены те, кто безоговорочно придерживается Символа христианской веры. Оказалось, что ортодоксальные представления о Святой Троице разделяли только 19,3% респондентов. Ко *второй группе* (35,3% опрошенных) относятся те, кому бог представляется богообразным стариком (Отцом) или красивым человеком средних лет (Сыном), всевидящим, награждающим за добро, помогающим просящим, наказывающим за зло и грехи и т. п. У верующих *третьей группы* (30,9% респондентов) бог — не конкретное существо, а дух святой, невидимый, неосознаваемый, сила, все созидающая и всем управляющая. К *четвертой группе* (14,5% опрошенных) относятся те, у кого представления о боге настолько туманны и неопределенны, что они

⁷ Опрос 334 «убежденных верующих» в селах Архангельское, Никольское, Старая Тойда [16].

не могут дать вразумительного ответа на вопрос⁸. У них осталась только вера в его существование [16].

С одной стороны, данная типология, направлена на выявление воцерковленных верующих, догматически подкованных; с другой — лобовые вопросы ставят людей в весьма затруднительное положение, так как требуют чуть ли не богословских знаний, игнорируя природу религиозного восприятия и чувств верующих. Здесь явно доминирует сугубо рационалистический подход, согласно которому «верить» в бога тождественно «знать» о боге церковную истину. В этом случае борьба с религией сводится к разоблачению невежества или навязыванию другого — «правильного», читай «атеистического» — представления о боге и мире. Главное заключалось не в том, чтобы выяснить многообразие представлений респондентов, а в том, чтобы доказать, что никакого бога нет вовсе. Методика задавания вопросов наглядно показывает, как людей загоняли в угол, обнажая их «невежество» по религиозным вопросам. Например, в трудное положение попадали те, кто объявлял бога «бестелесным духовным существом». Если бог не имеет человеческого облика, то как же быть с утверждением Библии о создании человека по образу и подобию всевышнего, как же быть с иконами, где бог изображается в образе человека? «Некоторые отвечали, что бог изображен на иконе, а есть он или нет, кто его знает? Особое затруднение касается верующих, *когда принудишь их размышлять* [в нужную сторону. — примечание и курсив наши, С.К., Е.М.] над вопросом, где находится бог⁹. Некоторое время назад для них было ясно, что бог — создатель всего — сидит на тверди небесной за облаками. Как быть теперь, когда совершаются космические полеты? При ответах на вопрос о местонахождении бога в более выгодном положении находятся третья и четвертая группа: они отвечают, что космонавты не видели бога, потому что бог есть неосознательный, невидимый дух. Первые же две группы придерживаются взгляда, что бог — Троица — конкретное существо, вступают в непримиримое противоречие с научно-техническим прогрессом. Они либо объявляют полеты космонавтов атеистическим обманом, не верят в их подлинность, либо пересаживают бога в места, еще космонавтам недоступные, говорят, что космонавты низко летали, поэтому

⁸ Были получены ответы типа: «Мы вот такие верующие, бога никто не видел, поэтому представить его не можем; есть какая-то сила, но я не представляю».

⁹ Наиболее «весомый» аргумент в доказательстве несуществования Бога на небесах появился после полета человека в космос. Ученые не замечали всей наивной мифологичности собственного мировоззрения в этой доказательной базе.

бога не видали, бог на седьмом небе, а космонавты только вокруг земли крутятся; некоторые же прямо заявляют: вопрос обиталища бога для них труден, говорят, бог в воздухе, а где, право, не знают» [16].

Пути и методы всеобщей «атеизации населения»

В рассматриваемый период в идеологический и научный оборот было введено и активно использовалось понятие всеобщей «атеизации населения». Последняя выступала синонимом борьбы (только менее агрессивным) с религиозными пережитками и рассматривалась как непременная составляющая строительства общества развитого социализма. Типология и уровень религиозности должны были наглядно продемонстрировать динамику быстрее перехода от религиозных «рудиментов» к сознательному неверию.

Однако подобная словесная эквилибристика не снимала реальных проблем. На конференциях и совещаниях по вопросам религии и атеизма ставилась масса насущных вопросов, выдвигались разнообразные предложения, возникали разногласия, противоречия между теорией и практикой, появилась атмосфера неудовлетворенности. Особый интерес представляет стенограмма дискуссии, организованной Институтом научного атеизма в 1964 г., о критериях религиозности и типологии верующих [14]. В.А. Черняк, сотрудник Института философии Казахской академии наук, говорил так: «В самом деле, эффективность конкретных социальных исследований совершенно невозможна без научной типологии, ибо научная типология является предпосылкой группировки материала, который мы получаем в результате конкретно-социологического исследования». Он выделяет три типа отношения к религиозному мировоззрению: отрицательное, безразличное и одобрительное. М.К. Тепляков говорил даже о типологии атеистов — «Атеистами мы называем тех, кто ведет атеистическую работу, целенаправленную или нецеленаправленную», — а также выделил следующие религиозные типы: атеист, убежденный неверующий, арелигиозный, колеблющийся, убежденный верующий, фанатик [14].

На упомянутой нами конференции пропагандист Р.С. Болтанов указывал на непроясненность самой категории верующих: «Данные исследований показывают, что в самом первом приближении одни люди признают себя верующими и соблюдают обряды, вторые признают себя верующими, но не соблюдают обрядов, третьи признают себя неверующими, но соблюдают обряды»¹⁰. В.А. Черняк в принципе

¹⁰ В современной социологии религии это соответствует таким номинациям верования, как: воцерковленность, формальная вера, обрядовере. В 1960-е требовались более идеологизированные обоснования.

сомневался в том, что научные методы применимы для изучения духовной жизни и вопросов мировоззрения (подспудная критика идеологизации науки). Пропагандист А.Ф. Ярыгин ставил вопрос о применении на практике научных идей. Он привел пример из собственной практики: в течение года работал с баптисткой и православной, убеждая их оставить религию. Через год исповедовавшая православие женщина отошла от религии и «сейчас не чувствует греха перед богом», баптистка же продолжала сомневаться, хотя методы пропаганды были одними и теми же. Исследователь поставил перед участниками конференции вопрос: «Какой это тип верующего?» — *зал отвечает смехом*. Ярыгин продолжил: «Для вас смех, а для практической деятельности — слезы. Пока вы не определите теоретический тип верующего и практическое знание типа верующего, вы не найдете правильного научного подхода и метода, а нам, практикам, давайте возможность работать с верующими и давайте нам материал» [18].

Особый интерес представляют повсеместно фиксируемые противоречия между декларируемыми установками и реальным религиозным поведением. В этом плане показателен случай, о котором рассказывает Е. Дулуман: «В Черкасскую область выехала группа в село Белоозерье. Я поселился у верующего молодого человека (мне сказали, что он верующий), но я не говорил, что я атеист. Я не веду атеистической работы, но вижу, что здесь религиозностью не пахнет. Вечером садятся и играют в карты под иконами. Я терпел три вечера в том отношении, что не вижу взаимоотношения карт с богом, а потом спрашиваю: “Почему вы под иконами в карты играете?” Они отвечают: “А нам там очень удобно!” Я говорю, что там ведь бог нарисован, а хозяин отвечает: “Ну, они привыкли!” (*Смех в зале*). Говорят, что не верят в бога. Я спрашиваю: “А в церковь ходите?” Отвечают: “Все ходят, и мы ходим!” — “Ребенка крестили?” — “Все крестят, и мы крестили!” Я начинаю читать лекцию, что это дикарство, что дикари проводят такой обряд и т. д. Хозяин слушал внимательно и говорит, что интересно послушать, но заявляет, что “все дикари, и я дикарь” (*Смех в зале*). Я знал, что он не любит попа, и спрашиваю: “Сколько заплатил попу?” Он говорит, что поп — тунеядец, что все идет ему в карман, что ребенка крестил и дал трешник в кассу, а два рубля попу. Я говорю: “5 рублей дали дармоеду”, а хозяин отвечает: “Пусть он ими подавится!” Я начал взывать к родительским чувствам, что как это вы ребенка в холодную воду опускаете? Хозяин в ответ: “А мы договорились с попом, он воду подогрел!” Я продолжаю, что это антисанитарно, что в воде есть бактерии, что ребенка вы подвергаете опасности заболеть, заразиться, но он спрашивает: “А вас крестили?” Я говорю: “Крестили”. Он заявляет: “И меня крестили. Всю матушку-Русь крестили, а смотрите, какая она вымахала!” (*Веселое оживление*,

смех)» [15]. Этот пассаж нам кажется интересным не только глубокой приверженностью людей традиции, но характерной для повседневной агитационной работы слабостью атеистической аргументации. Прагматично настроенный верующий сумел легко «срезать»¹¹ пропагандиста.

Конечно, на практике сплошь и рядом были провалы в пропагандистско-воспитательной работе, не имеющие никакого отношения к науке. «К одной баптистке прикрепили члена партии — члена цехкома, чтобы она вела с этой баптисткой работу. Работа эта со стороны атеиста была не очень многословной. Она приходила к верующей и говорила, что я тебе, как член цехкома, ответственно заявляю, что бога нет. И еще через некоторое время приходила и спрашивала: “Ну, что отказалась ты от этого дурмана или не отказалась?” В конце концов, баптистке это надоело или кто-то подсказал ей, она пошла в горком и попросила, чтобы от нее открепили эту атеистку» [15]. «Был случай такой — мы собрали секретарей партийных организаций, поручили одному члену партбюро вести работу с верующей, а он пришел к ней с пол-литром водки! Мы разбирали на идеологической комиссии этот случай» [14].

Зададим общий вопрос: могли ли выводы и положения науки стать действенной силой для агитатора и пропагандиста? По большому счету — нет. «Атеизация», борьба с пережитками прошлого, с одной стороны, и попытки выяснить реальную ситуацию с религиозностью населения — с другой, находятся в разных интеллектуальных измерениях. Тем более что получаемые тогда результаты ясно демонстрировали эскапистские настроения людей при обсуждении религиозных вопросов, стремление защитить свой внутренний мир ссылкой на традицию, непонимание сути вопроса. Соответствующие результаты можно было интерпретировать (и зачастую интерпретировали) как падение уровня религиозности. Примечательно, что и практические работники не были удовлетворены существующим положением дел.

Вместе с тем исследования того периода имели и положительный результат. Была еще раз подтверждена необходимость отхода от чисто «просветительской» работы, применения к верующим дифференцированного подхода в зависимости от их возраста, профессии, образования, пола, социальной или национальной принадлежности и, разумеется, вероисповедания. Осознание упрощенности, односторонности многих классификаций и типологий, невысокая эвристичность их прикладных версий стимулировали интерес к теоретико-

¹¹ Похожая ситуация описана в рассказе Василия Шукшина «Срезал», что и дало нам повод использовать лексику писателя.

методологическим разработкам. И хотя преобладающей оставалась модель, согласно которой социология религии — раздел научного атеизма, социологические исследования, теоретические поиски в этой области набирали силу.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алымов С.* Понятие «пережиток» и советские социальные науки в 1950–1960-е годы // Антропологический форум № 16 [электронный ресурс]. Дата обращения 27.09.2013. URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/016/16_alymov.pdf>.
2. *Гараджа В.* Социология религии // Социология в России / Под ред. В.А. Ядова. Гл. 15. М.: Институт социологии РАН, 1998. С. 304–323.
3. *Глок Ч.* Социология религии // Социология сегодня. Проблемы и перспективы. М.: Прогресс, 1965. С. 184–190.
4. К обществу, свободному от религии: процесс секуляризации в условиях социалистического общества: Сб. статей / Ред. коллегия: П.К. Курочкин (отв. ред.) и др. М.: Мысль, 1970.
5. *Калашиников М.Ф.* Молодое поколение и религия. Опыт конкретно-социального и социально-психологического исследования. Пермь: Пермское книжное изд-во, 1977.
6. *Келле В.Ж.* Некоторые вопросы общественного сознания // Актуальные вопросы исторического материализма. Беседы по актуальным проблемам науки. М.: Знание, 1966.
7. *Левада Ю.А.* Социальная природа религии. М.: Наука, 1965.
8. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области) / Н.П. Алексеев // Вопросы научного атеизма. Вып. 3. 1967. С. 131–150.
9. Опыт и методика конкретных социологических исследований / Под ред. Г.Е. Глезермана, В.Г. Афанасьева. М.: Мысль, 1965.
10. *Пивоваров В.Г.* Религиозность: опыт и проблемы изучения. Йошкар-Ола: Марийск. кн. изд-во, 1976.
11. *Пивоваров В.Г.* На этапах социологического исследования // Теория и практика социологических исследований проблем атеизма и религии. Грозный: Чечено-Ингуш. кн. изд-во, 1974.
12. Религия и церковь в современную эпоху / Редкол.: Л.Н. Великович, М.П. Гапочка, В.И. Гараджа и др. М.: Мысль, 1976.
13. Российская социология шестидесятих годов в воспоминаниях и документах / Отв. ред. и авт. предисл. Г.С. Батыгин; Ред.-сост. С.Ф. Ярмолук. СПб.: Русский христианский гуманитарный университет, 1999.
14. Российский архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 606. Оп. 4. Д. 53. Л. 7, 10, 40, 53.
15. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 80. Л. 6, 9, 17, 19, 53–56.
16. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 41. Л. 15–16, 18.
17. РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 156. Л. 20, 23, 27, 59, 33.

18. *Смолкин В.* «Свято место пусто не бывает»: атеистическое воспитание в Советском Союзе, 1964–1968 // *Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре.* 2009. № 3 (65) (май–июнь). С. 36–52.
19. Советская этнография накануне XXII съезда КПСС // *Советская этнография.* 1961. № 4. С. 3–8.
20. Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления / А.С. Онищенко, Н.Т. Литвиненко, П.И. Косуха и др.; Под общ. ред. А.С. Онищенко, Н.Т. Литвиненко. Киев: Политиздат Украины, 1987.
21. *Сталин И.* Беседа с первой американской рабочей делегацией 9 сентября 1927 г. Соч. Т. 10. М.: ОГИЗ, 1949. С. 92–148.
22. *Угринович Д.М.* Введение в теоретическое религиоведение. М.: Мысль, 1973.
23. *Филатова В.Ф.* Магический дискурс. Воронеж: Издательско-полиграфический центр Воронежского гос. ун-та, 2010.
24. *Философский энциклопедический словарь* / Главная редакция: Л.Ф. Ильчев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Иванов. М.: Советская энциклопедия, 1983.
25. *Яблоков И.Н.* Социология религии. М.: ИНИОН АН СССР, 1979.
26. *Lenski G.* The religious factor. New York: Doubleday & Co., 1961.