

УДК 322

**Елена Алексеевна Степанова**  
доктор философских наук, доцент,  
главный научный сотрудник отдела философии  
Института философии и права УрО РАН  
г. Екатеринбург. E-mail: eas142@yandex.ru

### СОВЕТСКИЙ АТЕИЗМ В КОНТЕКСТЕ МНОЖЕСТВЕННОЙ МОДЕРНОСТИ<sup>1</sup>

Трансформация России после Октябрьской революции 1917 г. подразумевала тотальное искоренение религии и замену ее «научным» атеизмом, основанном на уверенности в способности людей быть действующими субъектами исторического процесса. С точки зрения автора, советский атеизм в целом соответствовал типичному для эпохи Просвещения рационализму, который был одним из основных факторов перехода к модерности. Универсализм советского атеизма шел в том же направлении, что и универсалистские притязания теории секуляризации. Советский атеизм можно рассматривать как экстремальный вариант секуляризации, а его анализ позволяет расширить наше понимание сложности и многообразности модерности. В анализе сходства и различия между западной секуляризацией и советским атеизмом автор стремится избежать как идеи полной «замены» религиозного секулярным (и наоборот) в советский период, так и представления о «возвращении» к «подлинному» положению дел в постсоветский период. Сделан вывод о том, что природа постатеистической религии в современной России, так же как и природа постсекулярной религиозности, ясно демонстрирует взаимопреплетение религиозного и светского в эпоху модерности.

*Ключевые слова:* «научный» атеизм, секуляризация, модерность, религиозное «возрождение», универсализм, рационализм, публичная и частная сферы.

В каком смысле можно говорить о секуляризации применительно к истории и современному состоянию России? Происхождение этого концепта связано с переходом европейских стран от предмодерности к модерности. Россия никогда не была изолирована от этого процесса, хотя в ней не было типичного для Запада противоречивого единства сакрального и профанного, свойственного предмодерности, а также их дальнейшего разделения в эпоху модерности. История России, по крайней мере с эпохи Петра I, который по сути дела внедрил возникшую в Европе после Вестфальского мира модель «*cuius regio eius religio*», характеризуется весьма сложными и неоднозначными взаимоотношениями между обществом, государством и религией, когда социокультурное влияние религии (прежде всего православия) то ослаблялось, то усиливалось, не в последнюю очередь под влиянием социальных и интеллектуальных процессов в Западной Европе.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках реализации Программы Президиума РАН 12-П-6-1007 «Общественные науки и модернизационные вызовы XXI века».

Убеждение в том, что религия постепенно теряет свое значение в обществе модерности, было общим местом в западной науке об обществе на протяжении XIX в. и большей части XX в. Как отмечают П. Норрис и Р. Инглхарт, «смерть религии ... рассматривалась в качестве основной идеи социологической теории, в которой секуляризация была поставлена в один ряд с бюрократизацией, рационализацией и урбанизацией как ключевыми историческими переворотами» [25, с. 3]. Эти процессы воздействовали на религию опосредованно. Секуляризация на Западе обычно принимала мягкие формы, и ее результатом было постепенное увеличение дистанции между государством и церковью. Вера в трансцендентное начало, а также в соответствующие ритуалы и институты ослабевала, но отношение к религии никогда не было враждебным.

В отличие от этого трансформация российского общества после революции 1917 г. была тесно связана с насильственным искоренением религии из публичного социального пространства и частной жизни людей. Советский атеизм рассматривался как единственно подлинный атеизм в отличие от других его форм, которые отрицали религию только в теории, но не в политической практике. «Научный атеизм» действительно радикализировал марксистское отношение к религии, переведя его из преимущественно теоретической сферы в плоскость практической политики. Тем не менее марксистская критика религии и выросший на ее почве советский атеизм в целом вполне укладываются в русло просвещенческого рационализма, который, согласно М. Веберу, являлся одним из факторов возникновения общества модерности. Советский атеизм следует рассматривать в качестве экстремального варианта секуляризации в рамках западной социальной парадигмы, а его анализ в этом контексте помогает расширить наше представление о модерности во всей ее сложности и многомерности. При этом следует учитывать различия между атеизмом как отрицанием истинности религии и секуляризацией как процессом отделения церкви от государства и провозглашения свободы совести, то есть допущением религии в определенных границах.

Секуляризация в ее связи с модерностью стала активно обсуждаться в западной социальной теории с середины 60-х гг. XX в., когда стал очевиден упадок традиционной религиозности в западном мире. Сегодня теории секуляризации по разным причинам подвергаются серьезной критике, а модерность рассматривается преимущественно как уникальное, беспрецедентное стечение обстоятельств в развитии западного общества. Тем не менее, как полагает Ч. Тейлор, «секулярность, как и другие черты “модерности”... на самом деле имеют весьма различное выражение и развиваются под влиянием разных обстоятельств и стремлений в разных цивилизациях. Мы все в большей и большей степени живем в мире “множественных модерностей”. Эти важные изменения должны быть исследованы в их собственных цивилизационных условиях» [29, с. 21]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Популярная в последнее десятилетие концепция «множественной модерности», обоснованная Ш. Эйзенштадтом [см.: 20] подразумевает констатацию социального и культурного многообразия на глобальном, региональном и локальном уровнях, а также многооб-

Контекстуальное понимание модерности делает бессмысленными споры о том, насколько та или иная страна соответствует (или не соответствует) модернизационным критериям, или о том, нужно ли стремиться к соответствию установленным образцам или же искать собственный путь. Скорее всего речь должна идти о сходстве и различии между типами модерности, возникающими в разных социально-культурных контекстах, о возможности продуктивной коммуникации между странами и людьми, имеющими разную социальную, национальную и личностную идентичность, о перекрещивающихся влияниях, которые имеют место не только внутри того или иного типа модерности, но и между разными культурами, ассимилирующими эти взаимные влияния и одновременно стремящимися сохранить собственную идентичность. То же относится к секуляризации – она должна быть рассмотрена в рамках конкретного культурно-исторического контекста, другими словами, локализована. В целом концепция множественной модерности позволяет глубже понять характерное для советской системы сочетание модернистских и традиционалистских элементов [см.: 17, с. 14].

При рассмотрении советского атеизма в контексте секуляризации важно учитывать взаимосвязь и взаимозависимость секулярного и религиозного в эпоху модерности. Как отмечают многие современные исследователи, «барьеры, отделяющие религиозное от секулярного, все больше рассматриваются как подвижные, а мнение о том, что эти две сферы взаимно конституируют друг друга, становится все более распространенным» [28, с. 15]. В то же время, как подчеркивает Т. Асад, религиозное и секулярное не являются раз и навсегда фиксированными категориями. Но при этом речь не идет о том, что «если сорвать покров видимости, то некий с виду секулярный институт окажется в своей основе религиозным. Напротив, нет ничего религиозного по своей природе, нет никакой универсальной сущности, определяющей сакральный язык или сакральный опыт» [18, с. 25], и наоборот, нет ничего секулярного по своей природе. Это соображение представляется немаловажным в анализе советского атеизма.

Кроме того, такой подход помогает сформировать представление о сущности сегодняшнего «религиозного возрождения» в России и прогнозировать дальнейшее развитие религиозной ситуации в стране. В какой степени на религиозное возрождение в современной России влияют предшествующие 70 лет насильственной секуляризации? П. Норрис и Р. Инглхарт ставят в связи с этим следующий вопрос: насколько «репрессии по отношению к религии вызвали эрозию массовой духовности в советском блоке..., или же они усилили длительное развитие секуляризации в этом регионе, который происходил параллельно аналогичным процессам в других странах» [25, с. 131]. Подавление религиозных институций, репрессии

против священнослужителей, уничтожение религиозных объектов и примитивизация религиозного образования – все эти процессы имели место при социализме, хотя и с разной интенсивностью в разные периоды его развития. Тем не менее история религии в СССР не сводится только к насильственной (и порой жестокой) секуляризации, а взаимоотношения между религиозным и светским началом были гораздо более сложными. Важно понять, является ли религиозное возрождение в современной России возвращением к старым моделям, внедрением новых моделей или комбинацией тех и других [см.: 16, с. 18].

В современном российском обществе существуют диаметрально противоположные оценки советского атеизма и того, насколько успешным было всеобщее распространение атеистического мировоззрения. На одном полюсе находится позиция Русской Православной Церкви, которая заключается в крайне негативной оценке секуляризации в целом и атеизма, в частности. Атеизм оценивается как попытка создать систему ценностей, лежащих вне исторического духовного фундамента России [см.: 7]. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» говорится об опасных последствиях развития науки и техники, находящейся под влиянием секулярных идеологий, осуждается монополия секулярного миропонимания и вытеснение церкви из общественной жизни, а секуляризация сознания ставится в один ряд с разрушением общественной нравственности [см.: 8]. Позиция РПЦ заключается в стремлении если не уничтожить, то ослабить влияние секуляризации в России, представив ее в качестве досадного недоразумения, имеющего место в силу неадекватного стремления перенести на российскую почву западные либеральные ценности [см.: 6].

На противоположном полюсе находятся атеисты старой советской закалки (надо сказать, сравнительно немногочисленные), которые полагают: успехи атеистической пропаганды в советское время были связаны с тем, что институциональная религия, прежде всего православная церковь, еще до Октябрьской революции по разным причинам утратила авторитет для многих людей. Кроме того, распространению атеистического мировоззрения способствовали драматические социальные изменения, связанные с насильственной модернизацией, изменением демографической ситуации, быстрой урбанизацией и т.д., которые Советский Союз пережил в 1920–1930 гг. [см.: 11].

В целом в современном российском анализе религии ощущается явный недостаток исследований, в которых непредвзято оценивалась бы сложная и драматичная история советского атеизма и ее влияние на современное состояние религиозности в стране. В многочисленных дискуссиях на тему о религии в российском прошлом, настоящем и будущем, ведущихся в профессиональном исследовательском сообществе социологов, также присутствуют диаметрально противоположные точки зрения: на одном полюсе находятся социологи, утверждающие, что религиозное возрождение носит преимущественно демонстративный характер [см.: 5; 4], а массовое понимание религии не выходит за рамки атеистических моделей советско-

го времени, в соответствии с которыми на религию как на своего рода «душевный анальгетик» [4, с. 393] возлагаются воспитательные задачи и функция благотворительности. С другой стороны, многие авторы рассматривают религиозное возрождение в современной России как закономерный итог крушения советской политики массовой атеизации населения и борьбы с религиозными пережитками [см.: 9; 14]. Неоднозначность в оценке постсоветской религиозности особенно явственно проявляется в спорах о количестве приверженцев тех или иных религий, точнее, о том, в какой степени цифры, приводимые в разнообразных источниках, отражают реальное положение дел<sup>1</sup>.

Промежуточная точка зрения сводится к идее «маятникообразности» отношения к религии в России. Так, если XV–XVII вв. можно считать периодом тотальной религиозности, то затем эта религиозность постепенно размывается в процессе модернизации общества в XVIII–XIX вв., сменяясь на радикально антирелигиозную атеистическую идеологию и политику в советский период, когда в 1930-е гг., как казалось, дело шло к тому, что в СССР скоро не будет ни религиозных конфессий, ни верующих. Однако постепенно советская власть начинает проявлять больше терпимости к верующим, в результате чего несмотря на продолжающееся атеистическое наступление на религию в период хрущевской «оттепели» происходит обращение к религии представителей советской диссидентствующей интеллигенции. Наконец, по мере формализации и догматизации официальной коммунистической идеологии, ставшей одной из причин крушения социалистического строя в СССР, произошло практически полное исчезновение марксистско-ленинского атеизма, приведшее к продолжающемуся по сей день активному занятию религией места в первых рядах социально-культурного пространства России [см.: 13]. Но, как отмечают К. Кааррайнен и Д. Фурман, всегда существует небольшое меньшинство, для которого изменить свою самоидентификацию, свою идейную принадлежность очень трудно. Были верующие, которые сохранили свою веру в периоды самого бурного атеистического натиска, так же как в постсоветский период есть атеисты, которые выдержали удар религиозной волны и не изменили своим убеждениям [см.: 13, с. 49].

Что касается зарубежных исследователей, в частности американских, то до середины 1990-х гг. они в основном рассматривали атеизм как часть государственной репрессивной политики в СССР, направленной на полное уничтожение религии [29]. Распад Советского Союза, последующая либерализация религиозной политики и радикальные перемены в отношении к религии в значительной степени изменили критическую тональность западных исследований и их методологию. Например, Д. Перис

---

<sup>1</sup> Интересно было бы сравнить статистические данные, приводимые в российских исследованиях современной религиозной ситуации в стране [12], и данные некоторых западных источников, которые задаются вопросом о том, в какой мере российское общество является религиозным [21].

в анализе места и роли «Союза воинствующих безбожников» в антирелигиозной политике Советского Союза рассматривал драматический характер «превращения Святой Руси в атеистическую Советскую Россию» [27, с. 1] и выделял сходные черты и различия между западной секуляризацией и советским атеизмом. Появились интересные и плодотворные исследования, в которых антирелигиозные кампании в СССР рассматриваются с точки зрения более широкой исторической перспективы как часть новой революционной культуры [см.: 31].

Очевидно, что ключевую роль в оценке сущности и роли атеистической теории и политики в Советском Союзе играет выбор исследователем критериев оценки рассматриваемого явления, а также его (ее) представления о норме и девиации. Можно полностью принять точку зрения, выраженную А. Агаджаняном и К. Русселе, которые подчеркивают иллюзорность, динамичность и вариативность нормы: «Норма и аутентичность – это социально сконструированные (socially constructed) понятия, которые всегда являются объектом конфликта интересов, что они суть *символический капитал*, право *обладать* которым или *представлять* который является предметом соперничества индивидов и групп; и поэтому *все степени, мотивы и формы обладания символическим капиталом в каком-то смысле одинаково аутентичны*» [1, с. 17].

Примером мировоззренчески ангажированной оценки могут служить, например, работы П. Фрезе. Анализируя советский атеизм в его историческом развитии, он утверждает, что атеизм невзирая на полную поддержку тоталитарного государства продемонстрировал полный провал вследствие невозможности отменить идею Бога, которая является «фундаментальным культурным элементом» [23, с. 3], и в качестве таковой оставалась твердым убеждением большинства людей в Советской России. С точки зрения П. Фрезе, сама доктрина советского атеизма была неубедительной, соответственно, причиной религиозного возрождения, которое происходит на территории бывшего СССР, стало то, что люди перестали прятать свои подлинные религиозные убеждения, как они привыкли делать в эпоху социализма. В результате «убежденные атеисты практически исчезли после падения коммунизма» [22, с. 35].

Другой тип анализа и оценки советского атеизма демонстрирует М. Пелкманс, который подчеркивает то обстоятельство, что советский атеизм был прочно укоренен в западном проекте модерности. Как и на Западе, важным побочным продуктом этого проекта модерности была объективация религии. «В этом качестве она стала основой модернистского представления о том, что религия представляет собой отдельную категорию, к которой должны приспособливаться индивиды. Более того, этот процесс был прямо связан с классификаторскими усилиями советских властей, в результате чего этнонациональные категории стали не только вообразимыми, но и внедренными в повседневное существование советских граждан» [25, с. 5]. Сочетание политики идентичности и религиозной объективации в СССР, по мнению М. Пелкманса, дало неожиданные

результаты, а именно, оно «подтвердило и утвердило в народном сознании идеи о тесной связи между религиозными и этно-национальными категориями... Даже не будучи практикуемой, религия оставалась основой различий» [26, с. 6], а советский атеизм стал важным фактором формирования постсоветской идентичности.

Наиболее плодотворным представляется подход С. Люрманн, которая стремится преодолеть абсолютизацию различий между секулярностью и религией. Она использует веберовское понятие об избирательном сходстве (*elective affinity*) между религиозным и светским, что делает возможным отойти от привычного нарратива функциональной замены религиозных элементов светскими и наоборот, и вместо этого задаться вопросом о том, «что именно каждая сфера может привнести в другую в каждой конкретной ситуации» [24, с. 168] на разных этапах российской истории. Как отмечает А. Агаджанян в рецензии на книгу С. Люрманн, ее героями являются советские штатные методисты как часть «профессиональных носителей советского дискурса, или, можно сказать, всех солдат армии посредников, транслировавших официальную идеологию в массы простых граждан» [2, с. 521]. После развала системы выяснилось, что опыт этих людей, в особенности журналистов, учителей, актеров и прочих, легко адаптируется к новой постсоветской среде, и они становятся активными промоутерами разнообразных религиозных мировоззрений.

С. Люрманн делает важный вывод о том, что «советская секулярность так и не смогла окончательно исключить религию, а постсоветская религиозность опирается на секулярные знания и навыки бывших методистов (которые выступают тут как определенный социальный тип). Значит, мы должны мыслить религиозное и секулярное не как характеристики долгих исторических периодов, а как места встречи, где секулярное и религиозное чередуются и накладываются друг на друга в жизни обществ и отдельных индивидов» [24, с. 199].

Таким образом, даже этот краткий анализ некоторых российских и зарубежных исследований советского атеизма показывает, что его интерпретация зависит как от социокультурного контекста, в котором находится исследователь, так и от предпонимания, «уровня понимания, предшествующего философской мозаике» [30, с. 30], которое определяет то, каким образом будут расставлены акценты в оценке успешности или неуспешности советской программы постепенного уничтожения религии, а также сущности и смысла возвращения религии на историческую сцену в постсоветской России. При этом одни исследователи используют те или иные факты для подтверждения своих собственных ранее сложившихся убеждений, а другие стремятся понять, что происходило «на самом деле».

Что представлял собой Советский Союз в качестве светского государства? Как отмечает С. Люрманн, для ответа на этот вопрос можно использовать два внешне противоположных способа: «Один – это идея функциональной замены, когда светские формы замещают прежние рели-

гиозные эквиваленты. Другой заключался в конструировании качественно нового общества, которое основывалось на человеческом действии и превозносило его» [23, с. 8]. Первый способ объяснения, основанный на принципе функциональной замены религиозных элементов светскими (которые в этом случае в значительной степени утрачивают свой светский характер), опирается на различные примеры: изменение предназначения богослужебных зданий, превращение кладбищ в парки, внедрение светских социалистических праздников вместо религиозных, в которых традиционный религиозный праздничный цикл заменялся языческими и фольклорными ритуалами как проявлениями подлинной народной культуры и т.д.

В свою очередь, конструирование нового советского общества можно рассматривать как квазирелигию, призванную заменить прежний тип сакрализации социального порядка на новый. Эта весьма популярная точка зрения была в свое время сформулирована Н. Бердяевым, который писал: «Старая русская автократическая монархия имела корни в религиозных верованиях народа, она себя осознавала и оправдывала, как теократию, как священное царство. Новое русское коммунистическое государство тоже покоится на ортодоксальном мирозерцании и требует еще с большей принудительностью и согласия с ним. Священное царство всегда есть диктатура мирозерцания, всегда требует ортодоксии, всегда извергает еретиков. Тоталитарность, требование целостной веры, как основы царства, соответствует глубоким религиозно-социальным инстинктам народа» [3, с. 117]. И далее: «Коммунизм... сам хочет быть религией..., он претендует ответить на религиозные запросы человеческой души, дать смысл жизни» [3, с. 129].

Из оценки научного атеизма как фактора советской разновидности модерности следует, что идея замены прежних религиозных форм на светские, с одной стороны, и оценка коммунизма в качестве квазирелигии, с другой, представляют собой две крайние разновидности одного и того же принципиального убеждения в том, что сакральное и профанное начало взаимообусловлены и взаимозаменяемы. Эта мысль в свое время была сформулирована Э. Дюркгеймом в качестве принципа функциональной дифференциации, являющегося одним из важных факторов модерности. Однако, как подчеркивает С. Люрманн, не удивительно, что советские исследователи религии никогда не принимали идею Дюркгейма о противоречивой связи сакрального и профанного как основы объяснения социальной роли религии. «Они всегда определяли ее как веру в Бога или духовные существа. Сведение нашего представления к преднамеренному или непреднамеренному тождеству ... божественных и бюрократических помощников означает недооценку важности выбора такого типа определения. Советские атеисты рассматривали создание исключительно человеческого сообщества как высшую цель секуляризации» [23, с. 10].

Сущность советского атеизма заключалась в том, что он являлся важнейшим элементом создания нового типа человеческого сообщества, которое отрицало какое бы то ни было вмешательство трансцендентного



начала в человеческую деятельность и провозглашало несовместимость коммунизма и религии (хотя постепенно становилось понятно, что отказ от религии – не такое уж простое и быстрое дело). В этом смысле советский атеизм во многом совпадает с чертой западного образа мышления, которую Ч. Тейлор называет «эксклюзивным гуманизмом» («*exclusive humanism*») и рассматривает в качестве главного фактора перехода от пре-модерности к модерности.

По мысли Тейлора, переход к современному секуляризованному миру происходит тогда, когда возникает внутренний и самодостаточный гуманизм. Его источники восходят к эпохе возникновения светской науки и нового представления о человеке, который становится наблюдателем, аналитиком и критиком окружающего его мира. Порядок рационально познаваемого мира определяется человеческими усилиями по трансформированию общества, «растущей уверенностью в нашей способности установить этот порядок вещей в нашей жизни. Такая уверенность находится в самом центре различных религиозных, экономических и политических дисциплинарных программ, как индивидуальных, так и социальных» [29, с. 125]. Появляется новое представление о порядке, в котором существенное место отведено волевому конструктивному усилию людей по изменению своей жизни. В свою очередь, советский атеизм как своеобразная разновидность «эксклюзивного гуманизма» строился на глубоком убеждении в том, что агентами исторического действия могут быть только реальные человеческие индивиды.

В то же время между «эксклюзивным гуманизмом» и советским атеизмом существовали принципиальные различия, которые в первую очередь были связаны с тем, что первый провозглашал идею моральной автономии личности, тогда как второй представлял собой вариант абсолютно идеологического этатизма, а человек рассматривался преимущественно в качестве объекта приложения политического воздействия. Сравнительный анализ «эксклюзивного гуманизма» и советского атеизма представляется чрезвычайно плодотворным для углубления представления о реальном многообразии модерности в ее различных вариантах.

Советский атеизм особенно на ранних стадиях своего развития был важной частью универсалистского проекта трансформации человечества, в котором Октябрьская революция занимала место пролога. Если в период до Великой отечественной войны борьба с религией носила преимущественно практический характер, то в 1960-е гг. «научный атеизм» был провозглашен важным компонентом марксистско-ленинского мировоззрения, имевшим глубокие философские корни. Научный атеизм считался высшей формой атеизма, противоположной «буржуазному» атеизму, который был определен как несостоятельный и антинаучный [см.: 10]. В свою очередь «научная» природа советского атеизма служила обоснованием его универсалистского и эксклюзивистского пафоса.

Однако в этом советский атеизм был не одинок: на протяжении длительного времени западная социология провозглашала секуляризацию в качестве универсального закона перехода к модерности несмотря на то, что теория секуляризации основывалась на анализе исключительно христианской Западной Европы и Северной Америки. Теория секуляризации распространяла свои универсалистские выводы на все страны мира, в том числе и на нехристианские.

Кроме того универсалистские утверждения характерны далеко не только для светских мировоззрений. Так, Русская Православная Церковь в постсоветский период совершила головокружительный скачок с маргинального места в обществе до позиционирования себя в качестве основания «подлинной» христианской цивилизации, которая должна служить примером для всего мира и в этом качестве бросить вызов секулярному Западу, оторвавшемуся от своих культурных корней. Этот пример, кроме всего прочего, доказывает, что современная российская религиозность во многом строится на логике, аналогичной советскому мировоззрению с его претензиями на исключительное владение истиной, имеющей равную значимость для всего человечества.

Советский универсалистский проект рассматривал религию в качестве инструмента, замещающего подлинные человеческие отношения отчужденными формами, в которых человек теряет свою идентичность, уступая ее внешнему религиозному авторитету. Марксистское представление о сущности человека, кроме всего прочего, включало в себя его способность к рациональному познанию мира и к рациональной дисциплинированной деятельности. Рационализм «научного» коммунизма идеально соответствовал духу эпохи Просвещения, которая основывалась на рациональном отношении к миру в противовес средневековому мистицизму. Рационализм, согласно М. Веберу, вел к «расколдовыванию» мира и к эпохе модерности. Все мистическое и иррациональное должно было быть побеждено человеческим разумом и заменено технологией и наукой. Сама возможность рационального познания стала зримой манифестацией человеческой природы, страстной уверенностью в рациональном устройстве вселенной и человеческой способности к ее рациональной реконструкции. Как отмечает Й. Арнасон, большевистская идеология «опиралась на революционную и утопическую традицию, импортированную с Запада, но адаптированную к местным условиям таким образом, чтобы она позволила синтезировать противоречившие друг другу элементы российской традиции» [17, с. 101]. В целом советский проект модерна был сосредоточен на расширении рационального овладения миром. Первый из этих аспектов является составным элементом модерна в целом, а второй представляет собой реакцию против западной версии модерна. «Претензии на то, чтобы представлять новую цивилизацию – или более высокую версию модерна – занимали центральное место в советском идеологическом арсенале» [17, с. 45].

Эти претензии советского «научного» атеизма опирались на уверенность в конечной победе, во-первых, науки над религией, во-вторых, при-

оритета коллективистской веры в научный и технологический прогресс над индивидуальными религиозными суевериями, которые временно допустимы на этапе строительства коммунизма в качестве «пережитков» прошлого. В этом смысле рационализм советского атеизма был противопоставлен рационализму западного Просвещения, который строился на принципе автономии индивидуального разума, независимого от власти религиозных, политических или философских авторитетов.

Еще одна тема, которая демонстрирует продуктивность анализа советского атеизма в контексте модерности, – место религии в публичном и частном пространстве в советское время и в современный период в сравнении с другими вариантами модерности. Проблема взаимозависимости частного и публичного начал в религии сегодня широко обсуждается в западной социологии. Как известно, в результате появления «эксклюзивного гуманизма» в эпоху модерности возникает метатопическая публичная сфера, которая, будучи результатом взаимодействия людей, не связана с трансцендентностью и в этом смысле является радикально секулярной. Религия, в свою очередь, становится частным делом человека. Отнесение религии исключительно к сфере частной жизни превалировало в западной социологии длительное время – вплоть до 70–90-х гг. XX в. В середине 90-х гг. XX в. тезис об отнесении религии к частному пространству как характерной черты секуляризации был подвергнут серьезной критике. Одним из первых здесь выступил американский социолог Ж. Казанова, который писал: «Мы присутствуем при “деприватизации” религии в современном мире. Под деприватизацией я подразумеваю тот факт, что религиозные традиции по всему миру отказываются принимать маргинальную и приватную роль, которую ей уготовили теории модернизации, а также теории секуляризации» [19, с. 5].

Сравнивая советский атеизм с западной секуляризацией, важно иметь в виду то обстоятельство, что в советском обществе либеральная идея о приватизации религии в обществе модерности была полностью отвергнута, а религиозные убеждения никогда не рассматривались в качестве частного дела. Советским гражданам было дано право свободы совести, но в то же время Конституция 1936 г., действовавшая до 1977 г., гарантировала равную свободу антирелигиозной пропаганды. Другими словами, борьба с религиозными убеждениями как пережитками прошлого также рассматривалась в качестве высшей степени публичной задачи.

Как писал Н. Бердяев, «религия есть частное дело по отношению к буржуазному государству. В буржуазном государстве коммунисты должны быть за свободу совести, за отделение церкви от государства, должны отстаивать тот принцип, что религия есть частное дело. Но все диалектически меняется, когда ставится вопрос об отношении к религии внутри коммунистической партии, а следовательно и внутри коммунистического государства и общества. Религия совсем не есть частное дело внутри коммунистической партии, тут она самое общее, самое социальное дело» [3,

с. 135]. Говоря об отличии европейской секуляризации (в процессе которой никогда не было подавления частных форм религиозной жизни) от советской, А. Шишков справедливо отмечает, что важной чертой последней являлась «“гиперприватизация” религии. В советском случае основной вектор процесса секуляризации был направлен на то, чтобы вытеснить религию не только из публичной сферы, но и из частной жизни граждан, поскольку несоответствие частной жизни (индивидуальной, семейной, групповой) доктринам коммунистической партии расценивалось как опасный для государства антиобщественный факт. Индивидуальная религиозность в условиях советского общества оказывалась серьезным препятствием для профессиональной карьеры и любых форм активного участия в общественной жизни и деятельности. В итоге религия, вытесняемая из частной жизни гражданина, уходила еще глубже в его тайную частную жизнь» [15, с. 167-168].

При анализе роли религии в публичном и частном пространстве постсоветской России необходимо исходить из учета их исторически сложившегося противоречивого соотношения и того обстоятельства, что сегодня религия стремится занять в социальном пространстве то место, которое в советский период принадлежало атеизму. В то же время религия в сознании большинства россиян отнесена к особой «духовной» сфере, которая соприкасается с публичной жизнью лишь в области благотворительности, но в целом должна оставаться в пределах частной жизни [см.: 13, с. 28]. С другой стороны, «традиционные» религии (прежде всего православие) стремятся занять место хранителя моральных устоев российского общества, которое должно строиться на традиционных христианских ценностях в противовес либеральному секуляризму, исключая религию из публичной жизни. Поскольку эта тема сегодня занимает все более значительное место в общественных дискуссиях, можно предположить, что присутствие религии в публичном пространстве России будет только возрастать.

Подводя некоторые итоги, хочу подчеркнуть, что постсоветский религиозный ландшафт в России *de facto* является в высшей степени плюралистичным и многообразным, а религиозная вера объективно представляет собой лишь одну возможность среди традиционных, нетрадиционных, нерелигиозных и атеистических альтернатив. В этом смысле Россия ничем не отличается от мира модерности и постмодерности, «который переносит нас из общества, в котором было совершенно невозможно не верить в Бога, в общество, где вера даже самого стойкого верующего является лишь одной из возможностей среди прочих» [29, с. 3].

Как уже отмечалось выше, адекватная оценка современной религиозной ситуации в России возможна только в том случае, если мы примем во внимание ее историю, особенно влияние 70-летнего владычества «научного» атеизма с его категоричностью и претензией на владение универсальной истиной. Когда аналогичную роль пытается играть религия, действительность порой напоминает зеркальное отражение прошлого. При-

меров этому множество: от страстного отрицания того, что прежде восхвалялось (атеизм), и превознесения того, что прежде отрицалось (религия), до особого пристрастия к технологиям политического доминирования, основанным на сакрализации политической власти, осуществляемой как секулярными, так и религиозными средствами. С. Люрманн обращает внимание на любопытный феномен, который заключается в «переработке» (*recycle*) [24, с. 65], то есть в использовании социального капитала – энергии прежних атеистов, которые пытаются обрести свое место в новой социальной реальности посредством радикального изменения идеологической парадигмы. Не удивительно поэтому, что сегодня наибольшую активность в защите традиционных ценностей (включая религию) проявляют бывшие «научные» атеисты, среди которых депутаты Государственной Думы, правительственные чиновники, школьные учителя, преподаватели вызов и т.п. Природа постатеистической религии в современной России, как и природа постсекулярной религиозности в целом, ясно демонстрирует тесную переплетенность религиозного и светского начал. Их интерпретация требует принимать во внимание не только разрыв с прошлым, который не всегда является таким радикальным, каким хочет выглядеть, но и связи с этим прошлым, подлинные или мнимые, и традиции, действительные или изобретенные.

Наконец, при интерпретации религиозной ситуации в современной России не лишним будет помнить важный исторический урок о том, что маятник рано или поздно неизбежно должен качнуться в противоположную сторону.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики // Религиозные практики в современной России. М. : Новое изд-во, 2006. С. 11-32.
2. Агаджанян А. [Рецензия] // Государство, религия, церковь. 2012. № 3-4(30). С. 516-523. Рец. на кн.: Luehrmann S. Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2011.
3. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж : YMCA-Press, 1955. 153 с.
4. Гудков Л. Абортивная модернизация. М. : РОССПЭН : Рос. полит. энцикл., 2011. 630 с.
5. Дубин Б. Жить в России на рубеже столетий: социологические очерки и разработки. М. : Прогресс-Традиция, 2007. 408 с.
6. Илларион, митр. Волоколамский. Религиозный фактор в международных отношениях [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3320088.html> (дата обращения: 10.01.2014).
7. Кирилл, Патриарх. Выступление на совещании Теология в вузах: взаимодействие Церкви и общества 28 ноября 2012 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2619652.html> (дата обращения: 25.05.2013).
8. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, 2000 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 25.10.2013).
9. Синелина Ю. Секуляризация в социальной истории России. М. : Academia, 2004. 216 с.
10. Смолкин В. «Свято место пусто не бывает»: атеистическое воспитание в Советском Союзе, 1964–1968 [Электронный ресурс] // Неприкоснов. запас. 2009. № 3(65). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2009/3/sm5.html> (дата обращения: 14.05.2013).

11. *Тажуризина З.* Помнить о советском атеизме [Электронный ресурс] // Вестник : Коммунист. газ. 2005. № 3. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Ateizm/Article/tajur.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Ateizm/Article/tajur.php) (дата обращения: 13.12.2013).
12. *Филатов С., Лункин Р.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // СОЦИС : Социол. исслед. 2005. № 6. С. 35-45.
13. *Фурман Д., Каарийainen К., Карпов В.* Религиозность в России в 90-х гг. XX – начале XXI в. // Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие / под ред. К. Каарийайнена и Д. Фурмана. М. ; СПб. : Летний сад, 2007. С. 6-87.
14. *Чеснокова В.* Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М. : Академ. проект, 2005. 304 с.
15. *Шишков А.* Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь. 2012. № 2(30). С. 165-177.
16. *Agadjanian A.* Exploring Russian Religiosity as a Source of Morality Today // Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia / ed. J. Zigon. Berghahn Books, 2011. P. 16-26.
17. *Arnason J.* The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model. London : Routledge, 2005. 256 p.
18. *Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford, CA : Stanford Univ. Press, 2003. 269 p.
19. *Casanova J.* Public Religion in the Modern World. Univ. of Chicago Press, 1994. 320 p.
20. *Eisenstadt S.* Multiple modernities // Daedalus. 2000. № 129(1). P. 1-29.
21. *Fagan G.* Believing in Russia – Religious Policy after Communism. Routledge, 2012. 320 p.
22. *Froese P.* Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheist Monopoly Failed // Journal for the Scientific Study of Religion. 2004. № 43(1). P. 35-50.
23. *Froese P.* The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization. Univ. of California Press, 2008. 248 p.
24. *Luehrmann S.* Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington : Indiana Univ. Press, 2011. 275 p.
25. *Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2011. 375 p.
26. *Pelkmans M.* Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life // Conversion After Socialism: Disruptions, Modernisms, and Technologies of Faith in the Former Soviet Union / ed. by M. Pelkmans. Berghahn Books, 2009. P. 1-16.
27. *Peris D.* Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless. Cornell Univ. Press, 1998. 237 p.
28. *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / ed. by Ph. Gorski, et al.* NY : Univ. Press, 2012. 375 p.
29. *Powell D.* Antireligious Propaganda in the Soviet Union: A Study of Mass Persuasion. Cambridge, MA : MIT Press, 1978. 218 p.
30. *Taylor Ch.* A Secular Age. Harvard University Press, 2007. 896 p.
31. *Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia. Penn State Press, 2008. 307 p.

Материал поступил в редколлегию 13.03.2014 г.

**Elena A. Stepanova**, Doctor of Philosophy, principal researcher, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. Ekaterinburg. E-mail: eas142@yandex.ru

## SOVIET ATHEISM IN THE CONTEXT OF MULTIPLE MODERNITIES

*Abstract:* the transformation of Russia after the October Revolution of 1917 implied the total rejection of religion and its replacement with ‘scientific’ atheism based on the conviction in human beings as the only constructive agents of the historical process. In the authors’ opinion,

Soviet atheism generally corresponds to the mainstream of Enlightenment-type rationalism, which was one of the main factors of the transition towards modernity; and the universalism of Soviet atheism goes in the same way as universalist pretensions of secularization theory. In general, Soviet atheism may be viewed as the extreme variation of secularization, and its analysis helps to extend our understanding of complexity and multi-variety of modernity. In analyzing similarities and differences of Western secularization and Soviet atheism, the author tries to avoid both the idea of total 'replacement' of the religious by secular (and vice versa) in the Soviet period, and the concept of the 'return' to 'genuine' state of affairs in post-Soviet times. The author concludes that the nature of the post-atheistic religion in modern Russia, as well as the nature of the post-secular religiosity in general, clearly demonstrates the overlapping of religious and secular in modernity.

*Keywords:* 'Scientific' atheism, secularization, modernity, religious 'revival', universalism, rationalism, public and private space.

***The transliteration of the list of literature  
(from the cirillic to the latin symbols) is submitted below***

BIBLIOGRAFICHESKIJ SPISOK

1. Agadzhanjan A., Russele K. Kak i zachem izuchat' sovremennye religioznye praktiki // Religioznye praktiki v sovremennoj Rossii. M. : Novoe izd-vo, 2006. S. 11-32.
2. Agadzhanjan A. [Recenzija] // Gosudarstvo, religija, cerkov'. 2012. № 3-4(30). S. 516-523. Rec. na kn.: Luehrmann S. Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2011.
3. Berdjaev N. Istoki i smysl russkogo kommunizma. Parizh : YMCA-Press, 1955. 153 s.
4. Gudkov L. Abortivnaja modernizacija. M. : ROSSPJeN : Ros. polit. jencikl., 2011. 630 s.
5. Dubin B. Zhit' v Rossii na rubezhe stoletij: sociologicheskie ocherki i razrabotki. M. : Progress-Tradicija, 2007. 408 s.
6. Illarion, mitr. Volokolamskij. Religioznyj faktor v mezhdunarodnyh otnoshenijah [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3320088.html> (data obrashhenija: 10.01.2014).
7. Kirill, Patriarh. Vystuplenie na soveshhanii Teologija v vuzah: vzaimodejstvie Cerkvi i obshhestva 28 nojabrja 2012 g. [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2619652.html> (data obrashhenija: 25.05.2013).
8. Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2000 [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (data obrashhenija: 25.10.2013).
9. Sinelina Ju. Sekuljarizacija v social'noj istorii Rossii. M. : Academia, 2004. 216 s.
10. Smolkin V. «Svjato mesto pusto ne byvaet»: ateisticheskoe vospitanie v Sovetskom Sojuze, 1964–1968 [Jelektronnyj resurs] // Neprikosnov. zapas. 2009. № 3(65). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2009/3/sm5.html> (data obrashhenija: 14.05.2013).
11. Tazhurizina Z. Pomnit' o sovetskom ateizme [Jelektronnyj resurs] // Vestnik : Kommunist. gaz. 2005. № 3. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Ateizm/Article/tajur.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Ateizm/Article/tajur.php) (data obrashhenija: 13.12.2013).
12. Filatov S., Lunkin R. Statistika rossijskoj religioznosti: magija cifr i neodnoznachnaja real'nost' // SOCIS : Sociol. issled. 2005. № 6. S. 35-45.
13. Furman D., Kaarijnen K., Karpov V. Religioznost' v Rossii v 90-h gg. XX – nachale XXI v. // Novye cerkvi, starye verujushhie – starye cerkvi, novye verujushhie / pod red. K. Kaarijnena i D. Furmana. M. ; SPb. : Letnij sad, 2007. S. 6-87.
14. Chesnokova V. Tesnym putem: process vocerkovlenija naselenija Rossii v konce XX veka. M. : Akadem. projekt, 2005. 304 s.
15. Shishkov A. Nekotorye aspekty desekuljarizacii v postsovetskoj Rossii // Gosudarstvo, religija, cerkov'. 2012. № 2(30). S. 165-177.

16. *Agadjanian A.* Exploring Russian Religiosity as a Source of Morality Today // *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia* / ed. J. Zigon. Berghahn Books, 2011. P. 16-26.
17. *Arnason J.* *The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model.* London : Routledge, 2005. 256 p.
18. *Asad T.* *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.* Stanford, CA : Stanford Univ. Press, 2003. 269 p.
19. *Casanova J.* *Public Religion in the Modern World.* Univ. of Chicago Press, 1994. 320 p.
20. *Eisenstadt S.* Multiple modernities // *Daedalus.* 2000. № 129(1). P. 1-29.
21. *Fagan G.* Believing in Russia – Religious Policy after Communism. Rutledge, 2012. 320 p.
22. *Froese P.* Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheist Monopoly Failed // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 2004. № 43(1). P. 35-50.
23. *Froese P.* *The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization.* Univ. of California Press, 2008. 248 p.
24. *Luehrmann S.* *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic.* Bloomington : Indiana Univ. Press, 2011. 275 p.
25. *Norris P., Inglehart R.* *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide.* Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2011. 375 p.
26. *Pelkmans M.* Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life // *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernisms, and Technologies of Faith in the Former Soviet Union* / ed. by M. Pelkmans. Berghahn Books, 2009. P. 1-16.
27. *Peris D.* *Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless.* Cornell Univ. Press, 1998. 237 p.
28. *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society* / ed. by Ph. Gorski, et al. NY : Univ. Press, 2012. 375 p.
29. *Powell D.* *Antireligious Propaganda in the Soviet Union: A Study of Mass Persuasion.* Cambridge, MA : MIT Press, 1978. 218 p.
30. *Taylor Ch.* *A Secular Age.* Harvard Univ. Press, 2007. 896 p.
31. *Young G.* *Power and the Sacred in Revolutionary Russia.* Penn State Press, 2008. 307 p.