

STUDIA
RELIGIOSA



ВИКТОРИЯ
СМОЛКИН

СВЯТО МЕСТО ПУСТО
НЕ БЫВАЕТ

ИСТОРИЯ
СОВЕТСКОГО
АТЕИЗМА



Studia religiosa

Виктория Смолкин

**Свято место пусто не бывает:
история советского атеизма**

«НЛО»

2018

Смолкин В.

Свято место пусто не бывает: история советского атеизма /
В. Смолкин — «НЛО», 2018 — (Studia religiosa)

ISBN 978-5-44-481438-3

Когда после революции большевики приступили к строительству нового мира, они ожидали, что религия вскоре отомрет. Советская власть использовала различные инструменты – от образования до пропаганды и террора, – чтобы воплотить в жизнь свое видение мира без религии. Несмотря на давление на верующих и монополию на идеологию, коммунистическая партия так и не смогла преодолеть религию и создать атеистическое общество. «Свято место пусто не бывает» – первое исследование, охватывающее историю советского атеизма, начиная с революции 1917 года и заканчивая распадом Советского Союза в 1991 году. Опираясь на обширный архивный материал, историк Виктория Смолкин (Уэслианский университет, США) утверждает, что для понимания советского эксперимента необходимо понять советский атеизм. Автор показывает, как атеизм переосмысливался в качестве альтернативной космологии со своим набором убеждений, практик и духовных обязательств, прослеживая связь этого явления с религиозной жизнью в СССР, коммунистической идеологией и советской политикой. All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

ISBN 978-5-44-481438-3

© Смолкин В., 2018

© НЛО, 2018

Содержание

Благодарности	6
Предисловие к русскому изданию	10
Введение	17
Коммунизм и религия	22
Что такое религия?	29
Что такое атеизм?	33
Визитная карточка коммунистической цивилизации	37
Глава 1	39
Старый мир	41
Большевики-ленинцы	46
Большевики-просветители	52
Большевики – строители нового мира	58
Большевики-сталинцы	68
Патриотическая церковь	74
На атеистическом фронте без перемен	78
Заключение	80
Глава 2	81
Уродливая гримаса старого быта	83
Возвращение атеизма: кампания 1954 г	86
Две идеологии одновременно	96
Большая опасность: антирелигиозная кампания 1958–1964 гг	100
Конец ознакомительного фрагмента.	104

Виктория Смолкин

Свято место пусто не бывает: история советского атеизма

Благодарности

Создание каждой книги требует огромной мобилизации ресурсов и поддержки – интеллектуальной, материальной и моральной. Я рада, что наконец имею возможность выразить свою благодарность тем людям и организациям, чья помощь сделала возможным появление этой книги.

Прежде всего, мне была оказана интеллектуальная поддержка в самых различных формах. Этот проект был задуман в Калифорнийском университете в Беркли, где в ходе обучения в аспирантуре мне посчастливилось работать со многими выдающимися учеными, в числе которых были Томас Брэди (Thomas Brady), Джон Коннелли (John Connelly), Виктория Фреде (Victoria Frede), Томас Лакёр (Thomas Laqueur), Ольга Матич, Юрий Слѣзкин, Эдвард Уолкер (Edward Walker) и покойный Виктор Живов. Курс Томаса Брэди, посвященный имманентности и трансцендентности, побудил меня задуматься о том, что попытки советского атеизма разрешить экзистенциальные вопросы носили одновременно уникальный и универсальный характер. Джон Коннелли стал исключительным примером академической дисциплинированности и человеческой эмпатии. Виктория Фреде благородно делилась своими глубокими знаниями по интеллектуальной истории атеизма в России. Фантастическая работа Томаса Лакёра служила источником вдохновения. Ольга Матич стала бесценным проводником в мир российского и советского художественного воображения. Покойный Виктор Живов открыл мне мир русского православия и вдохновил на сравнение дисциплинарных режимов, как религиозных, так и идеологических, в разных временах и пространствах. Эдвард Уолкер постоянно призывал меня четко формулировать, почему все это является актуальной научной проблемой. Наконец, мой научный руководитель Юрий Слѣзкин, заложивший фундамент этого проекта, научил меня, как важно задаваться масштабными вопросами, и показал, что хороший историк должен уметь рассказать хорошую историю. Я признательна ему за неустанную поддержку – не только моего исследования, но и меня самой как исследователя.

В процессе работы над проектом мои идеи прошли апробацию на многих конференциях и научных семинарах. Ценные и стимулирующие отклики, которые я каждый раз получала, без сомнения, пошли на пользу этой книге. В частности, я хотела бы выразить благодарность организаторам и участникам семинара по истории России в Пенсильванском университете; группе «Чтения по истории России и Восточной Европы» Йельского университета; Центру Шелби Каллома Дэвиса Принстонского университета; Центру Леонарда Гринберга по изучению религии в общественной жизни Тринити-колледжа (Хартфорд, Коннектикут); исследовательской группе «Религиозные культуры в Европе XIX–XX вв.» Центра перспективных исследований Мюнхенского университета имени Людвига и Максимилиана (Германия); организаторам Лекций молодых ученых имени Вирджинии и Деррика Шермана в Университете Северной Каролины в Уилмингтоне и Институту славянских, восточноевропейских и евразийских исследований Калифорнийского университета в Беркли, который оставался моим интеллектуальным домом и куда я много раз возвращалась, в том числе для участия в Семинаре Карнеги по идеологии и религии и, конечно, в работе кружка по российской истории.

Воплощению этого проекта помогли также глубокие знания и помощь многих замечательных архивных работников, библиотекарей, научных сотрудников и коллег, без которых

эта книга не смогла бы появиться на свет. Я хотела бы поблагодарить сотрудников Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ); Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ), в том числе архива Комсомола (ВЛКСМ); Российского государственного архива новейшей истории (РГАНИ); Государственного музея истории религии (ГМИР); Центрального государственного архива общественных объединений Украины (ЦДАГО); Центрального государственного архива высших органов власти и управления Украины (ЦГАВО) и, наконец, Литовского специального архива (LYA). Я также выражаю свою благодарность талантливым сотрудникам Европейского читального зала Библиотеки Конгресса, Мемориальной библиотеки Файрстоуна Принстонского университета, Центра Вудро Вильсона и библиотеки Уэслианского университета. Также я признательна за помощь замечательным научным сотрудникам, среди которых: Саманта Айбиндер (Samantha Aibinder), Булат Ахметкаримов (Bulat Akhmetkarimov), Массимо Белони (Massimo Beloni), Габриэль Финкельштейн (Gabriel Finkelstein), Аарон Хейл-Доррелл (Aaron Hale-Dorrell), Эмили Хогэ (Emily Hoge), Миша Яковенко (Misha Iakovenko), Иосиф Келлнер (Joseph Kellner), Яков Лассин (Jacob Lassin), Джоэл Майклс (Joel Michaels), Джеймс Рестон (James Reston), Элиас Сайф (Elyas Saif), Катя Собченко (Kathryn Sobchenko), Кэйла Столер (Kayla Stoler) и Ольга Якушенко (Olga Yakushenko). Людмила Миронова и Валерий Любяко, которые помогали стенографировать интервью, были примером профессионализма и самоотдачи.

Также я признательна всем, кто делился со мной своими профессиональными знаниями и оказывал поддержку, особенно Синтии Бакли (Cynthia Buckley), Татьяне Чумаченко, Майклу Фроггату (Michael Froggatt), Алексею Гайдукову, Ремиру Лопаткину, Николаю Митрохину, Михаилу Одинцову, Михаилу Смирнову, Анне Соколовой, Александру Титову (Alexander Titov), Кэтрин Уоннер (Catherine Wanner), Виктору Еленскому и Сергею Штыркову. Я благодарю тех, кто согласился дать мне интервью, за их понимание и за доверие. Я многим обязана моим студентам из Уэслианского университета: наши дискуссии принесли большую пользу этому проекту. Наконец, я хочу особенно поблагодарить тех великодушных людей, кто читал мою рукопись и давал на нее критические отзывы. Одни из них – Эмили Барэн (Emily Baran), Дэвид Бранденбергер (David Brandenberger), Пол Бушкович (Paul Bushkovitch), Джон Коннелли, Николь Итон (Nicole Eaton), Кристин Эванс (Christine Evans), Виктория Фреде (Victoria Frede), Сюзанна Фуссо (Susanne Fusso), Анна Гелцер (Anna Geltzer), Майкл Гордин (Michael Gordin), Стивен Хэррис (Steven Harris), Иосиф Келлнер (Joseph Kellner), Надежда Киценко, Соня Люрман, Николай Митрохин, Алексис Пери (Alexis Peri), Итан Поллок (Ethan Pollock), Жюстин Кихада (Justine Quijada), Питер Ратленд (Peter Rutland), Магда Тетер (Magda Teter), Хелена Тот (Helena Toth), Тод Уэйр (Todd Weir) и Виктор Живов – читали отдельные части моей работы. Другие – Ричард Элфик (Richard Elphick), Денис Козлов и Эрик Скотт (Erik Scott) – прочли рукопись целиком. А самые невежучие – Юрий Слѣзкин и Пол Верт (Paul Werth) – прочли всю рукопись несколько раз. В каждом случае их проникательность и их вопросы принесли мне огромную пользу. Изъяны и ошибки, которые, может быть, есть в этой книге, остались лишь потому, что я не всегда следовала их советам.

Отмечу материальную поддержку, без которой исследовательская работа и написание этой книги оказались бы невозможны. Я признательна историческому факультету и Программе евразийских и восточноевропейских исследований Калифорнийского университета в Беркли; Стипендиальному фонду поддержки исследований для подготовки диссертации Совета по исследованиям в области социальных наук (SSRC); грантовой программе поддержки зарубежных исследований для написания докторских диссертаций фонда Фулбрайта; Стипендиальному фонду поддержки передовых научных исследований Американских советов по международному образованию (АСПРЯЛ/АКСЕЛС); Стипендиальному фонду декана по своевременному завершению диссертаций Калифорнийского университета в Беркли и Стипендиальному фонду Шарлотты Ньюкомб (Charlotte Newcombe) по поддержке диссертаций в обла-

сти религии и этики фонда Вудро Вильсона за предоставленные мне средства, позволившие завершить диссертацию, которая была первым воплощением этого проекта. Еще несколько организаций предоставили средства, позволившие мне продолжать размышлять и писать на эту тему и превратить диссертацию в книгу. Премия фонда поддержки постдокторальных исследований Евразии Совета по исследованиям в области социальных наук позволила мне провести существенную дополнительную научную работу. Центр изучения истории имени Шелби Каллома Дэвиса в Принстонском университете, под блестящим руководством Филипа Норда (Philip Nord), создал стимулирующую творческую атмосферу, необходимую для развития этого проекта. Институт Кеннана центра Вудро Вильсона предоставил мне идеальное пространство для обсуждения научных идей с внешним миром.

Уэслианский университет был прекрасной средой для созревания этого проекта. Я признательна моим коллегам, которые помогли сделать мою работу в университете столь плодотворной, особенно преподавателям и сотрудникам исторического факультета, Колледжа социальных наук и Программы российских, восточноевропейских и евразийских исследований. Мне посчастливилось работать под руководством мудрых и великодушных наставников, в числе которых я в первую очередь хочу назвать Сюзанн Фуссо, Брюса Мастерса (Bruce Masters), Питера Ратленда, Гэри Шоу (Gary Shaw) и Магду Тетер. Я также пользовалась щедрой грантовой поддержкой университета. В особенности я хотела бы выразить мою признательность историческому факультету и грантовой Программе имени полковника Ретурна Джонатана Мейгса Первого (1740–1823) за возможность совершить несколько поездок в Россию, в Украину и в Литву для проведения дополнительных поисков в архивах и интервьюирования, а также Центру гуманитарных наук, который под безупречным руководством Итана Кляйнберга (Ethan Kleinberg) стал прекрасным местом, где можно думать и писать.

Я в большом долгу перед теми людьми, которые участвовали в подготовке, редактировании и издании этой книги в ее первом варианте, в США. Я благодарна редактору по развитию Мадлен Адамс (Madeleine Adams) за ее вмешательство на ранней стадии подготовки книги. Если бы она мне не объяснила, что я пытаюсь писать две книги одновременно, и не настояла, чтобы я выбрала одну, я бы до сих пор ходила по кругу. Также я признательна издательству Принстонского университета (Princeton University Press) за поддержку и за терпение, когда я отклонялась от первоначального маршрута. В особенности я хотела бы поблагодарить редактора Бриггитту ван Рейнберг (Brigitta van Rheinberg) за веру в проект; помощников редактора Куинн Фустинг (Quinn Fusting) и Аманду Пири (Amanda Peery) за отличное взаимодействие и компетентность и производственного редактора Карен Картер (Karen Carter) за профессиональный контроль над процессом. Я также хотела бы сказать спасибо Синди Милстейн (Cindy Milstein) и Иосифу Даму (Joseph Dahm) за тщательное техническое редактирование; Кэролин Шерайко (Carolyn Sherayko) за работу с указателем имен и Кристоферу Шенье (Christopher Chenier) за помощь с иллюстрациями.

Я также многим обязана тем людям, которые помогли сделать эту книгу доступной для российской читательской аудитории. Прежде всего, безусловно, я выражаю признательность издательству «Новое литературное обозрение», в особенности редактору серии Сергею Елагину, который настойчиво добивался перевода этой книги и руководил процессом на всех многочисленных стадиях работы. Удовольствием для меня было работать над переводом с Ольгой Леонтьевой. Ее мастерство, профессионализм, внимательность и отзывчивость на протяжении всего процесса работы были образцовыми – я не могла бы рассчитывать на лучшего партнера в этом деле. Я также благодарна Роману Уткину, Сюзанне Фуссо и Наташе Карагеоргов за их ценный вклад в процесс перевода. Многие коллеги помогли мне своей строгой и детальной критикой, побудившей меня прояснить ряд ключевых вопросов книги, и я особенно признательна Николаю Митрохину и Сергею Штыркову за их отклики, поступавшие, когда я работала над русским изданием монографии. Барбара Мартин буквально в последний момент помогла

с архивными поисками, за что я перед ней в долгу. Я не могла бы надеяться на лучшего научного редактора, чем Михаил Смирнов. Не могу представить никого другого, в ком встретилось бы столь редкое сочетание глубокого знания материала и интеллектуальной дистанции, необходимой для анализа, и моя книга чрезвычайно выиграла от его критических замечаний. Он присоединился к этому проекту на ранней стадии, почти десять лет назад, и то, что он сыграл столь важную роль на финальных этапах, стало в высшей степени уместным и отрадным. Его участие в работе принесло книге большую пользу.

В эту книгу вошли материалы, которые были впервые опубликованы в следующих изданиях: «Свято место пусто не бывает»: Атеистическое воспитание в Советском Союзе, 1964–1968 // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2009. № 3 (65). С. 36–52; *The Contested Skies: The Battle of Science and Religion in the Soviet Planetarium* // *Soviet Space Culture: Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies* / Eds. E. Maurer, J. Richers, M. Rüthers, C. Scheide. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. P. 57–78; *Cosmic Enlightenment: Scientific Atheism and the Soviet Conquest of Space* // *Into the Cosmos: Space Exploration and Soviet Culture in Post-Stalinist Russia* / Eds. J. T. Andrews and A. A. Siddiqi. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2011. P. 159–194; *The Ticket to the Soviet Soul: Science, Religion and the Spiritual Crisis of Late Soviet Atheism* // *Russian Review*. 2014. Vol. 73. № 2. P. 171–197. Я признательна за разрешение воспроизвести эти материалы в книге. Я также благодарю Информационное агентство России «ТАСС», Государственный музей истории религии и Центральный государственный архив города Москвы за разрешение на публикацию иллюстраций.

Наконец, без моральной поддержки невообразимо было бы обрести силы и терпение, необходимые для завершения книги. Моя исследовательская работа в России и в Украине не была бы столь памятной и столь плодотворной без общения с друзьями и коллегами. Но больше всего я хотела бы поблагодарить мою семью, большую и маленькую, тех, кто был рядом со мной – душой и телом – в ходе работы над этим проектом. Мои бабушка и дедушка и их рассказы научили меня в размышлениях об истории ставить на первый план человеческий опыт. Мне жаль, что моя бабушка Алла и мой дед Петр не успели увидеть эту книгу завершённой, но они всегда знали, что книга выйдет, даже когда я сама не была в этом уверена, и это служит мне утешением. Мои родители, Диана и Олег, всегда верили в меня и всегда знали, когда помочь: мама – постоянно и щедро стараясь взять на себя часть моей ноши, а отец – шутками и историями, которые вызывали столь необходимый смех и делали эту ношу не такой тяжкой. Мой брат, Владислав, постоянно был примером творческой энергии и самым неутомимым членом группы поддержки, в критические моменты вдыхавшим жизненные силы и в книгу, и в ее автора. Наконец, я хочу сказать спасибо моей дочери Софии за ее терпение, любознательность и любовь. Она родилась одновременно с замыслом этой книги и терпеливо разделяла с ней материнское внимание и заботу. С тех пор как София узнала, что ее мама пишет книгу, она проверяла почтовый ящик, чтобы увидеть, не доставили ли ее. Я довела работу до конца, чтобы книга, которую ждала моя дочь, наконец появилась на свет.

Предисловие к русскому изданию

Бывает так, что книга долго не хочет отпускать своего автора. Она продолжает преследовать нас вопросами, оставшимися без ответа. Поэтому я признательна за публикацию этой книги в русском переводе – это дало мне возможность вновь вернуться к рукописи и обдумать некоторые из проблем, которые волновали меня с момента ее издания на английском языке в 2018 г.

Большинство вопросов и дискуссий, возникших вокруг книги «A Sacred Space Is Never Empty» – на моих презентациях и лекциях, а также на круглых столах, в комментариях и отзывах на мою книгу со стороны вдумчивых и великодушных коллег, – касались ключевых для моей работы понятий. Меня спрашивали о том, что исследование атеистической политики может нам сказать о значимости идеологии для всего советского проекта, и особенно о ее роли в его крушении; о взаимоотношениях между советским атеизмом и религией и, конечно, о том, не представляла ли собой коммунистическая идеология по самой своей сути религию; наконец, о взаимосвязи между советским атеизмом, секуляризацией, секуляризмом и секулярностью. Вместе взятые, эти вопросы сводятся к следующему: что может поведать нам книга о функционировании советского атеизма в качестве идеологии, религии, формы секулярности и агента секуляризации и в какой мере эта история атеизма проливает новый свет на старые споры о природе религии и секуляризации.

Прежде чем объяснить, о чем рассказывает эта книга, было бы уместно подчеркнуть, о чем в ней *не* говорится.

Во-первых, эта книга не о религии в прямом смысле слова. Это значит, что большая часть того, что читатель узнает здесь о религии в СССР, будет преломляться через призму истории государства или, точнее, его идеологической элиты¹. Моя цель не рассказать о религиозной жизни в Советском Союзе как таковой, а выяснить, как государство понимало и оценивало религию. Такое исследование не претендует на то, чтобы объяснить, как под влиянием советских реалий изменились религиозные институты или образ жизни и мыслей верующих (хотя я надеюсь, что моя книга поможет пролить *некоторый* свет на эти вопросы). Меня больше интересовало, как партия представляла цели этого проекта, как в его рамках трактовались природа прогресса и власти, а также как оценивалась угроза, которую для всего советского проекта представляла религия – в качестве социального института, идеологии и образа жизни – в различные периоды и в разных контекстах.

Во-вторых, – и это, возможно, будет неожиданным для читателя – эта книга также и не об атеизме в прямом смысле слова; во всяком случае, не об атеизме как философской или теологической проблеме². В той мере, в которой здесь действительно говорится об атеизме, речь идет о нем как идеологическом проекте и особенно о *политических* последствиях его реализации³. Поскольку книга представляет собой историю атеизма как идеологии на службе политики, это изначально задает определенный угол зрения: на первый план выходит изучение точки зрения

¹ Я использую термин «идеологический аппарат» («ideological establishment») вслед за историком Дэвидом Бранденбергером – возможно, самым увлеченным специалистом по советской идеологии, – который ввел этот термин для собирательного обозначения разнообразных официальных кругов, связанных с производством и распространением государственной пропаганды и проведением официальной идеологической линии. См.: *Brandenberger D. Propaganda State in Crisis: Soviet Ideology, Indoctrination, and Terror under Stalin, 1927–1941. New Haven: Yale University Press, 2011. P. 7.*

² См. недавно вышедшую работу, где атеизм исследуется с такой точки зрения: *Gray J. Seven Types of Atheism. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018.*

³ Замечу на полях: когда я начинала свое исследование, я не намеревалась писать политическую историю; первоначально меня интересовала скорее проблема обрядности и, в частности, обращений коммунистического проекта к обрядам жизненного цикла, отмечающим рождение, брак и смерть, которые столь важны для религиозной жизни, однако в окончательном варианте книги эта проблематика разрабатывается лишь в одной главе.

государства, партии, идеологической элиты и – что особенно важно – того сегмента идеологической элиты, который был непосредственно связан с атеистической работой: *атеистического аппарата*. Этот аппарат должен был обеспечивать выполнение двух взаимосвязанных задач: первая – превратить советское общество в «общество, свободное от религии», и вторая – превратить советских граждан в убежденных атеистов⁴. История, которую я здесь рассказываю – о том, как, изучая религиозную жизнь в повседневных условиях, атеисты осознали, что цель построения общества, свободного от религии, недостижима; как они переосмыслили свои цели и выдвинули позитивную программу внедрения атеистических убеждений и, наконец, как под влиянием успехов и неудач атеистической работы изменялось их понимание своей миссии и линии проведения атеистического проекта.

Один из способов прояснить внутреннюю структуру и логику книги – обратить внимание на учреждение, находящееся в центре повествования (и составляющее предмет изучения в главе 5), Институт научного атеизма. Изучение его места в идеологической элите, а также его деятельности как локуса производства знания показывает, каким именно образом атеизм был встроен в структуру советского проекта. Институт научного атеизма был основан в 1964 г. по постановлению Центрального комитета КПСС. Он входил в структуру Академии общественных наук (АОН) – учреждения, занимавшегося разработкой советской идеологии и находившегося, в свою очередь, в подчинении Центрального комитета КПСС, который определял его миссию и курировал его деятельность⁵. Можно представить атеистический аппарат как находящийся внутри своеобразной «матрешки», состоящей из политических и идеологических учреждений: самая большая матрешка – Центральный комитет КПСС; следующая, внутри нее – идеологический аппарат; а внутри идеологического аппарата, в свою очередь, располагался атеистический аппарат, центральным институтом которого был Институт научного атеизма. Внутри самого института были и матрешки поменьше – региональные отделения по всему Советскому Союзу и филиалы в трех союзных республиках (Украине, Узбекистане и Литве), которые занимались атеистической пропагандой и сбором данных на местах. Собранные ими материалы затем отправлялись в обратный путь вверх по цепочке учреждений, подвергаясь по дороге анализу и систематизации, пока этот путь не завершился на страницах отчета, предназначенного Центральному комитету КПСС. В целом атеистический аппарат представлял собой широкую сеть по производству знаний о религии и атеизме, где сплетались воедино научное исследование, технократическая экспертиза и практика ведения пропаганды. Предназначение атеистического аппарата состояло в том, чтобы формировать советский атеизм и внедрять его в массы; этот атеизм должен был выполнять политические задачи, основываться на теоретических достижениях общественных наук и при этом быть достаточно практичным и убедительным, чтобы стать органичной частью жизни советского общества. Для выполнения этой миссии атеистический аппарат сформировал обширный комплекс экспертного знания о религии в СССР, и эта сторона его работы, как я надеюсь, показана в книге. В то же время нужно иметь

⁴ Словосочетание «общество, свободное от религии» обычно употреблялось идеологической элитой для обозначения цели атеистической работы и стало заглавием наиболее комплексного исследования процессов секуляризации, осуществленного в советский период. См.: 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. Это исследование рассматривается в главе 5 настоящей книги.

⁵ Наряду с партией надзор за деятельностью учреждений, где формировался идеологический аппарат, осуществляли также органы безопасности. Например, авторы статьи, опубликованной в журнале, предназначенном для внутреннего пользования сотрудников КГБ, и озаглавленной «Печать – острое оружие в профилактической работе органов КГБ», отмечали, что не далее как в 1959 г. в центральных и местных печатных органах, которые были, безусловно, самым явным и самым широким по охвату средством воздействия идеологической элиты на советское общество, «по материалам органов КГБ только о реакционной и враждебной деятельности церковников и сектантов опубликовано около 5 тысяч статей и фельетонов». – Ермоленко Г., Трубицын А. Печать – острое оружие в профилактической работе органов КГБ // Сборник статей по вопросам агентурно-оперативной и следственной работы Комитета государственной безопасности при Совете Министров СССР. 1960. № 3 (6). С. 103–108, цит. с. 103.

в виду тот факт, что в конечном итоге все проводившиеся атеистическим аппаратом теоретические и практические исследования были подчинены реализации проекта КПСС: укреплению ее политической, идеологической и духовной власти в советском обществе. Когда в ходе перестройки партия начала рассматривать советский атеизм не как средство осуществления этого проекта, а как помеху на его пути, атеизм был отброшен за ненадобностью. Вот почему, на мой взгляд, история советского атеизма – это прежде всего политическая история.

Тем не менее, чтобы понимать политику, мы должны оценить, какую роль здесь играла идеология. В книге я подчеркиваю, что мы должны воспринимать атеизм как конструктивный, а возможно, даже и центральный элемент советской идеологии. В исследованиях по истории советского общества такой подход встречается не часто, особенно когда речь заходит о пост-сталинской эпохе. Напротив, история советской идеологии до сих пор обычно представляла в исследованиях как история ее постепенного ветшания. Советская идеология в целом и атеизм в частности обычно изображались – за исключением нескольких примечательных работ – как лишённые новаторского духа и неуклонно отгесняемые на обочину политики советского государства и жизни советского общества. Чтобы оспорить обоснованность этого нарратива, я подчеркиваю творческие и, если можно так выразиться, созидательные компоненты атеизма, а не только те стороны его деятельности, которые были направлены на разрушение религии. Также подчеркивается неизменная значимость атеизма для идеологии, а идеологии – для советского проекта вплоть до самого его конца.

Мы можем задать вопрос: что такое идеология?

Я рассматриваю идеологию как дисциплинарный инструмент, что до некоторой степени созвучно мнению тех людей, которые являются главными героями этой истории. Для тех, кто занимался разработкой идеологии, она была тесно связана с понятием «мировоззрение» и трактовалась как система идей и принципов, которая, как пишет историк Дэвид Бранденбергер, «руководит принятием решений, легитимизирует осуществление власти и управления и помогает в создании культуры и практики управления»⁶. Мы можем даже предположить, что в какой-то степени идеология выполняет те же функции, что и религия (по крайней мере, в некоторых ее формах): устраняет сомнения и выковывает убежденность. В книге определение «религии» – или, скорее, мое заключение о невозможности найти определения религии – связано с устойчивым выражением «свято место», которое, как известно, пусто не бывает. Иными словами, предлагаемый здесь подход заключается в том, чтобы рассматривать «религию» и «идеологию» как способы упорядочения мира (с помощью действий и верований, представлений о времени и пространстве, о самом себе и об отношениях с другими), которые становятся для тех, кто ими живет, вопросами жизни и смерти. Понятие «святое место» оставлено намеренно расплывчатым. Оно призвано скорее побуждать к размышлениям, нежели давать окончательное объяснение⁷.

В советском контексте, где, как говорилось в одном документе того времени, не могли существовать «две идеологии одновременно», любые проявления «религии» – будь то искренняя вера, пассивное участие в религиозных обрядах или даже расплывчатые «мистические» и «суеверные» представления – воспринимались как показатель сомнений; то есть как сигнал, что человек, хоть как-то причастный к чему-то религиозному, не всей душой предан правде и власти партии. Если мы будем рассматривать идеологию в вышеуказанном смысле, мы сможем понять, почему идейная убежденность или ее отсутствие были для партии вопросом жизни

⁶ *Brandenberger D. Propaganda State in Crisis. P. 5–6.*

⁷ Термин «свято место» был мне подсказан прежде всего самими источниками, где по разным поводам приводилась пословица «свято место пусто не бывает». Наиболее яркий пример использования этой пословицы, приведенный на страницах моей книги, – выступление советского писателя Владимира Тендрякова на заседании идеологической комиссии ЦК КПСС в 1964 г., где Тендряков говорил о недостатках антирелигиозной пропаганды, не учитывающей эстетических, эмоциональных и житейских аспектов религии.

и смерти. Именно поэтому партия продолжала считать религию потенциальным соперником, и именно поэтому в поздний советский период главным объектом атеистической работы оказались уже не «верующие», а идейно индифферентные.

Обратившись к более практическим аспектам проблемы, мы могли бы также задаться вопросом: где мы можем найти идеологию? В книге я стремилась показать, что идеологию разрабатывает и внедряет особая социальная среда, а не государство («сверху») или народ («снизу»). Изначальным местом идеологической продукции является скорее «середина»: специалисты и функционеры, чья цель состоит в том, чтобы претворять политические задачи в идеологическую теорию, а идеологическую теорию – в социальную практику. Взгляд на историю с позиций этой «середины» позволяет нам, по словам историка Пола Кеннеди, увидеть, «как все совершилось и кто это совершил»⁸. Именно этот средний слой применял теории на практике и оценивал полученные результаты. Именно благодаря посредничеству этого слоя теория адаптировалась, трансформировалась или отвергалась. Изучая «середину», мы имеем дело не с «великими» личностями и идеями (как если бы изучали «верхи») или не с «аутентичным», непосредственным человеческим опытом (как если бы изучали «низы»). Напротив, мы здесь встречаемся с «заурядными» людьми, действующими в рамках тех или иных институциональных структур. Более того, для этих структур важны не они сами как личности, а их способность решать задачи, спущенные «сверху». Люди «середины» стараются хорошо выполнять свою работу в рамках предписанных задач, вносить свой вклад в достижение более масштабных целей и продвигаться по службе. И, поскольку они обычно отождествляются с институциональными функциями, в методологическом плане их бывает довольно сложно разглядеть. В книге моя задача состояла в том, чтобы населить «середину» людьми: охарактеризовать не только их служебные функции, но также их воспитание и образование, их мотивацию, надежды и разочарования; понять, как их жизненный опыт определял отношение к делу, которому они служили. В этом смысле моя книга посвящена тому, что мы могли бы узнать, если бы дали слово людям «середины».

Обратившись от идеологии к религии, можно задать этой книге еще один вопрос: кто был объектом атеистической работы? Точнее, простирался ли интерес идеологической элиты к религии за пределы православного христианства и учитывала ли она религиозное разнообразие Советского Союза? Краткий ответ таков: да, учитывала, но это не определяло общего хода работы. Мы четко видим, что элита осознавала религиозное разнообразие страны, когда при проведении атеистической работы обращалась к «местным» и «народным» культурным традициям, увиденным сквозь призму этнографических и социологических исследований. Эта тема особенно отчетливо звучала в дискуссиях о том, как сделать новые советские обряды убедительными с точки зрения их аутентичности и эмоциональной наполненности. Осознание религиозного разнообразия страны проявилось и в том, что у Института научного атеизма были региональные отделения по всему Советскому Союзу. Более того, тот факт, что филиалы института были созданы в тех союзных республиках, где в конце 1970-х – начале 1980-х гг. вопросы религии приобрели особую политическую актуальность, свидетельствует, что государство осознавало сохраняющуюся *политическую* значимость религии (особенно в тех регионах, где религиозная и национальная идентичность накладывались друг на друга). В то же время необходимо подчеркнуть, что у советского государства было свое «слепое пятно», когда речь заходила о Русской православной церкви. После сталинского сближения с церковью в 1943 г. советское государство практически не воспринимало православие всерьез в качестве политического соперника. Действительно, как и в случае с категорией «русскости» в национальной сфере, государство упорно воспринимало православное христианство как синоним религии

⁸ Kennedy P. History from the Middle: The Case of the Second World War // Journal of Military History. 2010. Vol. 74. № 1. P. 35–51, 38.

вообще (православие зачастую именовалось просто «религией»), в то время как неправославные группы неизменно маркировались как «другие», и, говоря об этих группах, всегда указывали их конкретные наименования. Все это в результате усиливало различия и разобщенность между этими идентичностями и сообществами.

Атеистический аппарат, особенно в поздний советский период, признавал конфессиональное разнообразие населения СССР и пытался хотя бы в некоторой степени разнообразить репертуар атеистической работы применительно к разным религиозным культурам. «Православный атеизм» был, безусловно, нормативным отправным пунктом для всей атеистической деятельности, но при этом не был единственным вариантом советского атеизма. Я надеюсь, что в будущих исследованиях мы сможем, помимо прочего, увидеть, что представлял собой «мусульманский», «католический» или «лютеранский» атеизм⁹. К сожалению, несмотря на появление в последние годы блестящих исследований, степень изученности религии в послевоенном СССР все еще недостаточна, чтобы делать широкие обобщения, не говоря уже об изучении разновидностей послевоенного атеизма в странах социалистического лагеря – работа, которая лишь начата¹⁰. Тем не менее первоисточники о разновидностях советского атеизма многочисленны и разнообразны. В их числе публикации и диссертации советских времен, а также социологические и этнографические обзоры, ожидающие своих исследователей в архивах по всей территории бывшего СССР.

Еще один пункт: в книге следовало бы уделить больше внимания роли и последствиям насилия, поскольку различные формы насилия по отношению к религии и верующим продолжали применять вплоть до конца советского периода, уже после широко известных репрессий, уничтожения религиозных объектов, учреждений и верующих в сталинскую эпоху. Тот факт, что до сих пор история атеизма была *главным образом* историей о насилии, побудил меня подчеркивать конструктивные элементы атеистического проекта в большей степени, чем деструктивные. В этом отношении я рассматривала книгу как дополнение к этой истории, а не как ее ревизию¹¹. Но, оглядываясь назад, я думаю, что попытки писать «против течения» привели к созданию несколько искаженной картины, где не отражен адекватно ряд основных истин: раз-

⁹ Ислам в СССР: Особенности процесса секуляризации в республиках советского Востока / Академия общественных наук при ЦК КПСС. М.: Мысль, 1983; Вагабов М. В. Ислам и вопросы атеистического воспитания. М.: Высшая партийная школа, 1984.

¹⁰ С 2018 г., когда эта книга была опубликована на английском, появилось несколько новых проектов, в том числе: Goeckel R. *Soviet Religious Policy in Estonia and Latvia: Playing Harmony in the Singing Revolution*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2018. У проекта Мириам Добсон (Miriam Dobson), предварительно озаглавленного «Неправославные сообщества в годы холодной войны: протестантизм, секуляризация и советский атеизм, 1945–1985» («Unorthodox Communities in the Cold War: Protestants, Secularisation, and Soviet Atheism, 1945–1985»), есть собственный сайт, который она создала вместе с Надеждой Беляковой, посвященный устной истории: «Protestant Communities in the USSR» (URL: <https://www.dhi.ac.uk/protestantism/about>). Последнее посещение 29.05.2020). Об атеизме в Эстонии см.: Remmel A. (Anti)-Religious Aspects of the Cold War: Soviet Religious Policy as Applied in the Estonian SSR // *Behind the Iron Curtain. Estonia in the Era of the Cold War* / Ed. T. Tannberg. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015. P. 359–392, а также Remmel A. *Ambiguous Atheism: The Impact of Political Changes on the Meaning and Reception of Atheism in Estonia* // *Annual Review of the Sociology of Religion*. 2016. Vol. 7. P. 233–250. О ситуации в Украине см.: Basauri Zyuzina A. M., Kyselov O. *Atheism in the Context of the Secularization and Desecularization of Ukraine in the 20th Century* // *Freethought and Atheism in Central and Eastern Europe: The Development of Secularity and Non-Religion* / Eds. T. Bubík, A. Remmel, D. Václavík. New York: Routledge, 2020; Кисельов О. «На периферії»: науковий атеїзм у структурі Інституту філософії // *Філософська думка*. 2016. № 6. С. 46–51; Кисельов О. Монографія «Культура. Релігія. Атеїзм» як документ часів перебудови // *Історія релігій в Україні: Науковий щорічник*. 2016. № 2–3. С. 43–51.

¹¹ Это прежде всего касается работ эмигрантских историков, таких как Дмитрий Поспеловский (Dimitry V. Pospelovsky) и Богдан-Ростислав Боцюрків (Bohdan R. Bociurkiw), чьи труды о религиозной жизни в СССР были преимущественно посвящены репрессиям против религии – как в широком смысле слова (ликвидации религиозных учреждений, секуляризации образования, ограничению возможностей для религиозной деятельности), так и в узком (разрушению церквей и преследованиям духовенства и верующих). См., например: Pospelovsky D. V. *History of Soviet Atheism in Theory and Practice and The Believer*. Springer, 1988; Bociurkiw B. R. *The Orthodox Church and the Soviet Regime in the Ukraine, 1953–1971* // *Canadian Slavonic Papers*. 1972. Vol. 14. № 2. P. 191–212, а также работу Боцюрківа об украинской католической церкви (которая весь советский период оставалась вне закона по решению Сталина).

мах и природа насилия по отношению к религии в начале советского периода¹², тот факт, что в СССР вплоть до 1980-х гг. существовали «узники совести» и что нарушения прав человека в отношении верующих и диссидентов продолжались вплоть до горбачевской перестройки. В постсталинскую эру антирелигиозные репрессии стали принимать новые формы, власти от прямого насилия переходили к «профилактическим» мерам, но воздействие государственного насилия на жизнь верующих по-прежнему было значительным.

То, что атеистический проект оказался безуспешным – даже в условиях монополии партии на власть и на истину, – делает эту историю еще более примечательной. Поскольку условия для состязания коммунистической идеологии с религией были явно неравными, сам факт сохранения религии в СССР приобретает особое значение. Особенно важен тот факт, что это имело серьезное значение для самой партии. Вплоть до самого конца партия рассматривала религию как нечто «другое», нечто *несоветское* по определению – хотя партийная элита хорошо знала, что многие советские люди не видят противоречия между религией и коммунистической идеологией. Тем не менее, хотя партия могла бы молчаливо смириться с существованием религии и позволить атеизму тихо сойти со сцены, она этого не сделала. Напротив, после смерти Сталина партия с новой силой взялась за искоренение религии и построение атеистического общества. Даже при том, что противоречие между религией и идеологией не составляло проблемы для обычных советских людей, атеисты оставались приверженцами бинарной логики, не позволявшей им примириться с реальным положением дел. Таким образом, их неустанная обеспокоенность вакуумом, существовавшим в самом центре советской идеологии, а также бездуховностью и индифферентностью советских людей заставляла атеистов гоняться за призраком, который создали они сами¹³.

Так насколько успешен был советский атеизм как идеология и политический проект? Этот вопрос мне задают чаще всего. Если под победой понимать построение не просто «общества, свободного от религии», но общества убежденных атеистов, то история, рассказанная в книге, не свидетельствует о победе атеизма. Но ее также нельзя считать и историей безусловного торжества религии. Оставляя в стороне религиозное возрождение постсоветского пери-

¹² Следует также отметить сложность подсчета численности жертв религиозных репрессий в СССР: не только из-за трудностей доступа к достоверным данным, но также из-за того, что само определение «репрессий» не является в науке устоявшимся. На мой взгляд, наиболее содержательный обзор результатов проведения политики большевиков по отношению к духовенству предоставил Грегори Фриз; в своей работе он одновременно пытается дать количественную оценку масштаба репрессий и признает методологическую трудность такого предприятия: «Большевистский режим подвергал духовенство гонениям, приговаривал священников к тюремному заключению и смертной казни в ходе Гражданской войны и в избирательном порядке продолжал эти репрессии в 1920-е годы. Хотя общее число расстрелов было значительно ниже, чем иногда считают (1434, а не десятки тысяч), репрессии побуждали многих священников выразить свою „лояльность“ советской власти. Далее, чтобы нейтрализовать „контрреволюционное духовенство“, режим пускал в ход экономическое давление и дискриминацию: астрономические суммы налогов, отстранение духовных лиц от дополнительной работы в качестве учителей или гражданских чиновников, исключение их детей из советских школ. Статус отверженных и нищета заставляли некоторых священников отречься от православия и добровольно расстричься; другие теряли работу из-за враждебности прихожан или из-за того, что у прихожан не было средств содержать полный штат приходского духовенства (священника, диакона и регента). Итогом, очевидным уже в середине 1920-х гг., стала социальная революция в среде приходского духовенства, проявившаяся в кардинальных изменениях его численности, структуры, состава и уровня образования». – См.: *Freeze G. L. From dechristianization to laicization: state, Church, and believers in Russia // Canadian Slavonic Papers. 2015. Vol. 57. № 1–2. P. 6–34, cit. p. 5.* Выводы Фриза основаны на самом тщательном обзоре материалов источников на многих языках. Приведенные им количественные данные основаны в первую очередь на следующих исследованиях: *Леонов С. В. Антицерковный террор в период Октябрьской революции сквозь призму историографии // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия II. История. 2014. № 2 (57). С. 38–55; Михайлова Т. Г. [псевдоним Т. Г. Леонтьевой] К вопросу о природе и масштабах большевистских гонений против Русской Православной Церкви в годы Гражданской войны // Гражданская война в России: события, мнения, оценки / Под ред. И. И. Кораблева и Н. А. Ивницкого. М.: Раритет, 2002. С. 480–495. См. также посвященную этому вопросу работу на английском языке: *Dickinson A. Quantifying Religious Oppression: Russian Orthodox Church Closures and Repression of Priests 1917–41 // Religion, State & Society. 2000. Vol. 28. № 4. P. 327–335.**

¹³ Я признательна Сергею Штыркову за то, что он привлек внимание к этому феномену в своей рецензии на мою книгу. См.: *Штырков С. Рецензия на «A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism» // Laboratorium: журнал социальных исследований. 2019. Vol. 11. № 3. С. 173–176.*

ода, значение и очертания которого до сих пор остаются неясными¹⁴, советское общество действительно стало более секулярным. Но это не значит, что оно стало более атеистическим или в некотором смысле более религиозным. Даже если те процессы, которые мы обычно отождествляем с секуляризацией, оказались «успешными», а отношение советских людей к религии, а именно степень и тип их включенности в регулярную жизнь религиозных институций, было фундаментально трансформировано, все же атеизм, предназначенный служить опорой советского коммунизма, был очень далек от того, чтобы успешно выполнить эту функцию, – может быть, особенно далек, если измерять успех его собственной меркой.

Виктория Смолкин

Июнь 2020 года

¹⁴ См., например: *Kellner J. As Above, So Below: Astrology and the Fate of Soviet Scientism // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2019. Vol. 20. № 4. P. 783–812.*

Введение

В исторической миссии религии нашли отражение вопросы добра и зла, совести, справедливости, воздаяния. <...>

Религия обещает в потенции решить проблему человека. Церковь нельзя упрекнуть в том, что она не решала вопросы. Поэтому церковь в течение 1000 лет стоит на этой позиции и не надоедает людям.

Марксизм – тоже выступил как всеобщая теория человечества, новой цивилизации, облик нового человека. Заявка была серьезная, но результаты не соответствуют заявке. Жизнь показала свои проблемы. Все упреки, которые высказываются в адрес социализма – коммунизма, отразились на авторитете атеизма. Атеизм – это визитная карточка новой цивилизации.

С. А. Кучинский, директор Государственного музея истории религии и атеизма в Ленинграде (1989) ¹⁵

29 апреля 1988 г., в разгар перестройки, Генеральный секретарь ЦК КПСС Михаил Горбачев принял неожиданное решение о встрече с патриархом Пименом (Извековым) и Священным синодом Русской православной церкви¹⁶. Это была первая официальная встреча лидера Коммунистической партии Советского Союза с иерархами православной церкви с 1943 г., когда Иосиф Сталин глубокой ночью пригласил трех православных митрополитов в Кремль, чтобы сообщить им, что после более чем двух десятилетий репрессий православная церковь может вернуться в жизнь советского общества. Непосредственным поводом для встречи Горбачева с патриархом было приближающееся тысячелетие крещения Руси, и мотивы, которыми руководствовался Горбачев, встречаясь с патриархом, не так уж сильно отличались от сталинских – они тоже были по сути своей политическими. Подобно тому, как Сталин положил конец двум десятилетиям антирелигиозной политики, чтобы во время войны мобилизовать патриотические настроения в стране и воззвать к зарубежным союзникам, Горбачев пытался использовать моральный авторитет православия для решения внутренних проблем и заслужить благоволение противников в холодной войне, чтобы спасти перестройку, которая к началу 1988 г. не только теряла массовую поддержку, но и приобретала оппонентов внутри политической элиты в лице партийных консерваторов, а также националистов в союзных республиках СССР, в том числе в самой России.

В своем выступлении Горбачев заметил, что его встреча с патриархом происходит «в преддверии 1000-летия введения христианства на Руси». Это событие, заявил он, приобретает сегодня «не только религиозное, но и общественно-политическое звучание, ибо это знаменательная веха на многовековом пути развития отечественной истории, культуры, русской государственности». Горбачев признал глубокие «мировоззренческие различия» между советской Коммунистической партией и Русской православной церковью, но подчеркнул, что православные верующие тем не менее – «это советские люди, трудящиеся, патриоты» и в этом качестве могут «без всяких ограничений» пользоваться всеми правами советских граждан, включая и «полное право достойно выражать свои убеждения». В ходе встречи Горбачев также призвал церковь внести свой вклад в дело морального возрождения советского общества, в котором «общечеловеческие нормы и обычаи могут способствовать нашему общему

¹⁵ ГАРФ. Ф. А-561. Оп. 1. Д. 3163. Л. 9. Кучинский Станислав Алексеевич (1944–2019) – директор Государственного музея истории религии и атеизма в 1987–2007 гг.

¹⁶ Об этом см.: *Одищов М. И.* Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России. 1985–1997 гг. М.: Рос. объедин. исследователей религии, 2010. С. 46–50.

делу»¹⁷. И наконец, Горбачев пообещал церкви беспрецедентные уступки: возвращение зданий и прочей собственности, национализированных при советской власти, разрешение благотворительности и религиозного воспитания детей, отмену ограничений на издание религиозной литературы, в том числе Библии, а также либерализацию законодательства, регулировавшего религиозную жизнь. Новые правовые нормы, введенные в 1990 г., наделяли религиозные организации правами юридических лиц и собственников, а также ограничивали государственное вмешательство в религиозную жизнь¹⁸. Но, как оказалось, наиболее существенным новшеством стало прекращение использования государственных ресурсов для атеистической пропаганды. В результате границы между партией и государством стали более четкими.

Встреча Горбачева с патриархом превратила празднование тысячелетия христианства на Руси из мероприятия с узко религиозным значением, занимавшего маргинальное положение в советской общественной жизни, в общенародное событие, санкционированное советским правительством. Этот неожиданный и драматический перелом в религиозной политике советского государства оказался чрезвычайно важным и вызывает много вопросов. Почему советская коммунистическая идеология отказалась от своей приверженности атеизму? Существовала ли взаимосвязь между двумя политическими разрывами, произошедшими в последние годы существования СССР: разрывом коммунистического проекта с атеизмом и разрывом советского государства с Коммунистической партией?

Настоящая книга посвящена истории советского атеизма от революции 1917 г. до возвращения религии в политическую и общественную жизнь в последние годы существования Советского Союза. Большевики представляли себе коммунизм как мир без религии. Советский эксперимент был первой попыткой воплотить это видение в жизнь. Когда в октябре 1917 г. большевики захватили власть, они обещали освободить людей от старого мира: эксплуатацию заменить справедливостью, конфликты – гармонией, предрассудки – разумом, а религию – атеизмом. Принявшись за строительство нового – коммунистического – общества, они отвергли все прежние источники легитимности, заменяя старый порядок властью Советов, религиозную мораль – моралью классовою, а суеверия и предрассудки – просвещенным, рационалистическим, современным образом жизни. Стремясь построить мир заново, большевики пытались вытеснить религию из «святых мест» жизни общества. Они отбрасывали традиционные религиозные учреждения, богословие, религиозный уклад жизни, предлагая взамен коммунистическую партию, которая провозгласила свою монополию на власть и правду, и идеологию – марксизм-ленинизм, которая обещала придать новый смысл жизни коллектива и индивида.

¹⁷ Отчет об этой встрече был опубликован в важнейших партийном и правительственном изданиях – «Правде» и «Известиях», а также в «Журнале Московской Патриархии». См.: Встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева с Патриархом Московским и всея Руси Пименом и членами Синода Русской православной церкви // Правда. 1988. 30 апр. С. 1–2; Встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева с Патриархом Московским и всея Руси Пименом и членами Синода Русской православной церкви // Известия. 1988. 30 апр. С. 1–2; Встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева с Патриархом Московским и всея Руси Пименом и членами Синода Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1988. № 7 (июль). С. 2–6. Стоит отметить, что отчеты о встрече, предназначенные для советских читателей, размещались в верхнем левом углу газетного листа под сухим нейтральным заголовком, констатирующим сам факт встречи. «Московские новости», предназначенные для зарубежной аудитории, разместили этот материал в верхней части страницы и дали ему более броский заголовок: «Общая история, одно отечество». Эти различия в подаче материала отражены также в фотографиях, сопровождавших статьи. На этих фотографиях советская аудитория могла увидеть официальную встречу, участники которой сидят за большим круглым столом, а зарубежные читатели – Горбачева и Пимена, стоящих рядом и ведущих приватную беседу, которую, улыбаясь, слушают другие члены Синода.

¹⁸ Фактически это были два отдельных закона, изданные в октябре 1990 г.: первый – «Закон о свободе совести и религиозных организациях» от 1 октября 1990 г., действовавший на территории СССР, и второй – «Закон о свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г. – на территории РСФСР. После распада Советского Союза именно соответствующий закон РСФСР послужил основой религиозной политики Российской Федерации. О законах 1990 г., а также о том, как они повлияли на последующее законодательство в России, см.: *Shterin M., Richardson J. Local Laws Restricting Religion in Russia: Prosecutors of Russia's New National Law // Journal of Church and State. 1998. Vol. 40. P. 319–341.*

Но, несмотря на секулярность государства, приверженность партии культурной революции, а также несколько антирелигиозных и атеистических кампаний, советская коммунистическая идеология не заменила собой религию и не породила атеистическое общество. Напротив, как это выявил горбачевский поворот от атеизма обратно к религии, религия оставалась нерешенной проблемой советского проекта вплоть до самого его конца – и решить эту проблему атеизм оказался бессилён.

Чтобы понять, почему религия представляла собой проблему для советской коммунистической идеологии, нужно переключить внимание с самой религии на атеизм. Безусловно, официальная позиция советского государства по отношению к религии в основе своей оставалась неизменной от революции до распада СССР. В то же время атеизм не раз подвергался фундаментальному переосмыслению, что имело важные последствия для Коммунистической партии и марксистско-ленинской идеологии. За антирелигиозными репрессиями и «воинствующим безбожием» первых лет советской власти последовало сталинское возобновление отношений с религией в 1943 г. При Хрущеве вновь была провозглашена антирелигиозная кампания и поворот к «научному атеизму», но неоднозначные результаты хрущевской кампании привели к отступлению от идеологического утопизма в брежневскую эпоху. Наконец, при Горбачеве происходит разрыв с атеизмом и возвращение – с 1988 г. – религии в политическую и общественную жизнь. Изменения действовавшей в СССР концепции религии влияли на проводимую государством атеистическую линию. Отношение государства как к религии, так и к атеизму отражало перемены в коммунистической идеологии. Советский атеизм имеет свою собственную историю, хотя она тесно переплетена с историей религии.

Что такое религия? Специалисты по изучению религий признают, что ее определение изменяется в зависимости от исторического и культурного контекста¹⁹. Это утверждение справедливо не только в отношении советской истории. С XIX столетия, когда ученые стали изучать религию как особый атрибут человеческого бытия, определение религии претерпело эволюцию от признания, что она является универсальным феноменом, присущим в той или иной форме всем человеческим обществам, к утверждению, что религии не существует за пределами воображения самого ученого²⁰. Привычное понимание религии, сложившееся в Новое время, отождествляет ее с индивидуальной верой (в большей мере, чем, например, с ритуальной практикой, традицией или властью религиозных учреждений и духовенства)²¹. Однако определения религии не являются ни нейтральными, ни универсальными. По наблюдению Джонатана З. Смита, религия является не «врожденной», а «навязанной извне» категорией с корнями в христианской Европе²². Таким образом, религию определяет история, а также те, кто приме-

¹⁹ См.: 750 определений религии: история символизаций и интерпретации. Монография / Под ред. Е. И. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.

²⁰ Известно высказывание Джонатана З. Смита о том, что «религия есть не более чем создание ученого. Она создана им для целей научного анализа с помощью приемов его воображения – сравнения и генерализации». См.: *Smith J. Z. Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. XI. Вслед за Смитом Э. Валентайн Дэниел пишет: «После почти двадцати лет сопротивления этой идее я пришел к выводу, что религия не является универсальной категорией человеческого бытия. И никогда ею не была. В этом мире, стремительно движущемся по пути глобализации, она может однажды стать единой. Но пока она не едина». См.: *Valentine D. E. The Arrogation of Being by the Blind-Spot of Religion // International Studies in Human Rights*. 2002. Vol. 68. P. 31.

²¹ Дональд Лопес – младший отмечает, что это понимание религии породило «предположение, обычно не подвергаемое сомнению, что приверженцы данной религии – любой религии – сами трактуют эту приверженность в терминах веры». – *Lopez Jr. D. S. Belief // Critical Terms for Religious Studies / Ed. by M. C. Taylor*. Chicago: University of Chicago Press, 1998. P. 21.

²² *Smith J. Z. Religion, Religions, Religious // Critical Terms for Religious Studies*. P. 269. В трудах по религиоведению эта дефиниция религии как «веры» трактуется как продукт колониализма, Реформации, эпохи Просвещения, а также социальных наук, возникших в Европе в течение «долгого» XIX в. Однако безотносительно к специфике того или иного нарратива все сходится в том, что, когда мы говорим о «религии», мы используем понятие, которое является европейским по своему происхождению, протестантским по форме и модерным по содержанию. См.: *Bell C. Paradigms Behind (and Before) the Modern Concept of Religion // History and Theory*. 2006. Vol. 45. № 4. P. 27–46; *Batmizky L. How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011. О колониальных истоках религии и о ее появлении

няет эту категорию для решения конкретных аналитических – а зачастую также и политических – задач.

Тем не менее для истории советского атеизма теоретические проблемы дефиниций религии вторичны, поскольку независимо от того, действительно ли религия является универсальным атрибутом человеческого общества, все те, кто составлял так называемый «аппарат» советского атеизма – партийные и правительственные чиновники, идеологи и пропагандисты, обществоведы, работники культуры и активисты, – принимали за аксиому, что религия существует, что она является антитезой коммунистической идеологии, представляет собой угрозу коммунистическому проекту и потому должна быть изгнана из жизни советского общества.

Как изменялись у советских атеистов представления о том, что значит борьба с религией для построения коммунистического общества? Хотя различные дефиниции религии остаются значимыми для понимания советского атеизма (в том числе определения религии как веры в сверхъестественное, или как силы, которая сплачивает общество, или как инструмента власти), для написания его истории важнее всего, что атеистический аппарат определял религию как нечто чуждое и укорененное в старом мире: идеологию прежнего социально-политического порядка, ложное мировоззрение, отмирающий образ жизни. Для советского атеизма религия была проблемой, требовавшей решения; но то, как именно атеисты видели эту проблему, кардинальным образом изменялось с ходом времени.

Для советского коммунистического проекта религия представляла собой прежде всего препятствие в осуществлении монополии на политическую, идеологическую и духовную власть. На протяжении всего советского периода идеологи-атеисты понимали, что для построения мира без религии недостаточно просто изгнать религию из центра политической, общественной и культурной жизни. Необходимо было также наполнить «святое место» позитивным содержанием коммунистической идеологии.

При анализе процессов, посредством которых определялись, оспаривались и пересматривались смысл и функции этого «святого места», выявляются три основных противоречия, вокруг которых и структурирован текст данного исследования: *политическое* противоречие между заботой партии об идеологической чистоте и стремлением государства к эффективному управлению; *идеологическое* противоречие между религией, предрассудками и пережитками, с одной стороны, и наукой, разумом и прогрессом, с другой; и, наконец, *духовное* противоречие между пустотой и индифферентностью, с одной стороны, и содержательностью и убежденностью, с другой. Эти три противоречия можно рассматривать как ряд острых проблем, которые советский проект должен был решить, чтобы построить новый коммунистический мир.

Политическое противоречие – между идейной чистотой и эффективным управлением – вынуждало партию искать ответ на вопрос: какое государство должно быть построено в рамках советского коммунистического проекта? Как показывают колебания между идеологическими и прагматическими задачами на протяжении всего советского периода, на этот вопрос так никогда и не было дано однозначного ответа. По отношению к религии Сталин временно решил это противоречие в 1943 г., когда после более чем двух десятилетий бессистемных антирелигиозных и атеистических кампаний возобновление отношений с религиозными учреждениями стало отступлением от идеологической чистоты ради политических прерогатив и мобилизации общества в годы войны.

Идеологическое противоречие между религией и наукой, которое преобладало в дебатах хрущевской эпохи, выдвигает на первый план попытки партии ответить на вопрос, какое

в раннее Новое время см.: *Smith J. Z. Religion, Religions, Religious; Asad T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993; Gottschalk P. Religion, Science, and Empire: Classifying Hinduism and Islam in British India. Oxford: Oxford University Press, 2013.* Об «изобретении» мировых религий в XIX в. см.: *Masuzawa T. The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago: University of Chicago Press, 2005. P. 2.*

общество должно быть построено в рамках советского коммунистического проекта. В то время как «строительство социализма» при Сталине было прежде всего политическим проектом по формированию экономической инфраструктуры и социального единства современного социалистического государства, «строительство коммунизма» при Хрущеве было идеологическим проектом по созданию разумного, гармоничного и нравственного коммунистического общества. В рамках этого проекта религия, которую пассивно терпели в годы войны, снова стала проблемой, хотя сущность этой проблемы изменилась. Религия больше не считалась политическим врагом; она стала преимущественно идеологическим оппонентом.

Наконец, духовное противоречие – между индифферентностью и убежденностью – связано со стремлением партии определить, какой тип личности должна воспитать советская коммунистическая идеология. Этот вопрос стоял на повестке дня с самого начала советского периода, но центральной проблемой атеистического аппарата он становится с середины 1960-х гг., когда приход к власти Брежнева положил конец хрущевскому идеологическому утопизму. Советские пропагандисты атеизма начали беспокоиться, что «свято место», которое они столь ревностно очищали от старой веры, так и не становится атеистическим, а попросту остается пустым. Как наполнить это «свято место» атеистическими убеждениями? Вот в чем был фундаментальный вопрос, стоявший перед атеистическим аппаратом вплоть до конца советского периода.

В брежневскую эпоху пропагандисты атеизма начали также опасаться нового явления: мировоззренческой индифферентности. Они усматривали симптомы индифферентности в растущей политической апатии, идеологическом лицемерии, моральном разложении и мещанском индивидуализме, которые, по их мнению, все больше распространяются в советском обществе, особенно среди молодежи. Индифферентность советских людей казалась более глубокой, чем приверженность любым убеждениям, религиозным или коммунистическим. И с ней было труднее бороться, поскольку она не имела ни своих институций, ни служителей культа, ни догматов. Когда пропагандисты атеизма попытались осмыслить, почему же индифферентность стала массовым феноменом, они поняли, что если они не смогут заполнить «свято место» советской коммунистической идеологией, его могут заполнить чуждые идеологии и убеждения, поскольку, как гласит русская пословица, «свято место пусто не бывает». Таким образом, мы можем рассматривать советский атеизм как зеркало, отражающее значимость религии для коммунистической идеологии на протяжении всего исторического развития советского общества.

Коммунизм и религия

Идеологии принято сравнивать с религией, и в этом отношении советская коммунистическая идеология, хотя и своеобразна, не уникальна. Уже после Французской революции французский историк Алексис де Токвиль заметил, что, несмотря на свою антирелигиозную риторику, революционная идеология усвоила все «особые и характерные черты» религии – настолько, что «скорее сама стала своего рода новой религией, правда религией несовершенной, без Бога, без культа и без иной жизни»²³. Как и Токвиль, многие из тех, кто сравнивал идеологии с религиями, использовали эту аналогию для осуждения революционных проектов как радикальных и иррациональных²⁴. В межвоенной Европе интеллектуалы, находившиеся в оппозиции коммунизму, фашизму и нацизму, изобрели понятие «политической религии», чтобы подчеркнуть, что эти новые идеологии воплощают качественно иную разновидность политики: политику, которая претендует на тело и дух человека²⁵.

Советский коммунизм был в центре этой «религиозной» концепции идеологии²⁶. Религиозный – или, говоря более точно, антирелигиозный – аспект советского коммунизма воспринимался как одна из его важнейших черт. Действительно, начиная с осуждения Ватиканом «атеистического коммунизма» в 1937 г. и вплоть до холодной войны с ее походами против «безбожного коммунизма» атеизм зачастую воспринимался не просто как компонент коммунистической идеологии, но как сама ее сущность²⁷. Может показаться удивительным, что – учитывая распространенность сравнения коммунистической идеологии с религией и центральную роль советского примера в этом нарративе – до сих пор появилось относительно немного исследований, где объясняется, почему позиция Советского Союза по отношению к религии и атеизму менялась с ходом времени²⁸.

²³ *Tocqueville A. de. The Old Regime and the French Revolution. New York: Anchor Books, 1983. P. 13* [см. в русском переводе: *Токвиль А. Старый порядок и революция / Пер. с фр. Л. Н. Ефимова. СПб.: Алтейя, 2008. С. 22–23. – Примеч. пер.*]. Существует солидный массив литературы о религии и Французской революции, но на российском материале аналогичная тема до сих пор в такой же степени не изучена. См.: *Desan S. Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990; Ozouf M. Festivals and the French Revolution. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991; Van Kley D. K. The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560–1791. New Haven, CT: Yale University Press, 1999; Redefining the Sacred: Religion in the French and Russian Revolutions / Ed. by D. Schonpflug, M. Schulze Wessel. Frankfurt am Main: Lang, 2012.*

²⁴ *Koestler A. The God That Failed. New York: Harper, 1950; Voegelin E. Political Religion [1938; repr.]: Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1986; Gurian W. Bolshevism: An Introduction to Soviet Communism. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1952.*

²⁵ *Burrin Ph. Political Religion: The Relevance of a Concept // History and Memory. 1997. Vol. 9. № 1–2. P. 321–349; Gentile E. Political Religion: A Concept and Its Critics – A Critical Survey // Totalitarian Movements and Political Religions. 2005. Vol. 6. № 1. P. 19–32.*

²⁶ О большевистском миллениаризме см.: *Slezkine Yu. The House of Government: A Saga of the Russian Revolution. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017.* См. в русском переводе: *Слезкин Ю. Л. Дом правительства: сага о русской революции. М.: Издательство АСТ: Corpus, 2019.*

²⁷ Энциклика папы Пия XI «*Divini Redemptoris* (О безбожном коммунизме)», 19 марта 1937 г. Все цитаты взяты из официального перевода энциклики на английский: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_en.html. О значении советского атеизма для антикоммунизма в межвоенный период см.: *Weir T. H. The Christian Front against Godlessness: Anti-secularism and the Demise of the Weimar Republic, 1928–1933 // Past & Present. 2015. Vol. 229. № 1. P. 201–238; Chamedes G. The Vatican, Nazi-Fascism, and the Making of Transnational Anti-communism in the 1930s // Journal of Contemporary History. 2016. Vol. 51. № 2. P. 261–290.* О религиозной мобилизации против коммунизма в годы холодной войны см.: *Herzog J. P. The Spiritual-Industrial Complex: America's Religious Battle against Communism in the Early Cold War. Oxford: Oxford University Press, 2011.*

²⁸ О взаимоотношениях науки и идеологии в сталинский период см.: *Pollock E. Stalin and the Soviet Science Wars. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.* Даже в ходе дискуссий о сущности «политической религии» и «тоталитаризма» тем не менее очень редко комплексно рассматриваются взаимоотношения между наукой, религией и атеизмом в рамках советской коммунистической идеологии. О науке, религии и идеологии см.: *David-Fox M. Religion, Science, and Political Religion in the Soviet Context // Modern Intellectual History. 2011. Vol. 8. № 2. P. 471–484.* См. также новое исследование, где изучаются эти взаимоотношения: *Science, Religion and Communism in Cold War Europe / Ed. by P. Betts, S. A. Smith. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016.*

То, как ученые интерпретировали историю религии и атеизма в Советском Союзе, тоже имеет свою историю – и она отражает как исторический, так и академический контекст появления научных исследований. Со времени окончания Второй мировой войны, когда советология (Soviet studies) начала оформляться как сфера исследований, ученые предложили три нарратива о месте религии и атеизма в советской коммунистической идеологии. Приверженцы первого нарратива, доминировавшего в годы холодной войны, уделяли особое внимание антирелигиозной репрессивной политике; создатели второго нарратива, преобладавшего в первые годы после распада СССР, исследовали роль атеизма в более обширном проекте утопического переустройства общества и культурной революции; наконец, приверженцы третьего нарратива воспринимали советскую религиозную политику как одну из форм современного секулярного общества. В рамках этих трех нарративов советская коммунистическая идеология трактовалась как тоталитарная «политическая религия», рухнувшая утопия, или же как вариант секуляризма: в этом смысле они посвящены гораздо большему, чем религия и атеизм; в центре этих нарративов вопрос о сущности советской коммунистической идеологии.

Первый из этих нарративов, созданный в первые годы после Октябрьской революции в основном зарубежными наблюдателями, посещавшими Советский Союз, и русскими эмигрантами, задал параметры, в соответствии с которыми впоследствии, особенно в годы холодной войны, характеризовалась советская коммунистическая идеология²⁹. Еще до Октябрьской революции русская религиозная интеллигенция открыто порицала миллениаризм русских революционеров и обличала социализм как ложную веру³⁰. После 1917 г. русские эмигранты – здесь, пожалуй, стоит выделить религиозных философов Николая Бердяева (1874–1948), Сергея Булгакова (1871–1944) и Николая Трубецкого (1890–1938) – продолжали рассматривать коммунистическую идеологию в религиозных терминах³¹. В своем влиятельном труде «Истоки и смысл русского коммунизма», впервые опубликованном в 1937 г., Бердяев писал, что «воинствующий атеизм» коммунизма и его «непримиримо враждебное отношение» к религии были не «явлением случайным», но «самой сущностью коммунистического мирозерцания». Тот факт, что коммунистическая идеология претендует дать «ответы на религиозные запросы человеческой души, дать смысл жизни», делает коммунизм чем-то большим, чем «социальная система» или «научная, чисто интеллектуальная теория». Претендуя на то, чтобы охватить всю полноту человеческого опыта, коммунизм впадает в «нетерпимость, фанатизм» и становится таким же «эксклюзивным», как любая религиозная вера³².

Писатель Рене Фюлэп-Миллер, размышляя о своей поездке в СССР в начале 1920-х гг., заметил, что хотя «большевизм до сих пор почти всегда рассматривался как чисто политическая проблема», эта проблема простирается «далеко за пределы узкого горизонта политических симпатий и антипатий». Он заметил, что большевистская «доктрина предлагает не смутную надежду на будущее утешение в ином, лучшем мире, а рецепты немедленного и конкретного воплощения этого лучшего мира». По мнению Фюлэп-Миллера, радикальная нетерпимость партии к иным верам – в том числе и, возможно, особенно к религии – носила «специфически сектантский характер». «Яростная враждебность» большевизма к другим верованиям

²⁹ Luehrmann S. Was Soviet Society Secular? Undoing Equations between Communism and Religion // *Atheist Secularism and Its Discontents* / Ed. by T. T. T. Ngo and J. B. Quijada. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. P. 140.

³⁰ См. статьи Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, М. О. Гершензона и А. С. Изгоева в сборнике «Вехи»: *Vekhi (Landmarks)*. New York: M. E. Sharpe, 1994. [См. на русском языке: *Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции* Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка. Репринтное издание 1909 г. М.: Изд-во «Новости» (АПН), 1990. – *Примеч. пер.*]

³¹ Из глубины: Сборник статей о русской революции [1918]. М.: Новости, 1991.

³² *Berdyaev N. The Origin of Russian Communism* [1937; repr.]. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960. P. 158. [См. на русском языке: *Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма*. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. М.: Наука, 1990. С. 129. – *Примеч. пер.*] См. также: *Berdiaev N. The Russian Revolution*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961.

была «одним из важнейших доказательств, что сам большевизм может рассматриваться как разновидность религии, а не как отрасль науки». Действительно, продолжал Фюлöp-Миллер, именно благодаря большевистской «войне против религии» «можно с наибольшей ясностью увидеть религиозный характер большевизма». Это делает большевиков не политической партией, а скорее милленаристской сектой³³. Нарративы, порожденные ранней идейной борьбой с большевизмом, отбрасывают длинную тень. Они определяли образ советского коммунизма на протяжении почти всего двадцатого столетия³⁴.

Многие авторы первых академических исследований о положении религии в СССР фокусировали внимание на преследованиях религиозных институтов и верующих – и у них были на то основания³⁵. Советская система подавляла религиозную жизнь в СССР. Большевики разрушали религиозные учреждения, национализировали религиозную собственность, заключали в тюрьмы и убивали священников и верующих, искореняли религиозные общины и загоняли религиозную жизнь во все более узкие рамки частной сферы. Однако, сосредоточив внимание на религиозных гонениях, авторы уделяли меньше внимания тому, как определялся сам атеизм в качестве политического, идеологического и духовного проекта. Исследования антирелигиозных репрессий способны многое поведать нам о разрушительном влиянии религиозной политики советского государства, но гораздо меньше о ее продуктивной стороне – о том, как советский проект пытался решать те задачи и вопросы, которые он унаследовал от религии, и о том, как оценивались успехи и поражения антирелигиозных и атеистических стратегий по созданию альтернативной космологии и образа жизни.

Вторая волна литературы, в основном появившаяся в конце советского периода и после него, когда советские архивы были наконец открыты для исследователей, переключила внимание на атеизм³⁶. Под влиянием «культурного поворота» в гуманитарных и общественных науках авторы таких исследований рассматривали атеизм в более широком контексте большевистского утопизма. Основным предметом дискуссий стал вопрос о том, в какой степени партия и ее идеология проникали в душу советского человека³⁷. Чтобы понять это, авторы иссле-

³³ *Fülöp-Miller R.* The Mind and Face of Bolshevism: An Examination of Cultural Life in Soviet Russia. New York: Harper & Row, 1965. P. ix, 71–72.

³⁴ О философах русского зарубежья и об антикоммунизме в годы холодной войны см.: *Stroop Ch.* The Russian Origins of the So-Called Post-secular Moment: Some Preliminary Observations // State, Religion and Church. 2014. Vol. 1. № 1. P. 59–82.

³⁵ Примеры исследований, где акцент делается на антирелигиозных репрессиях: Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe / Ed. by B. Bociurkiw and J. Strong. Toronto: University of Toronto Press, 1975; *Bourdeaux M.* Opium of the People: The Christian Religion in the USSR. London: Faber and Faber, 1965; *Bourdeaux M.* Patriarch and Prophets: Persecution of the Russian Orthodox Church Today. London: Mowbrays, 1975; *Bourdeaux M., Rowe M.* International Committee for the Defense of Human Rights in the USSR. May One Believe – in Russia? Violations of Religious Liberty in the Soviet Union. London: Darton, Longman & Todd, 1980; *Kolarz W.* Religion in the Soviet Union. London: Macmillan, 1969; *Pospelovskii D. V.* A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies. New York: St. Martin's, 1997; *Froese P.* The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization. Berkeley: University of California Press, 2008. Соня Люрман предлагает анализ того, каким образом первые исследования положения религии в Советском Союзе стали частью практик холодной войны. См.: *Luehrmann S.* Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge. New York: Oxford University Press, 2015; в особенности см. главу 4 «Counter-Archives: Sympathy on Record».

³⁶ Примеры исследований, где атеизм рассматривается прежде всего в идеологическом контексте: *Powell D. E.* Antireligious Propaganda in the Soviet Union: A Study in Mass Persuasion. Cambridge, MA: MIT Press, 1975; *Thrower J.* Marxist-Leninist «Scientific Atheism» and the Study of Religion and Atheism in the USSR. New York: Mouton, 1983; *Stites R.* Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution. New York: Oxford University Press, 1989; *Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997; *Peris D.* Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998; *Husband W. B.* «Godless Communists»: Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2000; *Алексеев В. А.* «Штурм небес» отменяется? Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР. М.: Изд. центр «Россия молодая», 1992. Арто Луукканен изучал и идеологию, и управление, но в разных работах. См.: *Luukkanen A.* The Religious Policy of the Stalinist State. A Case Study: The Central Standing Commission on Religious Questions, 1929–1938. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1997; *Luukkanen A.* The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917–1929. Helsinki: Societas Historiae Finlandiae, 1994.

³⁷ *Kotkin S.* Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization. Berkeley: University of California Press, 1995 [см. в русском пере-

дований, посвященных религии и атеизму, изучали организации и кадры, чьей задачей было развитие и распространение идеологии – Коммунистическую партию, комсомол, Союз воинствующих безбожников, – а также то, как они понимали и воспитывали атеизм. Исследователям удалось показать, что, несмотря на организационную мобилизацию и пропаганду атеистического проекта в 1920–1930-е гг., воинствующий атеизм оказал лишь малое влияние на то, как мыслили и жили обычные люди. Значимость этих исследований в том, что они позволяют выявить и логику, и ограниченность атеистического проекта на его ранних стадиях. При этом их авторы обращали особое внимание лишь на ранний советский период, а послевоенный и в особенности постсталинский период – когда советский атеизм превратился в теоретическую дисциплину и внедрялся на массовом уровне³⁸ – остается в основном неизученным. Некоторые недавние исследования внесли ценный вклад в реконструкцию специфического духовного ландшафта позднего советского периода³⁹, но авторы большинства работ, чьи хронологические рамки простираются в послевоенный период, концентрируют свое внимание не столько на идеологических трансформациях советского проекта, сколько на том, как этот проект влиял на конкретные религиозные сообщества⁴⁰.

воде: *Коткин С.* Говорить по-большевистски (из кн. «Магнитная гора: Сталинизм как цивилизация») // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Советский период: Антология / Сост. М. Дэвид-Фокс. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001. С. 250–328. – *Примеч. пер.*]; *Halfin I.* Stalinist Confessions: Messianism and Terror at the Leningrad Communist University. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009; *Halfin I.* From Darkness to Light: Class, Consciousness, and Salvation in Revolutionary Russia. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000; *Hellbeck J.* Revolution on My Mind: Writing a Diary under Stalin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006 [см. в русском переводе: *Хелльбек Й.* Революция от первого лица: дневники сталинской эпохи. М.: Новое литературное обозрение, 2017. – *Примеч. ред.*].

³⁸ См.: *Смирнов М. Ю.* Научный атеизм в советском высшем образовании: периодизация и содержание // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. 2018. Философские науки. № 3. С. 144–171.

³⁹ Примеры работ, охватывающих послевоенный период: *Anderson J.* Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States. Cambridge: Cambridge University Press, 1994; *Luehrmann S.* Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana University Press, 2011; *Luehrmann S.* Religion in Secular Archives: State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine / Ed. by C. Wanner. New York: Oxford University Press, 2012; *Huhn U.* Glaube und Eigensinn: Volksfrömmigkeit zwischen orthodoxer Kirche und Sowjetischem Staat, 1941 bis 1960. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014; *Baran E. B.* Dissent on the Margins: How Soviet Jehovah's Witnesses Defied Communism and Lived to Preach about It. Oxford: Oxford University Press, 2014; *Kelly C.* Socialist Churches: Radical Secularization and the Preservation of the Past in Petrograd and Leningrad, 1918–1988. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2016. Примечательно, что, в отличие от англоязычной научной традиции, российские ученые, изучающие судьбу религии в СССР, подчеркивают институциональные различия между правительственной и партийной политикой по отношению к религии. См.: *Chumachenko T.* Church and State in Soviet Russia: Russian Orthodoxy from World War II to the Khrushchev Years / Transl. and ed. by E. E. Roslof. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2002 [см. также: *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М.: АИРО-XX, 1999. С. 11. – *Примеч. пер.*]; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010; *Одищов М. И., Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР и Московская патриархия: эпоха взаимодействия и противостояния 1943–1965 гг. СПб.: Рос-сийское объединение исследователей религии, 2013.

⁴⁰ О православии в СССР см.: *Roslof E. E.* Red Priests: Renovationism, Russian Orthodoxy, and Revolution, 1905–1946. Bloomington: Indiana University Press, 2002; *Davis N.* A Long Walk to Church: A Contemporary History of Russian Orthodoxy. Boulder, CO: Westview, 2003; *Kenworthy S. M.* The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825. Oxford: Oxford University Press, 2010; *Фурсов С. Л.* Власть и огонь. Церковь и советское государство: 1918 – начало 1940-х гг. М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2014. О баптизме и протестантизме см.: *Wanner C.* Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007; *Coleman H. J.* Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929. Bloomington: Indiana University Press, 2005; *Никольская Т. К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009; *Kashirin A.* Protestant Minorities in the Soviet Ukraine, 1945–1991. Ph. D. diss. University of Oregon, 2010. Об исламе см.: *R'oi Ya.* Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. London: Hurst, 2000; *Tasar E. Murat.* Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991. Ph. D. diss. Harvard University, 2010; *Keller Sh.* To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign against Islam in Central Asia, 1917–1941. Westport, CT: Praeger, 2001; *Khalid A.* Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 2007 [см. в русском переводе: *Хауид А.* Ислам после коммунизма. Религия и политика в Центральной Азии. М.: Новое литературное обозрение, 2010. – *Примеч. ред.*]; *Kemper M.* Studying Islam in the Soviet Union. Amsterdam: Vossiuspers UvA, 2009; *Yemelianova G.* Russia and Islam: A Historical Survey. Basingstoke: Palgrave, 2002. Об иудаизме см.: *Gitelman Z. Y.* Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Sections of the CPSU, 1917–1930. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972. P. 298–318; *Kornblatt J. D.* Doubly Chosen: Jewish Identity,

Для третьей волны изучения религии и атеизма в СССР характерно смещение внимания с антирелигиозных репрессий и атеистической пропаганды на рассмотрение советской коммунистической идеологии сквозь призму секуляризма⁴¹. В этих исследованиях проводится важное разграничение между секуляризацией как социальным процессом и секуляризмом как политическим проектом⁴². Далее, авторы этих исследований рассматривают советский проект не изолированно, но в компаративной перспективе, сопоставляя с различными моделями секулярности, от французской *laïcité* до секуляризма в Турции и Индии. Эти исследования, основанные на теоретических постулатах антропологии, социологии и религиоведения, характеризуют секуляризм как дисциплинарный проект, целью которого является эффективное управление и воспитание рационально мыслящих и действующих граждан-подданных⁴³. Их авторы утверждают, что, хотя современное секулярное государство преподносит секуляризм как нейтральный по отношению к религии, на самом деле «секулярное» (the secular) является продуктивной категорией, укорененной в христианской традиции и в европейской истории. Секуляризм, взятый на вооружение современным государством, определяет и регулирует религиозную жизнь, проводя четкие границы между личными страстями и общественным порядком. Для основоположников этого понятия секуляризма, таких как Талал Асад, религия становится чем-то «укорененным в личном опыте, выразимым как убеждение, зависящим от частных институций, практикуемым в свободное время [и] несущественным для нашей общей политики, экономики, науки и морали»⁴⁴.

Подхватывая темы, поднятые в литературе по секуляризму, исследователи советского феномена рассматривают его как вариант современного секулярного общества⁴⁵. Даже отмечая советскую специфику, они указывают на общие основания либерального и коммунистического политических проектов в их отношении к религии: с точки зрения того и другого религия является отсталой и иррациональной и тем самым представляет угрозу политической и социальной стабильности – особенно когда она выходит за пределы частной сферы, где, с точки зрения секуляризма, она только и может царить полновластно⁴⁶. В действительности либе-

the Soviet Intelligentsia, and the Russian Orthodox Church. Madison: University of Wisconsin Press, 2004; *Shternshis A.* Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 1–43; *Altshuler M.* Religion and Jewish Identity in the Soviet Union, 1941–1964. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2012. P. 1–22, 90–116, 205–314; *Bemporad E.* Becoming Soviet Jews: The Bolshevik Experiment in Minsk. Bloomington: Indiana University Press, 2013. P. 112–144; *Petrovsky-Shtern Yo.* Lenin's Jewish Question. New Haven, CT: Yale University Press, 2010.

⁴¹ О секулярной модели управления см.: State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine. P. 1–26; *Luehrmann S.* Secularism Soviet Style; Atheist Secularism and Its Discontents; *Burchardt M., Wohlrab-Sahr M., Middell M.* Multiple Secularities beyond the West: An Introduction // Multiple Secularities beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age / Ed. by M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr, M. Middell. Berlin: De Gruyter, 2015. P. 1–15.

⁴² О дискуссиях вокруг политики секуляризма см.: *Zuckerman Ph., Shook J. R.* Introduction: The Study of Secularism // The Oxford Handbook of Secularism / Ed. by Ph. Zuckerman, J. R. Shook. New York: Oxford University Press, 2017. P. 1–17.

⁴³ *Asad T.* Genealogies of Religion; *Sullivan W. F.* The Impossibility of Religious Freedom. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005; *Warner M., Van Antwerpen J., Calhoun C. J.* Varieties of Secularism in a Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010; *Mahmood S.* Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015; *Hurd E. Sh.* The Politics of Secularism in International Relations. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007; *Taylor Ch.* A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007 [см. в русском переводе: *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017. – *Примеч. ред.*]; *Cady L. E., Hurd E. Sh.* Comparative Secularisms and the Politics of Modernity: An Introduction // Comparative Secularisms in a Global Age / Ed. by L. E. Cady, E. Sh. Hurd. New York: Palgrave Macmillan, 2010. P. 3–24; *Christianity and Modernity in Eastern Europe* / Ed. by B. R. Berglund, B. Porter. Budapest: Central European University Press, 2010.

⁴⁴ *Asad T.* Genealogies of Religion. P. 207 [см. на русском языке: *Асад Талал.* Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. 2011. № 3 (82). С. 56–99. – *Примеч. пер.*]. Майянти Л. Фернандо отмечает, что с появлением секулярного вера становится «аутентичным вместилищем религии». См.: *Fernando M. L.* The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism. Durham, NC: Duke University Press, 2014. P. 166.

⁴⁵ Так, Кэтрин Уоннер считает, что более продуктивный способ понимания советского секуляризма – изучение его в контексте структур и методов управления, поскольку «именно потребности управления жизнью общества, изменяющиеся с ходом истории, провоцируют взлеты и падения интенсивности религиозных чувств и изменяют понимание того, что представляет собой вера и соответствующая практика». См.: *State Secularism and Lived Religion*. P. 9.

⁴⁶ *Atheist Secularism and Its Discontents*. P. 7. См. компаративное исследование по секуляризму, где предпринята попытка

ральные предпосылки секуляризма являются тем фоном, на котором прежде анализировались идеологии, нетерпимые к другим ценностям, такие как коммунизм, – что заставляет нас вернуться к концепции политической религии. То, что делало коммунистический проект особенным для таких авторов, как Фюлёр-Миллер и Бердяев, то есть то, что превращало коммунизм в «религию», было именно насильственное нарушение границ, установленных современным либеральным государством, в котором (иррациональные) религиозные страсти должны были быть исключены из (рациональной) политики, и, следовательно, из общественной жизни.

Наконец, советский атеизм оставался маргинальной темой и в быстроразвивающихся исследованиях, посвященных периоду позднего социализма. В этих работах обычно отмечается постепенная потеря социалистическим обществом веры в коммунистический проект и в то же время вносятся дополнения и усложнения в картину позднего социализма как эпохи застоя⁴⁷. Напротив, подчеркивается креативность и динамичность культурного развития эпохи позднего социализма, анализируется та сложная субъективность, которая формировалась в позднесоветскую эпоху. Но в той мере, в которой авторов этих трудов интересует советская идеология, их внимание фокусируется в основном на проблемах дискурса и потребления идеологии, а не на идеологической продукции⁴⁸. Исследователи раннего советского периода сравнительно недавно сместили свое внимание с идеологического дискурса на историю институтов и механизмов идеологического производства сталинской эпохи⁴⁹, но изучение идеологической продукции позднего советского периода еще только начинается⁵⁰.

Центральным для исследований по советской идеологии является вопрос о том, была ли идеология значима для советского политического проекта и для опыта советских людей. Из той картины, которая вырисовывается в исследованиях по позднему советскому периоду, следует, что в тот период идеология, как правило, не имела особого значения. Бесспорно, что в брежневские времена официальная идеология выглядела окостенелой и что научный атеизм, возможно, был самой застойной из ее догм. Однако если исследовать те дебаты, которые велись внутри идеологического аппарата – как правило, за закрытыми дверями, – мы получим иную картину. Выявляя внутреннюю архитектуру и логику идеологической продукции, можно уви-

максимально расширить спектр конституирующих черт «секулярного» и указать на ограниченность отождествления секуляризма с либерализмом: *Secularism and Its Critics* / Ed. by R. Bhargava. New Delhi: Oxford University Press, 1998.

⁴⁷ *Fürst J.* Stalin's Last Generation: Soviet Post-war Youth and the Emergence of Mature Socialism. Oxford: Oxford University Press, 2010; *Raleigh D. J.* Soviet Baby Boomers: An Oral History of Russia's Cold War Generation. New York: Oxford University Press, 2013 [см. в русском переводе: *Рейли Д.* Советские бэйби-бумеры: Послевоенное поколение рассказывает о себе и о своей стране / Пер. с англ. Т. Эйдельман. М.: Новое литературное обозрение, 2015. – *Примеч. пер.*]; *Reconsidering Stagnation in the Brezhnev Era: Ideology and Exchange* / Ed. by D. Fainberg, A. Kalinovskiy. Lanham, MD: Lexington Books, 2016. Особенно ценный вклад в изучение идеологии позднего советского периода внесли труды по истории советских средств массовой информации. См.: *Wolfe Th. C.* Governing Soviet Journalism: The Press and the Socialist Person after Stalin. Bloomington: Indiana University Press, 2005; *Bren P.* The Greengrocer and His TV: The Culture of Communism after the 1968 Prague Spring. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010; *Roth-Ey K.* Moscow Prime Time: How the Soviet Union Built the Media Empire That Lost the Cultural Cold War. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011; *Evans Ch. E.* Between Truth and Time: A History of Soviet Central Television. New Haven, CT: Yale University Press, 2016.

⁴⁸ *Kharkhordin O.* The Collective and the Individual in Russia. Berkeley: University of California Press, 1999; *Yurchak A.* Everything Was Forever until It Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006, а также переработанное издание этой книги на русском языке: *Юрчак А.* Это было навсегда, пока не кончилось: Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014; *Zhuk S. I.* Rock and Roll in the Rocket City: The West, Identity, and Ideology in Soviet Dnepropetrovsk, 1960–1985. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010; После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985): сборник статей / Под ред. А. Пинского. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2018.

⁴⁹ *Kenez P.* The Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917–1929. New York: Cambridge University Press, 1985; *Brandenberger D.* Propaganda State in Crisis: Soviet Ideology, Indoctrination, and Terror under Stalin, 1927–1941. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

⁵⁰ О подспудных течениях в Коммунистической партии см.: *Mumrokhin H.* Русская партия: Движение русских националистов в СССР. 1953–1985 гг. М.: Новое литературное обозрение, 2003; *Mitrokhin N.* Back-office Михаила Суслова, или Кем и как производилась идеология брежневского времени // *Cahiers du monde russe*. 2013. Vol. 54. № 3. P. 409–440; *Humphrey C.* The «Creative Bureaucrat»: Conflicts in the Production of Soviet Communist Party Discourse // *Inner Asia*. 2008. Vol. 10. № 1. P. 5–35.

деть, что идеология в целом и атеизм в частности имели значение для жизни советского общества – даже в конце советского периода, когда большинство советских людей уже не воспринимали их серьезно. Напротив, идеология и атеизм приобретали тогда особое значение именно *потому*, что большинство советских людей были индифферентными к советскому атеизму, научно-материалистическому мировоззрению и советской коммунистической идеологии, тем самым поставив партию перед серьезной политической дилеммой.

Возвращаясь к истории советского атеизма, можно заключить, что три нарратива об отношениях между идеологией, религией и атеизмом в СССР – что советский проект был политической религией, или неудавшейся утопией, или же специфическим вариантом современного секуляризма – не дают полной картины, если рассматривать каждый из них в отдельности; если же объединить эти нарративы, они свидетельствуют о трансформации подходов к религии и атеизму в СССР, но не объясняют ее.

Без сомнения, они высвечивают существенные черты советского проекта: что советский проект был репрессивным от начала до конца, хотя объекты репрессий менялись; что советская утопия, в том числе и ее атеистический компонент, безусловно провалилась; и, наконец, что советский проект породил разнообразные светские учреждения и светских субъектов, что позволяет сравнивать советское государство с другими современными государствами. Но восприятие этих нарративов в изоляции, а не как переплетенных вместе затемняет те сложности и противоречия, которые существенны для понимания советского взаимодействия с религией и атеизмом. Без этого мы не можем понять, почему эта политика изменялась с ходом времени. Выясняя, как советское государство понимало «религию» и «атеизм» и применяло эти категории в различных контекстах для реализации различных политических, социальных или культурных задач, эта книга вскрывает те противоречия, которые определяли основу советской коммунистической идеологии и в конце концов подточили ее изнутри.

Что такое религия?

Основоположники советской коммунистической идеологии – Карл Маркс (1818–1883) и Владимир Ленин (1870–1924) – не так уж много писали о религии. То, что они писали, складывалось в общую концепцию прогрессивного движения человечества по пути к коммунизму. Для Маркса история была непрерывно разворачивающимся повествованием о взаимодействии человека и природы, а исторический материализм – философский базис марксизма – ясно и недвусмысленно отвергал религиозные объяснения исторического развития. Маркс доказывал, что если религия предлагает трансцендентную иллюзию для объяснения земной нищеты и страданий, то исторический материализм выявляет политические, экономические и социальные причины, заложенные в фундаменте всех несправедливостей существующего порядка. «С тех пор как исчезла *правда потустороннего мира*», писал Маркс, задача истории состоит в том, чтобы «утвердить *правду поюстороннего мира*». Философия, «находящаяся на службе истории», должна преодолеть человеческое самоотчуждение и дать ответы на вопросы о жизни в этом мире. В этом смысле «критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии* – в *критику права*, *критика теологии* – в *критику политики*»⁵¹. Но одной лишь философии недостаточно. Как сформулировал Маркс, «философы лишь различным образом *объясняли* мир; но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»⁵².

Маркс не столько отвергал религию, сколько предлагал новый мир, где религия больше не будет нужна. Религия, по Марксу, представляет собой иллюзорную форму сознания, и потому это ложное сознание⁵³. По словам Маркса, «*человек создает религию*, религия же не создает человека». Религия, таким образом, представляет собой «самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял». Она была отражением этого мира, и, поскольку сам старый мир был «*превратным миром*», его отражение – религия – была «*превратным мировоззрением*»⁵⁴. Для правящих классов религия – орудие подчинения трудящихся масс. Для масс она – «в одно и то же время *выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества», а потому – бальзам, облегчающий страдания. Религия – это «вздых угнетенной твари, сердце бессердечного мира... дух бездушных порядков» и в этом смысле – согласно знаменитой формулировке Маркса – «*опиум* народа»⁵⁵. Но, облегчая страдания народа, религия ослепляет массы и не дает им осознать собственное человеческое достоинство и свободу воли. Когда человечество постигнет свою истинную сущность, оно отбросит религиозные иллюзии, поскольку «*требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях*». Упразднение религии «как *иллюзорного* счастья народа» есть в то же время «*требование его действительного* счастья». «Освободившийся от иллюзий» человек будет «*вращаться вокруг* себя самого и своего действительного солнца»⁵⁶. Коммунизм, таким образом, положит конец

⁵¹ Marx K. Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction [1844] // The Marx-Engels Reader. 2nd ed. / Ed. by R. Tucker. New York: Norton, 1978. P. 54 [см. на русском языке: Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е / Институт Маркса – Энгельса – Ленина – Сталина при ЦК КПСС. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 1. С. 415. – Примеч. пер.].

⁵² Marx K. Theses on Feuerbach [1845] // The Marx-Engels Reader. P. 145 [см. на русском языке: Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е / Институт Маркса – Энгельса – Ленина – Сталина при ЦК КПСС. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 3. С. 4. – Примеч. пер.].

⁵³ Marx K., Engels F. The German Ideology (1845–1846) // The Marx-Engels Reader. P. 158 [см. на русском языке: Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1. С. 29–31. – Примеч. пер.].

⁵⁴ Marx K. Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. P. 59 [см. на русском языке: Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. С. 414. – Примеч. пер.].

⁵⁵ Ibid. P. 54 [см. на русском языке: Там же. С. 415. – Примеч. пер.].

⁵⁶ Ibid. Курсив оригинала [см. на русском языке: Там же. – Примеч. пер.].

экономической нужде и политической несправедливости, которые лежат в основе всех конфликтов, отчуждения и страданий – социальных корней религии, и создаст справедливый гармоничный мир, где власть имущие не будут никого угнетать, а народ не будет нуждаться в иллюзорном опиуме для облегчения своей боли.

Декларируемое марксизмом освобождение от религии во многом отражает присущий девятнадцатому столетию оптимизм – воплотившийся в новых идеологиях той эпохи и главным образом в социализме – в отношении освободительного потенциала науки, особенно приложения научных принципов к изучению общества. Новые идеологии рассматривали религию как основу осмысления мира, отражающую определенный этап исторического развития. Однако наука показала, что религия больше не является адекватным объяснением того, как устроен мир (природа) или как жить в гармонии с другими (культура). Возникновение социальных наук в XIX в. было в конечном итоге связано с убежденностью, что они смогут лучше, чем религия, объяснить, как устроен мир и каково в нем место человечества. Эти новые науки – от позитивизма, разработанного Огюстом Контом (1798–1857), до «утопического социализма» Шарля Фурье (1772–1837) и Роберта Оуэна (1771–1858), а затем до «научного социализма» Карла Маркса и Фридриха Энгельса (1820–1895) – были не только политическими, но также и этическими проектами⁵⁷. Конт считал позитивизм «религией человечества», которая сможет решить проблему конфликтов между людьми, разработав научный – а значит, рациональный – метод достижения социальной гармонии раз и навсегда⁵⁸. Как доказывает Гарет Стедман Джонс, «„социализм“ в его различных вариантах позиционировал себя как универсальную замену старым мировым религиям, основанную на новой „научной“ космологии и новом этическом кодексе», так что марксизм был «разработан для того, чтобы завершить и заменить собой христианство»⁵⁹. Для Маркса и его последователей социализм был новой истиной, лучшим ответом на мировоззренческие вопросы, лучшим решением социальных проблем и лучшим способом для индивида преодолеть отчуждение и воплотить в жизнь этические нормы. Проблема религии состояла не в том, что она претендовала дать универсально истинные ответы на вопросы жизни. Проблема была в том, что религия предлагала неверные ответы, тем самым оставляя человечество в состоянии порабощенности и отчуждения.

Подводя итог вышесказанному, можно сказать, что Маркс воспринимал религию серьезно, поскольку считал критику религии «предпосылкой всякой другой критики», и в то же время ее недооценивал, поскольку полагал, что критика религии «по существу окончена» и потому больше не является проблемой, требующей дальнейшей философской разработки⁶⁰. Как провозгласили Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», «обвинения против коммунизма, выдвигаемые с религиозных, философских и вообще идеологических точек зрения, не заслуживают подробного рассмотрения», поскольку не требуется «особого глубокомыслия», чтобы понять, что сознание является продуктом материальных условий⁶¹.

⁵⁷ Engels F. Socialism: Utopian and Scientific // The Marx-Engels Reader. P. 725–727 [см. на русском языке: Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е / Институт марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. Т. 19. С. 191–194. – Примеч. пер.].

⁵⁸ Comte A. The Positive Philosophy // Introduction to Contemporary Civilization in the West. New York: Columbia University Press, 1961. Vol. 2. P. 767–791 [см. на русском языке: Конт О. Дух позитивной философии. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – Примеч. пер.].

⁵⁹ Stedman Jones G. Religion and the Origins of Socialism // Religion and the Political Imagination / Ed. by I. Katznelson, G. Stedman Jones. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 171–189. Стедман Джонс высказывает мнение, что социализм был «плодом критики не столько в адрес государства, сколько в адрес церкви, а также безуспешной революционной попытки найти церкви замену» (P. 174–175).

⁶⁰ Marx K. Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. P. 40 [см. на русском языке: Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. С. 414. – Примеч. пер.].

⁶¹ Marx K., Engels F. Manifesto of the Communism Party (Extracts from Chapters II and III) // Karl Marx and Friedrich Engels on Religion. Mineola, NY: Dover, 2008. P. 88 [см. на русском языке: Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е / Институт Маркса – Энгельса – Ленина – Сталина при ЦК КПСС. М.: Государ-

Проблема религии была для них проблемой социально-экономической по сути своей и требовала социально-экономического решения.

Ленин в меньшей степени, чем Маркс, интересовался религией как мировоззренческим или социальным феноменом. Его подходы к религии были продиктованы прежде всего политическими целями. В работе «Социализм и религия» (1905), наиболее известном его труде по данному вопросу, Ленин вслед за Марксом характеризовал религию как форму «духовного гнета», который «есть лишь продукт и отражение экономического гнета внутри общества»⁶². Как и Маркс, Ленин осуждал религиозную проповедь смирения и обещания небесной награды, поскольку эта проповедь отвлекает пролетариат от действия и, следовательно, сбивает его с революционного пути. Вместо того чтобы «топить свой человеческий образ» в «духовной сивухе», писал Ленин, раб должен «сознать свое рабство и подняться на борьбу за свое освобождение»⁶³. Но Ленин проводил важное разграничение между государственным и партийным отношением к религии. Он требовал секулярного разделения церкви и государства как необходимого компонента модернизации: «Полное отделение церкви от государства – вот то требование, которое предъявляет социалистический пролетариат к современному государству и современной церкви... Русская революция должна осуществить это требование, как необходимую составную часть политической свободы». Он рисовал в своем воображении религиозные сообщества как «совершенно свободные, независимые от власти союзы граждан-единомышленников». Государство должно быть нейтральным по отношению к религии, пока религия остается «частным делом»⁶⁴. При этом Ленин противопоставлял нейтральность государства по отношению к религии требованию партии, чтобы члены партии не только отвергали религию, но также проповедовали атеистические убеждения. «По отношению к партии социалистического пролетариата, – настаивал Ленин, – религия не есть частное дело». Партия есть «союз сознательных, передовых борцов за освобождение рабочего класса», и такой союз «не может и не должен безразлично относиться к бессознательности, темноте или мракобесничеству в виде религиозных верований»⁶⁵.

Но даже когда Ленин требовал от членов партии строгого соблюдения идеологической дисциплины, он был прежде всего обеспокоен вопросами политики и обоснования претензий партии на власть. Допуская, что надо «привлекать науку к борьбе с религиозным туманом», он недвусмысленно выступал против репрессий и дискриминации по религиозному признаку. Напротив, он требовал, чтобы большевики помогали верующим освободиться от «религиозного тумана», пользуясь «чисто идейным и только идейным оружием». Для Ленина марксизм был идеологией, построенной на рациональных основаниях, а пропаганда – способом распространения коммунистической идеологии и приближения к миру, свободному от религии. Но пропаганда для него была лишь средством подготовки политической революции, которая, перестраивая экономический и политический базис, изменит и общественный строй, равно как сознание и образ жизни людей. «Никакими книжками и никакой проповедью нельзя просветить пролетариат, если его не просветит его собственная борьба против темных сил капитализма, – писал Ленин. – Единство этой действительно революционной борьбы угнетенного класса за создание рая на земле важнее для нас, чем единство мнений пролетариев о рае на небе». Партия, как считал Ленин, должна тщательно взвесить, что для нее важнее – преимущества идеологической чистоты или же императив расширения партийных рядов и обеспечение политической власти. Действительно, Ленин призывал членов партии избегать педалирования

ственное издательство политической литературы, 1955. Т. 4. С. 445. – *Примеч. пер.*].

⁶² Ленин В. И. Социализм и религия // Ленин об атеизме, религии и церкви (Сборник статей, писем и других материалов). М.: Мысль, 1969. С. 43, 46.

⁶³ Там же. С. 43.

⁶⁴ Там же. С. 44–45.

⁶⁵ Там же. С. 45.

религиозного вопроса и не «допускать раздробление сил действительно революционной, экономической и политической борьбы ради третьестепенных мнений или бредней, быстро теряющих всякое политическое значение, быстро выбрасываемых в кладовую для хлама самым ходом экономического развития»⁶⁶. Важнейшей задачей было осуществление революции во имя коммунизма; когда коммунизм будет построен, религия просто отомрет сама собой.

Более того, для Ленина коммунизм, несомненно, не был религией. Об этом свидетельствует его полемика с «богоискателями» – группой, включавшей видных русских марксистов, таких как Александр Богданов (1873–1928), член Центрального комитета Российской социал-демократической рабочей партии; писатель Максим Горький (1868–1936) и Анатолий Луначарский (1875–1933), будущий народный комиссар просвещения. В ходе этой полемики Ленин объявил попытки построить социалистическую «религию человечества» недостойным «кокетианьем с боженькой»⁶⁷. Как сформулировал это Ленин в 1913 г. в письме к Горькому, «богоискательство отличается от богостроительства или богосозидательства или боготворчества и т. п. ничуть не больше, чем желтый черт отличается от черта синего». Поскольку любая религия, даже «самая чистенькая, идеальная, не искомая, а строяемая», является идеологической «заразой», любой большевик, который борется против богоискательства, предлагая рабочим социалистического Бога, занимается «худшим видом самооплевания» и практикует «труположство»⁶⁸. Ленину представлялось, что различия между коммунизмом и религией далеко не мелкие. Если религия представляет собой иррациональную иллюзию, то коммунизм – это наука, основанием которой является разум; если религия обращается к высшим силам, чтобы объяснить чудеса Вселенной, то коммунизм полагается на материалистическое объяснение эволюции природы; если религия апеллирует к трансцендентному, чтобы решить проблемы этого мира, то коммунизм передает силу действия в руки человека. Для марксизма-ленинизма коммунизм не был религией, политическим движением или философией, поскольку он превосходил религию, политику и философию и путем революции изменял мир во всей его полноте.

⁶⁶ Там же. С. 46–47.

⁶⁷ Как отмечает Ричард Стайтс, термины «богоискательство» и «богостроительство» предложил Максим Горький в своей повести «Исповедь», а Луначарский был «подлинным новатором» в сфере богостроительства, детально раскрывшим содержание этого понятия в своей работе «Религия и социализм». См.: *Sites R. Revolutionary Dreams*. P. 102–103.

⁶⁸ В. И. Ленин – А. М. Горькому. 13 или 14 ноября 1913 г. // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1958–1965. Т. 48. С. 226–229.

Что такое атеизм?

Большевики, как верные марксисты-ленинцы, не считали религию серьезным препятствием на пути революционного переустройства мира. Конечно, они понимали, что захват политической власти не повлечет за собой немедленной переделки общества, но верили в марксистскую модель исторического развития, в соответствии с которой религия с ходом истории неизбежно отомрет. Тем не менее изначально существовало некоторое противоречие между большевиками как марксистами, приверженными атеизму, и большевиками как модернизаторами, для которых секуляризация – создание светского государства, где религиозные организации были бы отделены от политики, образования, экономики, медицины и права, – была орудием построения современного государства. Ленин расценивал конфессиональные порядки старого режима как феодальные пережитки, которые свидетельствуют об отсталости России в сравнении с Европой. Хотя устав партии требовал от членов придерживаться атеистических убеждений, с точки зрения Ленина, новые порядки должны были стать светскими (а значит, современными), прежде чем они станут атеистическими (а значит, коммунистическими). Консолидация политической власти в руках партии и строительство экономического фундамента социализма должны были стать предпосылками создания современного коммунистического строя.

Но что такое атеизм? Если Маркс и Ленин мало писали о религии, об атеизме они писали еще меньше – в основном потому, что считали его не столь важным для революционного хода истории. Как для Маркса, так и для Ленина религия была не самостоятельной силой, а одной из форм общественного сознания, определяемой строем общественного бытия. Без капиталистического общественного строя и религиозных институтов, эксплуатировавших массы в угоду капитализму, религия просто исчезнет – вместе с частной собственностью, классовым делением, семьей и всей буржуазной капиталистической системой. Ни Маркс, ни Ленин не придавали большого значения атеизму как философской позиции, поскольку обращения к разуму не будут иметь воздействия на массы, пока они пребывают в бедственных условиях и пока они ослеплены религиозными иллюзиями⁶⁹. Только уничтожение тех социально-экономических причин, что порождают иллюзии, приведет массы к атеизму. Таким образом, атеизм воспринимался как продукт коммунистического общества, а не как предпосылка его создания.

Как в таком случае большевики представляли себе исчезновение религии и обращение к атеизму после революции? В теории большевистское понимание религии и атеизма в новом коммунистическом обществе было довольно простым. В своей книге «Как рождаются, живут и умирают боги и богини» (1923) Емельян Ярославский (1878–1943) – который, будучи основателем Союза воинствующих безбожников и издателем журнала «Безбожник», являлся главным большевистским рупором советского атеизма, – рассматривал атеизм как финальную главу в той истории, которую люди рассказывают самим себе о мире и своем месте в нем. Вслед за немецким философом XIX в. Людвигом Фейербахом (1804–1872), чья антропологическая концепция религии была основой мировоззрения Маркса, Ярославский доказывал, что у религии всегда «земные корни» и божества являются просто отражением тех человеческих обществ, которые создали их. Когда общество становится более сложным по своей структуре, усложняются и его мифы, которые отражают теперь более высокий уровень развития. По этой причине разные народы мира, не имеющие прямой связи друг с другом (но находящиеся на сходных стадиях развития), придумывают сходных богов. Ярославский постулировал, что если на ранних этапах своей истории человечество страшилось непознанных сил природы и создавало богов, чтобы осмыслить и приручить стихийные силы, скоро придет время, когда

⁶⁹ Myers D. Marx, Atheism and Revolutionary Action // Canadian Journal of Philosophy. 1981. Vol. 11. № 2. P. 317–318.

человечество осознает самого себя как высший авторитет и больше не будет нуждаться в том, чтобы населять небеса могущественными сверхъестественными божествами. Точно так же как «было время, когда люди не знали никакой религии, – объяснял Ярославский, – ныне наступило время, когда миллионы людей порывают с ней и отказываются от нее»⁷⁰. Таким образом, религия не была ни вечной, ни трансцендентной, но скорее представляла собой продукт истории. Когда-то она родилась, пережила свой исторический этап, а при коммунизме она умрет.

После революции выяснилось, что религия не собирается умирать своей смертью. Закономерный ход истории требовал активного вмешательства партии. Большевики понимали религию как феномен, который включает три компонента: *политический*, основу которого составляют религиозные учреждения; *идеологический*, воплощенный в превратном мировоззрении, основанном на вере в сверхъестественное; и, наконец, *духовный*, охватывающий разнообразные ценности, практики и обычаи, которые придают повседневной жизни, или быту, сакральное измерение⁷¹. Партийная политика по отношению к религии была отражением этих концепций. По отношению к религии как политическому феномену партия применяла воинствующие антиклерикальные меры, стремясь с помощью административного регулирования и репрессий обозначить пределы автономии религиозных институтов, оттеснить религию на обочину общества, ограничив рамками частной жизни, и подорвать ее социальное влияние. По отношению к религии как идеологическому феномену партия полагалась на пропаганду, образование и просвещение как необходимые институты внедрения научно-материалистического мировоззрения. Наконец, по отношению к религии как к феномену духовной жизни партия использовала оружие культурной революции, чтобы превратить традиционный образ жизни в «новый коммунистический быт».

В то же время, если мы исходим лишь из марксистско-ленинской теории, мы не поймем, как и почему политика советского государства по отношению к религии и атеизму менялась с ходом времени. От нашего внимания ускользнут те специфические исторические условия, в которых партия должна была принимать решения и формировать свой политический курс. Коммунистическая революция осуществлялась без заранее разработанного плана, и для реализации советского проекта необходимо было разработать стратегию отношения к религии и атеизму не только в теории, но и на практике. Маркса уже давно не было, Ленин умер в 1924 г., однако реализация советского проекта должна была продолжаться, и сам проект развивался еще семь десятилетий. Теория марксизма-ленинизма предлагала концептуальный подход, который использовали советские пропагандисты атеизма, осмысливая феномен религии, но на них воздействовал и собственный опыт соприкосновения с религией в жизни. По мере того как история шла вперед и революция уходила все дальше в прошлое, атеисты должны были определить, как марксизм-ленинизм поможет им ответить на вопросы непосредственно окружавшей их реальности, по-прежнему противоречивой и далекой от совершенства.

В течение советского периода эти три аспекта партийной концепции религии – как политического, идеологического и духовного феномена – сосуществовали друг с другом, но не без напряженности и противоречий. Отчасти это определялось тем, что приоритеты советской власти менялись с ходом времени, а отчасти – тем, что советская власть решала вопросы религии и атеизма с помощью разных институций, которые действовали в соответствии со своей особой логикой. Действительно, за монолитным фасадом советской власти скрывалась сложная структура, включавшая партийные, правительственные, охранные и культурные организа-

⁷⁰ Ярославский Ем. Как рождаются, живут и умирают боги и богини. М.: Советская Россия, 1959. С. 7.

⁷¹ Понятие «быт», как известно, трудно поддается переводу на английский. Как отмечает литературовед Ирина Гуткин, слово «быт» является производным от глагола «быть» и первоначально использовалось для обозначения материальных объектов, таких как предметы повседневного обихода. К началу XIX в. «это слово стало обозначать в более общем смысле сочетание нравов и обычаев, проявляющихся в формах повседневной жизни, характерных для данной социальной среды». См.: Gutkin I. The Cultural Origins of the Socialist Realist Aesthetic, 1890–1934. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999. P. 81.

ции. Платформа партии состояла в том, чтобы руководить политическим развитием советского общества в соответствии с идеологией марксизма-ленинизма, а также воспитывать политическую дисциплину и идейную сознательность в партийных кадрах и в массах советских граждан. Задача правительственной бюрократии заключалась в том, чтобы исполнять веления партии с помощью государственного административного аппарата. Тем временем органы безопасности видели свою миссию в том, чтобы поддерживать политический порядок и идеологическую ортодоксию, защищая систему от внутренних и внешних врагов. Задачей учреждений культуры было формирование советского общества путем воспитания просвещенных, рационально мыслящих и дисциплинированных граждан.

У каждой из этих институциональных систем – партии, правительства, органов безопасности и учреждений культуры – были свои собственные цели в отношении религии и атеизма, и они использовали различные стратегии для достижения этих целей. Конечная цель партии, как было сказано в ее уставе, заключалась в создании общества, свободного от религии. Задача правительственных органов – прежде всего Совета по делам религий при правительстве СССР – состояла в том, чтобы управлять отношениями между религиозными учреждениями и государством, а также руководить религиозной жизнью на местах, используя правовые и административные меры⁷². Задача органов безопасности была в том, чтобы правовыми или внеправовыми средствами, в том числе с помощью террора, нейтрализовать оппозицию, в рядах которой были религиозные организации и отдельные верующие с репутацией антисоветчиков⁷³.

Но в сфере внимания автора этой книги находятся преимущественно культурные, научные и образовательные учреждения, занимавшиеся как теоретическими, так и практическими аспектами атеистической работы. На теоретических аспектах атеистической пропаганды сосредоточивали свое внимание такие учреждения, как находившийся в Ленинграде Музей истории религии (МИР), созданный в 1932 г. и в 1954 г. получивший новое название – Государственный музей истории религии и атеизма (ГМИРА), кафедры научного атеизма, открытые в ведущих университетах и институтах страны в хрущевский период; а также учрежденный в 1964 г. Институт научного атеизма (ИНА) Академии общественных наук при ЦК КПСС (АОН). Практическая работа по распространению атеизма в массах была возложена на просветительские организации, такие как Союз воинствующих безбожников (СВБ), действовавший с 1925 по 1941 г., и Общество по распространению политических и научных знаний (общество «Знание»), которое было учреждено в 1947 г. в том числе и для того, чтобы продолжить атеистическую работу СВБ. Преследуя разные цели, эти организации и учреждения часто действовали наперекор друг другу, а иногда – даже наперекор более широким задачам советской власти. Даже если у партии, правительства, органов безопасности и культурных учреждений была общая всеобъемлющая цель, построение коммунизма, их приоритеты различались. Их специфические цели – идейная чистота, эффективное управление, нейтрализация оппозиции или культурное преобразование общества – соперничали друг с другом, что делало советскую политику в сфере религии и атеизма непоследовательной и зачастую контрпродуктивной по отношению к целям советского проекта.

И наконец, следует отметить, что когда партия использовала слово «религия» как обобщающее понятие, чаще всего под этим подразумевали православное христианство и Русская православная церковь; и потому, что православие в начале века было религией большинства,

⁷² После сталинского возобновления отношений с религией в годы войны эта функция была возложена на Совет по делам Русской православной церкви и Совет по делам религиозных культов, которые в 1965 г. были объединены в Совет по делам религий (СДР).

⁷³ Органы безопасности за советский период пережили многочисленные реформы; в их число включают, в хронологическом порядке, Всероссийскую чрезвычайную комиссию по борьбе с контрреволюцией и саботажем (ВЧК), Объединенное государственное политическое управление (ОГПУ), Народный комиссариат внутренних дел (НКВД) и Комитет государственной безопасности (КГБ). См.: *Fedor J. Russia and the Cult of State Security: The Chekist Tradition, from Lenin to Putin*. New York: Routledge, 2013.

составлявшего около 70% населения страны, и потому, что православную церковь и Российское государство связывали прочные исторические узы⁷⁴. К другим сообществам – мусульманам, иудеям, баптистам, буддистам, католикам и иным религиозным направлениям, представленным в СССР, – понятие «религия» применялось намного реже⁷⁵. Это обстоятельство определяло логику внутреннего развития советского атеизма, заставляя, например, пропагандистов атеизма переносить фокус своего внимания с борьбы против церкви и церковных догм на поиск замены религиозным обрядам и ритуалам – той сфере, которая имеет особенную важность для православия. Именно потому, что Русская православная церковь имела ключевое значение для партийной политики в сфере религии и атеизма, некоторые важные вопросы – например, связь между религией и национализмом за пределами СССР или роль религии в международном контексте, особенно в годы холодной войны, – в меньшей степени затрагиваются в этой книге, хотя, безусловно, они были значимы для истории Советского Союза.

⁷⁴ О конфессиональном составе населения Российской империи по результатам всеобщей переписи населения 1897 г. см.: Werth P. W. *The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 4, 37. По результатам переписи 1897 г. (с несколькими ревизиями) православные и старообрядцы составляли более 69,4% населения империи (89 377 000 человек), мусульмане – 10,8% (13 907 000 человек), католики – 9,0% (11 468 600 человек), протестанты – 5,0% (6 390 800 человек), иудеи – 4,1% (5 228 700 человек), приверженцы армяно-григорианской церкви – 0,9% (точная численность не установлена), язычники – 0,7% (719 900 человек).

⁷⁵ Slezkine Yu. *The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism* // *Slavic Review*. 1994. Vol. 53. № 2. P. 414–452 [см. в русском переводе: Слезкин Ю. СССР как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность // *Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Советский период: Антология* / Сост. М. Дэвид-Фокс. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001. С. 329–374. – *Примеч. пер.*].

Визитная карточка коммунистической цивилизации

«Свято место пусто не бывает» начинается с исследования того, какую политику вели большевики в отношении религии во времена Ленина и Сталина (от революции 1917 г. до смерти Сталина в 1953 г.), используя правовые и административные механизмы, внеправовые репрессии и террор, а также воинствующую антирелигиозную пропаганду. Но, несмотря на призывы большевиков к строительству нового мира, преобразованию общества и человеческой натуры, религия в ранний советский период оставалась в первую очередь политической проблемой. Если в теории воинствующий атеизм трактовался как важное оружие на религиозном фронте, то на практике его постоянно оттесняли на второй план другие задачи: политической консолидации, экономической мобилизации и социальной стабильности. Религия имела значение для большевиков ровно в той степени, в какой она представляла угрозу советской власти, и к концу 1930-х гг. – когда политическая мощь Русской православной церкви как организации была практически утрачена – они сочли, что эта угроза эффективно нейтрализована. С этого времени религия могла продолжать существовать в Советском Союзе, но только на условиях, диктуемых государством. Сталин определил эти условия в 1943 г.; возвращение к вопросам религии в военное время и создание правительственных органов для ведения религиозных дел означали оформление новой системы координат в политике советского государства по отношению к религии. Эта система сохранялась вплоть до конца советского периода. Последнее десятилетие пребывания Сталина у власти было временем относительной стабильности на религиозном фронте, тогда как ослабление политической поддержки атеизма сделало его практически незаметным в общественной жизни.

Затем в книге прослеживается, как революционный лозунг создания нового мира воплощался в жизнь во время «второго акта» революции, когда после смерти Сталина Хрущев попытался утвердить советский проект на новом фундаменте, объявив, что СССР вступил в стадию «строительства коммунизма». Для Хрущева политическая десталинизация, экономическая модернизация и идеологическая мобилизация были важны как составляющие его попытки вдохнуть новую революционную жизнь в марксистско-ленинскую идеологию. Наступление коммунизма, как заявлял Хрущев, неизбежно; «внуки революции» – молодые люди, повзрослевшие в 1960-е гг., – смогут увидеть его своими глазами. В то же время религия по-прежнему была позорным пятном на советской современности, чуждой идеологией в недрах советского коммунистического проекта. Поскольку религия по-прежнему была фактом жизни советского общества и Хрущев верил, что она в основе своей несовместима с коммунизмом, атеизм вернулся в жизнь советского общества. Во времена Хрущева партия развернула широкую антирелигиозную кампанию, закрыв почти половину объектов культа в стране, установив репрессивные ограничения автономии религиозных организаций и духовенства и вложив беспрецедентные ресурсы в создание централизованного атеистического аппарата. Более того, советский атеизм был переосмыслен: поскольку религиозные институты считались политически лояльными и даже стоящими на патриотических позициях, религия стала идеологической проблемой, «пережитком», который необходимо искоренить в сознании советского человека путем просвещения. В хрущевскую эпоху, таким образом, на смену воинствующему атеизму раннего советского периода пришел научный атеизм.

В брежневский период упорное нежелание религии «отмирать» – даже после того, как партия приложила все возможные усилия, чтобы с помощью антирелигиозных мер ускорить этот процесс, – вынудило пропагандистов атеизма противодействовать живой религиозности как сложной реальности, еще раз заново переосмыслив свое понимание религии и подходы к атеистической работе. Атеистический аппарат был вынужден признать, что хотя в теории коммунистическая идеология пронизывает индивидуальную человеческую жизнь от колыбели

до могилы, по-прежнему оставалось неясным, что она значит на практике – в живом опыте советских людей. В поздний советский период пропагандисты все чаще начинали рассматривать религию не просто как политическую или идеологическую, но также как духовную проблему. Они считали, что эта живая религиозность, глубоко укорененная в мировоззрении и образе жизни людей, может быть побеждена только осознанным атеизмом, который будет охватывать не только сферу институций и убеждений, но также нравственность, чувства, эстетику, ритуалы и общий опыт. Пропагандистский аппарат оказался перед необходимостью отойти от чисто отрицательных характеристик религии и внести в атеизм позитивное содержание, которое могло бы стать привлекательным и эффективным функциональным эквивалентом религии.

Однако парадокс советского атеизма состоял в том, что, несмотря на его важную роль для коммунистической идеологии, на практике никогда так и не было определено, что же он собой представляет и кто конкретно должен его разрабатывать и распространять в массах. Советские пропагандисты атеизма, поневоле ставшие опекунами душ советских людей, обнаружили, что сами непрерывно ищут новые ответы на религиозные вопросы. В ходе этого поиска борьба коммунистической идеологии против религии стала превращаться в конструирование позитивного содержания атеизма. В этом отношении советская коммунистическая идеология попыталась превратить атеизм в его противоположность: в некий набор позитивных убеждений и практик с отчетливо выделяющимся духовным центром.

Атеизм по сути своей отвергает идею, что на мир воздействуют некие трансцендентные или сверхъестественные силы. В советском контексте атеизм служил обоснованием самого радикального и самого утопического постулата коммунистической идеологии: обещания, что человек станет хозяином мира и что несправедливость и зло будут преодолены не в будущей, а уже в этой жизни. Но советский атеизм был также инструментом власти, орудием, которым можно было громить конкурирующие источники политического, идеологического и духовного авторитета. Оспаривая правдивость и авторитет других учений и институтов, советская коммунистическая идеология возложила на себя нелегкую задачу – дать ответы на жизненно важные вопросы и предложить решения жизненных проблем. В этом смысле атеизм стал полем битвы, на котором советская коммунистическая идеология столкнулась с экзистенциальными проблемами, составляющими самую сущность человеческого бытия: с проблемами смысла жизни и смерти.

Попытка советского атеизма конкурировать с религией и в конечном итоге победить ее дает нам возможность увидеть, как в рамках советской коммунистической идеологии определялась борьба между старым и новым и как коммунистическая идеология искала подходы к сознанию, сердцам и душам советских людей. Эта книга посвящена тому, как партия осознала необходимость превратить идеологию в религию – не только в теории, но и в жизни. Проследивая специфические значения и функции атеизма на протяжении советской истории, мы можем выявить значение атеизма для советского коммунистического проекта. Атеизм был «визитной карточкой» коммунистического общества, поскольку он был предпосылкой наступления коммунизма: свидетельством убежденности советского человека в политической, идеологической, духовной правде и авторитете коммунистической идеи. Пока атеистические убеждения не заполнили сакральное пространство советской коммунистической идеологии, преданность советских людей коммунистической идее оставалась условной, а советский проект – незавершенным.

Глава 1

Религиозный фронт: воинствующий атеизм при Ленине и Сталине

В канун революции 1917 г. российское самодержавие представляло собой православное государство, управлявшее многоконфессиональной империей. Российская империя занимала одну шестую часть земной суши, и среди 130 миллионов ее подданных были православные, мусульмане, иудеи, буддисты, католики, лютеране и представители различных протестантских конфессий, а также приверженцы бесчисленных туземных культов. Чтобы управлять этим огромным и разнообразным населением, имперская власть опиралась, по определению историка Пола Верта, на «конфессиональное управление», используя религиозные институты для увеличения сферы своего влияния – все шире раздвигая пределы империи и все глубже проникая в жизнь рядовых подданных, чей мир по-прежнему был далек от центра царской власти⁷⁶. С помощью религиозных институтов государство демонстрировало свою власть, объединяло свое разнородное население, управляло возрастающим числом «инославных» конфессий и осуществляло дисциплинарное воздействие на индивидуальную мораль⁷⁷. Православная церковь занимала привилегированное положение на вершине имперской иерархии конфессий и наряду с выполнением своей духовной миссии играла существенную политическую роль, обеспечивая трансцендентную легитимацию земной власти царя. Положение православной веры как первой среди равных было формально обосновано в середине XIX в. теорией «официальной народности» – трехчастной идеологической формулой имперской власти, включавшей православие, самодержавие и народность. Последний термин означал «национальное мышление» народа, выражающееся в его повиновении царю и преданности православной церкви⁷⁸. Религия вообще – и православие в особенности – играла ключевую роль в политической, социальной и культурной структуре старого режима.

Если российское самодержавие было православным государством, управляющим многоконфессиональной империей, то большевики были партией, стремившейся создать светское государство для строительства коммунизма. Но на пути к достижению этой цели большевикам сначала пришлось иметь дело с унаследованными от императорской России учреждениями, идеологиями и парадигмами культуры и лишить религию ее центрального положения в политической, общественной и культурной жизни.

⁷⁶ Werth P. W. *The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. Oxford: Oxford University Press, 2014. Обзор конфессионального ландшафта Российской империи см.: Ibid. P. 12–29. См. также: *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia* / Ed. by R. P. Geraci and M. Khodarkovsky. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001; *Crews R. D. Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia* // *American Historical Review*. 2003. Vol. 108. № 1. P. 50–83; *Crews R. D. For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006; *Weeks T. R. Nation and State in Late Imperial Russia: Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863–1914*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2008; *Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*. М.: Новое литературное обозрение, 2010; *Kane E. Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2015.

⁷⁷ Werth P. W. *In the State's Embrace? Civil Acts in an Imperial Order* // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2006. Vol. 7. № 3. P. 433–458; *Steinwedel Ch. Making Social Groups, One Person at a Time: The Identification of Individuals by Estate, Religious Confession, and Ethnicity in Late Imperial Russia* // *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World* / Ed. by J. Caplan and J. Torpey. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001. P. 67–82 [см. в русском переводе: *Стейнведел Ч. Создание социальных групп и определение социального статуса индивидуума: Идентификация по сословию, вероисповеданию и национальности в конце имперского периода в России* // *Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет. Антология* / Сост. П. Верт, П. С. Кабытов, А. И. Миллер. М.: Новое издательство, 2005. С. 610–633. – *Примеч. пер.*].

⁷⁸ Об «официальной народности» и двойственности понятия «народность» см.: *Riasanovsky N. Russian Identities: A Historical Survey*. New York: Oxford University Press, 2005. P. 133, 141.

Придя к власти, большевики использовали различные каналы для воплощения своих идей в жизнь: от образования, просвещения и реформ в сфере культуры до административного регулирования, политических репрессий, террора и насилия. Но, несмотря на антирелигиозные лозунги внутри страны и на репутацию безбожных атеистов, которую они быстро приобрели за рубежом, на самом деле у партии не было ни системного подхода к управлению религией, ни консенсуса относительно сущности и назначения атеизма как составляющей части советского проекта. Вместо того чтобы руководствоваться последовательным и ясным представлением о роли атеизма в строительстве нового коммунистического мира, советская политика в отношении религии и атеизма диктовалась противоречивыми целями и носила характер импровизации. Более того, ее применение сдерживалось политической и социальной обстановкой на местах. В стремлении спасти революцию и консолидировать власть большевики зачастую были вынуждены делать выбор между противоположными императивами: идеологической чистотой или эффективным управлением, культурной революцией или социальной стабильностью. Вопрос о том, как приверженность партии атеизму повлияет на советскую религиозную политику, долгое время оставался без точного ответа, что порождало колебания и противоречия, определявшие политическую, социальную и духовную жизнь страны при Ленине и Сталине.

Старый мир

Для России история «старого мира» началась в 988 г., с крещения Руси. Согласно «Повести временных лет», начало «Русской земли» было связано с принятием христианства великим князем Владимиром, который благодаря этому смог объединить подвластные ему земли и народы. До 988 г. Владимир, чтобы сосредоточить власть в своих руках, уже пытался создать пантеон из многочисленных языческих богов, которым поклонялись проживавшие в его владениях восточные славяне, но когда языческий пантеон оказался бесполезным для достижения политических целей, Владимир обратился к монотеистическим религиям своих соседей. В 986 г., как рассказывает летопись, к нему прибыли посланцы от мусульман из Волжской Булгарии, иудеев из Хазарии, западных христиан из Рима и восточных христиан из Константинополя. Воодушевленный тем, что он услышал о Константинополе, Владимир отправил своих послов в Византию; по возвращении послы доложили, что храм Святой Софии в Константинополе столь величествен, что они «и не знали – на небе или на земле мы»⁷⁹. Владимир обратился в христианство, разрушил языческое святилище и насильственно крестил свой народ. Таким образом в 988 г. Русская земля стала христианской.

История крещения Руси в равной степени повествует о духовном спасении и консолидации политической власти. С самого начала российская государственность и политическая идентичность были неразрывно связаны с православным христианством. В какой-то мере причиной тому был рост напряженности в отношениях между латинским Западом и византийским Востоком, что в конце концов привело к расколу христианской церкви в 1054 г. Киевская Русь, незадолго до этого обращенная в христианство, осталась под контролем Византии. В течение двух следующих столетий Византийская империя клонилась к упадку и в 1439 г. на Флорентийском соборе пошла на компромисс с католической церковью, признав главенство папы римского в обмен на помощь в борьбе против османской угрозы. Православная церковь, не желая заключать такой компромисс, де-факто стала независимой от византийской церкви⁸⁰. После падения Константинополя в 1453 г. Московская Русь стала позиционировать себя как единственное политически независимое православное государство, что придало ей существенный политический капитал. По мере того как Московское царство укрепляло свою политическую власть, православная церковь также держалась все увереннее и в 1589 г. учредила собственную патриархию. Что касается отношений между церковью и государством, то они носили взаимовыгодный характер. Если православная церковь нуждалась в Российском государстве, чтобы отстаивать свою церковную автономию, то Российское государство нуждалось в православной церкви для утверждения своей политической легитимности. Теоретические основания российской государственности были сформулированы церковными авторами, и согласно им авторитет православного правителя определялся его способностью отстаивать и защищать истинную веру. Правители России, таким образом, зависели от православия, символически наделявшего политические порядки сакральным смыслом.

⁷⁹ Franklin S., Shepard J. The Emergence of Rus 750–1200. London: Longman, 1998. P. 367–369 [см. русский текст: Повесть временных лет / Подгот. текста, пер. ст. и коммент. Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Наука, 1999. С. 49, 186. – *Примеч. пер.*]. Историки Франклин и Шепард пишут, что русские земли «пришли в упадок в период феодальной раздробленности», что привело к «катастрофической дезинтеграции» (р. 367–368). Однако они также ставят вопрос о том, была ли ранняя Киевская Русь «целостностью или множеством» (р. 369). По их версии, она представляла собой и то и другое: «Она не была унитарным государством, там не существовало ни четкой иерархии власти, ни центральных административных структур, не наблюдалось и институциональной атрофии, которая могла бы сдерживать развитие местных экономических инициатив. С другой стороны, существовало явное сходство между землями, принадлежащими правящей династии, отличавшее их – вместе взятые – от их соседей» (р. 369). См. также: Vlasto A. P. The Entry of the Slavs into Christendom: An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

⁸⁰ Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Vol. 2. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966. P. 22.

Через всю историю России красной нитью проходит идея, что спасение России – в способности государства противостоять двум извечным угрозам его территориальному и культурному суверенитету: внутренней разобщенности и иностранной оккупации. Необходимым условием выполнения этой задачи считалось сильное государство – или образ сильного государства, что, возможно, еще важнее.

Старый режим в России представлял собой традиционный политический порядок: правитель был самодержцем, а народ – подданными. В то же время начиная с Петра Великого (годы правления 1682–1725) российское самодержавие было вовлечено в общеевропейские процессы роста и консолидации государств. Европейские государства раннего Нового времени, чтобы мобилизовать ресурсы и управлять наиболее эффективным образом, заручались поддержкой церкви как партнера в деле дисциплинарного воздействия на своих подданных. Представления Петра о рациональном государстве включали Россию в это широкое европейское течение⁸¹. Неустойчивая власть Российского государства и его слабый контроль над местным управлением приводили к тому, что государство всегда видело в церкви одновременно союзника и угрозу – конкурирующую властную структуру, которая может поддерживать государство, а может и подрывать его власть. Петр, чье взросление пришлось на время подъема движения старообрядцев – церковного раскола, которым было озаглавлено беспокойное правление его отца, царя Алексея Михайловича (годы правления 1645–1676), – своими глазами видел, к каким бедствиям может привести соперничество властных структур. В ходе своих церковных реформ Петр поставил церковь под контроль Святейшего синода, новой правительственной структуры, которую возглавлял мирянин. Петровские реформы расширили сферу бюрократического и политического влияния государства, внедрив ведение записей о рождениях, браках и смертях (которые должны были вести приходские священники), упорядочив борьбу с «суеверием», сделав обязательной ежегодную исповедь и обязав духовенство сообщать о содержании исповеди, если оно могло быть истолковано как политическая угроза⁸². С точки зрения самодержавного управления огромной и мультikonфессиональной страной работа по определению и регулированию норм поведения была слишком важна, чтобы доверять ее кому-то, кроме самого государства⁸³. Как показывает Виктор Живов, «Петр ни к какому обновленному благочестию не стремился. Вообще, для русских властей дисциплина была несравненно важнее каких-либо религиозных ценностей»⁸⁴.

Однако целью петровских церковных реформ было не только поставить политическую власть государства выше церковной, но и присвоить духовную харизму церкви. Для Петра важнейшей ценностью православия была способность поддерживать государственную идеологию. Как отмечает Вера Шевцов, «Духовный регламент» Петра I (1721) был предназначен, чтобы

⁸¹ О роли религиозной дисциплины в консолидации государства раннего Нового времени см.: *Gorski Ph. S. The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

⁸² О церковных реформах Петра I см.: *Cracraft J. The Church Reform of Peter the Great*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1971. О Святейшем синоде см.: *Basil J. D. Church and State in Late Imperial Russia: Critics of the Synodal System of Church Government (1861–1914)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005. Сущность «симфонии» между Русской православной церковью и Российским государством остается предметом споров. Две противоположные точки зрения см.: *Pipes R. The Church as Servant of the State // Pipes R. Russia under the Old Regime*. New York: Penguin, 1974. P. 221–245; *Freeze G. L. Handmaiden of the State? The Church in Imperial Russia Reconsidered // Journal of Ecclesiastical History*. 1985. Vol. 36. № 1. P. 82–102. Фриз выдвигает убедительные возражения против того, чтобы рассматривать церковь как служанку государства. Тем не менее я придерживаюсь точки зрения Веры Шевцов, что государство устанавливало параметры деятельности церкви, даже если не было непосредственно вовлечено во все аспекты церковных дел. См.: *Shevzov V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. New York: Oxford University Press, 2004. P. 15–17.

⁸³ О борьбе государства с «суеверием» в имперской России см.: *Dixon S. Superstition in Imperial Russia // Past & Present*. 2008. Vol. 199. P. 207–228; *Живов В. М. Дисциплинарная революция и борьба с суеверием в России XVIII века: «провалы» и их последствия // Антропология революции: Сборник статей по материалам XVI Банных чтений журнала «Новое литературное обозрение» / Сост. и ред. И. Прохорова, А. Дмитриев, И. Кукулин, М. Майофис. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 327–361.*

⁸⁴ *Живов В. М. Дисциплинарная революция и борьба с суеверием... С. 352.*

разъяснить подданным – тем, кто «помышляет, что таковой правитель есть то второй Государь Самодержцу равносильный, или и больши его» – различие между политической и духовной властью и главенство первой из них над второй⁸⁵. Таким образом, в течение всего имперского периода Российское государство и православная церковь действовали, по словам Надежды Киценко, «рука об руку», управляя народом на земле и направляя его к спасению души на небесах⁸⁶.

Самодержавие достигло своего апогея при Николае I (годы правления 1825–1855), но вскоре, при Александре II (годы правления 1855–1881), Великие реформы 1860-х гг. в сфере юриспруденции, экономики, военного дела и образования стали изменять традиционные порядки в России⁸⁷. Важнейшей реформой, осуществленной императорской властью, было освобождение крестьян в 1861 г., которое предоставило российским крестьянам различные свободы, включая право менять место жительства в поисках лучших возможностей. Экономические перемены в России конца XIX в., в особенности индустриализация, означали, что теперь эти возможности были сконцентрированы в городах империи. По мере того как крестьяне переезжали в города и становились рабочими, их мир расширялся за пределы родной деревни, а фабрика и новая городская культура, с которой они сталкивались, изменяли их мировоззрение. В городе эти новые рабочие соприкасались с современной политикой и с революционной интеллигенцией, организовывавшей политические кружки, чтобы раскрыть рабочим глаза на убожество их положения и научить, как они могут улучшить свою судьбу⁸⁸.

В то же время, хотя империя и шла по пути модернизации, в ней сохранялось и немало традиционного, в том числе в религиозной культуре. Современное представление о религии – как о неких практиках, основанных на вере и совершающихся в специально отведенном для этого пространстве и времени, – по всей вероятности, оставалось чуждым для большинства населения. Религия, вместо того чтобы быть вытесненной в четко определенную сферу, простирала свое влияние далеко за пределы церкви и церковных догм. Религия оставалась стержнем политики, бюрократической системы, культуры и образования; она была встроена в повседневную жизнь, упорядочивая время и пространство, разделяя труд и отдых, сплачивая людей общей историей и формируя основу индивидуальной и групповой идентичности. Именно вокруг религии объединялись люди, чтобы вместе совершать паломничества, встречать праздники, соблюдать посты и отмечать рождения, свадьбы и смерть. Религия затрагивала не столько веру, сколько весь образ жизни людей, охватывая те ценности и обычаи, которые в большинстве своем просто воспринимались как должное⁸⁹. Даже когда связи между рабочим и деревней ослабевали, они редко исчезали полностью.

В начале XX в., в царствование последнего российского императора Николая II (годы правления 1894–1917), самодержавный порядок рушился под напором модернизации. В ходе революции 1905 г. требования народа вынудили царя предоставить населению определенные гражданские права и политические свободы, в том числе «укрепить начала» веротерпимости,

⁸⁵ The Spiritual Regulation of Peter the Great / Transl. and ed. by A. V. Muller. Seattle: University of Washington Press, 1972. P. 10; цит. по: Shevzov V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution. P. 16, note 21.

⁸⁶ Kizenko N. Hand in Hand: Church, State, Society, and the Sacrament of Confession in Imperial Russia (в печати). Выражаю свою признательность Надежде Киценко, позволившей мне ознакомиться с ее неизданной рукописью.

⁸⁷ Chulos Ch. J. Converging Worlds: Religion and Community in Peasant Russia, 1861–1917. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2003. P. 5; Lewin M. Popular Religion in Twentieth-Century Russia // The World of the Russian Peasant: Post-emancipation Culture and Society / Ed. by B. Eklof and S. Frank. Boston: Unwin Hyman, 1990. P. 155–168.

⁸⁸ Zelnik R. E. «To the Unaccustomed Eye»: Religion and Irreligion in the Experience of St. Petersburg Workers in the 1870s // Russian History. 1989. Vol. 16. № 2–4. P. 297–326; Steinberg M. D. Workers on the Cross: Religious Imagination in the Writings of Russian Workers, 1910–1924 // Russian Review. 1994. Vol. 53. № 2. P. 213–239; Herrlinger P. Working Souls: Russian Orthodoxy and Factory Labor in St. Petersburg, 1881–1917. Bloomington, IN: Slavica, 2007.

⁸⁹ О народном православии см.: Shevzov V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution; Worobec Ch. Lived Orthodoxy in Imperial Russia // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2006. Vol. 7. № 2. P. 329–350.

что позволило отдельным людям на законных основаниях отпадать от православной церкви⁹⁰. На возникшем плюралистическом «рынке» религий православие как традиционное вероисповедание с трудом выдерживало конкуренцию с другими конфессиями⁹¹. Это особенно касалось различных «сект», которые становились все многочисленнее и все громче заявляли о себе⁹². В то же время религия была настолько важна для политического, социального и культурного порядка империи, что даже либеральные реформаторы опасались строить Российское государство на секулярном основании – как в административном отношении, путем создания светской бюрократии, так и идеологически, последовательно проводя в жизнь принцип «свободы совести», провозглашенный царем в Манифесте 17 октября 1905 г.⁹³ Действительно, Указ «Об укреплении начал веротерпимости» ярко высветил противоречия модернизирующегося самодержавия, поскольку в нем не хватало настоящей свободы совести – он лишь позволял переход в иные христианские конфессии (но не отпадение от христианства)⁹⁴.

Российские государственные деятели также опасались, что без религиозной опоры расширяющаяся пропасть между государством и народом – который, с точки зрения государства, оставался суеверным, иррационально мыслящим и потому потенциально непокорным и неуправляемым – станет непреодолимой. Консервативные чиновники боялись, что отказ от религии как от политического и идеологического фундамента имперских порядков приведет к атеизму, а тот, в свою очередь, к моральному коллапсу и подрыву основ самого государства. В свою очередь, либеральные реформаторы, приверженные принципу свободы совести, признавали, что Российскому государству недостает бюрократических кадров, которые позволили бы обходиться без конфессионального управления. Наконец, с точки зрения большинства революционной интеллигенции, прочные связи между российским самодержавным государством и православной церковью превращают церковь – и религию вообще – во врага всего хорошего, справедливого и просвещенного. Атеизм, который, как доказывает Виктория Фреде, в начале XIX в. был «немыслим» даже для образованной элиты, к началу XX столетия стал способом достижения моральной и политической автономии и от церкви, и от государства⁹⁵.

⁹⁰ Werth P. W. The Emergence of «Freedom of Conscience» in Imperial Russia // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2012. Vol. 13. № 3. P. 585–610; Poole R. A. Religious Toleration, Freedom of Conscience, and Russian Liberalism // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2012. Vol. 13. № 3. P. 611–634; Frede V. Freedom of Conscience, Freedom of Confession, and «Land and Freedom» in the 1860s // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2012. Vol. 13. № 3. P. 561–584.

⁹¹ Как отмечает историк Джеффри Хоскинг, «симфонические» отношения православной церкви с имперским государством служили для нее источником привилегий и протекции, но в то же время налагали на нее «двойные узы»: «Положение официальной церкви имело свои преимущества, но и свои недостатки – прежде всего невозможность соблюдать собственные принципы». Бюрократизация церкви привела к ее отчуждению от жизни простых людей и в то же время обязала ее «выполнять функции, делегированные ей имперским государством, чьи приоритеты были ей чужды». См.: *Hosking G. The Russian Orthodox Church and Secularisation // Religion and the Political Imagination / Ed. by I. Katznelson and G. Stedman Jones. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 117.*

⁹² Эткунд А. Хлыст: Секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 1998; Engelstein L. *Castration and the Heavenly Kingdom: A Russian Folktale*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003 [см. на русском языке: *Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное. Скопческий путь к искуплению*. М.: Новое литературное обозрение, 2002. – *Примеч. пер.*]; Zhuk S. I. *Russia's Lost Reformation: Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

⁹³ Engelstein L. *Slavophile Empire: Imperial Russia's Illiberal Path*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009. P. 92–94; Werth P. W. *The Tsar's Foreign Faiths*. P. 187–188, 195.

⁹⁴ Werth P. W. *The Tsar's Foreign Faiths*. P. 230–232, 239.

⁹⁵ Frede V. *Doubt, Atheism, and the Nineteenth-Century Russian Intelligentsia*. Madison: University of Wisconsin Press, 2011. P. 11, 35. О религиозных и идейных убеждениях дореволюционной русской интеллигенции см. также: *Read Ch. Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia, 1900–1912*. London: Palgrave Macmillan, 1979; *Manchester L. Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia, and the Modern Self in Revolutionary Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2008 [см. в русском переводе: *Манчестер Л. Поповичи в миру: Духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России*. М.: Новое литературное обозрение, 2015. – *Примеч. ред.*]. О «кризисе ценностей» российского образованного общества начала XX в. см. предисловие к следующему изданию: *A Revolution of the Spirit: Crisis of Value in Russia, 1890–1924 / Ed. by B. G. Rosenthal, M. Bochachevsky-Chomiak, transl. M. Schwartz*. New York: Fordham University Press, 1990. P. 1–40.

В период от Великих реформ до 1917 г. традиционные порядки в России содержали множество противоречий. Власти приходилось иметь дело с быстрым распространением новых сект и «инославных» вероисповеданий, с усиливающимися требованиями гражданских прав со стороны увеличивающегося городского образованного населения и с новыми представлениями о религии как о вопросе личной совести, а не групповой принадлежности. Вопреки всему этому государство продолжало опираться на политическую, идеологическую и административную функцию религии. Модернизация трансформировала самодержавный режим и поставила его лицом к лицу с вопросами и проблемами, которые он не мог игнорировать. Тем не менее царь по-прежнему, и до самого конца, видел в своем народе скорее подданных, нежели граждан. Его подданные, в свою очередь, все чаще выходили за рамки традиционной сословной и вероисповедной идентичности, осознавая себя членами этнических и национальных групп, представителями классов, а также личностями, обладающими правами и свободами.

Таков был политический, социальный и культурный ландшафт, доставшийся в наследство большевикам, когда они захватили власть в октябре 1917 г.

Большевики-ленинцы

Из марксистско-ленинского учения, в соответствии с которым большевики трактовали религию, следовали четкие выводы. Религия воспринималась как порождение деспотических политических структур и несправедливых экономических отношений, и Маркс верил, что религия исчезнет с ликвидацией политической и экономической основы, в которой она укоренена. Энгельс, помимо этого, ставил акцент на необходимости научного просвещения, которое избавит людей от ложных и примитивных представлений о мире. Ленин уповал на авангардную роль партии большевиков, требуя, чтобы каждый член партии активно боролся против религии во всех ее видах, – хотя, как и Маркс, он предупреждал, что оскорбление религиозных чувств может превратить пассивных верующих в активных контрреволюционеров. Для большевиков преодоление религии было длительным процессом: прежде чем освободить мировоззрение от религиозных верований, следовало приступить к перестройке повседневной жизни, а прежде чем искоренять религиозные верования, следовало политически нейтрализовать религиозные институты. Таким образом, первым шагом должно было стать решение политических проблем, связанных с религией.

После Октябрьской революции большевики оказались в окружении враждебных держав и были втянуты в Гражданскую войну (1917–1921), поэтому их первоочередной задачей было удержаться у власти. Для Ленина успех дела революции определялся модернизацией государства, и он считал, что существенным компонентом современных политических порядков является подчинение религии государственной власти. В своей работе «Социализм и религия» (1905) он доказывал, что только революция может «покончить с тем позорным и проклятым прошлым [России], когда церковь была в крепостной зависимости от государства, а русские граждане были в крепостной зависимости у государственной церкви... Полное отделение церкви от государства – вот то требование, которое предъявляет социалистический пролетариат к современному государству и современной церкви»⁹⁶. Следуя этой логике, партия сразу же выпустила серию декретов, которые должны были заложить фундамент современного секулярного государства. Согласно Декрету о земле (26 октября 1917 г.) были национализированы все монастырские и церковные земли⁹⁷. Другой декрет, «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния» (18 декабря 1917 г.), объявлял о создании новых государственных органов – отделов записи актов гражданского состояния (ЗАГС), чтобы вывести регистрацию рождений, браков, смертей и разводов из сферы контроля религиозных учреждений⁹⁸. Наконец, согласно третьему декрету, «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (23 января 1918 г.), религиозные организации лишались статуса юридического лица, а религия выводилась из сферы государственного управления и образования⁹⁹. Лишив церковь гражданских прав, большевики также изъяли из рук духовенства управление и контроль над самой религиозной жизнью. Поскольку церковным приходам более не дозволялось владеть собственностью, теперь они должны были арендовать церковные здания у государства. Священники стали служащими по найму у приходских «двадцаток», групп прихожан-мирян, заре-

⁹⁶ Ленин В. И. Социализм и религия // Ленин об атеизме, религии и церкви (Сборник статей, писем и других материалов). М.: Мысль, 1969. С. 45.

⁹⁷ Декрет о земле // Декреты советской власти. М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1957. Т. 1. С. 17–19.

⁹⁸ Декрет о гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния // Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг. / Управление Совнаркома СССР. М., 1942. С. 161–163.

⁹⁹ Декрет Совета народных комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» // Собрание узаконений и распоряжений... С. 286–287. Первый вариант декрета, выпущенного тремя днями позже с некоторыми поправками, был озаглавлен «Декрет о свободе совести, церковных и религиозных организациях» (20 января 1918 г.). См.: Декрет о свободе совести, церковных и религиозных организациях // Декреты советской власти. Т. 1. С. 373–374.

гистрировавшихся в качестве религиозной общины и ведавших приходскими делами. В совокупности эти меры резко сократили автономию религиозных учреждений и сделали высшей инстанцией в религиозных делах государство.

Для партии самым важным в деле секуляризации государства было вывести религию из сферы политики и общественной жизни. Конституция РСФСР 1918 г. предоставляла индивиду «свободу совести», понимаемую как право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, а также удовлетворять религиозные «потребности». Советские законы также определяли, что деятельность правительственных и общественных организаций больше не должна сопровождаться публичными религиозными ритуалами или церемониями, а частное исполнение религиозных обрядов допускается «постольку, поскольку они не нарушают общественного порядка и не сопровождаются посягательствами на права граждан Советской Республики»¹⁰⁰. Однако для атеизма ограничений в публичной сфере не существовало. Тем самым религия превращалась в нечто маргинальное – имеющее отношение к внутренней, частной жизни индивида и приуроченное к определенному времени и пространству, тогда как антирелигиозная пропаганда и атеизм стали нормативными для советских порядков.

В то же время Ленин был политиком и понимал, что перспективы строительства коммунизма зависят от способности партии не только осуществить революцию, но и удержаться у власти. Если в теории отношение партии к религии определялось идеологической доктриной, то на практике она руководствовалась приоритетами и нуждами текущего момента. Большевики серьезно относились к религии, поскольку она представляла политическую угрозу, а наиболее серьезную угрозу советской власти представляла православная церковь. Потому первоочередной задачей большевиков было нейтрализовать ее влияние¹⁰¹. Если они могли презрительно отмахнуться от частной религиозности как от признака культурной отсталости, обреченного на отмирание, то в православной церкви они видели влиятельное учреждение, обладающее символическими и материальными ресурсами. Ее авторитет мог быть обращен в политическое оружие, разжигающее религиозную оппозицию за рубежом и мобилизующее религиозную активность в пределах советской страны. Большевики опасались – и небезосновательно, – что православие может превратить личную религиозность в общественно значимое действие.

В силу этого партийная политика не была одинаковой по отношению ко всем конфессиям. Если они решительно урезали привилегии, привычные для православной церкви как официальной государственной церкви при старом режиме, то другим конфессиям они предоставляли новые права и возможности. Большевики понимали, что, пока их власть еще непрочна, они не должны отталкивать тех, кто может стать их союзником в деле освобождения политической и общественной жизни от влияния православия. Чтобы ослабить позиции православной церкви, партия стремилась заключить союз с теми религиозными группами, которые прежде подвергались преследованиям со стороны имперских властей. Например, сектанты первоначально сочли новые порядки более благоприятными, нежели старый режим¹⁰². Отчасти причиной тому были симпатии Ленина к российским сектантам, которых он считал трудолюбивыми, рационально мыслящими коллективистами и трезвенниками. Как писал Ленин в 1899 г., их религиозное диссидентство было не типичным «русским бунтом, бессмысленным и беспоп-

¹⁰⁰ Декрет Совета народных комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» // Собрание узаконений и распоряжений... С. 286.

¹⁰¹ Аргументы в пользу того, что первые антирелигиозные кампании были направлены прежде всего против православной церкви, см.: *Митрофанов Г., прот.* История Русской Православной Церкви 1900–1927. СПб.: Сатис, 2002.

¹⁰² Действительно, первые годы советской власти называли «золотым веком» русского сектантства. Об этом образном выражении см.: *Coleman H. J.* Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929. Bloomington: Indiana University Press, 2005. P. 154, 196, 224.

щадным», но скорее политическим протестом, выраженным на языке религии¹⁰³. Владимир Бонч-Бруевич (1873–1955), историк христианского сектантства и один из главных теоретиков большевистского атеизма, изображал сектантов как потенциальных союзников, чье недовольство следует направить в русло борьбы за дело революции¹⁰⁴. Также большевики неохотно проводили политику воинствующего атеизма на окраинах, где религия была неразрывно сплетена с национализмом, поскольку опасались усилить уже вспыхнувшие сепаратистские движения. В силу этих причин, даже если большевики считали религию в целом орудием эксплуатации трудящихся масс, их самые первые антирелигиозные мероприятия были направлены прежде всего против православной церкви.

Другой временной стратегией, использовавшейся, чтобы разделить церковь и подорвать ее влияние, была осуществляемая партией поддержка реформаторов внутри самой православной церкви. Революция углубила внутреннюю рознь между православными реформистами и консерваторами, которая зрела десятилетиями и вышла на поверхность во время Поместного собора 1917–1918 гг.¹⁰⁵ Анафема, изреченная на большевиков и «явных и тайных врагов сей [Христовой] истины» 18 января 1918 г. патриархом Тихоном (Беллавиным), лишь усилила эту рознь¹⁰⁶. В то время как православные консерваторы осуждали сотрудничество с большевиками, православные реформисты – «обновленцы» – рассматривали реформы как необходимый шаг на пути к неотложной, с их точки зрения, модернизации православия и видели возможность сближения с новым режимом. В начале 1920-х гг. партия, стремившаяся использовать эти внутренние распри в своих целях, поддерживала «обновленцев»¹⁰⁷.

В годы Гражданской войны, когда большевики боролись за свое выживание, они отбросили в сторону приверженность секулярным нормам и обратились к внеправовым методам борьбы с теми, кого считали врагами советской власти. В феврале 1922 г. они воспользовались ситуацией вызванного экономической политикой опустошительного голода, – который, как считается, унес около 7 миллионов жизней, – чтобы развязать открытый конфликт с церковью, потребовав от нее сдать свое имущество в помощь голодающим¹⁰⁸. Осознавая уязвимость церкви, патриарх Тихон согласился пойти на сотрудничество, но большевики сочли неприемлемым его условие, что церковь будет участвовать в оказании помощи голодающим. Тем не менее когда большевики начали силой реквизировать церковную собственность, они столкнулись с сопротивлением местных жителей, не желавших сдавать богослужебные предметы. Конфликт вокруг реквизиции церковных ценностей вспыхнул в тот момент, когда советская власть была особенно неустойчивой. Гражданская война опустошала деревню и ложилась непомерным бременем на городскую инфраструктуру, порождая голод, преступность и болезни; но,

¹⁰³ Ленин В. И. Проект программы нашей партии (1899) // Ленин об атеизме, религии и церкви. С. 17–18.

¹⁰⁴ Бонч-Бруевич В. Д. О религии, религиозном сектантстве и церкви // Бонч-Бруевич В. Д. Избранные сочинения. Т. 1. М., 1959. С. 33. О большевиках и сектантстве см.: Эткинд А. Русские секты и советский коммунизм: Проект Владимира Бонч-Бруевича // Минувшее: исторический альманах. 1996. № 19. С. 275–319.

¹⁰⁵ После свержения самодержавия Временное правительство разрешило православной церкви созвать Поместный собор, который работал на протяжении 1917–1918 гг. См.: Сафонов А. А. Свобода совести и модернизация вероисповедного законодательства Российской империи в начале XX в. Тамбов: Изд-во Р. В. Першина, 2007.

¹⁰⁶ Введенский А. Церковь и государство. М.: Мосполиграф «Красный Пролетарий», 1923. С. 115; цит. по: Davis N. A Long Walk to Church: A Contemporary History of Russian Orthodoxy. Boulder, CO: Westview, 2003. P. 2.

¹⁰⁷ Как только патриарх Тихон заявил о своей лояльности советской власти, поддержка обновленчества со стороны большевиков ослабла. См.: Roslof E. E. Red Priests: Renovationism, Russian Orthodoxy, and Revolution, 1905–1946. Bloomington: Indiana University Press, 2002; Шкаровский М. В. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб.: Нестор, 1999.

¹⁰⁸ Кривова Н. А. Власть и церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М.: АИРО-XX, 1997; Daly J. W. «Storming the Last Citadel»: The Bolshevik Assault on the Church, 1922 // The Bolsheviks in Russian Society: The Revolution and the Civil Wars / Ed. by V. N. Brovkin. New Haven, CT: Yale University Press, 1997. P. 236–259; Ryan J. Cleansing NEP Russia: State Violence against the Russian Orthodox Church in 1922 // Europe-Asia Studies. 2013. Vol. 9. P. 1807–1826.

кроме того, партия начала утрачивать свою социальную базу, что самым болезненным образом проявилось в восстании моряков Кронштадта в 1921 г.

С точки зрения Ленина, нельзя было мириться с массовым сопротивлением попыткам конфисковать церковные ценности – не потому, что это сопротивление действительно могло остановить реквизиции (это едва ли было возможным), но потому, что оно мобилизовало массы на борьбу против советской власти. Ленин полагал, что организация сопротивления является делом рук духовенства, а это означало, что церковь отныне считалась не просто реакционной силой, но активным агентом контрреволюции, а значит, участницей политической борьбы. В секретном письме от 19 марта 1922 г., адресованном Политбюро ЦК РКП(б), Ленин провозгласил, что советская власть объявляет «беспощадное сражение черносотенному духовенству», и заявил, что «чем большее число представителей реакционной буржуазии и реакционного духовенства удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше»¹⁰⁹. Ленинское письмо, остававшееся неизвестным в течение всего советского периода и опубликованное только в 1990 г., означало начало новой, открытой фазы той войны, которую большевики объявили религии.

Но даже считая церковь и духовенство своими политическими противниками, которых необходимо нейтрализовать, Ленин продолжал предостерегать против агрессивной антирелигиозной агитации в массах, поскольку опасался, что это может политизировать вопросы религии. Незадолго до отправки секретного письма в Политбюро Ленин написал статью «О значении воинствующего материализма», которую позже стали считать его «философским завещанием», где он предупреждал, что даже после захвата власти дело революции может потерпеть поражение из-за отсутствия союзников за пределами партийных рядов¹¹⁰. «Одной из самых больших и опасных ошибок коммунистов, – провозглашал Ленин, – ... является представление, будто бы революцию можно совершить руками одних революционеров»¹¹¹. В то же время он указывал на опасность того, что многие из числа небольшевистской интеллигенции привержены религии, а зачастую – «предрассудкам и буржуазной реакционности»¹¹². Для «разоблачения и преследования» этих «дипломированных лакеев поповщины» Ленин призывал освободить массы от религиозного дурмана путем пропаганды воинствующего материализма¹¹³. Чтобы воздействовать на «многомиллионные народные массы... осужденные всем современным обществом на темноту, невежество и предрассудки», большевики должны использовать все доступные орудия и методы, особенно атеистическую литературу и естественные науки. «Было бы величайшей ошибкой и худшей ошибкой, которую может сделать марксист, думать, что... массы... могут выбраться из этой темноты только по прямой линии чисто марксистского просвещения»¹¹⁴. Напротив, массам следует «дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде... подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.»¹¹⁵. В совокупности два этих документа – ленинское письмо с призывом к расправе над духовенством и его статья в защиту воинствующего материализма как орудия просвещения – определяют подход Ленина к вопросам религии и атеизма и обеспечивают контекст для понимания поворота от пассивной политики секуляризма, проводившейся сразу после революции, к воинствующему атеизму.

¹⁰⁹ Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 193. О ленинском письме см.: *Roslof E. E. Red Priests*. P. 66–67.

¹¹⁰ Ленин В. И. О значении воинствующего материализма (1922) // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1958–1965. Т. 45. С. 23–33.

¹¹¹ Там же. С. 23.

¹¹² Там же. С. 24.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ Там же. С. 26.

¹¹⁵ Там же.

Для партии кампания по реквизиции религиозных ценностей была выгодна и в том отношении, что она углубляла внутренний раскол в церкви, поскольку сопротивление патриарха Тихона изъятию ценностей дало «обновленцам» возможность сместить его. В апреле 1922 г. Тихон был арестован и заключен в Донской монастырь, а большевики открыто поддержали «обновленцев». Подобным образом разделились по вопросу об отношении к советской власти и православные миряне, многие из которых предпочли уйти в подпольную «катакомбную церковь», но не признавать главенства «обновленцев»¹¹⁶. После смерти Тихона в 1925 г. и отмены патриаршества большевиками в 1926 г. перед православной церковью встал вопрос, связано ли будущее православной веры с подпольной церковью или компромиссом с советской властью, которая теперь, по-видимому, установилась прочно и надолго. В 1927 г. митрополит Сергей (Страгородский), местоблюститель вакантного патриаршего престола и реальный глава церкви, издал Декларацию, открыто объявившую о лояльности церкви советскому государству. В этом документе он связал судьбу православной церкви с судьбой советского проекта, заявив: «Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой – наши радости и успехи, а неудачи – наши неудачи»¹¹⁷. Заявление Сергея о лояльности советской власти обеспечило православию ограниченные «права гражданства» в Советском Союзе, но и заставило многих верующих уйти в подполье, что, в свою очередь, навлекло на православие новые подозрения со стороны советской власти. Для партии, с точки зрения которой различные религиозные движения сливались в одну монолитную контрреволюционную силу, существование религиозного подполья представляло собой политическую угрозу, на которую они ответили административными запретами и террором¹¹⁸, используя наличие подполья как предлог для репрессий против легально действующей православной церкви¹¹⁹.

В целом в течение первого десятилетия советской власти ее взаимоотношения с религией определялись представлением большевиков, что для удержания власти им необходимо создать государственные структуры, способные выдержать войну с внешним противником, гражданскую войну, экономическую отсталость и социальную нестабильность. Поэтому, пока партия боролась за выживание своего режима и создавала учреждения, которые будут определять лицо советской системы, в религиозной политике они руководствовались скорее привычным антиклерикализмом радикальной интеллигенции, чем сколь-нибудь серьезной концепцией атеизма. Поскольку партия считала секуляризацию неотъемлемой частью модернизации (а также важным шагом на пути к атеистическому обществу), первоначально практиковались правовые и административные меры по управлению религиозной жизнью общества. Действительно, первым – а до создания Комиссии по вопросам культов при Президиуме Всесоюзного центрального исполнительного комитета (ВЦИК) в 1929 г. единственным – органом, занимавшимся делами религий, был VIII отдел Народного комиссариата юстиции, действовавший с 1918 по 1924 г.¹²⁰ В то же время, поскольку большевики верили, что секуляризация отделила религию от политики, они преследовали тех представителей духовенства и мирян, кто, с их

¹¹⁶ Беглов А. Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, «Арефа», 2008.

¹¹⁷ Davis N. A Long Walk to Church. P. 4–5. Заявление митрополита Сергея о лояльности советской власти вызвало раскол Русской православной церкви и обострило ее отношения с Русской православной церковью за рубежом вплоть до конца XX столетия.

¹¹⁸ Беглов А. Л. В поисках «безгрешных катакомб». С. 19.

¹¹⁹ Беглов пишет, что уже в 1922 г. «власть осознала изменение границ легальности как мощное оружие, оказавшееся в ее руках» для подчинения церкви, хотя тогда же стало ясно, что чем резче сужаются правовые границы религиозной жизни, тем больше и больше людей будет вытесняться в церковное подполье. – Там же. С. 39.

¹²⁰ Об изменении сталинской политики по отношению к религии в годы новой экономической политики (нэпа) см.: Курляндский И. А. Сталин и религиозный вопрос в политике большевистской власти (1917–1923) // Вестник ПСТГУ. 2012. Вып. 5 (48). С. 72–84; Курляндский И. А. Сталин, власть и религия. М.: Кучково Поле, 2011.

точки зрения, нарушал вновь установленные границы между частной и публичной религиозностью, между церковью и государством, карая их не как религиозных, а как политических деятелей; их преследовали не за религиозные верования, но скорее за проводимую ими контрреволюционную политику. Светский облик советского государства определялся поддержкой внеправовых органов безопасности, которые всегда действовали закулисно, помогая партии достичь поставленных ею целей.

Большевики-просветители

Согласно учению марксизма-ленинизма, революция создала условия для построения светлого коммунистического будущего, и это будущее должно было быть свободным от религии и по сути своей атеистическим. Но чтобы его достичь, партия по-прежнему должна была играть центральную роль в революционной драме. Ее роль как политического авангарда и путеводного маяка классовой морали состояла в том, чтобы воспитать в «человеческом материале» революции коммунистическую сознательность. Для самой партии завершение Гражданской войны и переход к новой экономической политике (нэпу) означал, что революция прошла стадию борьбы за выживание и перешла к стадии построения нового мира. Теоретик большевизма Лев Троцкий (1879–1940), наиболее четко формулировавший идею культурной революции и нового быта, так писал об этом в своей статье «Не о политике единой жив человек»:

Дореволюционная история нашей партии была историей революционной политики. Партийная литература, партийные организации, все сплошь стояло под лозунгом «политики»... После завоевания власти и упрочения ее в результате гражданской войны основные задачи наши передвинулись в область хозяйственно-культурного строительства, усложнились, раздробились, стали более детальными и как бы более «прозаическими»¹²¹.

Религиозность масс, разумеется, принадлежала к наиболее прозаическим аспектам жизни. Поскольку в новом коммунистическом мире не было места религии, партия была вынуждена взяться за преодоление религиозности в сфере культуры и повседневной жизни, или быта.

В принципе, народная религиозность – если она оставалась в секулярных рамках, установленных после революции, – не должна была восприниматься как проблема. Какое дело партии до того, есть ли в домах советских людей иконы, отмечают ли они Пасху и крестят ли своих детей? В конце концов, ни одна из этих религиозных практик не нарушала советских законов; напротив, свобода совести была в числе прав, предоставленных гражданам советской Конституцией. Но для партии секуляризация была не конечной целью революции, а лишь предварительным условием построения нового коммунистического строя. Поскольку религиозные учреждения утратили свою политическую и экономическую мощь, а люди были освобождены от влияния духовенства и обращены на путь просвещения, у большевиков не было сомнений, что массы придут к атеизму – особенно если партия будет направлять и ускорять этот процесс.

С точки зрения партийной идеологии народная религиозность была результатом отсталости: образование и просвещение должны были снять завесу суеверия с очей масс и просветить их светом разума. Они верили в преобразующую силу пропаганды, образования и просвещения, причисляя их к основным инструментам культурной трансформации. Первая из этих стратегий, антирелигиозная пропаганда, осуществлялась под руководством партийных и комсомольских активистов, которым также помогали члены Союза безбожников (с 1929 г. – Союза воинствующих безбожников). Воинствующие атеисты считали себя бойцами, сражающимися на религиозном фронте, и их первостепенная задача состояла в том, чтобы расшатывать авторитет религии среди населения, подрывая влияние церкви и разоблачая духовенство. На практике это означало изъятие и уничтожение религиозной собственности и зданий, преследование и «разоблачение» духовенства (как двуличных вражеских агентов или аморальных мошенни-

¹²¹ Троцкий Л. Д. Не о политике единой жив человек // Троцкий Л. Д. Вопросы быта: Эпоха «культурничества» и ее задачи. М.: Госиздат, 1923. С. 7.

ков, живущих за счет простого народа) и подрыв веры в сверхъестественное (особенно в его материальные воплощения, такие как мощи и чудотворные иконы)¹²². Партия верила в силу слова и развернула издание многочисленных печатных органов – журналов «Революция и церковь» (1919) и «Под знаменем марксизма» (1921), газет «Безбожник» (1921) и «Безбожник у станка» (1922), а также многих других, – чтобы изображать религию как отсталую, реакционную силу на службе контрреволюции. Но прежде всего партия опиралась на визуальную пропаганду. В стране, где большинство населения по-прежнему было малограмотным, газеты и памфлеты едва ли могли нести идеи атеизма в достаточно широкие круги, и партийные теоретики быстро поняли, что эффективное распространение коммунистической идеологии зависит от выразительных средств наглядной агитации, использующей знакомые образы¹²³. Антирелигиозные плакаты и карикатуры стали главным оружием в арсенале воинствующего атеизма (см. ил. 1).

¹²² *Greene R.* Bodies Like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2010. P. 122–159; *Smith S. A.* Bones of Contention: Bolsheviks and the Struggle against Relics, 1918–1930 // Past & Present. 2009. Vol. 204. № 1. P. 155–194.

¹²³ *Bonnell V.* Iconography of Power: Soviet Political Posters under Lenin and Stalin. Berkeley: University of California Press, 1997.



Ил. 1. Н. Когоут. Троица единосущная. Плакат. М.: Гублит, Мосполиграф, 1926. Коллекция советской антирелигиозной пропаганды, Библиотеки Сент-Луисского университета, США / Anti-Religious Propaganda Collection, Saint Louis University Libraries Special Collections, St. Louis, MO

Если целью административных репрессий и воинствующей атеистической пропаганды было вытеснить религию из общественной жизни, то цель образования и просвещения состояла в том, чтобы изменить личностное мировоззрение и озарить умы светом научного матери-

ализма. В отличие от воинствующей атеистической пропаганды, чьей мишенью были церковь и духовенство, образование и просвещение метили в массы советского населения, считая их жертвами отсталости. Вслед за реформаторами XIX в. большевики полагали, что образование является важнейшим способом превратить людей в сознательных активных деятелей, способных изменить мир¹²⁴. Луначарский, глава Народного комиссариата просвещения, рассматривал школу как орудие культурной трансформации, которая обращается «к тем свежим сердечкам, к тем светлым, открытым маленьким умам, из которых можно сделать так страшно много и из каждого из которых при правильном педагогическом подходе можно сделать настоящее чудо» – «сделать подлинного человека»¹²⁵. У учителя, таким образом, была своя священная «миссия» в деле просвещения человека¹²⁶. Любопытно, что религия была настолько далека от этого видения образования, что Луначарский – как Маркс, Энгельс и Ленин – вначале не видел необходимости вводить в школьную программу специальные антирелигиозные дисциплины; казалось достаточным убрать из школы религиозное обучение и распространять просвещение.

В первые десятилетия советской власти идея превращения школы в храм атеизма не была воплощена в жизнь. Как отмечает историк Ларри Холмс, люди продолжали рассматривать школу как «канал полезной информации», а не как орудие культурной трансформации¹²⁷. Учитывая скудость ресурсов и массовый абсентеизм, учителя считали приоритетной задачей учить детей чтению, письму и арифметике, а не заниматься антирелигиозной агитацией, видя в ней «непозволительную роскошь»¹²⁸. Те учителя, которые пытались делать упор на антирелигиозную тематику, не получали поддержки «сверху» и сталкивались с враждебностью «снизу», поскольку многие родители возражали против изъятия религии из школьного образования и иногда угрожали насилием в отношении учителей¹²⁹. Более того, даже если религия со временем ушла из школы, атеизм так и не пришел ей на смену. Советская школа стала безрелигиозным, но не атеистическим пространством.

За пределами школьного класса массы советского народа должны были перевоспитываться с помощью учреждений культуры; там они могли услышать и усвоить рассказы о научном прогрессе и о науке как неутомимом противнике религии, преграждавшей дорогу освобождению человека¹³⁰. В рамках этого нарратива религия изображалась как одна из попыток человека преодолеть свое бессилие перед лицом природы, а атеизм фигурировал как неизбежный результат растущего понимания человеком тех грандиозных сил, которые правят вселенной. По мере развития человеческого знания материализм должен был заменить собой религиозные объяснения мира. История прогресса завершалась картиной триумфа человека над

¹²⁴ Holmes L. E. *The Kremlin and the Schoolhouse: Reforming Education in Soviet Russia, 1917–1953*. Bloomington: Indiana University Press, 1991. P. 3–4.

¹²⁵ Луначарский А. В. О воспитании и образовании: Избранные статьи и речи. М., 1981. С. 168–169; цит. по: Holmes L. E. *The Kremlin and the Schoolhouse*. P. 5, note 12. О деятельности Луначарского см.: Fitzpatrick Sh. *The Commissariat of Enlightenment: Soviet Organization of Education and the Arts under Lunacharsky (October 1917–1921)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

¹²⁶ Holmes L. E. *The Kremlin and the Schoolhouse*. P. 5, 11–12.

¹²⁷ Holmes L. E. *Fear No Evil: Schools and Religion in Soviet Russia, 1917–1941 // Religious Policy in the Soviet Union / Ed. by S. P. Ramet*. New York: Cambridge University Press, 1993. P. 134.

¹²⁸ Ibid. P. 35.

¹²⁹ Ibid. P. 131–132.

¹³⁰ Джеффри Брукс доказывает, что для многих интеллектуалов, работавших в сфере народного просвещения, главным врагом были предрассудки, а не религия, и указывает, что священники и учителя часто объединяли усилия с авторами популярной литературы в деле просвещения населения. Предрассудки «не приравнивались» к религии, а атеизм «не считался необходимым спутником рационалистического мировоззрения». См.: Brooks J. *When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861–1917*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985. P. 251. Джеймс Эндрус утверждает, что научная интеллигенция рассматривала искоренение религии не как самоцель, а как средство преодоления ненаучного мышления. – Andrews J. T. *Science for the Masses: The Bolshevik State, Public Science, and the Popular Imagination in Soviet Russia, 1917–1934*. College Station: Texas A&M University Press, 2003. P. 104–105, 172.

природой, включавшего и освобождение человечества от власти засухи и голода, и покорение других планет, и победу над смертью.

Центрами и атеистической пропаганды, и научного просвещения чаще всего служили новые учреждения, такие как избы-читальни, клубы, дома культуры и антирелигиозные музеи. Клубы и дома культуры рассматривались как центры просветительской работы (чтения, политических дискусионных кружков) и развлечений (танцев, любительских спектаклей, просмотра кинофильмов). Клубы служили теми каналами, через которые партия могла распространять политическое и культурное просвещение; они были предназначены заменить церковь в качестве центра общественной жизни. Действительно, активисты часто пытались превратить местную церковь в сельский клуб, тем самым преобразяя ее в светское пространство. В более населенных городах партия создавала антирелигиозные музеи¹³¹. Как и школы, антирелигиозные музеи находились в юрисдикции Народного комиссариата просвещения; их обычно возглавляли активисты местной партийной ячейки или Союза воинствующих безбожников. Музейная экспозиция состояла из антирелигиозных плакатов и предметов культа из недавно закрытых церквей, мечетей или синагог; считалось наиболее эффективным, когда такие музеи располагались в бывших религиозных учреждениях, переделанных для целей пропаганды атеизма. Действительно, наиболее значимые антирелигиозные музеи были созданы в помещениях самых известных в стране монастырей и церквей: Антирелигиозный музей искусств – в московском Донском монастыре (1927), Центральный антирелигиозный музей – в московском Страстном монастыре (1928), Государственный антирелигиозный музей – в ленинградском Исаакиевском соборе (1931), Музей истории религии – в ленинградском Казанском соборе (1932). Эта музейфикация религии превращала священные предметы и священные места в преподносимые надлежащим образом культурные артефакты. Чтобы подчеркнуть приверженность делу научного просвещения, большевики привлекли значительные ресурсы для создания двух памятников научно-материалистического мировоззрения в центре Москвы. Одним из них был Донской крематорий (1927), построенный на территории Донского монастыря и пропагандировавший приемлемое с точки зрения новой идеологии видение смерти, не оставлявшее места для веры в бессмертие души¹³². Другим, и гораздо более популярным, был Московский планетарий (1929), где наука представляла как триумф разума¹³³.

Московский планетарий, первый в Советском Союзе, был создан как воплощение обещания Народного комиссариата просвещения создать «научно-просветительное учреждение нового типа»¹³⁴. Спроектированный архитекторами-конструктивистами Михаилом Барщем и Михаилом Синявским в соответствии с самыми прогрессивными принципами архитектуры и градостроительства и оснащенный новейшим немецким оборудованием, планетарий

¹³¹ Первые антирелигиозные музеи часто были импровизированными, и в зависимости от того, как проводить различие между выставкой и музеем, к 1930-м гг. в Советском Союзе насчитывалось от тридцати до нескольких сотен антирелигиозных музеев. Также следует заметить, что существовал конфликт между сторонниками сохранения культурных ценностей, которые выступали за превращение церквей в музеи, а предметов культа – в артефакты культуры, и иконоборцами, которые стремились осквернять и разрушать культовые здания и объекты. См.: *Paine C. Militant Atheist Objects: Anti-religion Museums in the Soviet Union // Present Pasts. 2009. Vol. 1. P. 61–76; Jolles A. Stalin's Talking Museums // Oxford Art Journal. 2005. Vol. 28. № 3. P. 429–455.* О Государственном музее истории религии в Ленинграде (ГМИР) см.: *Polianski I. J. The Antireligious Museum: Soviet Heterotopia between Transcending and Remembering Religious Heritage // Science, Religion and Communism in Cold War Europe / Ed. by P. Betts and S. A. Smith. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016. P. 253–273; Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Музей истории религии Академии наук СССР и российское религиоведение. СПб.: Наука, 2014. С. 15.* О движении за сохранение культурных ценностей в антирелигиозных музеях см.: *Каулен М. Е. Музеи-храмы и музеи-монастыри в первое десятилетие Советской власти. М.: Луч, 2001.*

¹³² Кремация в борьбе с религиозными предрассудками // *Безбожник. 1928. № 9. С. 10–11.*

¹³³ *Smolkin-Rothrock V. The Contested Skies: The Battle of Science and Religion in the Soviet Planetarium // Soviet Space Culture: Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies / Ed. by E. Maurer, J. Richers, M. Rütters, and C. Scheide. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. P. 57–78.*

¹³⁴ Современная архитектура. 1927. № 3. С. 79.

стал средоточием надежд советского просветительского проекта¹³⁵. Учитывая материальные трудности в СССР 1920-х гг., сам факт, что большевики выделили ресурсы на строительство планетария, свидетельствует об их вере в преобразующую силу научного просвещения¹³⁶. Географическое расположение планетария рядом с Московским зоопарком свидетельствует о дидактической миссии, которую он был призван воплотить: за одну экскурсию с помощью просветительских лекций посетитель мог проследить пути эволюции и открыть для себя материальную природу вселенной.

Подчеркивая преобразующую мощь планетария, художник-конструктивист Алексей Ган описывал его как «оптический научный театр», чья функция состоит в том, чтобы «прививать зрителю любовь к науке». В целом Ган считал театр скорее регрессивной, чем прогрессивной силой. Театр, как писал Ган, был просто «зданием, в котором происходит служение культуре», местом, где люди удовлетворяют свою первобытную потребность в зрелище – инстинкт, который будет сохраняться, «пока общество не вырастет до степени научного миропонимания и его зрелищные инстинкты не наткнутся на остроту реальных явлений мира и техники». Планетарий, таким образом, удовлетворит зрелищный инстинкт, но переключит его «от служения культуре... к служению науке». В этом театре нового типа перед массами раскроется движение вселенной; все будет «механизировано» и у людей появится возможность управлять «сложнейшим в мире по технике аппаратом». Этот опыт поможет зрителю «выковывать в себе научное миропонимание и отделаться от фетишизма дикаря, поповских предрассудков и псевдо-научного мирозерцания цивилизованного европейца»¹³⁷.

Когда в ноябре 1929 г. Московский планетарий распахнул свои двери, убежденность, что свет науки победит тьму религии, была небывало высока¹³⁸. Так, Емельян Ярославский надеялся планетарий огромным идеологическим потенциалом, утверждая, что «поповские сказки о вселенной распадаются в прах перед доводами науки, подкрепленными такой картиной мира, которую дает планетарий»¹³⁹. В 1930-е гг. планетарий провел около 18 000 лекций и принял 8 миллионов экскурсантов. При нем был организован астрономический кружок, «звездный театр», где ставили пьесы о Галилее, Копернике и Джордано Бруно, и Стратосферный комитет, в числе членов которого был инженер-механик и «неутомимый пионер космоса» Фридрих Цандер, а также отец советской космонавтики Сергей Королев¹⁴⁰. Главный вопрос, занимавший пропагандистов атеизма, состоял не в том, победит ли научный материализм в битве с религией, а в том, когда и благодаря чему такая победа будет достигнута.

¹³⁵ Cooke C. *Russian Avant-Garde: Theories of Art, Architecture, and the City*. London: Academy Editions, 1995. P. 133–135.

¹³⁶ ЦАГМ. Ф. 1782. Оп. 3. Д. 183. Л. 7.

¹³⁷ Ган А. Новому театру – новое здание // Современная архитектура. 1927. № 3. С. 80–81.

¹³⁸ В литературе первых советских лет, посвященной вопросам просвещения, подчеркивалась важная роль астрономии в битве между наукой и религией. См. наиболее значительные публикации в этом жанре Григория Гурева и Николая Каменьщикова: Гурев Г. А. Коперниковская ересь в прошлом и настоящем и история взаимоотношений науки и религии. Л.: ГАИЗ, 1933; Гурев Г. А. Наука и религия о вселенной. М.: ОГИА, 1934; Гурев Г. А. Наука о вселенной и религия: космологические очерки. М.: ОГИЗ, 1934; Каменьщиков Н. П. Правда о небе: Антирелигиозные беседы с крестьянами о мироздании. Л.: Прибой, 1931; Каменьщиков Н. П. Что видели на небе попы, а что видим мы. М.: Атеист, 1930; Каменьщиков Н. П. Астрономия безбожника. Л.: Прибой, 1931.

¹³⁹ ЦАГМ. Ф. 1782. Оп. 3. Д. 183. Л. 7. Воспоминания о Ярославском принадлежат Ивану Шевлякову, который более сорока лет читал лекции в планетарии, став старейшим лектором Московского планетария. См.: Легенды планетария: К 115-летию старейшего лектора планетария И. Ф. Шевлякова. – URL: <http://www.planetarium-moscow.ru/about/legends-of-the-planetarium/detail.php?ID=2429>.

¹⁴⁰ Воропцов-Вельяминов Б. А. Астрономическая Москва в 20-е годы // Историко-астрономические исследования. Вып. 18. М.: Наука, 1986; Комаров В. Н., Порцевский К. А. Московский планетарий. М.: Московский рабочий, 1979. О Цандере, пропаганде им идеи космических путешествий и его роли в первых научных обществах см.: Siddiqi A. A. *Imagining the Cosmos: Utopians, Mystics, and the Popular Culture of Spaceflight in Revolutionary Russia* // *Osiris*. 2008. Vol. 23. № 1. P. 260–288. О философских истоках советской программы освоения космоса см.: Hagemeister M. *Konstantin Tsiolkovsky and the Occult Roots of Soviet Space Travel* // *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions* / Ed. by M. Hagemeister, B. Menzel and B. G. Rosenthal. Munich: Verlag Otto Sagner, 2012. P. 135–150.

Большевики – строители нового мира

Быт был последним рубежом в борьбе партии против религии. Если религиозные учреждения считались неисправимыми и потому становились объектом антирелигиозных репрессий и воинствующего атеизма, то ситуация с народной религиозностью оказалась сложнее. Как писал Троцкий, «благодаря своему реализму, своей диалектической гибкости, коммунистическая теория вырабатывает политические методы, обеспечивающие ей влияние при всяких условиях. Но одно дело – политическая идея, а другое – быт. Политика гибка, а быт неподвижен и упрям. Оттого так много бытовых столкновений в рабочей среде, по линии, где сознательность упирается в традицию»¹⁴¹. Теоретически большевики верили, что культурная революция и просвещение помогут человечеству вернуть себе свободу воли и преодолеть отчуждение. На практике они постоянно сталкивались с «упрямой» религиозностью масс¹⁴².

Проблема быта долгое время была камнем преткновения как для политизированной, так и для творческой интеллигенции. Русская творческая интеллигенция с начала XX в., используя фразу поэта Андрея Белого, вела свою «борьбу с бытом», видя в буржуазном быте воплощение ханжества и морального разложения¹⁴³. Быт, по словам теоретика Романа Якобсона, был «тиной», «будничной ряской», «замиранием жизни в тесные окостенелые шаблоны», а революция – эстетическим проектом, который сможет смыть эту «ряску» и освободить творческие силы человека¹⁴⁴. В свою очередь, для большевиков революция в ее культурном измерении была не столько эстетическим проектом, сколько цивилизующей миссией. Большевики вели войну против всего, что они считали пережитками старого быта, – против недобросовестного отношения к труду, сквернословия, плевков, пьянства и сексуальной распущенности, – прививая массам «культурность»: грамотность, гигиену, трезвость и навыки правильного поведения в обществе¹⁴⁵. Вопросы брака и сексуальности, морали и нравственности – и, конечно, религии – обсуждались на партийных собраниях, в прессе и кружках партийного просвещения, поскольку партия пыталась наметить очертания нового коммунистического быта и правильного, большевистского поведения в повседневной жизни, особенно в семье и домашнем обиходе¹⁴⁶.

¹⁴¹ Троцкий Л. Д. Чтоб перестроить быт, надо познать его // Вопросы быта. С. 38. Об участии Троцкого в дискуссиях по проблемам быта см.: Резник А. Быт или не быт? Лев Троцкий, политика и культура в 1920-е годы // Неприкосновенный запас. 2013. № 4. С. 88–106.

¹⁴² Большевики отдавали себе отчет, что религиозность является всепроникающим социальным явлением, которое необходимо поставить под контроль, чтобы оно не стало препятствием для революции, как это произошло в 1918 г. во время противостояния большевиков и священников в Перми, когда отказ духовенства выполнять церковные обряды практически парализовал жизнь города, пока большевики не лишили священников продовольствия и тем самым не вынудили их вернуться к исполнению своих обязанностей. См.: Соколова А. Д. «Нельзя, нельзя новых людей хоронить по-старому!» // Отечественные записки. 2013. № 5 (56).

¹⁴³ Белый А. На рубеже двух столетий. М.: Художественная литература, 1989. С. 36; цит. по: Gutkin I. The Cultural Origins of the Socialist Realist Aesthetic, 1890–1934. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999. P. 85, note 8. О культурных и идеологических поисках творческой интеллигенции см. также: Matich O. Erotic Utopia: The Decadent Imagination in Russia's Fin de Siècle. Madison: University of Wisconsin Press, 2005.

¹⁴⁴ Jakobson R. On a Generation That Squandered Its Poets // Major Soviet Writers: Essays in Criticism / Ed. by E. Brown. New York: Oxford University Press, 1973. P. 10–11; цит. по: Gutkin I. The Cultural Origins of the Socialist Realist Aesthetic. P. 88, note 20 [см.: Якобсон Р. О поколении, растратившем своих поэтов // Якобсон Р., Святополк-Мирский Д. Смерть Владимира Маяковского. The Hague: Mouton, 1975. С. 8–34. – Примеч. пер.].

¹⁴⁵ David-Fox M. Revolution of the Mind: Higher Learning among the Bolsheviks, 1918–1929. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997. P. 101–117.

¹⁴⁶ Пример дебатов о быте, семье и их отношении к семейному праву см.: Семья и новый быт: споры о проекте нового кодекса законов о семье и браке: Сборник / Я. Бранденбургский и др. М.; Л.: Гос. изд-во, 1926. Интересно, что существовали даже организации, созданные как лаборатории нового быта, например Ассоциация по изучению современного революционного быта, основанная в 1922 г. – Gutkin I. The Cultural Origins of the Socialist Realist Aesthetic. P. 91.

Троцкий был одним из немногих среди большевистской элиты, кто реально признавал власть быта¹⁴⁷. В своих статьях по этой проблематике он подчеркивал, что битвы против быта, антирелигиозных кампаний и просветительских усилий недостаточно. Он доказывал, что, поскольку религиозность масс была не сознательно избранной верой, но скорее набором обычаев и привычек, воспринимавшихся как должное, атеистическая пропаганда, обращенная к разуму, едва ли будет иметь результат. «Религиозности в русском рабочем классе почти нет совершенно, – писал Троцкий. – Православная церковь была бытовым обрядом и казенной организацией. Проникнуть же глубоко в сознание и связать свои догматы и каноны с внутренними переживаниями народных масс ей не удалось». Народная религиозность оставалась рефлексивной привычкой «уличного зеваки, который не прочь при случае принять участие в процессии или торжественном богослужении, послушать пение, помахать руками» (см. ил. 2). Массы обращались к церкви из-за ее «общественно-эстетических приманок, – доказывал Троцкий. – Иконы висят в доме, потому что они уже есть. Они украшают стены, без них слишком голо – непривычно». Запах ладана, яркий свет, красивое церковное пение дают возможность выйти «из жизненного однообразия». Если большевики надеются «освободить широкие массы от обрядности», они должны вытеснить ее «новыми формами быта, новыми развлечениями, новой, более культурной театральностью»¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Троцкий Л. Д. Семья и обрядность // Троцкий Л. Д. Вопросы быта. С. 59–62.

¹⁴⁸ Троцкий Л. Д. Водка, церковь и кинематограф // Троцкий Л. Д. Вопросы быта. С. 43–48.



Ил. 2. Н. Козютов. Как вколачивают в человека религию. М.: Гублит, Мосполиграф, 1926. Коллекция советской антирелигиозной пропаганды, Библиотеки Сент-Луисского университета, США / Anti-Religious Propaganda Collection, Saint Louis University Libraries Special Collections, St. Louis, MO

Размышляя над проблемой быта, Троцкий отмечал огромное значение ритуалов жизненного цикла (рождения, брака, смерти) для укоренения религии в жизни человека. Хотя Троц-

кий провозглашал, что «рабочее государство отвернулось от церковной обрядности, заявив гражданам, что они имеют право рождаться, сочетаться и умирать без магических движений и заклинаний со стороны людей, облаченных в рясы, сутаны и другие формы религиозной прозодежды», он также предупреждал, что если большевики надеются построить новый мир без религии, они не должны игнорировать ритуалы¹⁴⁹. «Как ознаменовать брак или рождение ребенка в семье? – задавался он вопросом. – Как отдать дань внимания умершему близкому человеку? На этой потребности отметить, ознаменовать, украсить главные вехи жизненного пути и держится церковная обрядность»¹⁵⁰. Троцкий подчеркивал, что эмоциональный компонент ритуала является важной частью человеческого опыта, отмечая: «быту гораздо труднее оторваться от обрядности, чем государству». Те, кто верит, что можно быстро внедрить новый образ жизни без ритуалов, «хватывают через край» и «рискуют расширить себе при этом лоб»¹⁵¹.

Таким образом, теоретически большевики пытались превратить отсталые массы в новый советский народ¹⁵². Но на практике в 1920-е и 1930-е гг. формы нового коммунистического быта оставались неясными и были скорее предметом дебатов творческой интеллигенции и партийных теоретиков, чем живым опытом масс.

Для большевиков также стоял вопрос о том, как коммунистическая идеология сможет воздействовать на мораль и быт самих партийных кадров. С переходом к нэпу борьба за идеологическую чистоту переместилась в сферу быта, норм поведения и морали коммуниста. Историк Майкл Дэвид-Фокс заметил, что «озабоченность „революционным бытом“ вышла на первый план как способ превратить нэповское „отступление“ в наступление на культурном фронте», поскольку быт все в большей степени рассматривался как показатель «отношения к революции» и как «признак политической принадлежности, обозначающий границы революционного и реакционного»¹⁵³. Большевики разделяли ленинскую концепцию нравственности, отвергая универсальность религиозной морали, которая, с их точки зрения, служит интересам эксплуататорских классов¹⁵⁴. Все, что способствовало делу революции, было нравственным, так как, по определению Ленина, в основе коммунистической нравственности лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма. В течение 1920-х – начала 1930-х гг. мораль и быт превратились в инструменты дисциплинарного воздействия на рядовых членов партии, которые регулярно попадали под взыскания из-за различных отступлений от норм коммунистической морали.

* * *

Одна из проблем, связанных с ленинским определением партии как авангарда революции, состояла в том, что теоретически каждый член партии был обязан являть собой образец политической сознательности и живое воплощение нового быта. Поэтому ни в одной другой

¹⁴⁹ Троцкий Л. Д. Семья и обрядность. С. 59.

¹⁵⁰ Там же.

¹⁵¹ Троцкий Л. Д. О задачах деревенской молодежи. О новом быте. М.: Новая Москва, 1924. С. 14–15.

¹⁵² О быте см.: Gutkin I. The Cultural Origins of the Socialist Realist Aesthetic; Лебина Н. Б. Повседневная жизнь советского города: нормы и аномалии: 1920–1930-е годы. СПб.: Летний сад, 1999; Измозик В., Лебина Н. Петербург советский: «новый человек» в старом пространстве, 1920–1930-е годы. СПб.: Книга, 2010; Wood E. The Baba and the Comrade: Gender and Politics in Revolutionary Russia. Bloomington: Indiana University Press, 2000; Naiman E. Sex in Public: The Incarnation of Early Soviet Ideology. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997; Volkov V. The Concept of Kul' turnost': Notes on the Stalinist Civilizing Process // Stalinism: New Directions / Ed. by Sh. Fitzpatrick. New York: Routledge, 2000. P. 210–230; Everyday Life in Early Soviet Russia: Taking the Revolution Inside / Ed. by Ch. Kiaer and E. Naiman. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

¹⁵³ David-Fox M. Revolution of the Mind. P. 101.

¹⁵⁴ Дэвид-Фокс отмечает, что статья Троцкого «Их мораль и наша» (опубликованная в «Бюллетене оппозиции» № 68–69 [август – сентябрь 1938 г.]) была «одним из самых убедительных аргументов, когда-либо выдвинутых в защиту большевистской классовой концепции морали». – Ibid. P. 102, note 48.

сфере противоречия между коммунистической идеологией и советской реальностью не выступали столь явственно, как в истории попыток партии дисциплинировать собственные кадры. После революции численность партии заметно возросла, и особенно много новых членов вступило в ее ряды после смерти Ленина в 1924 г. в ходе «ленинского призыва». По мере роста партии большевистская «старая гвардия» оказалась перед необходимостью определять и зачастую отстаивать идейную чистоту партии. Требовалось найти равновесие между приверженностью идейной чистоте и массовостью партии, в то время как для рядовых партийцев требование занимать активную атеистическую позицию нередко становилось невыполнимым условием.

В первые пореволюционные годы в Центральный комитет РКП(б) регулярно поступали письма из местных партийных ячеек с просьбами дать им руководящие указания по вопросу об отношении к религиозности членов партии: нужно ли, например, исключать из партии коммуниста, который крестил своих детей или обвенчался в церкви? Для «старой гвардии» ответ был прост с идеологической, но сложен с политической точки зрения. Ведущие партийные теоретики – Ем. Ярославский, Луначарский, Троцкий, Иван Скворцов-Степанов (1870–1928) и Николай Бухарин (1888–1938) – доказывали, что религия отождествляется с бессилием, слабостью и пассивностью, тогда как атеизм означает действие, силу и творчество¹⁵⁵. Быть атеистом означало избавиться от удобных иллюзий и взять на себя ответственность за свою судьбу. Быть атеистом также означало избавиться от индивидуалистического страха смерти и озабоченности спасением души и принять идею коллективного бессмертия, которого можно достичь, лишь отдав всего себя делу революции и строительства нового мира. Член партии, придерживающийся религиозных убеждений – в отношении веры в сверхъестественные силы или соблюдения обычаев и традиций, – был, по словам партийного теоретика Арона Солнца, занимавшегося разработкой вопросов коммунистической морали, «дезертиром с бытового фронта»¹⁵⁶. Чтобы построить новый мир, большевики должны быть атеистами.

Вторая программа партии, принятая на VIII съезде РКП(б), проходившем с 18 по 23 марта 1919 г., ясно постулировала, что в отношении религии партия не удовлетворяется «буржуазно-демократическим» отделением религии от государства и школы, декретированным в 1918 г. Напротив, партия требовала, чтобы ее члены стремились «к полному разрушению связи между эксплуататорскими классами и организацией религиозной пропаганды, содействуя фактическому освобождению трудящихся масс от религиозных предрассудков и организуя самую широкую научно-просветительную и антирелигиозную пропаганду»¹⁵⁷. Как утверждали Бухарин и Евгений Преображенский (1886–1937) в «Азбуке коммунизма» (1919), брошюре, популярно излагавшей новую программу партии для ее рядовых членов, религия несовместима со званием коммуниста, но персонального неверия, хотя оно и необходимо, еще недостаточно. Истинный коммунист должен активно работать над искоренением религии и распространением атеизма¹⁵⁸. Тем не менее ни программа партии, ни «Азбука коммунизма» не объясняли точно, что именно должен делать каждый член партии, чтобы освободить массы от религии, и не оговаривали со всей определенностью последствия нарушения партийных директив, оставляя без ответа вопросы о том, как именно большевистская программа будет внедряться в жизнь рядовых партийных кадров.

Задачу вооружить партию руководящими указаниями по данному вопросу взял на себя Ем. Ярославский. В большой статье, опубликованной в двух выпусках газеты «Правда» под

¹⁵⁵ Ярославский Е. М. Библия для верующих и неверующих. Л.: Лениздат, 1975; Скворцов-Степанов И. И. Мысли о религии (1922) // Скворцов-Степанов И. И. Избранные атеистические произведения / Ред. В. Ф. Зыбковец. М., 1959. С. 299–331.

¹⁵⁶ Солца А. Бытовой фронт // Безбожник у станка. 1923. № 1. С. 2.

¹⁵⁷ Пункт 13 Программы РКП(б). См.: Программа Российской коммунистической партии (большевиков): принята 8-м Съездом Партии 18–23 марта 1919 г. М.; Пг.: Коммунист, 1919.

¹⁵⁸ Бухарин Н. И., Преображенский Е. А. Азбука коммунизма. Популярное объяснение программы Российской коммунистической партии (1919). Харьков: Гос. изд., 1925.

названием «Дань предрассудкам» (1919), он сформулировал позицию партии в отношении религиозности партийных кадров¹⁵⁹. В первой части статьи Ярославский ясно дал понять, что для большевиков религия является не «частным делом», а политической позицией, напрямую нарушающей Устав партии. «Для того, чтобы вести среди других религиозную пропаганду, – писал Ярославский, – члены партии должны сами быть свободны от религиозных предрассудков». В конце концов, большевик не может быть убежденным агитатором-атеистом, если он продолжает «отдавать дань» религии¹⁶⁰. Но логические рассуждения Ярославского вызвали жаркие дебаты в среде рядовых членов партии, и в Центральный комитет приходили многочисленные письма как от партийцев, так и от рядовых советских людей с просьбами прояснить позицию партии по отношению к религии.

Ярославский изложил суть этой дискуссии во второй своей статье, которую он построил вокруг трех писем: одно из них было от двенадцатилетнего мальчика по фамилии Вендровский, два других – от людей, подписавшихся псевдонимами «Русский» и «Едущий в Москву спекулянт». Главные возражения против требования, чтобы все члены партии были активными атеистами, Ярославский разделил на три категории: что пункт 13 партийной программы противоречит советской Конституции, гарантирующей всем гражданам право вести религиозную и антирелигиозную пропаганду, что партия должна учитывать религиозные предрассудки, если она не желает «поставить жизнь многих коммунистов в деревне и городе в очень тяжелые семейные условия», и что «надо различать, отдаст ли товарищ дань чужим предрассудкам, или он сам с предрассудками»¹⁶¹. Относительно первого пункта, касающегося противоречий между светской Конституцией государства и атеистическими обязательствами членов партии, Ярославский отвечал, что партия представляет собой добровольную организацию, и это означает, что «для „всех граждан“ программа нашей партии необязательна, а для коммунистов обязательна». Для Ярославского обращение к Конституции по этому вопросу было «совершенно детской вещью», как будто «каждый коммунист – сначала гражданин Советской республики, а затем уже – член партии», как будто «партия – лишь часть государства», а не «передовой отряд» революции. У этого отряда есть «строго установленные правила поведения, обязательные для всех его членов». Тем, кто «еще не понимают этого и хотели бы, чтобы партия коммунистов открыла широко двери всем, кто желает вступить в нее, независимо от убеждений», следует напомнить, что партия, как добровольная организация, имеет право «требовать разрыва членов этого отряда со всем, что мешает им целостно воспринять программу коммунизма»¹⁶². Ярославский также напоминал партийным кадрам, что большевикам, действовавшим до революции в условиях подполья, приходилось «окончательно порывать с семьей, настроенной враждебно к нашей революционной деятельности» и что эта ситуация для многих осталась актуальной и после революции. Ярославский допускал, что это создает для некоторых членов партии трудную семейную ситуацию, но он был беспощаден к тем, кто соблюдал религиозные обычаи и традиции лишь для того, чтобы избежать семейных раздоров. «Им нет веры, их называют лицемерами, – настаивал Ярославский. – Не им проводить в жизнь коммунистическую программу»¹⁶³. Коммунисты должны быть образцом нравственности, поскольку масса, особенно крестьянская, «очень чутка к тому, чтобы слово коммуниста не расходилось с делом»¹⁶⁴. В 1921 г. ЦК РКП(б) издал постановление «О постановке антирелигиозной про-

¹⁵⁹ Ярославский Е. М. Дань предрассудкам // Ярославский Е. М. О религии. М.: Госполитиздат, 1957. С. 21–29; статья впервые опубликована в газете «Правда» соответственно 7 июня и 24 июля 1919 г.

¹⁶⁰ Ярославский Е. М. Дань предрассудкам. С. 23.

¹⁶¹ Там же. С. 25.

¹⁶² Там же. С. 29.

¹⁶³ Там же. С. 27.

¹⁶⁴ Там же. С. 28.

паганды и нарушении пункта 13 программы», где партийным кадрам вновь напомнили, чего от них ждут¹⁶⁵.

Усилия по установлению партийной дисциплины в отношении религии пришлось умножить, когда после смерти Ленина (21 января 1924 г.) в ряды партии влились новые члены, не имевшие опыта подпольной революционной борьбы и обладавшие лишь поверхностными знаниями марксистско-ленинской теории. Когда Ярославский поднял вопрос партийной дисциплины вскоре после смерти Ленина, он обращался к новым партийцам ленинского призыва, в большинстве своем рабочим и крестьянам, многие из которых не видели противоречия между коммунизмом и религией и не понимали, почему они должны изменить привычный образ жизни¹⁶⁶. В статье, озаглавленной «Можно ли прожить без веры в бога?», Ярославский отмечал, что на каждом партийном собрании религиозный вопрос для рабочих оказывается камнем преткновения. «Почти не было случаев, когда рабочие заявляли бы несогласие с каким-нибудь другим положением нашей коммунистической программы: они принимают ее целиком, – писал Ярославский. – Но вот вопрос о религии, о богах, об иконах, об исполнении тех или других обрядов... нередко для рабочих, особенно женщин-работниц, как будто труднее всего разрешить». Чтобы помочь партийным неопитам найти выход из этого противоречия, Ярославский напоминал им о ленинской позиции по вопросу религии:

Здесь не может быть никакого сомнения в том, что Ленин стоял за пропаганду, т. е. за проповедь безбожия, что Ленин считал религиозные верования бессознательностью, темнотой или мракобесием, орудием классового господства буржуазии. А можем ли мы относиться безразлично к бессознательности, к темноте, к мракобесничеству? На это должен ответить каждый ленинец, каждый рабочий. И если он продумает мысли свои до конца, то, конечно, он не сможет принять тот половинчатый путь, то половинчатое, трусливое решение, которое говорит ему: ты можешь и коммунистом оставаться, ты можешь оставаться и ленинцем, а мысли Ленина о религии отбросить и отношение Ленина к религиозному вопросу считать ошибочным, неприемлемым. Нет, наша программа в религиозном вопросе полностью увязана со всей программой нашей партии¹⁶⁷.

Коммунистическая программа, продолжал Ярославский, «основана на научном мировоззрении», и потому «в ней нет места ни богам, ни ангелам, ни чертям, никаким другим измышлениям человеческой фантазии». Поэтому религия несовместима с партийным званием. «Стать настоящим ленинцем – это значит полностью принять всю программу, все понимание явлений общества и природы, которое дается в нашей программе, которое не нуждается ни в богах, ни в чертях, ни в попах, под каким бы соусом они ни преподносились»¹⁶⁸. Коммунисты не нуждаются в религиозном утешении, в мечтах о бессмертии, провозглашал Ярославский, потому что они твердо намерены «и на земле... создать жизнь такую, которая полна была бы радостей».

Умер Маркс. Умер Ленин. А мы говорим: Маркс жив в умах миллионов людей, в их мыслях, в их борьбе; жив Ленин в каждом ленинце, в миллионах ленинцев, во всей пролетарской борьбе, в ленинской партии, осуществляющей заветы Ленина, руководящей рабочим классом в его борьбе за строительство

¹⁶⁵ О постановке антирелигиозной пропаганды и о нарушении пункта 13 Программы (Постановление ЦК РКП(б) 1921 г.) // О религии и церкви: Сб. документов. М.: Политиздат, 1965. С. 58.

¹⁶⁶ *Ярославский Е. М.* Можно ли прожить без веры в бога? // Ярославский Е. М. О религии. С. 100–108; статья впервые опубликована в газете «Правда» 1 июня 1924 г.

¹⁶⁷ Там же. С. 104–105.

¹⁶⁸ Там же. С. 106.

нового мира. Вот это – бессмертие; и только о таком бессмертии думаем мы, коммунисты; не в воздухе, не в небесах, не на облаках, которые мы можем предоставить охотно и бесплатно попам и птицам, а на земле, на которой мы живем, радуемся, страдаем и боремся за коммунизм.

Без веры в бога не только можно жить: вера в бога мешает жить радостно, бороться уверенно, действовать смело.

Нельзя быть ленинцем и верить в бога¹⁶⁹.

Для «старой гвардии» большевиков те члены партии, которые верили в Бога или просто «отдавали дань» религиозным предрассудкам, не были истинными коммунистами, поскольку они были лояльны к тому и другому или – что еще хуже – испытывали колебания.

В то же время Ярославский признавал, что в доме и семье религия по-прежнему обладает огромным влиянием¹⁷⁰. В «домашнем быту, – писал Ярославский, – ни одно событие, начиная с рождения человека, не проходит без участия духовенства. Во все сколько-нибудь важные случаи жизни человека вмешивается священник». Для масс «без участия этого священника, без его молитв, без опрыскивания „святой водой“... без всего этого колдовства жизнь человеческая, можно сказать, лишена смысла». Для крестьянской массы в особенности «все, что говорит священник, есть святая истина»¹⁷¹. Большевики были убеждены, что для построения нового коммунистического мира они должны преобразовать семью как социальный институт; но в то же время они осознавали, что задача перевоспитания в семье требует особенного подхода.

Члены партии из провинции обращались в центр с просьбами дать указания, как вести себя в ситуации домашних конфликтов; Ярославский охотно делился такими указаниями на страницах «Правды». Крестьянин по фамилии Суравегин рассказывал, как в ходе такого спора его жена выколола глаза висевшим у них дома портретам партийных вождей, после чего он швырнул на пол принадлежавшую жене икону Богородицы и разбил ее на куски. В другой семье муж-коммунист вместе с детьми в отсутствие верующей жены сожгли ее иконы; жена, в свою очередь, сожгла их «уголок безбожника»¹⁷². «Что надо делать ленинцу, если семья его еще религиозна, не позволяет снимать икон, водит детей в церковь и так далее? – спрашивал сельский коммунист по фамилии Глухов. – Должен ли он принудить, заставить семью подчиниться его взглядам и доводить дело до развода?.. Могут ли в квартире ленинца висеть иконы против его воли и желания?..»¹⁷³ Позиция самого Глухова была категоричной: если семья не подчиняется его взглядам, нужно «порвать с семьей», поскольку «недопустимо, чтобы в квартире ленинца висели иконы, чтобы детей ленинца крестил поп и чтобы дети ленинца ходили в церковь»¹⁷⁴.

Ярославский подходил к этим вопросам более прагматично. Он отмечал, что если большевик желает избегать семейных раздоров по идеологическим вопросам, то «коммунисты должны жениться только на коммунистках»; но, поскольку в партии мужчин в восемь раз больше, чем большевичек-женщин, это значит, что «из каждых восьми коммунистов может жениться только один на коммунистке, остальные же осуждены на безбрачие»¹⁷⁵. Взамен Ярославский предлагал более мягкий и постепенный подход к семейным разногласиям по вопро-

¹⁶⁹ Там же.

¹⁷⁰ Ярославский Е. М. Задачи и методы антирелигиозной пропаганды среди взрослых и детей // Ярославский Е. М. О религии. С. 109–129; статья написана в 1924 г.

¹⁷¹ Там же. С. 122.

¹⁷² Там же. С. 139–140.

¹⁷³ Ярославский Е. М. О ленинце, семье, религии // Ярославский Е. М. О религии. С. 132–141; статья написана в 1925 г.

¹⁷⁴ Там же. С. 132.

¹⁷⁵ Там же. С. 136.

сам религии. Вместо того чтобы разрывать с семьей, ленинец должен пытаться ее просветить. «Если жена повесила иконы, – советовал Ярославский, – надо ей сказать: ты оскорбляешь меня как коммуниста, я тоже могу повесить рядом с твоей иконой антирелигиозный плакат, что будет тебе неприятно»¹⁷⁶. В более общем плане задачей ленинца, как ее видел Ярославский, должна быть работа над моральным воспитанием и политической сознательностью членов семьи, чтобы коммунист был уверен: его дети придут в ряды партии через пионерскую организацию и комсомол.

Когда советский строй стал более устойчивым, а власть партии – более прочной, личное поведение членов партии снова привлекло острый интерес блюстителей партийной ортодоксии¹⁷⁷. Рассматривая вопрос о том, какого поведения требует партия от коммунистов и может ли она вмешиваться в их частную жизнь, Ярославский определенно указывал, что личные «убеждения» членов партии не могут считаться их «частным делом»¹⁷⁸. Советское государство, подчеркивал Ярославский, «не требует ни от кого, чтобы он принадлежал к Союзу безбожников или чтобы он порвал с религией». Напротив, правительство «предоставляет полную свободу каждому гражданину» верить или не верить, принадлежать к религиозной общине или к Союзу безбожников. «Но другое дело – партия, – писал Ярославский. – Партия требует от всех своих членов не только разрыва с религией, но и активного участия в антирелигиозной пропаганде». Поэтому для партии «не „все равно“, как коммунист строит свою семью». Ярославский отмечал, что даже если эти вопросы специально не оговариваются в партийных документах, «само собой разумеется, что коммунист и в личном быту и в своей семейной жизни должен быть образцом для всей беспартийной массы, которую он зовет на путь новой жизни, на путь переустройства всех отношений между людьми»¹⁷⁹. Тем не менее вопрос о том, как распространить коммунистическую мораль и быт за пределы партийных рядов, в жизнь масс, долгое время оставался без ответа.

Пренебрежение частной жизнью со стороны большевиков на заре советского периода было признаком той аскетической революционной среды, где выковывалась партия; той среды, представители которой отвергали личные узы, чтобы всецело посвятить все свои интеллектуальные, физические и эмоциональные силы делу революции. Для большевиков смысл жизни невозможно было найти в частной жизни, поскольку самые важные вопросы будут решаться именно в общественной сфере. Придя к власти, большевики тем не менее оказались поставлены перед вопросом о том, можно ли и должно ли транслировать их революционный аскетизм в сферу культуры, предназначенную для масс. Тот факт, что в начале советского периода быт неизменно оказывался второстепенным в сравнении с другими проблемами – политическими, экономическими, социальными и даже культурными, – дает возможность судить о том, как большевики понимали процесс трансформации старого мира, который они намеревались уничтожить, в новый мир, во имя которого они совершили революцию.

Большевики сознавали, что, превратившись в массовую партию, они не смогут требовать, чтобы все члены партии разрывали семейные узы, даже если сохранение семейных связей противоречит партийной этике. В то же время они не хотели уступать домашнюю сферу силам отсталости. Личная нравственность, быт и семья оставались центральными проблемами, по отношению к которым партия могла занимать то активную, то пассивную позицию, поскольку характер этих проблем изменялся со временем и зависел от множества внешних факторов. Но в конечном итоге ради успеха советского проекта партии было необходимо завоевать дом

¹⁷⁶ Там же. С. 138.

¹⁷⁷ *Ярославский Е. М.* Чего партия требует от коммунистов в быту? // Ярославский Е. М. О религии. С. 254–262; статья впервые опубликована в газете «Правда» 10 августа 1933 г.

¹⁷⁸ *Ярославский Е. М.* Чего партия требует от коммунистов в быту? С. 254–256.

¹⁷⁹ Там же. С. 255–257.

и семью, поскольку именно они играли центральную роль в воспроизводстве – не только в демографическом, но также в культурном, идеологическом и политическом смысле.

Большевики-сталинцы

Секулярная структура, введенная сразу же после революции, существенно подорвала юридическую, экономическую и политическую мощь православной церкви. Тем не менее на протяжении 1920-х гг. церковь оставалась «мощнейшей общественной корпорацией»¹⁸⁰. Хотя большевики могли рассматривать Декларацию митрополита Сергия о лояльности советской власти как свою политическую победу, они не питали иллюзий, что народ отказался от веры или от традиций. До начала коллективизации советская власть в первую очередь стремилась подчинить себе церковь как учреждение, а религиозная жизнь на местах могла в большей или меньшей степени идти своим чередом¹⁸¹. В какой-то мере это была осознанно выбранная политическая стратегия, поскольку репрессии зачастую приводили не к подавлению религиозных общин, а к мобилизации религиозной активности¹⁸². Историк Гленнис Янг показывает, что в начале советского периода сфера религии все в большей мере политизировалась. Так, Янг прослеживает трансформацию слова «церковник» в советской прессе, замечая, что если в середине 1920-х журналисты «обычно использовали слово „церковник“ как синоним „духовного лица“», то постепенно этот термин «перестал быть исключительно религиозной категорией»¹⁸³. Когда религиозные активисты начали влиять на политику в деревне, вступая в местные советы, риторический термин «церковник» стал обозначать «в равной степени политического и религиозного деятеля», чья «идентичность ассоциировалась с озлобленностью в отношении целей и ожиданий советской власти»¹⁸⁴. К началу 1930-х гг. термин «церковник» стал «синонимом фракционного политика на селе»¹⁸⁵. Действительно, как показывает Грегори Фриз, зачастую большевики считали религиозных активистов большей угрозой советской власти, чем церковь и духовенство, поскольку таких активистов поддерживали националисты, кулаки и другие антисоветские группы¹⁸⁶.

Когда большевики мобилизовались на выполнение первого пятилетнего плана (1928–1932), такие партийные лидеры, как Бухарин, называли религиозный вопрос «фронтом классовой войны», а саму религию – «врагом социалистического строительства», который «борется с нами на культурном фронте»¹⁸⁷. Эти перемены антирелигиозной риторики – осуждение религии в целом, а не конкретных религиозных учреждений – были признаком того, что социалистическое строительство вступило в новую фазу.

В годы первой пятилетки партия стремилась мобилизовать все ресурсы на нужды индустриализации, коллективизации и культурной революции. Антирелигиозная кампания была важной частью более широкой кампании – культурной революции, поскольку культурная революция была разновидностью классовой борьбы, а религия была идеологией классового врага. Партия использовала все средства, которые были в ее распоряжении, – атеистическую пропа-

¹⁸⁰ *Беглов А. Л.* В поисках «безгрешных катакомб». С. 32.

¹⁸¹ *Wanner C.* Introduction // *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine*. New York: Oxford University Press, 2012. P. 12.

¹⁸² Получив право голоса, крестьяне часто избирали религиозных активистов в сельские советы, чем подрывали и без того слабое влияние большевиков в деревне. См.: *Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997. P. 255–270.

¹⁸³ *Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia. P. 255.

¹⁸⁴ *Ibid.* P. 255–256.

¹⁸⁵ *Ibid.* P. 270.

¹⁸⁶ *Freeze G. L.* Subversive Atheism: Soviet Antireligious Campaigns and the Religious Revival in Ukraine in the 1920s // *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine*. P. 27–62.

¹⁸⁷ *Бухарин Н. И.* Избранные сочинения. М., 1927. С. 24; *Рыков А. И.* Религия – враг социалистического строительства. Она борется с нами на культурной почве // Стенограмма X съезда Советов. М., 1928. С. 191. См. также: *Бухарин Н. И.* Реконструктивный период и борьба с религией. Речь на II Всесоюзном съезде безбожников // Революция и культура. 1929. № 12. С. 4.

ганду, правовые и административные запреты, внеправовые репрессии, – чтобы религия не смогла оказаться препятствием на пути построения «социализма в одной, отдельно взятой стране».

Прежде чем сделать смену курса достоянием общественности, партия провела подготовительную закулисную работу. 24 января 1929 г. был выпущен секретный циркуляр, озаглавленный «О мерах по усилению антирелигиозной работы», где было заявлено, что «религиозные организации... являются единственной легально действующей контрреволюционной организацией» на территории СССР, что заставляет «решительно бороться» с ними. Резолюция призывала Союз безбожников (который в том же году добавил к своему названию слово «воинствующих») усилить атеистическую пропаганду и стать более влиятельной силой в деревне¹⁸⁸. Вскоре после этого, 8 апреля 1929 г., Совет народных комиссаров (Совнарком) и ВЦИК издали постановление «О религиозных объединениях», которое дало официальный старт реализации партийного плана по вытеснению религии из сферы политики и общественной жизни, радикально сузив «зону легальной церковной жизни»¹⁸⁹. Целью принятия постановления 1929 г. было поставить все аспекты религиозной жизни под контроль государства путем отмены многочисленных положений, законодательно установленных в 1918 г.: запрещалось религиозное образование детей и благотворительная работа, монастыри подлежали закрытию, а религиозные объединения были обязаны регистрироваться в местных органах власти. Чтобы быть уверенными, что у Союза воинствующих безбожников не будет оппонентов, большевики изъяли право на «религиозную пропаганду» из четвертой статьи Конституции РСФСР, которая до этого гарантировала советским гражданам «свободу религиозной и антирелигиозной пропаганды»¹⁹⁰. Но и этого оказалось недостаточно, чтобы вытеснить религию на обочину общественной жизни; общественная жизнь теперь должна была стать зримо советской¹⁹¹. В конечном итоге единственным правом в сфере религии, которое оставалось у советских граждан, было право молиться в пределах специально отведенных для этого зданий и помещений.

* * *

Поскольку религия играла центральную роль в жизни русской деревни, а коллективизация была в числе приоритетных задач сталинской программы модернизации, в первый пятилетний план было включено требование решения религиозного вопроса. В июне 1929 г. на Втором съезде Союза воинствующих безбожников ленинградский пропагандист атеизма Иосиф Элиашевич провозгласил «безбожную пятилетку», и перед местными ячейками Союза была поставлена задача «принять меры к массовому выходу трудящихся из религиозных общин»¹⁹². Как объявил Ярославский на съезде Союза воинствующих безбожников в 1930 г., «процесс

¹⁸⁸ *Peris D.* Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998. P. 127.

¹⁸⁹ *Безлов А. Л.* В поисках «безгрешных катакомб». С. 35. См. также: *Freeze G. L.* The Stalinist Assault on the Parish, 1929–1941 // *Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg: Neue Wege der Forschung* / Ed. by M. Hildermeier. Munich: Oldenburg Verlag, 1998. P. 209–232.

¹⁹⁰ В конце 1928 г. НКВД получил инструкции о «войне» с религией, и число закрытых церквей резко возросло. Если в 1927 г. было закрыто 134 церкви, то к 1929 г. государство закрыло около 1000 церквей. – *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече; Лепта, 2010. С. 119.

¹⁹¹ О культуре сталинской эпохи см.: *Hoffman D. L.* Stalinist Values: The Cultural Norms of Soviet Modernity, 1917–1941. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003; *Petrone K.* Life Has Become More Joyous, Comrades: Celebrations in the Time of Stalin. Bloomington: Indiana University Press, 2000; *Brooks J.* Thank You, Comrade Stalin! Soviet Public Culture from Revolution to Cold War. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000; *Brandenberger D.* National Bolshevism: Stalinist Mass Culture and the Formation of Modern Russian National Identity, 1931–1956. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002 [см. в русском переводе: *Бранденбергер Д.* Сталинский руссоцентризм: советская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931–1956 гг.). М.: Политическая энциклопедия, 2017].

¹⁹² *Элиашевич И.* Чего мы ждем от II Съезда // *Антирелигиозник*. 1929. № 6. С. 59–62.

сплошной коллективизации связан с ликвидацией... значительной части церквей»¹⁹³. На практике процесс коллективизации часто начинался с принудительного закрытия местной церкви, что вызывало народные протесты. Такой сценарий повторялся настолько часто, что 14 марта 1930 г. Политбюро ЦК ВКП(б) выпустило постановление, направленное против «искривления партийной линии», в том числе в области «борьбы с религиозными предрассудками». Это постановление, разумеется, не имело ничего общего с борьбой за законность и было вызвано лишь тем фактом, что, начиная кампанию коллективизации с закрытия сельских церквей, тем самым ставили под угрозу эффективное осуществление всей кампании. Указ сигнализировал не об изменении политики, а о необходимости следовать иной стратегии. Церкви по-прежнему продолжали закрывать, церковные здания использовали не по назначению или разрушали, а религиозные объединения распускались¹⁹⁴.

Второй пятилетний план (1933–1937) поставил задачу «окончательной ликвидации капиталистических элементов и классов вообще» и построения бесклассового общества, что делало положение религии еще более шатким. С одной стороны, согласно социалистической идеологии, у религии в Советском Союзе не было будущего; вопрос состоял лишь в том, какие политические усилия придется приложить партии, чтобы ускорить кончину религии. С другой стороны, протесты зарубежных стран против антирелигиозных репрессий советской власти расшатывали позиции СССР, надеявшегося на признание на мировой арене. Но к середине 1930-х гг. – поскольку именно в 1934 г. убийство Сергея Кирова, чья популярность превращала его в потенциального соперника Сталина, привело к эскалации классовой войны и политического террора – в среде большевиков наблюдался крепнущий консенсус в отношении того, что религиозные учреждения в целом и православная церковь в частности по-прежнему представляют политическую угрозу и что поэтому их необходимо окончательно и бесповоротно нейтрализовать¹⁹⁵.

В 1937 г., на пике Большого террора, большевистская политическая элита обсуждала идею полного освобождения Советского Союза от религии. Партия обвинила православную церковь в сотрудничестве с религиозным подпольем в стране и агентами контрреволюции за рубежом¹⁹⁶; Постановление 1929 г. теперь расценивалось как чересчур либеральное, поскольку оно позволяло дальнейшее существование и даже распространение религии¹⁹⁷. Только за 1937 г. большевики закрыли более восьми тысяч церквей (и еще шесть тысяч – в 1938 г.) и арестовали тридцать пять тысяч «служителей религиозных культов»¹⁹⁸. Большевики также отправили в лагеря или расстреляли большинство иерархов православной церкви. Историк Михаил Шкаровский пишет, что к 1938 г. православная церковь была «в основном разгромлена»¹⁹⁹. Местные органы, в чьи обязанности входило взаимодействие с религиозными объединениями, были ликвидированы за ненадобностью, и «это означало уничтожение самой возможности контакта Церкви и государства»²⁰⁰. К концу 1930-х гг. единственным государственным учреждением, которое по-прежнему занималось делами религий, был Народный комиссариат внутренних дел (НКВД).

¹⁹³ *Peris D.* The 1929 Congress of the Godless // *Europe-Asia Studies*. 1991. Vol. 43. № 4. P. 711–732.

¹⁹⁴ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 120–121.

¹⁹⁵ Там же. С. 123–126.

¹⁹⁶ *Беглов А. Л.* В поисках «безгрешных катакомб». С. 35–36.

¹⁹⁷ *Одищов М. И., Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР и Московская патриархия: эпоха взаимодействия и противостояния, 1943–1965. СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2013. С. 23.

¹⁹⁸ Как пишет историк Хироаки Куромиа, в 1937–1938 гг. Сталин «почти полностью уничтожил духовенство». См.: *Kuromiya H.* Why the Destruction of Orthodox Priests in 1937–1938 // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 2007. Vol. 55. P. 87.

¹⁹⁹ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 126.

²⁰⁰ Там же. С. 127.

Но за статистическими данными о закрытии церквей скрывался факт, который, условно, был очевиден самим большевикам: что религия по-прежнему была способна поднять народ на сопротивление. Они едва ли питали иллюзии, что религия изгнана из жизни советского общества. Изучавшие жизнь деревни этнографы, такие как Н. М. Маторин (1898–1936) и В. Г. Богораз-Тан (1865–1936), предпринимали исследования «живой религии» и «народного православия», позволяющие судить о сохранении религиозности в сельской местности на протяжении 1920–1930-х гг.²⁰¹ Итоги Всесоюзной переписи населения 1937 г. также явно свидетельствовали о том, что религия была реальностью социальной жизни²⁰². Программа переписи, подготовленная при участии советских этнографов и под личным контролем Сталина, включала пункт «Религия», который был добавлен в финальный проект по инициативе Сталина²⁰³. В инструкции к переписи уточнялось, что целью этого вопроса было скорее определить убеждения опрашиваемого, чем конфессиональную принадлежность; результаты переписи показали, что из 98 412 тысяч опрошенных в возрасте 16 лет и старше более половины (56,17%) заявили о себе как о верующих, а в сельской местности их удельный вес составил две трети населения. Официальным ответом на это стали обвинения в плохом ведении антирелигиозной работы и аннулирование результатов переписи. Но большевики не могли игнорировать тот факт, что более половины населения страны по-прежнему ощущают приверженность религии и что продолжение антирелигиозной политики приведет к тому, что эти люди перестанут быть опорой советского проекта²⁰⁴. При проведении новой переписи населения в 1939 г. проблему попытались обойти, убрав из программы переписи вопрос о религии; но на самом деле эта перепись еще ярче выявила издержки антирелигиозной политики, когда некоторые респонденты на вопрос «Гражданин какого государства?» ответили: «Христианин» или «Православный»²⁰⁵.

В какой-то мере народное сопротивление участию в советском проекте росло, поскольку партия, провозглашая свои планы по переустройству мира, объявляла коммунистический строй полной противоположностью традиционным порядкам, что у многих людей вызывало неприятие. Слухи о коллективизации, которые цитирует Линн Виола в своей работе о крестьянских восстаниях при Сталине, ярко иллюстрируют крестьянские представления о колхозах и о советской власти как о воплощении зла:

В колхозах будут класть специальные печати, закроют все церкви, не разрешат молиться, умерших людей будут сжигать, воспрепятствуют крестить детей, инвалидов и стариков будут убивать, мужей и жен не будет, будут спать под одним стометровым одеялом... Детей от родителей будут отбирать, будет полное кровосмешение: брат будет жить с сестрой, сын – с матерью, отец – с дочерью, и т. д. Колхоз – это скотину в один сарай, людей в один барак...²⁰⁶

²⁰¹ См.: Маторин Н. М., Невский А. Программа для изучения бытового православия. Л., 1930; цит. по: Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Н. М. Маторин и его программа изучения народной религиозности // Религиоведение. 2012. № 4. С. 191–193.

²⁰² О Всесоюзной переписи населения 1937 г. см.: Hirsh F. Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005. P. 276–292.

²⁰³ Corley F. Believers' Responses to the 1937 and 1939 Soviet Censuses // Religion, State, and Society. 1994. Vol. 22. № 4. P. 403.

²⁰⁴ Сам факт, что результаты переписи не были обнародованы вплоть до 1990 г. и что большинство тех, кто проводил перепись, были репрессированы в годы Большого террора, подчеркивает значимость этих статистических данных для советского руководства. См.: Жиромская В. Б., Киселев И. Н., Поляков Ю. А. Полвека под грифом «секретно»: Всесоюзная перепись населения 1937 года. М.: Наука, 1996; Волков А. Г. Из истории переписи населения 1937 года // Вестник статистики. 1990. № 8. С. 45–56.

²⁰⁵ Corley F. Believers' Responses to the 1937 and 1939 Soviet Censuses. P. 412.

²⁰⁶ Российский государственный архив экономики (РГАЭ). Ф. 7486. Оп. 37. Д. 61. Л. 45; цит. по: Viola L. Peasant Rebels under Stalin: Collectivization and the Culture of Peasant Resistance. New York: Oxford University Press, 1999. P. 59 [см. в русском переводе: Виола Л. Крестьянский бунт в эпоху Сталина: Коллективизация и культура крестьянского сопротивления. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 77. – Примеч. пер.].

Другой показательный пример народного отношения к советскому проекту – слух о том, что советские паспорта, введенные в городах, отмечены печатью Антихриста. В народных представлениях советский строй был перевернутым миром, и жизнь в нем регулировалась перевернутыми моральными нормами.

В канун Второй мировой войны советская власть оказалась в сложной ситуации. Она практически уничтожила церковь как социальный институт – из более чем пятидесяти тысяч православных церквей, существовавших в 1917 г. на территории России, в 1939 г. осталось меньше тысячи²⁰⁷. Но советская власть не сумела ни разорвать узы, связывающие людей с православием, ни создать конкурирующий атеистический нарратив, который сумел бы выйти за пределы общественной жизни и проникнуть в домашний обиход. Даже когда политическая элита вела разговоры о перспективах страны, свободной от религии, она сигнализировала и о другом курсе. В 1936 г. статья 124 новой сталинской Конституции признала право советских граждан «отправлять религиозные культы», что, учитывая опустошительные итоги недавней антирелигиозной кампании, было воспринято некоторыми представителями духовенства и верующими как признак наступления лучших времен²⁰⁸. Сталин также дал сигнал о смене курса советской политической элите. В 1937 г. историк Сергей Бахрушин (1882–1950) опубликовал в журнале «Историк-марксист» статью, озаглавленную «К вопросу о крещении Киевской Руси», где доказывал, что принятие христианства великим князем Владимиром было скорее не средством порабощения трудящихся масс, а зрело обдуманым политическим шагом, позволившим усилить и укрепить государство²⁰⁹. В своей статье Бахрушин подверг критике существовавшие на тот момент нарративы о крещении Руси в 988 г.; до сих пор, как он доказывал, на первый план неправомерно выдвигались психологические аспекты обращения Владимира или же заслуги в деле крещения приписывались усилиям зарубежных миссионеров. Со своей стороны Бахрушин представлял принятие христианства как осознанное политическое решение, принятое правящей верхушкой Руси, которое должно рассматриваться как часть истории формирования Российского государства. Хотя статья Бахрушина была написана в узких рамках академической истории, она была признаком идеологического отступления, поскольку религия в ней представала как прогрессивный исторический фактор, способствовавший укреплению государства. Бахрушинская статья вышла в свет сразу после завершения работы правительственной комиссии, в задачу которой входило выработать каноны написания учебников по истории для высшей школы; комиссия приняла решение вернуть религию в исторический нарратив, сформулировав тезис, что «введение христианства было прогрессом по сравнению с языческим варварством»²¹⁰. Этот пересмотр исторической роли христианства свидетельствовал о более глубоких переменах в идеологической практике советской власти²¹¹.

В течение 1930-х гг. в определении целей религиозной политики сталинизма задачи управления стали соперничать с идеологическими задачами. Чтобы консолидировать общество и воспитывать советский патриотизм в условиях назревающей войны с империализмом,

²⁰⁷ Одищов М. И. Вероисповедная политика советского государства в 1939–1958 гг. // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы, 1939–1958 (дискуссионные аспекты). М.: Институт славяноведения РАН, 2003. С. 7–10; Miner S. M. Stalin's Holy War: Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941–1945. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003. P. 22.

²⁰⁸ Безлов А. Л. В поисках «безгрешных катакомб». С. 34.

²⁰⁹ Бахрушин С. В. К вопросу о крещении Руси // Историк-марксист. 1937. № 2. С. 40–77. О статье Бахрушина и ее фундаментальном значении для формирования советского нарратива о князе Владимире см.: Franklin S. 988–1988: Uses and Abuses of the Millennium // World Today. 1988. Vol. 44. № 4. P. 66.

²¹⁰ Ostrowski D. The Christianization of Rus' in Soviet Historiography: Attitudes and Interpretations (1920–1960) // Harvard Ukrainian Studies. 1987. Vol. 11. № 3–4. P. 446–447.

²¹¹ См.: Brandenberger D. Propaganda State in Crisis: Soviet Ideology, Indoctrination, and Terror under Stalin, 1927–1941. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002 [см. в русском переводе: Бранденбергер Д. Л. Кризис сталинского агитпропа. Пропаганда, политпросвещение и террор в СССР, 1927–1941 / Авториз. пер. с англ. А. А. Пешкова, Е. С. Володиной. М.: РОС-СПЭН, 2017]. В своем исследовании сталинской идеологической системы Бранденбергер доказывает, что ключевой причиной кризиса большевистской пропаганды при Сталине была ее неспособность создать убедительную версию официальной истории.

которую Сталин считал неизбежной, партия отступила от идеологического иконоборчества периода культурной революции и вернулась к традиционным ценностям и популистским стереотипам²¹². В какой-то мере этот поворот стал возможен потому, что институциональная мощь православной церкви была сломлена и религия больше не представляла серьезной политической угрозы. Но, кроме того, поворот стал необходимым, поскольку антирелигиозная кампания явным образом не достигала своей цели: утверждения атеистического мировоззрения. Комиссия по делам культов, которая была сформирована в апреле 1929 г. для проведения в жизнь нового законодательства о религии, занималась не только вопросами налогообложения и закрытия церквей, конфискацией религиозной собственности и репрессиями в отношении духовенства, но также пыталась устранить проблемы, возникшие в результате проведения этой политики²¹³.

В то же время антирелигиозный аппарат был бюрократической химерой – «потемкинской деревней атеизма», по выражению историка Дэниэла Периса, – и реальное влияние этого аппарата не простиралось дальше лозунгов²¹⁴. Союз воинствующих безбожников числил в своих рядах около пяти миллионов членов (больше, чем состояло в самой Всесоюзной коммунистической партии), но его громкие пропагандистские кампании и раздутые статистические данные о членстве лишь маскировали неэффективность его работы и слабость представительства «на местах»²¹⁵. Возможно, самым важным было то, что по своему содержанию пропаганда Союза безбожников была не столько атеистической, сколько антирелигиозной и даже антиклерикальной. Как отмечает Перис, «следует проводить различие между эффективной и жесточайшей политикой режима по подавлению внешних проявлений религиозной жизни и деятельностью Союза безбожников как агента атеистического мировоззрения»²¹⁶. В целом большевики тратили гораздо больше энергии на дебаты о том, как искоренить религию, чем на создание позитивной атеистической программы²¹⁷.

В конце 1930-х гг. партия приблизилась к реализации цели, провозглашенной в антирелигиозной пропаганде: «преодолению религии». И хотя формирование атеистического мировоззрения не было достигнуто, антирелигиозный проект способствовал нейтрализации церкви как политического института и, по словам Шкаровского, позволил «создать видимость безбожного государства»²¹⁸. Но это была иллюзия, которую, как вскоре поняли сами большевики, было слишком дорого поддерживать.

²¹² Сущность русского национального возрождения при Сталине является дискуссионной. В классической работе Николая Тимашева отказ от утопизма в пользу более традиционных ценностей в середине 1930-х гг. описывается как «великое отступление», тогда как Дэвид Бранденбергер называет это явление «национал-большевизмом» и трактует его скорее как политическую стратегию, чем как возвращение к старому порядку вещей. См.: *Timasheff N. The Great Retreat: The Growth and Decline of Communism in Russia*. New York: E. P. Dutton, 1946; *Бранденбергер Д.* Сталинский руссоцентризм. С. 7–8.

²¹³ *Luukkanen A. The Religious Policy of the Stalinist State. A Case Study: The Central Standing Commission on Religious Questions, 1929–1938*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1997.

²¹⁴ *Peris D. Storming the Heavens*. P. 8–9.

²¹⁵ *Ibid.* P. 118–120.

²¹⁶ *Ibid.* P. 119.

²¹⁷ *Ibid.* P. 108.

²¹⁸ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 128.

Патриотическая церковь

Когда война действительно пришла в СССР, Сталин оказался перед необходимостью принять решение: сохранять ли антирелигиозный status quo или повернуться к православной церкви и использовать ее возможности во благо советского государства. В том, что преимущества партнерства стали казаться более важными, чем его издержки, сыграл свою роль ряд факторов. Во-первых, проводившаяся в Советском Союзе политика репрессий в отношении религии отталкивала союзников. Во-вторых, на оккупированных территориях немецкие власти эффективно использовали религию против советской власти и добивались лояльности местного населения с помощью открытия церквей. В-третьих, среди советских граждан с начала войны, даже на территориях, не занятых врагом, наблюдался подъем религиозных чувств, что выразилось в возросшем числе петиций с просьбами открыть местные церкви²¹⁹. Активная поддержка православной церковью боевых действий Красной армии стала доказательством политической лояльности церкви, равно как и ее потенциальной пользы для советской власти. Показателем поворота к новому курсу стало осторожное возвращение церкви в общественную жизнь. Так, вслед за вторжением нацистской Германии в СССР 22 июня 1941 г. митрополит Сергей обратился к советскому народу еще до того, как со своим обращением выступил Сталин. В своем «Послании пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви» Сергей подчеркнул историческую роль церкви в мобилизации русского народа на борьбу против «жалких потомков врагов православного христианства», которые «хотят еще раз попытаться поставить народ наш на колени пред неправдой, голым насилием принудить его пожертвовать благом и целостью родины». Сергей напомнил советским людям, что хотя их предки проходили через еще более суровые испытания, они не падали духом, «потому что помнили не о личных опасностях и выгодах, а о священном своем долге пред родиной и верой и выходили победителями»²²⁰. Вскоре после этого, летом 1941 г., на территории Советского Союза начали снова открывать церкви. В годы войны церковь служила молебны о победе Советского Союза и жертвовала средства на нужды обороны, в том числе финансировала создание танковой колонны имени Дмитрия Донского²²¹. Для Сталина мобилизация церкви в годы войны была доказательством не только ее лояльности, но и ее потенциальной ценности для советского государства. Уничтожив православную церковь как политическую силу, Сталин теперь решил изменить курс²²².

В 1943 г., когда появилась надежда, что Советский Союз выстоит в войне и удержит западные территории, аннексированные им в 1939 г., Сталин предложил новую модель управления делами религий в СССР. 4 сентября 1943 г. он вызвал в свою летнюю подмосковную резиденцию Георгия Маленкова, секретаря ЦК ВКП(б), Лаврентия Берия, главу НКВД,

²¹⁹ *Peris D.* «God Is Now on Our Side»: The Religious Revival on Unoccupied Soviet Territory during World War II // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2008. Vol. 1. № 1. P. 97–118. О религиозной политике на территориях, оккупированных Германией в ходе войны, см.: *Одищов М. И.* Вероисповедная политика советского государства. С. 20.

²²⁰ Об обращении митрополита Сергея 22 июня 1941 г. к советскому народу см.: *Chumachenko T. A.* Church and State in Soviet Russia: Russian Orthodoxy from World War II to the Khrushchev Years / Transl. and ed. by E. E. Roslof. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2002. P. 4 [см.: *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М.: АИРО-XX, 1999. С. 11. – *Примеч. пер.*].

²²¹ О патриотической деятельности церкви в годы войны и о ее вкладе в Фонд обороны см.: *Одищов М. И., Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской православной церкви. С. 56–66, 72. О протестантах см.: *Kashirin A.* Protestant Minorities in the Soviet Ukraine, 1945–1991. Ph. D. diss. University of Oregon, 2010. P. 11.

²²² Из 950 церквей, которые оставались открыты на территории РСФСР в канун войны, не более трети были реально действующими. См.: *Одищов М. И., Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской православной церкви. С. 32. О повороте в советской религиозной политике в годы Второй мировой войны см.: *Шкаровский М. В.* Русская православная церковь и советское государство в 1943–1964 годах: от «перемирия» к новой войне. СПб.: Изд. объедин. «ДЕАН+АДИА-М», 1995; *Miner S. M.* Stalin's Holy War; Власть и церковь в Восточной Европе, 1944–1953: Документы российских архивов / Отв. ред. Т. В. Волокитина. В 2 т. М.: РОССПЭН, 2009. Т. 1. С. 11–12.

и Георгия Карпова, полковника НКГБ (Народного комиссариата государственной безопасности), ответственного за контрразведывательные операции, в том числе связанные с религией. Встреча превратилась в собеседование с Карповым перед новым назначением. В ходе беседы Сталин задавал Карпову вопросы об истории и современном положении церкви, а также о ее связях с зарубежными религиозными организациями. Он также интересовался у Карпова характеристикой нескольких митрополитов православной церкви, расспрашивая об их политической лояльности, материальном положении и авторитете, которым они пользуются в церкви²²³. Затем Сталин сообщил Карпову, что ведется работа по созданию специального органа, который будет вести отношениями между государством и церковью, – Совета по делам Русской православной церкви и что Карпов будет назначен его руководителем. Он распорядился, чтобы Карпов позвонил митрополиту Сергию и пригласил его вместе с митрополитами Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем) на беседу в Кремле. Встреча состоялась тем же вечером; на ней присутствовали митрополиты, Карпов, Вячеслав Молотов и Сталин. Сталин сообщил церковным иерархам, что патриархия будет восстановлена и что церковь может теперь рассчитывать на государственную поддержку²²⁴. Далее Сталин распорядился, чтобы Карпов начал процесс работы над созданием Совета по делам РПЦ, но при этом предупредил, что, во-первых, совет не должен подрывать имидж церкви как автономной и независимой организации и, во-вторых, новый пост Карпова не делает его новым обер-прокурором Святейшего синода, влиятельного правительственного учреждения, которое ведало взаимодействием церкви и государства в имперский период²²⁵. Судя по всему, никто – включая НКВД и иерархов православной церкви – не предвидел сделанного Сталиным поворота в религиозном вопросе.

8 сентября 1943 г. православная церковь созвала Собор с участием 19 епископов, 16 из которых только что были освобождены из лагерей; Собор избрал митрополита Сергия патриархом Русской православной церкви. 14 сентября 1943 г., через два дня после интронизации патриарха, Совет народных комиссаров учредил Совет по делам Русской православной церкви. 19 мая 1944 г. был создан еще один орган, Совет по делам религиозных культов, в задачу которого входило руководство отношениями с неправославными конфессиями. Сразу же после своего создания Совет по делам РПЦ и Совет по делам религиозных культов при СНК СССР начали работу по открытию церквей и иных культовых сооружений и регистрации религиозных общин²²⁶.

Следует отметить, что оба Совета были учреждены в качестве консультативных органов при правительстве, а не при органах государственной безопасности. Несмотря на то что надзор НКГБ за деятельностью Советов молчаливо признавался внутри страны и открыто осуждался за рубежом, положение Советов как правительственных органов придало повороту в советской религиозной политике теперь уже правовой статус. Это весьма примечательно, поскольку с момента роспуска Комиссии по делам культов в 1938 г. и вплоть до учреждения Советов единственными учреждениями, занимавшимися делами религий, были органы безопасности. Политическое значение новых порядков еще более подчеркнули усилия по возведению видимой преграды между Советами и НКГБ. 7 июля 1945 г. НКГБ издал секретную ориентировку,

²²³ *Одищов М. И., Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской православной церкви. С. 84–85.

²²⁴ *Одищов М. И. И.* Сталин: «Церковь может рассчитывать на всестороннюю поддержку правительства» // Диспут. 1992. № 3. С. 152.

²²⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–10; цит. по: Русские патриархи XX века: Судьбы отечества на страницах архивных документов. М.: Изд-во РАГС, 1999. С. 283–291.

²²⁶ Об открытии церквей и регистрации религиозных общин см.: Постановление СНК СССР «О порядке открытия церквей» (28 ноября 1943 г.) // ГАРФ. Ф. 5446. Оп. 1. Д. 221. Л. 3–5; цит. по: Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны. 1941–1945 гг.: Сборник документов / Сост. О. Ю. Васильева, И. И. Кудрявцев, Л. А. Лыкова. М.: Изд-во Крутицкого патриаршего подворья, 2009. С. 263–265. Историк Игорь Курляндский называет возобновление отношений Сталина с религиозными организациями «легализацией религии». См.: *Курляндский И. А.* Сталин, власть и религия. С. 531.

где его местным органам разъяснялось, что после создания «специальных органов» по религиозным делам функции аппарата госбезопасности будут «ограничиваться интересами разведывательной и контрразведывательной работы»²²⁷. Местных сотрудников НКГБ проинструктировали о разделении полномочий между органами безопасности и уполномоченными Советов. Офицеры НКГБ не должны были вмешиваться в деятельность обоих Советов, обсуждать их работу со своей агентурой или использовать институт уполномоченных Советов для прикрытия оперативных мероприятий. В одном случае сотрудник НКГБ получил выговор за использование «внутренних каналов» для передачи Карпову письма от своего агента, поскольку это «подчеркнуло перед агентом связь органов НКГБ с Советом по делам Русской православной церкви при СНК СССР»²²⁸. Сотрудникам НКГБ также напомнили, что Советы подотчетны не им, а Совету министров и что «открытое и прямое использование органами НКГБ института уполномоченных в своих целях может привести также к утверждению среди церковников нежелательного мнения о том, что [Советы] являются „филиалами“ органов НКГБ»²²⁹.

Тот факт, что решение о возвращении религии в жизнь советского общества исходило лично от Сталина, подтверждает, что он считал политическую угрозу, которую представляла собой религия, эффективно нейтрализованной²³⁰. Тем самым перед религиозными организациями была открыта возможность стать партнерами государства в деле послевоенного восстановления народного хозяйства. Более того, после аннексии территорий Прибалтики (Эстонии, Латвии и Литвы), Молдовы, Западной Украины и Западной Белоруссии, ни одна из которых, в отличие от прочих советских территорий, не прошла в 1920–1930-е гг. ни через кампанию воинствующего атеизма, ни через коллективизацию, на территории расширившегося Советского Союза появились тысячи церквей, священников и верующих. В то время как численность открытых церквей на неоккупированных территориях СССР в довоенный период снизилась с 3617 (в 1936 г.) до приблизительно 950 (в 1939 г.), после аннексии на территории Советского Союза было уже 8279 православных церквей, а также тысячи религиозных общин, представлявших другие конфессии – римско-католическую церковь, украинскую греко-католическую (восточного обряда, униатскую) церковь, а также сектантов, чья лояльность по отношению к советской власти была под вопросом²³¹. Столкнувшись с вновь возникшей религиозной проблемой, Сталин рассматривал православную церковь как орудие установления контроля над западными территориями, где советская власть была наиболее слабой, и даже поддерживал православную церковь, чтобы ослабить местные доминирующие конфессии, такие как литовская католическая церковь или украинская греко-католическая церковь²³². С этой целью Сталин сразу же после войны распустил и объявил вне закона украинскую греко-католическую церковь и передал ее имущество православной церкви. Сталин также считал православную церковь полезным орудием международной политики, противовесом влиянию Ватикана в Европе в условиях начинавшейся холодной войны²³³.

Новая советская модель церковно-государственных отношений имела явное сходство с церковно-государственными отношениями имперского периода. Так, Иван Полянский, полковник НКГБ, назначенный председателем Совета по делам религиозных культов, четко объяснил, каким он видит традиционное положение православной церкви как младшего партнера

²²⁷ ГДА СБУ. Ф. 9. Д. 17. Л. 287.

²²⁸ Там же. Л. 288.

²²⁹ Там же. Л. 289.

²³⁰ *Одищов М. И.* Вероисповедная политика советского государства. С. 7.

²³¹ Там же. С. 11–20.

²³² *Laikaitis R.* The Orthodox Church in Lithuania during the Soviet Period // *Lithuanian Historical Studies*. 2002. Vol. 7. P. 67–94; *Восіурків В.* The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State, 1939–1950. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1996. P. 65–69.

²³³ *Шкарковский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 5.

государства, не имеющего собственных политических амбиций. Как он докладывал Отделу пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) в 1947 г.,

... Подавляющее большинство религиозно настроенных граждан СССР исповедуют православие и тем самым находятся под известным влиянием Русской православной церкви, которая, следуя своей исторически сложившейся догматике, никогда не претендовала и не претендует на первенствующую политическую роль, а всегда шла и идет в фарватере государственной политики. <...> Иерархически-организационная структура православной церкви более совершенна, чем структура любого другого культа, что дает возможность более гибко и эффективно контролировать и регулировать ее внутренние процессы²³⁴.

Вслед за инкорпорацией православной церкви в советское государство Сталин стал применять сходную стратегию по отношению к другим конфессиям. Подобно тому как он восстановил патриаршество, чтобы создать централизованный иерархический орган по управлению православной церковью, в 1943 г. он создал аналогичное исламское учреждение – Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана²³⁵. Он также разрешил создание союза евангельских христиан-баптистов, чтобы вывести баптистов из подполья и подчинить их контролю Совета по делам религиозных культов; но проведение в жизнь этой меры вызвало впоследствии раскол между теми баптистами, которые хотели легализоваться на условиях, предложенных государством, и теми, кто предпочитал не регистрироваться в официальных органах и оставаться в подполье²³⁶.

²³⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 506. Л. 110–118, 120–122; цит. по: Власть и церковь в Восточной Европе. Т. 1. С. 518, 520.

²³⁵ *R'oi Ya*. Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. London: Hurst, 2000; Халид А. Ислам после коммунизма. Религия и политика в Центральной Азии. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

²³⁶ Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб.: Изд-во Европейского университета в С.-Петербурге, 2009. С. 135–142.

На атеистическом фронте без перемен

Означало ли сближение Сталина с православной церковью и сам поворот в религиозном вопросе отказ от прежнего партийного понимания религии? Безусловно, новые отношения между государством и церковью порождали у современников множество толкований и дезориентировали как обычных советских граждан, строивших различные умозаключения о месте религии в послевоенном обществе, так и партийных работников, которые восприняли новые порядки как предательское отступление от идейной чистоты²³⁷. В своем исследовании, посвященном религиозному возрождению в годы войны, Перис отмечает, что многие верующие воспринимали сталинский поворот как возвращение к «естественному» порядку вещей. «Верующие, давно привыкшие к тому, что государство берет на себя ответственность за все сферы деятельности и даже мысли, теперь уверовали, что забота об их православных душах тоже перешла в компетенцию государства». В самом деле, некоторые верующие воспринимали Совет по делам РПЦ как возрожденный Святейший синод и обращали свои прошения одновременно патриарху и Карпову, используя «смесь дореволюционной и советской терминологии, свидетельствовавшей о союзе церкви и государства»²³⁸. Как пишет Перис, «сталинская реплика, обращенная к Карпову на встрече в сентябре 1943 г., что Карпов не должен стать обер-прокурором церкви... звучала неубедительно. Практически на следующее утро были восстановлены многие элементы дореволюционных отношений между церковью и государством»²³⁹.

«Активное ядро» партии, с другой стороны, чувствовало себя чуждым новому порядку вещей²⁴⁰. Партийных работников, которые в течение 1930-х гг. закрывали церкви, проводили репрессии против духовенства и выискивали подпольные религиозные общины, сбивало с толку санкционированное возвращение религии в общественную жизнь и явное исчезновение атеистической пропаганды²⁴¹. Так, Шкаровский отмечает, что многие чиновники выражали свое недовольствие «сближением» государства и церкви²⁴². Но идеологические ортодоксы составляли относительно небольшую когорту членов партии, тогда как большинство партийцев едва ли глубоко овладели марксистским или марксистско-ленинским учением. Более того, идеология сталинизма уже претерпела существенные изменения в 1930-е гг., когда партия боролась за создание официального нарратива, который оставался бы в пределах марксистско-ленинской доктрины и при этом был адресован не только убежденным сторонникам этой доктрины, но и более широкой аудитории²⁴³. Поэтому большинство партийных работников практически не были обеспокоены возвращением религии и исчезновением атеизма. По словам Периса, они «полагали, что возродившаяся церковь займет свое „естественное“ место – подчиненного элемента государства»²⁴⁴.

²³⁷ Шкаровский М. В. Сталинская религиозная политика и Русская Православная Церковь в 1943–1953 годах // Acta Slavica Iaponica. 2009. Vol. 27. P. 1–27.

²³⁸ Peris D. «God Is Now on Our Side». P. 107.

²³⁹ Ibid. P. 108–109.

²⁴⁰ Ibid. P. 114.

²⁴¹ Ibid. P. 111–112.

²⁴² Шкаровский М. В. Сталинская религиозная политика. С. 7. Ряд российских историков также рассматривает санкционированное государством возвращение религии в жизнь советского общества при Сталине как «нормализацию» церковно-государственных отношений в Советском Союзе. Например, Чумаченко и Одинцов в своих работах характеризуют последние годы сталинского правления как период нормализации церковно-государственных отношений.

²⁴³ Как доказывает Бранденбергер, большевики в конечном итоге так и не смогли найти решение, которое примирило бы эти противоречащие друг другу цели, и оживление националистических чувств стало ответом на идеологический кризис, произведенный разрушением советского пантеона в ходе Большого террора 1936–1938 гг. См.: Бранденбергер Д. Кризис сталинского агитпропа.

²⁴⁴ Peris D. «God Is Now on Our Side». P. 115–116.

Некоторые исследователи подчеркивают преемственность между политикой первых лет советской власти и новым сталинским курсом, отмечая, что большевики в религиозном вопросе последовательно ставили политические задачи выше идеологических. Историк Арто Луукканен в своей работе, посвященной Комиссии по делам культов, пишет, что советская «генеральная линия» в отношении религии всегда диктовалась в большей степени нуждами политики, чем идейными мотивами²⁴⁵. Шкаровский считает Сталина политическим прагматиком, за чьим противоречивым курсом в отношении религии скрывались неизменные приоритеты – забота об эффективном управлении и безопасности. Шкаровский подробно рассматривает процесс «огосударствления» церкви, развернувшийся в период с 1943 по 1948 г., считая, что речь шла о мобилизации церкви государством ради внешнеполитических и внутривнутриполитических целей. Все это подтверждает, что для Сталина политические задачи были приоритетны по сравнению с идейными убеждениями. Как пишет Шкаровский, «и в атеизме, и в религии он [Сталин] видел общественные феномены, которые должны служить его системе каждый по-своему»²⁴⁶.

Сталинский отказ от воинствующего атеизма может служить подтверждением этих выводов. Религиозное возрождение в военные годы как на тех территориях, которые были оккупированы немецкой армией, так и на тех, которые оставались под советским контролем, показало, что воинствующий атеизм был лишь тонкой оболочкой, которую легко снять²⁴⁷. Действительно, к концу 1930-х гг. официальная поддержка воинствующего атеизма практически прекратилась, хотя сами воинствующие безбожники, кажется, еще не понимали этого. В 1939 г. Федор Олещук, сын священника и заместитель председателя Союза воинствующих безбожников, опубликовал в партийном журнале «Большевик» статью, где призывал к интенсификации пропаганды воинствующего безбожия. «Всякий, даже самый „советский“ поп – мракобес, реакционер, враг социализма», – писал Олещук, настаивая, что партия не должна знать отдыха, пока не сумеет «сделать всех трудящихся атеистами»²⁴⁸. Хотя одинокие голоса безбожников продолжали твердить о своей преданности делу атеизма, новый политический климат не сулил воинствующему безбожию ничего хорошего. Фактически еще до того, как Сталин придал новому партнерству между церковью и государством организационную форму, восстановив патриаршество и создав Совет по делам РПЦ, он принял ряд важных решений, свидетельствовавших о переходе к курсу, где задачи управления будут важнее идеологии. С началом войны атеистические периодические издания и издательства были закрыты, как и большинство антирелигиозных музеев, и большая часть организаций, отвечавших за атеистическую пропаганду, была распущена. Когда в 1943 г. умер Емельян Ярославский, вместе с ним ушел из жизни и воинствующий атеизм.

²⁴⁵ Luukkanen A. The Religious Policy of the Stalinist State.

²⁴⁶ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999. С. 201. Шкаровский подчеркивает значимость Русской православной церкви на международной арене: «Московская Патриархия расценивалась руководством СССР прежде всего как инструмент государственной внешней политики – в разные периоды более или менее важный». – Там же. С. 9.

²⁴⁷ Peris D. «God Is Now on Our Side». P. 102. Как отмечает Перис, исследуя возрождение религиозной жизни в годы войны, «то, что сотни тысяч, если не миллионы русских людей на территориях, которые никогда не были оккупированы немцами, желали так или иначе публично идентифицировать себя с православием, показывает непрочность здания официального атеизма, возводившегося несколько предшествующих десятилетий... что стало ярким свидетельством неспособности большевиков утвердить абсолютное первенство советских символов, пространств, обрядов, объединений и морали над теми, которые были унаследованы от православной культуры... Претензии режима на вечность бледнели в сравнении с притязаниями православия, и воззвать к Богу казалось необходимым, когда надежда на советскую власть не помогала... Если многие православные не видели противоречия в том, чтобы верить одновременно и советской власти, и православной церкви, это можно считать бесспорным провалом режима, который изначально требовал исключительной идейной преданности». – Ibid. P. 102.

²⁴⁸ Олещук Ф. Коммунистическое воспитание масс и преодоление религиозных пережитков // Большевик. 1939. № 9. С. 38–48, цит. с. 39, 47.

Заключение

В начале советского периода партия воспринимала религию прежде всего как политическую проблему. Тот факт, что она ставила на первый план политическую угрозу, которую с партийной точки зрения представляли собой религиозные организации и духовенство, позволяет понять колебания советской «генеральной линии» в отношении религии и атеизма в довоенный период. Множественные цели партии – модернизация и организация управления, идеологическая мобилизация и культурная революция – порождали решения в сфере антирелигиозной политики, которые часто противоречили друг другу и редко приводили к планировавшемуся результату. На протяжении 1920-х и 1930-х гг. шли споры о смысле и значении атеизма как направления идеологической работы, отличавшегося от регулирования и подавления религиозной жизни. Но атеистическая работа как таковая все-таки всегда оставалась на втором плане по отношению к политическим задачам, которые играли решающую роль в судьбе и религии, и атеизма.

Из самой судьбы православной церкви при Ленине и Сталине становится очевидно, что религию воспринимали как серьезную политическую угрозу для советской власти, которая оставалась шаткой на протяжении 1920-х гг. Консолидация власти в руках Сталина, осуществившаяся в течение 1930-х гг., обезопасила власть партии и сломила политическое могущество церкви. Когда в годы Второй мировой войны приоритеты сместились, церковь стала казаться все более желанным союзником и для мобилизации патриотических настроений в стране, и в качестве дипломатического канала для реализации стремлений советского государства на международной арене. Совет по делам РПЦ и Совет по делам религиозных культов – бюрократические учреждения, чьей задачей было управление отношениями между религиозными организациями и государством, – были созданы, чтобы служить нейтральным фасадом советской законности, маскирующим контроль государства над религиозными делами. Судьба православной церкви также позволяет увидеть важнейшие различия между ленинским и сталинским подходом к религии: чтобы сохранить советскую власть, Ленин изгнал религию из политики и общественной жизни, а Сталин, в свою очередь, решил обратить политическую мощь религии на службу государству.

Последнее десятилетие сталинского правления – с 1943 г., когда была установлена новая модель отношений между церковью и государством, и вплоть до смерти Сталина в 1953 г. – было периодом относительного затишья на религиозном фронте, стабильности в сфере церковно-государственных отношений и даже, в ограниченных масштабах, возрождения религиозности в советском обществе. Атеизм, в свою очередь, ушел с арены общественной жизни, пока преемник Сталина, Никита Хрущев, вновь не распахнул перед ним двери.

Глава 2

Призрак бродит в царстве коммунизма: антирелигиозные кампании при Хрущеве

Воспитание нового человека – сложный и длительный процесс. Невозможно механически переселить людей из царства капитализма в царство коммунизма. Нельзя брать в коммунизм человека, обросшего мхом капиталистических предрассудков. Надо прежде позаботиться о том, чтобы освободить его от груза прошлого. Борьба с пережитками капитализма в сознании людей, изменение выработанных веками навыков и нравов миллионов людей, начатое нашей революцией, – дело длительное и не простое. Пережитки прошлого – страшная сила, которая, как кошмар, довлечет над умами живущих. Они коренятся в быту и сознании миллионов людей еще долго после того, как исчезают породившие их экономические условия²⁴⁹.

Никита Хрущев. Речь на XXII съезде КПСС. 17 октября 1961 г.

Зимой 1956 г. – незадолго перед открытием XX съезда КПСС, проходившего с 14 по 25 февраля 1956 г., – в отдел пропаганды ЦК КПСС поступил доклад о любопытном происшествии: в Куйбышеве (совр. Самара), большом промышленном городе на Волге, по слухам, «находится окаменевшая девушка, наказанная богом за святотатство»²⁵⁰. Это произошло в доме № 84 по улице Чкалова, где отмечали день рождения девушки-комсомолки Зои Карнауховой²⁵¹. Пока ее друзья танцевали, Зоя ждала молодого человека по имени Николай, но когда он так и не появился, она объявила, что в таком случае будет танцевать с иконой Николая Чудотворца, висевшей в «красном углу». Она забралась на стул, схватила икону и принялась кружиться в танце по комнате, восклицая: «Если бог есть, пусть он меня накажет!» Внезапно, по словам автора доклада, «прогремел гром, сверкнула молния, и девушку заволокло дымом». Когда дым рассеялся, сообщалось в докладе, «девушка превратилась в каменный столб с иконой в руках»²⁵².

Вести о чуде – или, по словам автора доклада, «нелепая сказка» – стремительно распространились по Куйбышеву, и люди стали собираться на улице Чкалова, чтобы посмотреть на девушку, обращенную в камень за богохульство. 19, 20 и 21 января, сообщалось в докладе, «толпа достигла нескольких сот человек», и власти, уже отправившие на улицу Чкалова милицию, вскоре «усилили пост» с помощью подразделения конной милиции. При этом власти «вмешались в дело с опозданием» и выжидали несколько дней, прежде чем выразить в местной газете свое отношение к происшествию. В статье, озаглавленной «Дикий случай», утверждалось, что «дикий, позорный случай» на улице Чкалова служит укором местному партийному комитету: «Пусть же уродливая гримаса старого быта, которую многие из них видели в эти дни, станет для них уроком и предостережением!»²⁵³ Местные партийные функционеры

²⁴⁹ Отчет Центрального Комитета КПСС XXII съезду Коммунистической партии Советского Союза. Доклад Первого секретаря ЦК товарища Н. С. Хрущева 17 октября 1961 года // Правда. 1961. 18 окт. С. 11.

²⁵⁰ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 753. Л. 19.

²⁵¹ Об «окаменевшей Зое» из Куйбышева см.: *Huhn U. Glaube und Eigensinn: Volksfrömmigkeit zwischen orthodoxer Kirche und Sowjetischem Staat, 1941 bis 1960. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. S. 309–323.* Православная церковь провела собственное расследование и опубликовала брошюру «Стояние Зои». Легенда продолжает жить до сегодняшнего дня, став источником вдохновения для религиозного фольклора, изобразительного искусства и популярного фильма «Чудо» (2009).

²⁵² РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 753. Л. 19.

²⁵³ Дикий случай // Волжская коммуна. 1956. 24 янв. С. 3.

вняли предостережению, и вскоре бюро горкома «обсудило этот факт и наметило меры по усилению естественнонаучной пропаганды»²⁵⁴. Эти просветительские мероприятия тем не менее не могли соперничать с ажиотажем вокруг «окаменевшей Зои», превратившим улицу Чкалова в место паломничества советских людей – набожных и просто любопытствующих, – жаждущих увидеть чудо своими глазами.

История «окаменевшей Зои», безусловно, была сенсационной, но как проявление народной религиозности она не была ни уникальной, ни новой. В Совет по делам РПЦ и Совет по делам религиозных культов регулярно поступали доклады со всей страны, где содержались сходные «дикие» истории о «предрассудках», варьировавшие в диапазоне от чудесного обновления икон и явлений Богородицы до обвинений в колдовстве, приводивших к убийству²⁵⁵. Более проблематичными, чем сенсационные инциденты вроде «окаменевшей Зои», были не столь громкие, но достаточно частые признаки послевоенного оживления религиозности, такие как отраженный в государственной статистике рост церковных доходов, числа прихожан и церковных треб. И еще более тревожными, чем признаки санкционированного религиозного возрождения, были проявления несанкционированной народной религиозности – групповые крещения, паломничество к святым местам, поклонение чудотворным иконам и обращение к услугам знахарей, – выносившие религиозность за пределы церковных стен. Почему же в таком случае история Зои – комсомолки из Куйбышева, «обращенной в камень» после кощунственного танца с православной иконой, – была настолько важна, что ее довели до сведения Центрального комитета КПСС? Почему советское государство нарушило равновесие, достигнутое после войны в церковно-государственных отношениях, и снова стало воспринимать религию как проблему? И почему Хрущев вернул в общественную жизнь атеизм, выведенный из активного оборота Сталиным?

²⁵⁴ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 753. Л. 19.

²⁵⁵ ЦДАГО. Ф. 1. Оп. 70. Д. 2577. Л. 79–81. Другая знаменитая история хрущевской эпохи – «Лихоборское чудо» – произошла 20 июля 1963 г. в Западной Украине. Как сообщалось в докладе Совета по делам РПЦ, когда «солнце садилось и на стекле сверкали разноцветные радуги», кто-то воскликнул, что в окне церкви виден образ Богородицы. Новости быстро распространились, и вскоре возле церкви собралось триста молящихся. Вскоре явления Богородицы стали повторяться и в других местах. В другом докладе Совета по делам РПЦ описывается гораздо более мрачный случай, когда женщину обвинили в том, что с помощью специальных предметов она наводит порчу на семью. Члены семьи сожгли «заговоренные» предметы, убили женщину, а затем, чтобы инсценировать самоубийство, повесили ее труп в сарае. См.: ЦДАГО. Ф. 1. Оп. 31. Д. 1235. Л. 46–47.

Уроdlивая гримаса старого быта

Хрущевская эпоха ознаменовалась новой волной антирелигиозных и атеистических кампаний; первой из них стала так называемая «стодневная кампания» летом 1954 г., затем последовала еще более масштабная кампания, начавшаяся в 1958 г. и продолжавшаяся вплоть до отстранения Хрущева от власти в 1964 г.²⁵⁶ История антирелигиозных кампаний хрущевской эпохи вплетается в историю попыток Хрущева пересмотреть советский идеологический курс после Сталина. Смерть Сталина создала идейный и политический вакуум в самом сердце советской коммунистической идеологии и потрясла советское общество до основания. Как пишет историк Стефан Биттнер, «вселенная смыслов была ввергнута в хаос, и этот процесс был сродни той „всеобъемлющей перестройке“, которая последовала за крушением коммунистической системы»²⁵⁷. Что значил советский коммунистический проект без Сталина? Для преемников Сталина поиск ответа на этот вопрос стал механизмом определения курса развития советского общества и консолидации политической власти. В конечном счете в борьбе за власть после смерти Сталина победителем стал Хрущев, и ему это удалось, поскольку он переосмыслил значение советской коммунистической идеологии в новую историческую эпоху.

25 февраля 1956 г. на заседании XX съезда КПСС Хрущев сделал секретный доклад, где осудил «культ личности» Сталина как отступление от ленинизма и оценил принуждение, насилие и террор сталинской эпохи как предательство по отношению к партии и ее идеологии. Поскольку советское общество было потрясено хрущевскими разоблачениями Сталина, партия изо всех сил старалась избежать нежелательных последствий. Чтобы воскресить веру в советский проект, Хрущеву было необходимо заново легитимизировать партию и ее революционную идеологию²⁵⁸. Если десталинизация была негативной стороной политической платформы Хрущева, то Третья программа партии, утвержденная на XXII съезде КПСС (17–31 октября 1961 г.), была ее позитивной стороной: возвращение к идейной чистоте, лидерству партии и создание материально-технической базы коммунистического будущего²⁵⁹. Хрущев заявил гражданам Советского Союза, что страна вступила в новую эру строительства коммунизма – эру, отмеченную заботой партии о материальном благосостоянии, развитии личности и моральном возрождении. Он объявил, что в течение десятилетия СССР обгонит по экономическому росту страны Запада, и пообещал, что нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме²⁶⁰. 31 октября 1961 г., в последний день заседания XXII съезда, Хрущев

²⁵⁶ Grossman J. D. Khrushchev's Antireligious Policy and the Campaign of 1954 // *Europe-Asia Studies*. 1973. Vol. 24. № 3. P. 374–386. Постановления ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. и 10 ноября 1954 г. см.: Законодательство о религиозных культах: Сборник материалов и документов. М., 1971. С. 34, 40–45.

²⁵⁷ Bittner S. V. *The Many Lives of Khrushchev's Thaw: Experience and Memory in Moscow's Arbat*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008. P. 12; Jones P. *Myth, Memory, Trauma: Rethinking the Stalinist Past in the Soviet Union, 1953–70*. New Haven, CT: Yale University Press, 2013.

²⁵⁸ Об изменении мобилизационных стратегий в хрущевскую эпоху – от принуждения к убеждению – см.: *The Dilemmas of De-Stalinization: Negotiating Cultural and Social Change in the Khrushchev Era* / Ed. by P. Jones. New York: Routledge, 2006. Об усилиях советских граждан по сохранению веры в коммунистический проект см.: Аксютин Ю. Хрущевская «оттепель» и общественные настроения в СССР в 1953–1964 гг. М.: РОССПЭН, 2004; Alexeyeva L., Goldberg P. *The Thaw Generation: Coming of Age in the Post-Stalin Era*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1993 [см. также: Алексеева Л. М. *Поколение оттепели*. М.: Захаров, 2006. – *Примеч. пер.*]; Zubok V. *Zhivago's Children: The Last Russian Intelligentsia*. Cambridge, MA: Belknap, 2009.

²⁵⁹ Программа Коммунистической партии Советского Союза, принятая XXII съездом КПСС. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1971. См. также: Taubman W. *Khrushchev: The Man and His Era*. New York: Norton, 2003. P. 508–509; Titov A. *The 1961 Party Program and the Fate of Khrushchev's Reforms // Soviet State and Society under Nikita Khrushchev* / Ed. by M. Ilic and J. Smith. New York: Routledge, 2009. P. 8–25.

²⁶⁰ Как отмечает Титов, «в Программе партии одним из важнейших ориентиров служило соревнование с США». – См.: Titov A. *The 1961 Party Program*. P. 12.

распорядился вынести тело Сталина из мавзолея на Красной площади, где он лежал рядом с Лениным с 1953 г.

Трудно определить степень личной вовлеченности Хрущева в антирелигиозную кампанию²⁶¹. Во всяком случае, воспоминания самого Хрущева, как и мемуары его сына Сергея Хрущева и зятя Алексея Аджубея, ничего не содержат по данному вопросу²⁶². Тем не менее Хрущев несколько раз делал публичные заявления относительно религии. Когда зарубежные журналисты побуждали его высказаться о положении религии в Советском Союзе, Хрущев говорил о своем персональном неверии, оспаривал утверждение, что атеисты менее нравственны, чем верующие, и часто подчеркивал лицемерие религиозных учреждений и служителей культа. В то же время, помня о политической значимости религиозного вопроса в сфере международных отношений, Хрущев настаивал, что в Советском Союзе религиозная вера остается скорее вопросом личной совести, чем государственной политики. Как он заявил в интервью французской газете *Le Figaro* в 1958 г., «вопрос о том, кто верит в бога или не верит, – это не вопрос для конфликтов – это личное дело каждого человека. Поэтому давайте не будем подробно говорить на эту тему»²⁶³.

Но если личная роль Хрущева в антирелигиозной кампании остается неясной, не может быть сомнений относительно его вклада в строительство коммунизма – в проект, который был неразрывно связан с искоренением религиозных «предрассудков» и формированием научно-материалистического мировоззрения советских людей. В течение пребывания Хрущева у власти его высказывания относительно религии становились все более подробными и агрессивными. В статье, опубликованной в газете «Правда» в 1958 г., приводились такие слова Хрущева: «Думаю, что бога нет. Я давно освободился от такого понятия. Я сторонник научного мировоззрения. А наука и вера в сверхъестественные силы – это несовместимые, взаимоисключающие взгляды»²⁶⁴. В начале 1960-х гг., когда Советский Союз претендовал на мировое первенство в сфере науки и техники, особенно после первого полета человека в космос, Хрущев в шутку просил советских космонавтов посмотреть во время полета, есть ли на небе Бог. Антирелигиозные настроения того времени характеризуются двумя высказываниями, приписываемыми Хрущеву, которые циркулируют в массовой культуре: что скоро религия сохранится только в музеях и что Хрущев покажет советским людям по телевизору последнего попа²⁶⁵. Хотя оживление антирелигиозной кампании при Хрущеве может показаться странным в контексте политической либерализации и оттепели в сфере культуры, оно было существенным для выполнения важной миссии – очищения коммунизма от искажений сталинской эпохи, в том числе от сталинского компромисса с религией и разрыва с атеизмом.

Вопрос, который неотступно преследовал советскую коммунистическую идеологию в хрущевскую эпоху, состоял в том, почему религия остается частью жизни советского обще-

²⁶¹ *Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia: Russian Orthodoxy from World War II to the Khrushchev Years* / Transl. and ed. by E. E. Roslof. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2002. P. 148; *Stone A. B. «Overcoming Peasant Backwardness»: The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union // Russian Review. 2008. Vol. 67. P. 298.* Профессиональный работник атеистической пропаганды Евграф Дулуман отзывался об антирелигиозной кампании как об «идее фикс» Хрущева и указывал, что для Хрущева религиозный вопрос имел личное значение. – Дулуман Евграф. Интервью автора. Киев, 10 февраля 2009 г.

²⁶² *Хрущев С. Н. Трилогия об отце. Кн. 1: Никита Хрущев. Реформатор. М.: Время, 2010; Аджубей А. Крушение иллюзии. М.: Интербук, 1991.*

²⁶³ Беседа товарища Н. С. Хрущева с корреспондентом французской газеты «Фигаро» // *Правда. 1958. 27 марта. С. 1–2, цит. с. 2; Известия. 1958. 27 марта. С. 1–2, цит. с. 2. См. также: N. S. Khrushchev Interview with Newspaper Chain Director W. R. Hearst // Current Digest of the Post-Soviet Press. 1957. Vol. 9. № 46. December 25. P. 10–17.*

²⁶⁴ *Правда. 1958. 27 марта; цит. по: Anderson J. Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 15.*

²⁶⁵ *Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 1999. С. 382.* Второе высказывание Хрущева часто упоминалось во время моих интервью с бывшими работниками атеистической пропаганды.

ства спустя десятилетия после Октябрьской революции. В ходе строительства социализма экономические и социальные корни религии, казалось бы, были выкорчеваны. Более того, когда Сталин подчинил религиозные учреждения правительственным структурам, религия как самостоятельная политическая сила, способная влиять на советское общество или историческое развитие коммунистического проекта, считалась эффективно нейтрализованной. Тем не менее марксистские утверждения, что с приходом коммунизма религия исчезнет, вошли в противоречие с открытием, что религиозность была гораздо более распространена и устойчива, чем предрекала идеологическая модель.

Странная история «окаменевшей Зои», разыгравшаяся за месяц до открытия XX съезда КПСС, стала неприятным напоминанием о том, что религия остается фактом жизни общества. Разумеется, продолжение существования религии всегда создавало проблему для первого в мире социалистического государства, но на новом этапе строительства коммунизма религия стала новой проблемой. История публичной демонстрации религиозности вокруг девушки-комсомолки, обращенной в камень за богохульство, явно звучала диссонансом на фоне обещаний Хрущева относительно научно-технического прогресса и неминуемого наступления коммунизма. Оптимизм Хрущева сдерживало признание того факта, что через пятьдесят лет после Октябрьской революции гримасы старого мира все еще являются частью жизни советских людей. Как признал сам Хрущев на XXII съезде партии, «пережитки» старого мира, «как кошмар, довлеют над умами живущих... еще долго после того, как исчезают породившие их экономические условия»²⁶⁶. В этих условиях единственным идеологически выверенным объяснением сохранения религии в Советском Союзе было то, что она является неподатливым осколком старого мировоззрения и образа жизни. Таким образом, во времена Хрущева партия осознала, что недостаточно уничтожить политический и экономический базис религии. Чтобы превратить современное советское общество в коммунистическое общество будущего, религию следовало искоренить не только из политической и общественной жизни, но и из сознания советских людей.

²⁶⁶ Правда. 1961. 18 окт.; XXII съезд КПСС. М.: Политиздат, 1962. С. 411.

Возвращение атеизма: кампания 1954 г

За время от захвата власти большевиками в 1917 г. до прозвучавшего на «съезде победителей» (XVII съезде партии) в 1934 г. заявления Сталина, что социализм в СССР в основном построен, Советский Союз превратился из государства, балансирующего на краю гибели, управляемого кучкой революционеров и находящегося в международной изоляции, в дееспособное государство, признанное на мировом уровне²⁶⁷. Консолидация власти в середине 1930-х гг. сопровождалась отказом от революционного утопизма в пользу неотложных политических приоритетов. В частности, необходимость мобилизовать ресурсы в годы войны и обеспечить поддержку советской власти как внутри страны, так и за рубежом ускорила пересмотр позиции советского руководства по отношению к религии. После сталинского «конкордата» с православной церковью, заключенного в 1943 г., религия вновь стала частью жизни советского общества – впрочем, жестко регулируемой и по большей части безгласной.

После войны православная церковь заново создала свою инфраструктуру, практически разрушенную в ходе антирелигиозных кампаний раннего советского периода. Было восстановлено патриаршество, открылось около 10 000 церквей, возвращались из лагерей священники²⁶⁸. Чтобы восполнить жесточайшую нехватку кадров, молодых людей рекрутировали в семинарии, и число абитуриентов возрастало с каждым годом: от 269 человек в 1950 г. до 560 в 1953 г.²⁶⁹ Верующие постоянно обращались к государству с просьбами разрешить открыть больше церквей и более регулярно проводить службы. В то же время атеистическая работа переживала застой, особенно в консервативной атмосфере конца сталинской эпохи. Когда пропаганда того времени подчеркивала важность просвещения, имелась в виду грамотность, гигиена и воспитание «культурности». Атеизм больше не акцентировался даже в научно-просветительской работе.

Показателем перехода от атеистической пропаганды к более широкому пониманию просвещения стало создание общества «Знание» в 1947 г. Основанное как добровольное объединение интеллигенции, приверженной делу просвещения народных масс, «Знание» взяло на себя функции распущенного Союза воинствующих безбожников. Тематика его работы тем не менее была существенно шире и включала в себя популяризацию науки, вопросы марксистско-ленинской теории, внутренней политики и международного положения²⁷⁰. Хотя атеистическая пропаганда формально входила в широкую категорию научно-просветительской работы, вплоть до смерти Сталина она составляла лишь малую часть деятельности общества «Знание». Ветераны-безбожники время от времени читали лекции и публиковали памфлеты на темы науки и религии, но в целом атеистическая работа зашла в тупик²⁷¹. На XIX съезде

²⁶⁷ *Сталин И. В.* Отчетный доклад XVII съезду партии о работе ЦК ВКП(б) // Сталин И. В. Сочинения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1951. Т. 13. С. 308–309. Дипломатическое признание СССР со стороны США состоялось 16 ноября 1933 г.

²⁶⁸ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лента, 2010. С. 429–430. Согласно Шкаровскому, число действующих православных церквей оставалось относительно стабильным в первые послевоенные годы, достигло пика (14 477 церквей) в 1949 г. и затем стало постепенно сокращаться, достигнув 14 273 (1950), 13 867 (1951), 13 740 (1952), 13 508 (1953), 13 422 (1954) и 13 376 (1955). В последующие годы число церквей составляло 13 417 (1956), 13 430 (1957), 13 414 (1958), 13 324 (1959), 13 008 (1960), 11 572 (1961), 10 149 (1962), 8580 (1963), 7873 (1964) и 7551 (1965). По достижении этого показателя количество церквей оставалось стабильным до 1981 г., составляя около 7000.

²⁶⁹ *Chumachenko T. A.* Church and State in Soviet Russia. P. 127.

²⁷⁰ Наиболее полное исследование, посвященное именно обществу «Знание», см.: *Froggatt M.* Science in Propaganda and Popular Culture in the USSR under Khrushchëv (1953–1964). Ph. D. thesis. University of Oxford, 2006. См. также: *Luehrmann S.* Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana University Press, 2011; *Andrews J. T.* Inculcating Materialist Minds: Scientific Propaganda and Anti-religion in the USSR during the Cold War // Science, Religion and Communism in Cold War Europe / Ed. by P. Betts and S. A. Smith. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016. P. 105–125.

²⁷¹ *Шахнович М. И.* Суеверие и научное предвидение. Л.: Лениздат, 1945; *Воронцов-Вельяминов Б. А.* Вселенная. М.: Госте-

партии, состоявшемся в 1952 г., незадолго до смерти Сталина, вопросы атеизма даже не затрагивались²⁷². В 1940-е и начале 1950-х гг. идеологическая элита и атеистические кадры молчаливо признавали, что атеистическая работа не является приоритетной.

Смерть Сталина нарушила временное затишье в послевоенной религиозной жизни²⁷³. После войны в советской религиозной политике задачи управления ставились выше идеологии. Поскольку религия была фактом общественной жизни, задача государства заключалась в том, чтобы наладить партнерство с религиозными организациями; Совет по делам РПЦ и Совет по делам религиозных культов были созданы для «нормализации» отношений с религиозными организациями и верующими. После смерти Сталина функции этих органов оказались под вопросом. В июне 1953 г., через три месяца после смерти Сталина, Карпов, глава Совета по делам РПЦ, направил в ЦК КПСС заявление, где просил дать ему руководящие указания, «какой линии следует придерживаться, какие принципы и методы работы допустимы»²⁷⁴. Карпов полагал, что, памятуя о религиозном возрождении, Совет по делам РПЦ должен фокусировать внимание на налаживании деловых отношений с церковью – цель, достижению которой, по его мнению, по-прежнему мешают неформальные, но тесные связи Совета с КГБ²⁷⁵. В течение 1953 г. и в начале 1954 г. Совет по делам РПЦ продолжал направлять заявления в государственные и партийные органы, но его вопросы оставались без ответа, даже когда просьбы были адресованы лично главам государства и партии – Маленкову и Хрущеву²⁷⁶. Работа Совета по делам РПЦ, остерегавшегося действовать без указаний сверху, приостановилась.

Для приверженцев чистоты партии, которые расценивали послевоенное перемирие с религией как отступление от ленинских принципов и с беспокойством наблюдали возрождение религиозной жизни и стагнацию атеистической работы, смерть Сталина открывала новые возможности. Владимир Бонч-Бруевич – видная фигура атеистической «старой гвардии» – воспользовался шансом, чтобы вновь поставить на повестку дня вопросы атеизма²⁷⁷. Бонч-Бруевич указывал, что Государственный музей истории религии в Ленинграде (ГМИР) является единственным атеистическим учреждением, пережившим войну. Основанный в 1932 г. и располагавшийся в Казанском соборе на Невском проспекте, ГМИР понес серьезный ущерб во время блокады Ленинграда, а после войны был практически закрыт. От участи других советских атеистических музеев, открытых в начале советской эпохи и закрывшихся в годы войны, ГМИР спасло то, что, в отличие от прочих подобных музеев, чьей главной задачей была пропаганда, он считался научно-исследовательским учреждением и поэтому находился в ведении Академии наук СССР, а не Министерства культуры или Министерства просвещения²⁷⁸. В 1946 г. Бонч-Бруевич стал новым директором музея. Как и сам музей, Бонч-Бруевич был одним из немногих сохранившихся связующих звеньев с эпохой воинствующего атеизма первых лет советской власти. Поскольку собор, где размещался музей, был серьезно разрушен

хиздат, 1947.

²⁷² Шкаровский М. В. Русская православная церковь и советское государство в 1943–1964 годах: от «перемирия» к новой войне. СПб.: Изд. объедин. «ДЕАН+АДИА-М», 1995. С. 46; Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia. P. 121–122.

²⁷³ Чумаченко даже утверждает, что стабильность послевоенных церковно-государственных отношений зависела от самого Сталина, поскольку из-за его неприятия агрессивной политики по отношению к церкви ситуация оставалась стабильной, пока он был жив. Последняя кампания нападок на церковь в сталинскую эпоху, имевшая место в 1948–1949 гг. и достигшая пика во время так называемого «саратовского дела», была прекращена вмешательством Сталина. – ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 451. Л. 162–167; цит. по: Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia. P. 96–100, 125. См. также: РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 10. Л. 26.

²⁷⁴ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 542. Л. 124–126; цит. по: Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 351.

²⁷⁵ Там же.

²⁷⁶ Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia. P. 125–126.

²⁷⁷ Grossman J. D. Leadership of Antireligious Propaganda in the Soviet Union // Europe-Asia Studies. 1973. Vol. 24. № 3. P. 217.

²⁷⁸ Шахлович М. М., Чумакова Т. В. Музей истории религии Академии наук СССР и российское религиоведение (1932–1961). СПб.: Наука, 2014; Шердаков В. Н. Музей истории религии и атеизма в системе научно-атеистической пропаганды // Вопросы научного атеизма. 1976. № 19. С. 97–106.

во время войны, музей был закрыт для посетителей вплоть до 1951 г., а Бонч-Бруевич в это время проживал в Москве, где работал в Институте истории Академии наук СССР. Там он посвятил себя делу, которому отдавал все силы вплоть до своей смерти в 1955 г.: возрождению советского атеизма²⁷⁹. Чтобы вернуть атеизм в актуальную политическую повестку, Бонч-Бруевич пытался привлечь к нему интерес академических кругов и с этой целью в 1947 г. создал в Институте истории АН СССР сектор истории религии и атеизма. Но даже этой половинчатой инициативе недоставало двух компонентов, необходимых для успеха: поддержки со стороны коллег-академиков и покровительства партийной элиты. Вплоть до смерти Сталина сектор не проявлял практически никакой активности²⁸⁰.

Первым признаком того, что политическая судьба советского атеизма начала изменяться к лучшему, стал успех инициативы Бонч-Бруевича по добавлению в название музея слова «атеизм»; в январе 1954 г. музей стал Государственным музеем истории религии и атеизма (ГМИРА). В письме коллеге Бонч-Бруевич сообщал: «Таким образом, впервые за все время существования АН СССР слово „атеизм“ официально введено Президиумом АН СССР в название академического учреждения... Я считаю это событие весьма важным на фронте нашей борьбы»²⁸¹. Вскоре после этого некоторые высокопоставленные партийные деятели начали проявлять интерес к пересмотру вопроса о религии. В марте того же года Дмитрий Шепилов, редактор «Правды», направил Хрущеву письмо, где указывал, что сообщения корреспондентов газеты свидетельствуют «о серьезной активизации церковных деятелей и различного рода сектантов, о явном неблагополучии с научно-атеистической пропагандой». Далее Шепилов приводил сведения, что в СССР существует 18 609 действующих церквей, мечетей и синагог и более 18 000 официально зарегистрированных служителей культа – существенно больше, чем в предвоенный период²⁸².

Вслед за этим 27 марта 1954 г. заведующие двумя отделами Центрального комитета КПСС – отделами пропаганды и науки – подготовили доклад, озаглавленный «О крупных недостатках в естественнонаучной, антирелигиозной пропаганде», где со своей стороны пытались убедить Хрущева, что идеологическая пассивность может оказаться опасной²⁸³. Затем, весной 1954 г., у атеизма наконец появились высокопоставленные партийные покровители: заведующий отделом культуры ЦК КПСС Алексей Румянцев, секретарь ЦК КПСС Петр Поспелов, руководитель отдела пропаганды Михаил Сулов, министр культуры Екатерина Фурцева, а также Шепилов и Александр Шелепин – члены новой когорты комсомольских работников, группировавшейся вокруг Хрущева. Однако нужен был кто-то еще, кто смог бы возглавить кампанию, – и Бонч-Бруевич, с его научными и революционными заслугами, стал катализатором возвращения атеизма. Шквал докладов по внутренним каналам, встреч и телефонных звонков, которыми обменивались высокие покровители Бонч-Бруевича в течение мая и июня, свидетельствовал о том, что новая антирелигиозная кампания неминуема²⁸⁴.

7 июля 1954 г. ЦК КПСС издал постановление «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», ставшее одной из первых идеологических деклараций Хрущева. Постановление, подготовленное в тесных кругах партийного аппарата, застало

²⁷⁹ Grossman J. D. Leadership of Antireligious Propaganda; Kogan Ю. В. Д. Бонч-Бруевич и научно-атеистическая работа АН СССР (1946–1955) // Вопросы истории религии и атеизма. 1964. № 12. С. 11–21.

²⁸⁰ Им был издан только первый сборник из планировавшейся многотомной серии «Вопросы истории религии и атеизма».

²⁸¹ Шахнович М. М. Музей истории религии АН СССР и отечественное религиоведение // Религиоведение. 2008. № 4. С. 150–158.

²⁸² Архив Президента Российской Федерации (АПРФ). Ф. 3. Оп. 60. Д. 14. Л. 90; цит. по: Корнев В. В. Преследования Русской Православной Церкви в 50–60-х годах XX века // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1997 г. М.: ПСТБИ, 1997. С. 214.

²⁸³ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 650. Л. 18–21; цит. по: Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 352.

²⁸⁴ Архив РАН. Ф. 498. Оп. 1. Д. 2. Л. 1–11. О роли Бонч-Бруевича в возрождении атеизма см. также: Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 350–352.

врасплох всех – религиозные объединения, рядовых советских граждан и даже Совет по делам РПЦ и Совет по делам религиозных культов²⁸⁵. Его авторы исходили из тезиса, что религия и коммунистическая идеология несовместимы и что сохранение религии в условиях социализма является, с одной стороны, результатом оживления деятельности религиозных организаций, а с другой – результатом невнимания со стороны партии к атеистической работе со времен войны. Партийные работники подверглись критике за идейную пассивность и призывались к активному участию в атеистической работе. Призыв к улучшению атеистической работы был обращен не только к партийным рядам, но также к Министерству культуры, Министерству просвещения и среди прочих обществу «Знание». Авторы постановления призывали Министерство просвещения насытить школьную программу атеистическим содержанием, комсомол – активнее вести атеистическую пропаганду среди молодежи, Государственное издательство политической литературы (Госполитиздат) – публиковать лучшие произведения атеистической литературы, а общество «Знание» – начать издание ежемесячного журнала «Наука и религия» для широких кругов населения.

Антирелигиозная кампания затевалась не только ради очищения коммунистической идеологии, но также во имя модернизации. Хрущев воспринимал религию как проблему по преимуществу сельскую, и одной из целей кампании была борьба с народными религиозными практиками, которые наносили ущерб сельскохозяйственному производству, например с паломничествами и религиозными праздниками, которые в партийной пропаганде изображались как дебоши, ведущие к срыву работы в колхозах и часто заканчивающиеся драками²⁸⁶. «В результате активизации деятельности церкви, – гласило постановление, – наблюдается увеличение количества граждан, соблюдающих религиозные праздники и отправляющих религиозные обряды, оживляется паломничество к так называемым „святым местам“... Празднование религиозных праздников, нередко сопровождающееся многодневным пьянством, массовым убоем скота, наносит большой ущерб народному хозяйству, отвлекает тысячи людей от работы, подрывает трудовую дисциплину»²⁸⁷. Местные уполномоченные Совета по делам РПЦ докладывали о простоях в работе, возникающих, когда колхозники отмечают религиозные праздники, и жаловались, что эти празднования часто происходят с молчаливого разрешения местного начальства, а иногда даже при его участии²⁸⁸. Так, в докладе о религиозных праздниках в одном из колхозов Костромской области подчеркивался экономический и моральный ущерб от подобных народных традиций:

До самого последнего времени в каждом населенном пункте отмечалось много религиозных праздников; в том числе по одному, а то и по два престольных. Всего по селам и деревням отмечалось 39. Партийные органы и правление колхозов решили подсчитать, во что обходятся артели все эти праздники. Установлено, что каждый религиозный праздник отмечали в среднем 500 человек престарелых колхозников, причем празднования длились три-четыре дня, и колхоз, таким образом, ежегодно терял около

²⁸⁵ Чумаченко отмечает, что для церковных иерархов и духовенства возрождение антирелигиозной пропаганды было «совершенно неожиданным». Митрополит Николай осудил размах, который приобрела новая партийная линия, сообщив в Совет по делам РПЦ: «Если раньше антирелигиозная пропаганда была частью работы партии, то на новом этапе она принимает характер государственный, то есть государство требует, чтобы учащиеся из школ выходили атеистами, чтобы офицеры в армии добивались от солдат отказа от религиозных верований и т. д. Отсюда вывод – верующий человек попадает в число людей, идущих вразрез с линией государственной». – ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1118. Л. 153; цит. по: *Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia*. P. 129. См. также: *Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке*. С. 353 [см.: *Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг.* М.: АИРО-XX, 1999. С. 153–154. – *Примеч. пер.*].

²⁸⁶ Относительно связи хрущевской политики в области сельского хозяйства с кампанией, направленной на преодоление культурной «отсталости» в сельской местности, см.: *Stone A. B. «Overcoming Peasant Backwardness»*.

²⁸⁷ Законодательство о религиозных культах. С. 34.

²⁸⁸ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 705. Л. 40–48.

восьмидесяти тысяч трудоней. От одного только невыхода колхозников на работу, хозяйство ежегодно недопроизводило продукции более чем на три миллиона рублей (старыми). Но были и такие потери, которые не поддаются обсчету – это моральные потери... Можно наблюдать массовое пьянство, сопровождающееся хулиганством, дебошами и драками с серьезными последствиями²⁸⁹.

Хотя коллективные праздники с выпивкой и гуляньями долгое время были традиционными формами досуга в российской деревне, теперь они расценивались как отклонения от нормы и проявления отсталости, а значит, как помеха достижению важной цели советского общества – стиранию материальных и культурных различий между городом и деревней.

Как и в ранний советский период, средства массовой информации должны были оказаться на переднем крае битвы с религией. Издателей и журналистов критиковали за то, что в послевоенный период они не уделяли внимания атеистической тематике; указывалось, что в таких толстых журналах, как «Коммунист», «Новый мир» и «Октябрь», с 1945 по 1954 г. не было опубликовано ни одной статьи атеистического содержания. Не лучше обстояло дело и с газетами. Партийный орган, газета «Правда» опубликовала лишь одну атеистическую статью за десять лет, и даже орган ВЛКСМ, «Комсомольская правда», обычно выступавшая в авангарде идеологических кампаний, за тот же период поместила на своих страницах только пять статей атеистического содержания²⁹⁰. Партия призывала издательства публиковать атеистическую литературу, в том числе зарубежных классиков, таких как Джованни Боккаччо, Вольтер и Анатоль Франс, и произведения отечественных авторов, таких как Антон Чехов, Горький, Александр Серафимович и Владимир Маяковский, обращавшихся к антиклерикальной и атеистической тематике²⁹¹. Журналистам и редакторам вменяли в обязанность публиковать новые атеистические статьи, обращенные к современной аудитории, и модернизировать содержание атеистической пропаганды, уделяя большее внимание достижениям науки и техники. Наконец, партия подчеркивала необходимость обращаться к массам через телевидение и радио, отмечая, что радиовещание является особенно эффективным орудием пропаганды, поскольку оно достигает сельской местности²⁹².

Тем временем в газетах публиковались статьи, где не только использовались старые приемы, такие как знакомые образы пьющих, аморальных и жадных священников, но и поднимались новые темы, в частности об опасности предрассудков²⁹³. Советских читателей потчевали поучительными рассказами, например историей Наташи Шичалиной, имевшей несчастье влюбиться в «задумчивого, всегда молчаливого» Гавриила, молодого баптиста, который убил ее, потому что она пыталась противиться «требованиям его секты»²⁹⁴. Читателям также поведали историю Геры Бородина, мальчика-подростка, который временно потерял зрение, играя с самодельными ракетами. Вместо того чтобы положиться на современную советскую медицину, простодушные мать и бабушка Геры отвели его в сельскую церковь, чтобы помолиться святому Пантелеймону-целителю и пообещать святому, что, если он вернет Гере зрение, они будут и дальше водить мальчика в церковь. Это решение, заключала «Комсомольская правда», стало

²⁸⁹ Там же. Оп. 34. Д. 112. Л. 105. О попытках заменить в том же самом колхозе местные праздники советскими трудовыми праздниками см.: Там же. Оп. 15. Д. 96.

²⁹⁰ Там же. Оп. 16. Д. 650. Л. 21–22.

²⁹¹ Там же. Д. 664. Л. 41–63.

²⁹² Там же. Л. 58–59.

²⁹³ Шире развернуть научно-атеистическую пропаганду // Правда. 1954. 24 июля. С. 2; Свет против тьмы // Правда. 1954. 4 авг. Статьи о пьянстве священников стали появляться настолько часто, что патриарх обратился к духовенству с рекомендацией говорить о вреде пьянства в своих проповедях. См.: *Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia*. P. 131.

²⁹⁴ *Кийт В.* Когда забывают об атеистической пропаганде // Труд. 1954. 22 авг. С. 2.

«первым шагом к гибели Геры», поскольку привело его к изоляции от сверстников и в конце концов подтолкнуло к самоубийству²⁹⁵.

Пресса также избрала своей мишенью местных партийных и комсомольских работников за их пассивность в деле атеистической пропаганды, доказывая, что они несут свою долю ответственности за сохранение религии в условиях социализма. В партийных директивах критиковали местные партийные кадры за то, что они «идут на поводу у церковников», а в докладах указывались случаи, когда местные ответственные работники обращались к церкви за финансовой помощью или, напротив, использовали свои ресурсы, чтобы помочь церкви (например, один партийный работник направил десять колхозников на работу в местный монастырь на три дня)²⁹⁶. «Комсомольская правда» писала, что среди жителей нескольких сел в Ульяновской области распространились слухи о «большой белой бабе», которая, «обнаглев», бродит по селам, причем из-за этих слухов опустели все улицы и сельский клуб²⁹⁷. Вскоре после того как история с «белой бабой» была объявлена шуткой, поступили сообщения о том, что в доме местной жительницы «обновилась» икона, благодаря чему хозяйка лишь за один день «только медными и серебряными монетами полтора ведра набрала» с приходивших поклониться иконе верующих. Комсомол между тем игнорировал атеистическую работу, несмотря даже на то, что только в одном районе Ульяновской области было четыре места паломничества, куда летом «стекаются» верующие, и все это происходило «на глазах у руководителей района и комсомольских работников»²⁹⁸. В другой статье сообщалось о сходном положении дел в Курской области, где «среди людей, идущих в дни религиозных праздников за „исцелением в святые места“, можно увидеть и молодежь», тогда как местный комитет комсомола «остается беспристрастным созерцателем происходящего»²⁹⁹. Еще один очерк в «Комсомольской правде» был посвящен ситуации с религией в Горьковской области; там с тревогой отмечалось, что духовенство выигрывает войну за умы и сердца советских людей. Как писал автор, «старообрядческий священник призывает родителей надевать кресты детям, учить их псалмам да молитвам. А комсомольские пропагандисты молчат»³⁰⁰. Комсомол, доказывал он, «обязан оберегать всю молодежь от влияния церковников и сектантов, вести антирелигиозную пропаганду среди всего населения», поскольку священники «действуют не в небесных пространствах, а на земле, среди населения», сея свой «дурман» среди сельских жителей. В свете этого партия призвала каждого члена комсомола бороться с религией, распространять атеизм и объяснять массам, что религия несовместима ни с наукой, ни с коммунистической идеологией³⁰¹.

Представители церкви были обеспокоены июльским постановлением ЦК КПСС; их пугало возвращение к административным мерам, направленным против духовенства и верующих, а также клеветническая кампания в прессе, изображавшая священников и верующих политически неблагонадежными элементами. В разговоре с местным уполномоченным Совета по делам РПЦ ленинградский протоиерей Медведевский пожаловался, что у церкви нет возможности ответить на нападки атеистов в прессе. Он также настаивал, что церковь не несет ответственности за пьянство и хулиганство, имеющие место во время религиозных праздников, возразив, что, напротив, церковь призывает верующих «проводить праздничные дни достойным образом». Церковь, доказывал он, сделали козлом отпущения. Когда местным чиновникам не удается выполнить план, они обвиняют церковь, «чтобы скрыть истин-

²⁹⁵ Крушинский С. Свет против тьмы: об одном важном, но запущенном участке воспитательной работы // Правда. 1954. 4 авг. С. 2–3.

²⁹⁶ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 650. Л. 22.

²⁹⁷ Сааков Р. Чудеса в селе Ивановке // Комсомольская правда. 1954. 20 февр. С. 3.

²⁹⁸ Там же.

²⁹⁹ Шире развернуть научно-атеистическую пропаганду // Комсомольская правда. 1954. 13 июня. С. 1.

³⁰⁰ Шатуновский И. Дурной глаз // Комсомольская правда. 1953. 18 дек. С. 3.

³⁰¹ Там же. См. также: Наука и религия непримиримы // Комсомольская правда. 1954. 1 июля. С. 2–3.

ные причины отставания»³⁰². Другие, однако, не считали антирелигиозную кампанию опасной. В секретных докладах, направлявшихся в Совет по делам РПЦ, КГБ отмечал, что были даже священники, которые не придавали значения атеистической пропаганде и высмеивали ее. Согласно одному из таких донесений, православный священник в Латвии отметил, что качество советского атеизма настолько низкое, что церкви не о чем беспокоиться: «Очень много говорят, что Бога нет. Если Бога нет, то незачем об этом так много агитировать и ломиться в открытую дверь. Такая пропаганда не оставляет впечатления у верующих»³⁰³.

Доклады из регионов показывают, что обычные люди по-разному интерпретировали новую антирелигиозную кампанию. Летом 1954 г. Совет по делам РПЦ был завален письмами с вопросами о том, не является ли кампания в прессе прелюдией к массовому закрытию церквей и арестам. Слухи о неминуемом закрытии церквей вызывали массовый протест, и советские граждане спешили крестить своих детей³⁰⁴. Усиление антирелигиозной пропаганды в прессе, как докладывал Совет по делам РПЦ, в действительности вызвало внезапный рост потребности в религиозных требах, особенно крещении. В октябре 1954 г. Совет по делам РПЦ и Совет по делам религиозных культов направили в Центральный комитет совместное письмо, где указывали на контрпродуктивные результаты кампании. В этом письме Карпов и Полянский писали следующее: «Этими ошибками и извращениями приведены в движение не тысячи, а миллионы населения нашего Советского Союза, которые из этих ошибок делают провокационные выводы. Делают такие выводы и отдельные церковные руководители в странах народной демократии. Поставлены в затруднительное положение те руководящие представители религиозных центров в СССР, которые ежедневно принимают почти все приезжающие в страну иностранные делегации, и те церковные лица, которые выезжают за границу»³⁰⁵. Тем самым Карпов и Полянский стремились показать, что антирелигиозная кампания подрывает социальную и политическую стабильность и грозит разрушить позитивный образ Советского Союза за рубежом. Согласившись наконец, что кампания 1954 г. потерпела фиаско, партия отступила.

Постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября 1954 г. было посвящено итогам летней антирелигиозной кампании и представляло собой попытку исправить нанесенный ей вред. В отличие от июльского постановления, которое было предназначено для внутреннего пользования, ноябрьское постановление было опубликовано в «Правде» и широко распространялось. Также, в отличие от июльского постановления, которое готовила небольшая группа пропагандистов из партийного аппарата, ноябрьское постановление было результатом консультаций как с Советом по делам РПЦ, так и с Советом по делам религиозных культов, и в нем были заметны и повышение осведомленности о советском религиозном ландшафте, и изменение партийного понимания религии³⁰⁶. Основной смысл ноябрьского постановления состоял в том, что в современных исторических условиях по отношению к религии необходимо применять скорее идеологические, чем политические механизмы. Как разъяснялось в постановлении, хорошо известно, что до революции церковь оправдывала эксплуатацию народных масс и служила самодержавному режиму, а после революции поддерживала внутреннюю контрреволюцию и международный империализм. Тем не менее партийные кадры должны были понять, что, поскольку теперь социальные корни религии подорваны, борьба против религии превратилась в «идеологическую борьбу

³⁰² РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 669. Л. 149.

³⁰³ Там же. Л. 162–163.

³⁰⁴ Там же. Оп. 33. Д. 53. Л. 151. См. также: *Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia*. P. 131; *Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке*. С. 351 [см.: *Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие*. С. 158. – *Примеч. пер.*].

³⁰⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1116. Л. 7; цит. по: *Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia*. P. 133.

³⁰⁶ *Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia*. P. 134–135.

научного, материалистического мировоззрения против антинаучного, религиозного мировоззрения»³⁰⁷. Религия стала скорее идеологической, чем политической проблемой.

В постановлении разъяснялось, что некоторые религиозные культы не утратили политической окраски. Например, на западных границах СССР, где вероисповедание соответствовало национальной принадлежности и мобилизовывало националистическое сопротивление, религия по-прежнему обладала политическим влиянием. Кроме того, сектанты, особенно те из них, которые считались членами «зарубежных» сект (таких, как Свидетели Иеговы или адвентисты Седьмого дня), оказались под растущим подозрением – не только из-за их упорного отказа признать советскую власть, но также из-за нелегальных связей с зарубежными единоверцами³⁰⁸. Но те религиозные организации, которые действуют легально, как разъяснялось в постановлении, занимают патриотические позиции. Поэтому было бы неправильно рассматривать духовенство и верующих как внутренних врагов, а не как граждан, чьи права и чувства заслуживают уважения. Религия теперь являлась не политическим противником, которого следует подавлять, а скорее чуждой идеологией, которую следует искоренять путем просвещения. Борьба велась с верой, но не с верующими.

Вскоре после обнародования ноябрьского постановления Центральный комитет КПСС получил обратную реакцию³⁰⁹. Как и в случае с июльским постановлением, реакция населения была разнообразной и порой удивительной. Хотя партийное руководство первоначально опасалось, что переход к более либеральной линии приведет к оживлению религиозной активности, местные уполномоченные Совета по делам РПЦ сообщали, что, как только верующие перестали опасаться скорого закрытия церквей, посещаемость церкви сократилась. По их сообщениям, ноябрьское постановление «внесло в среду верующих успокоение за судьбу своей церкви, что нашло[?] свое выражение в некотором снижении количества участников торжественных богослужений в такой особо чтимый праздник, как Рождество, в отдельных местностях Советского Союза». В Риге (Латвия) «даже постоянные любители торжественных богослужений в эти рождественские праздники поленились присутствовать на всех таких богослужениях, которые они обычно раньше не пропускали»³¹⁰. В Краснодарском крае священники предсказывали, что численность прихожан будет расти, поскольку верующих «больше не будут притеснять», но их ожидания «оказались неоправданными». В целом отношение населения к более либеральной партийной линии было положительным, и верующие выражали «удовлетворение», что Центральный комитет «предупредил всех, что конституционные права советских граждан никому не дозволено нарушать»³¹¹.

Во время партийных собраний на местах люди спрашивали, разрешено ли тем коммунистам, которые проживают вместе с верующими членами семьи, держать дома иконы, почему так много советских офицеров посещают церковь, почему коммунистов, соблюдающих религиозные обряды, не исключили из партии, означает ли новое постановление, что всем молодым людям теперь разрешено венчаться в церкви, почему в Советском Союзе до сих пор действуют семинарии и почему государство не может просто закрыть все церкви и покончить с этим³¹². В то же время в докладах с мест отмечалось, что некоторые местные чиновники, как представляется, «неверно понимают постановление». Один рабочий выразил это мнение, говоря о праве на участие в религиозных обрядах: «В последнее время в газетах стали много писать, осуждая

³⁰⁷ О религии и церкви: сборник документов. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1965. С. 77–82.

³⁰⁸ О преследованиях сектантов и конфессий зарубежного происхождения см.: *Kuromiya H.* Conscience on Trial: The Fate of Fourteen Pacifists in Stalin's Ukraine, 1952–1953. Toronto: University of Toronto Press, 2012; *Baran E. B.* Dissent on the Margins: How Soviet Jehovah's Witnesses Defied Communism and Lived to Preach about It. Oxford: Oxford University Press, 2014.

³⁰⁹ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 689.

³¹⁰ Там же. Д. 705. Л. 47.

³¹¹ Там же. Д. 689. Л. 116.

³¹² РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 689. Л. 117.

тех, что пошел в кумовья или крестил в церкви ребенка. Кому какое дело до этого? Лишь бы на производстве честно работать. Это дело совести каждого, о чем записано в нашей Конституции. Людям надо разъяснять их неправильное мировоззрение, но нельзя за это преследовать». Других критиковали за то, что они впадают в противоположную крайность и понимают постановление «как свободу отправления религиозных верований членами и кандидатами в члены партии». Колхозника из Липецка по фамилии Маленков привела в ярость мысль о том, что необходимо уважать права духовенства: «И чего мы нянчимся с попами? Собрать бы их всех да и прибрать к рукам. И уж если этого сделать нельзя, то ведь можно дать указание патриарху, чтобы он выпустил всем попам такой приказ, после которого они прекратили бы свою работу. А то получается, что у нас одновременно существуют две идеологии»³¹³. В целом кампания 1954 г. несла в себе двойственный смысл и порождала замешательство. Существование «двух идеологий одновременно» допускало широкий спектр мнений относительно места и значения религии в жизни советского общества.

После антирелигиозной кампании 1954 г. с ее противоречивыми результатами партия отступила с религиозного фронта. Но вторичное вторжение советского государства в сферу религии проливает свет не столько на вопросы, на которые оно ответило, сколько на вопросы, которые оно поставило. Перефразируя слова латвийского священника, можно было бы спросить: почему партия ломится в открытую дверь? Иными словами, почему – учитывая политическую лояльность большинства религиозных организаций и приверженность партии марксизму-ленинизму – после смерти Сталина религия снова оказалась проблемой? Чтобы дать ответ на этот вопрос, полезно вернуться к Бонч-Бруевичу. Выступая на собрании в Академии наук вскоре после выхода ноябрьского постановления ЦК КПСС, Бонч-Бруевич осудил отступление партии от атеизма. Он вспомнил, что во время своей недавней поездки в Ленинград «поразила громадным количеством ремонтируемых церквей», но когда пришел в областной комитет партии спросить, что за «богомольный город» они строят, местные функционеры отвечали ему уклончиво. «Оказывается, – продолжал Бонч-Бруевич – что, очевидно патриарх, через своих людей, вхожих в ГИОПС [Государственную инспекцию по охране памятников старины], получил разрешение реставрировать эти церкви в качестве особенных ценностей». Особенно обидным для Бонч-Бруевича было то, что он добивался у той же самой инспекции реставрации Казанского собора, где располагался Государственный музей истории религии и атеизма, но получил «категорический» отказ. Бонч-Бруевич считал противоестественной такую ситуацию, когда церкви восстанавливаются, а атеистический музей остается заброшенным. Этот факт так потряс Бонч-Бруевича, что он грозился написать Хрущеву и Маленкову и рассказать им «о тех безобразиях, которые творит эта организация, которую с точки зрения моей, старого большевика, нужно немедленно распустить, потому что там сидит чорт знает кто! Я полагаю, что они кресты носят и под жилетками крестятся, а мы должны им подчиняться»³¹⁴.

В конечном итоге кампания 1954 г. по большей части свелась к публикациям в прессе, которые оказали лишь ограниченное влияние на религиозную жизнь советского общества. Несмотря на воинствующую риторику, в реальности было закрыто лишь несколько церквей. Если в 1953 г. в стране было 13 508 православных церквей, 60 монастырей и 12 089 священнослужителей, то в 1954 г. эти показатели снизились лишь незначительно: 13 422 церкви, 59 монастырей и 11 912 священнослужителей. Статистические данные не изменялись существенным образом вплоть до 1961 г.³¹⁵ Учитывая тот факт, что антирелигиозное постановление ЦК не распространялось открыто и имело относительно небольшое воздействие на религиоз-

³¹³ Там же. Л. 21, 114–115, 116.

³¹⁴ Архив РАН. Ф. 498. Оп. 1. Д. 4. Л. 16–18.

³¹⁵ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 429–431.

ную жизнь, его важнейшей целью было послать сигнал партии, правительству и служителям церкви о смене партийной линии по религиозному вопросу.

Две идеологии одновременно

Новая партийная линия в отношении религии породила множество разнообразных трактовок будущего религии в СССР. Начало десталинизации в 1956 г. еще более запутало ситуацию, поскольку ни у религиозных деятелей, ни у государственных чиновников не было четкого представления о том, как новые политические тенденции повлияют на курс в отношении религии и атеизма. С началом десталинизации существенно возросло число православных священников, поскольку те, кто находился в заключении или в местах ссылки, теперь были амнистированы или реабилитированы. Отменив свой прежний запрет, Совет по делам РПЦ теперь позволил местным уполномоченным регистрировать священнослужителей, имевших тюремный срок, так что к концу 1950-х гг. бывшие заключенные составляли 30% священнослужителей в Латвии и Литве, 45% – в Белоруссии и 80% – в Украине³¹⁶. Также было разрешено публиковать религиозную литературу большими тиражами, и в 1956 г. впервые в советской истории была опубликована Библия на русском языке; тираж издания составлял 28 000 экземпляров³¹⁷. Религиозный вопрос оставался и фактором внешней политики, поскольку Хрущев пытался установить более широкие контакты с зарубежными странами. Срежиссированные демонстрации жизнеспособности религии в СССР обеспечивали Советскому Союзу важный политический капитал за границей, и партия позаботилась о том, чтобы иностранным туристам показывали церкви, где они могли воочию наблюдать религиозную свободу в СССР³¹⁸. Во время Всемирного фестиваля молодежи и студентов 1957 г. в Москве советские молодые люди даже вели дебаты с верующими гостями из Англии о сравнительных достоинствах социалистической и христианской нравственности³¹⁹.

В 1955–1957 гг. советская политическая элита столкнулась и с более неотложными политическими проблемами, от проведения курса десталинизации до борьбы за власть внутри самой элиты. Поэтому в период с 1955 по 1958 г. религиозный вопрос отошел на задний план, а религиозная жизнь вернулась на круги своя. Советы по делам РПЦ и по делам религиозных культов продолжали собирать данные о религиозной жизни, вести учет действующих церквей и духовенства, финансовых средств духовенства и церкви, посещаемости воскресных служб, проявлений народной религиозности и соблюдения обрядов, особенно крещений, венчаний и отпеваний, которые считались главным источником доходов церкви и лучшим показателем жизнеспособности религии. Доходы православной церкви, в основном складывавшиеся из сборов за совершение треб и доходов от продажи свечей, продолжали расти. Так, в Украине церковные доходы возросли со 130 миллионов рублей в 1955 г. до 145 миллионов в 1956 г.³²⁰ В целом Совет по делам РПЦ объяснял улучшение финансового положения церкви не только более либеральной атмосферой, но также повышением уровня жизни, отмечая: «Размеры доходов церкви и духовенства свидетельствуют о том, что забота верующих об интересах церкви не ослабевает, а возрастает, и что теперь отдельно взятая религиозная община может уже расходовать больше средств на благоустройство своих молитвенных зданий»³²¹.

Увеличение доходов церкви было по большей части связано с ростом количества религиозных треб. Ленинградский уполномоченный Совета по делам РПЦ Ф. В. Федосеев докладывал, что в первом квартале 1957 г. по сравнению с первым кварталом 1956 г. количество кре-

³¹⁶ Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia. P. 137.

³¹⁷ Ibid. P. 139.

³¹⁸ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 30. Д. 240. Л. 22.

³¹⁹ ГАРФ. Ф. А-561. Оп. 1. Д. 398. Л. 16, 21.

³²⁰ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 90. Л. 10.

³²¹ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 90. Л. 10.

щений возросло с 2697 до 3769, венчаний – с 70 до 111, отпеваний – с 1955 до 1958, а доходы церкви соответственно возросли с 85 768 до 94 894 рублей³²². Продолжала расти и посещаемость воскресных служб. В больших городах в дни главных церковных праздников, особенно Рождества и Пасхи, церкви были переполнены. Московские чиновники отмечали, что, когда религиозные праздники приходятся на выходные или официальные праздничные дни, церкви заполняются до отказа, а в некоторые из них приходит не менее четырех тысяч человек³²³. В целом завершение антирелигиозной кампании 1954 г. в сочетании с заметным экономическим ростом в середине 1950-х гг. принесло больше пользы религии, чем атеизму³²⁴.

Верующие трактовали десталинизацию как признак того, что политическая либерализация распространяется и на позицию советского государства в отношении религии. Уполномоченный Совета по делам РПЦ в Москве Алексей Трушин докладывал, что после XX съезда партии возросло количество обращений верующих с просьбами открыть церкви³²⁵. Он также сообщал, что авторы петиций связывают свои просьбы открыть церковь или зарегистрировать религиозную общину с современными политическими тенденциями, упоминая в своих обращениях новый партийный лозунг соблюдения социалистической законности, встречу председателя Совета министров Николая Булганина с патриархом Алексием, а также освещение в прессе визитов в СССР делегаций зарубежных церквей³²⁶. Как писал один из авторов такой петиции, «мы раньше не хлопотали об открытии нашей церкви, потому что думали, что все это будет напрасно. Теперь, когда мы узнали из заявлений Булганина и Хрущева, сделанных в Индии, что у нас полная свобода вероисповеданий, мы взялись за это дело»³²⁷.

Неопределенность положения религии в Советском Союзе даже побуждала некоторых верующих выдвинуть идею «третьего пути», который состоял бы в привлечении религии на службу делу коммунизма. Борис Рославлев, называвший себя «голосом общества верующих из интеллигенции», отправил в Совет по делам РПЦ пространную записку о роли религии в современных условиях, которую Совет по делам РПЦ, в свою очередь, переслал в ЦК КПСС. В своей записке Рославлев акцентировал внимание на той положительной роли, которую религия, особенно религиозная нравственность, может играть в период, когда советское общество находится «в движении к коммунизму». Он отмечал, что «верующая интеллигенция» тянется к религии, потому что видит в ней «улучшение человеческой нравственности». Иногда, писал Рославлев, «хочется побыть самим с собой, лицом к лицу со своей совестью только. И видя перед собой в мыслях образ того, каким должен быть человек. Образ этот – Христос. От людского суда, говорят можно ответить, от образа этого нет»³²⁸. Рославлев спрашивал, может ли коммунистическая нравственность влиять на отдельных людей так же глубоко, как перспектива Страшного суда, и задавался вопросом, можно ли считать, что советские люди уже достигли той степени моральной чистоты, которая сделала бы их достойными гражданами коммунистического общества. Он считал, что для построения идеального коммунистического общества советское государство нуждается в Русской православной церкви (которая, как отме-

³²² Там же. Д. 53. Л. 67, 78.

³²³ Там же. Д. 54. Л. 3–4.

³²⁴ Там же. Поскольку плата, которую брали за религиозные требы, и выручка от продажи предметов культа были важнейшими источниками доходов церкви, в 1957 г. доходы церкви составили 667 миллионов рублей, тогда как в 1948 г. они составляли 180 миллионов рублей.

³²⁵ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 53. Л. 93–97. О долгом пребывании Трушина на этом посту см.: *Roslof E. E.* «Faces of the Faceless»: A. A. Trushin Communist Over-Procurator for Moscow, 1943–1984 // *Modern Greek Studies Yearbook*. 2002–2003. Vol. 18–19. P. 105–125.

³²⁶ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 53. Л. 97.

³²⁷ Там же. Л. 97. Н. А. Булганин (1895–1975) первоначально был союзником Хрущева в борьбе против Г. М. Маленкова и сменил Маленкова на посту председателя Совета министров, который занимал с 1955 по 1958 г. О встречах Маленкова и Булганина с патриархом в 1954–1956 гг. см.: *Chumachenko T. A.* Church and State in Soviet Russia. P. 137–140.

³²⁸ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 754. Л. 103–109. Здесь и далее орфография подлинника.

чал Рославлев, представляет большинство советских граждан). «Коммунизм требует всеобщего развития, всеобщей чистоты духовной, высокого поднятия нравственности, душевнейшего отношения друг к другу, – писал Рославлев. – И церковь, подлинная церковь, может в нашем этом преддверии к коммунизму, как и в духовном укреплении правового, справедливого, при социализме помочь, очень помочь». Коммунистическая мораль, доказывал Рославлев, не подходит для решения этой задачи:

Нам скажут – у нас есть коммунистическая мораль – вот что надо вкладывать в людскую массу. Верно. Но это требует и огромного всеобщего образования, требует не одного десятка лет большой работы. Мы можем планировать это, что и делает наше правительство, но сказать, что безусловно полностью осуществим... Нельзя сказать. Есть много неизжитых условий, в силу которых некоторые останутся вне этого благого и великого плана; вне образования. К душе или совести, если говорить о широкой народной массе, подойти легче. Улучшить нравственность таким методом и с помощью такого образа, как Христос, можно скорее успешнее. Тем более, если мы видим (несомненно видим), религию не так-то легко выхолостить³²⁹.

Отмечая многочисленные недостатки как советских реалий, так и коммунистической морали, Рославлев указывал на неспособность коммунистической идеологии преодолеть религию, и высказывал мнение, что религия продолжает существовать в СССР не только потому, что это ей дозволено, но и в силу того, что коммунистический проект не смог обеспечить людям ни материального благополучия, ни духовной пищи. Разумеется, для Коммунистической партии предложенное Рославлевым решение – поставить религию на службу делу коммунизма – не было выходом, поскольку при Хрущеве религию трактовали как чуждую идеологию, угрожающую расшатать строящееся здание коммунизма. По мере того как кристаллизовалась идеологическая платформа партии, попытки примирить религию с коммунистической идеологией – неважно, исходили ли они от рядовых граждан, правительственных чиновников, духовенства или интеллигенции – все реже приветствовались.

Наконец, десталинизация также поставила в сложное положение те учреждения, которые были обязаны поддерживать «нормальные» отношения с религиозными организациями, – Совет по делам РПЦ и Совет по делам религиозных культов, поскольку те две модели, по которым строилась их работа, – сталинская модель, где на первый план выдвигались задачи управления, и хрущевская, где подчеркивались идеологические задачи, – зачастую противоречили друг другу. На протяжении 1956 и 1957 гг. Совет по делам РПЦ раздирали внутренние разногласия относительно его миссии, что заставило его обратиться за руководящими указаниями к партийным органам³³⁰. В записке, направленной в ЦК КПСС и адресованной Поспелову, И. Иванов, глава отдела инспекции Совета по делам РПЦ, просил прояснить партийную линию в отношении религии в свете решений XX съезда партии. Поскольку изначальная задача Совета состояла в том, чтобы поддерживать стабильность и контролировать дела религии, Иванов доказывал, что игнорирование петиций верующих с просьбами открыть церкви, нарушающее их конституционное право «отправления религиозных культов», подрывает выполнение задачи Совета – обеспечивать «отдушину» для недовольства³³¹. В другом письме помощник Иванова В. Спиридонов предупреждал, что в целях «успешного выполнения решений Двадцатого съезда партии и быстрого продвижения к коммунизму, для преодоления усилий умирающего капитализма разжечь вновь пожар мировой войны» Совет «не должен превращаться в штаб политической войны с религией, и не делал ничего такого, что нарушало бы нормаль-

³²⁹ Там же. Л. 102–104.

³³⁰ Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia. P. 143–144.

³³¹ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 53. Л. 34–44.

ные отношения между церковью и государством, что могло бы повредить благожелательной для нас политической линии церкви». Первостепенной целью Совета, доказывал Спиридонов, является поддержка церкви в ее «активной борьбе за мир и в поддержке мероприятий партии и правительства внутри страны. В этом главное, а не в том, чтобы изобретать какие-то стратегические и тактические действия в войне с религией»³³². Партия, заключал Спиридонов, должна вместе с церковью работать над достижением общих международных и внутренних целей и может бороться с религией «только словом»³³³.

Однако в условиях хрущевской идеологической мобилизации было бессмысленно делать упор на задачи управления и поддержания стабильности, как это предлагал Совет по делам РПЦ. К 1957 г. партия становится все более нетерпеливой. Многие зависело также от расстановки сил внутри советской политической элиты и от того, будет ли перевес на стороне партийного аппарата или правительственных учреждений³³⁴. Когда в 1957 г. Хрущев в конце концов одержал победу над своими политическими соперниками, так называемой «антипартийной группой», чаша весов в борьбе за власть склонилась в пользу партии. Взяв на себя выработку политического курса в отношении религии, партийное руководство ожидало от Совета по делам РПЦ и Совета по делам религиозных культов не столько «нормализации» религиозной жизни, сколько ограничения влияния религии на советское общество. Вскоре после этого в прессе стали вновь появляться статьи антирелигиозного содержания³³⁵.

Таким образом, в 1958 г. сошлись воедино несколько факторов, мобилизовавших партию на новое наступление на религиозном фронте: обеспокоенность религиозным возрождением, более активная позиция православной церкви и мирян и, наконец, изменение баланса сил внутри советской политической элиты от государственных структур в пользу партийных³³⁶. Когда о новых тенденциях религиозной жизни становится известно представителям партийного руководства – Сулову, Фурцевой, Пospelову, Леониду Ильичеву, а также таким комсомольским энтузиастам, как Шелепин, Аджубей, Сергей Павлов и Владимир Семичастный, – это было воспринято ими как недопустимое отступление от коммунистической идеологии. Вскоре стало ясно, что определять политику советской власти в отношении религии будет именно партия, а не правительственные органы. Антирелигиозная кампания, готовившаяся за закрытыми дверями, наконец началась, и маскировать ее больше не считали нужным³³⁷.

³³² Там же. Л. 39–40.

³³³ Там же. Л. 44.

³³⁴ *Титов А.* Партия против государства: реформа аппарата ЦК КПСС при Никите Хрущеве // *Неприкосновенный запас*. 2012. Т. 83. № 3. С. 155–166.

³³⁵ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 357.

³³⁶ Там же. С. 361.

³³⁷ *Chumachenko T. A.* Church and State in Soviet Russia. P. 148–149.

Большая опасность: антирелигиозная кампания 1958–1964 гг

Искрой, от которой вспыхнуло пламя новой антирелигиозной кампании, стало письмо, поступившее 15 апреля 1958 г. в адрес Суслова, блюстителя партийной ортодоксии, от В. Шаповниковой, специального корреспондента «Литературной газеты»³³⁸. В этом письме Шаповникова описывала шок, который она испытала, впервые столкнувшись с религией во время недавней командировки в сельскую местность, куда она отправилась, чтобы написать о баптистских молитвенных собраниях. То, чему она стала свидетельницей, а также последующие отклики читателей на ее статью раскрыли ей глаза на тот факт, что «за проповедником стоит большая сила»; она предупредила Суслова, что «мы очень слабо вооружены против этой силы». Шаповникова указывала, что городская интеллигенция очень мало знает о месте религии в современной жизни. «Мы не можем даже в точности сказать, сколь велика опасность, стоящая перед нами, – писала она. – Убеждена, опасность большая...»³³⁹ Серьезной проблемой было отсутствие эффективно действующего атеистического аппарата, способного противостоять мощной зримой угрозе; Шаповникова отмечала, что организации, обязанные вести атеистическую работу – Государственный музей истории религии и атеизма, а также общество «Знание», – явно не отдают себе отчета в возможных последствиях своей недостаточной активности.

Письмо Шаповниковой было воспринято партийным руководством как сигнал тревоги. Суслов распорядился изучить ситуацию с религией, и в апреле 1958 г. Центральный комитет партии организовал конференцию, в которой участвовали представители учреждений, занимавшихся вопросами религии и атеизма. Результатом работы конференции стал доклад о недостатках в атеистической работе, адресованный отделу агитации и пропаганды Центрального комитета КПСС, и вскоре после этого правительственные и партийные органы начали издавать постановления, направленные на ограничение влияния религии на жизнь советского общества³⁴⁰. Точнее говоря, в конце 1958 г. появились два секретных постановления, возвестившие начало новой кампании. В первом из них, постановлении Центрального комитета КПСС от 4 октября 1958 г., говорилось о недостатках атеистической работы, тогда как в соответствии со вторым – постановлением Совета министров от 16 октября 1958 г. – на церкви и монастыри возлагалось еще больше тяжелых налогов, в том числе повышался налог на такие важные источники церковных доходов, как свечи³⁴¹. Духовенство стало подвергаться преследованиям за те виды деятельности, которые и прежде были запрещены, но к ним относились с молчаливой снисходительностью: например, за совершение религиозных обрядов на дому, благотворительную деятельность, религиозное обучение, а также за приобретение недвижимости и транспортных средств для использования в религиозных целях. Православной церкви было отдано распоряжение закрыть больше церквей и монастырей, а чиновников Совета по делам РПЦ инструктировали препятствовать верующим в подаче просьб о регистрации и открытии церквей и отвечать на такие просьбы отказом³⁴². «Социалистическая законность» – лозунг, кото-

³³⁸ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 91. Л. 23–29.

³³⁹ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 91. Л. 23–29. Чумаченко считает, что письмо Шаповниковой стало «определенным стимулом» для оживления антирелигиозной кампании. – *Chumachenko T. A. Church and State in Soviet Russia*. P. 159–160 [см.: *Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие*. С. 158. – *Примеч. пер.*].

³⁴⁰ *Anderson J. Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*. P. 24–25.

³⁴¹ *Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР. 1943–1965 гг. Дис. ... д-ра ист. наук. М., 2011. С. 371.*

³⁴² О практике отказа в регистрации религиозных объединений как антирелигиозной мере см.: *Белякова Н. А. Власть и религиозные объединения в «позднем» СССР: проблема регистрации // Отечественная история. 2008. № 4. С. 124–130.*

рый первоначально побуждал некоторых граждан обращаться к власти с просьбами о защите законных прав церкви и верующих, а также с призывами соблюдать принцип свободы совести, – теперь стала интерпретироваться как орудие подавления религиозной деятельности. Как пишет историк Татьяна Чумаченко, «все, что было разрешено специальными законодательными актами, резолюциями и инструкциями правительства в 1940–1950-е гг., теперь было объявлено нарушением советских законов»³⁴³.

Хрущевская антирелигиозная кампания была связана с другими проблемами, которые занимали в это время партию, в том числе с проблемами молодежи, образования, нравственности и быта. Меры по борьбе с религией были направлены на то, чтобы ограничить влияние религии на детей и молодежь, особенно потому, что из-за убыли населения в результате войны новое поколение стало составлять большую часть взрослого населения страны³⁴⁴. Совет по делам РПЦ отмечал, что судьба религии в Советском Союзе зависит от ее способности воспроизводить себя в следующем поколении. Как отмечалось в докладе о росте посещаемости церковей, «посещаемость церкви растет не только за счет пожилых, но и, в значительной степени, за счет молодых. Рост числа венчаний и крещений доказывает это, поскольку только молодые женятся и крестят детей»³⁴⁵. Было очевидно, что религия не исчезнет, пока новое поколение остается под ее влиянием. Комсомольская пресса начала широкую дискуссию по проблемам атеизма, публиковала письма читателей с вопросами о том, могут ли комсомольцы ходить в церковь, и поднимала вопросы атеизма в контексте более общей проблемы «нового здорового быта»³⁴⁶. Церкви было велено ограничить число абитуриентов, поступающих в семинарии, и поднять минимальный возраст абитуриентов с восемнадцати до тридцати лет. Иногда комсомольские и партийные активисты физически перекрывали доступ в церковь для бабушек, которые пытались провести с собой внуков.

Советские чиновники считали, что религиозность молодежи связана с проблемами в других сферах, особенно в сфере образования и семейной жизни. Они критиковали школы за невнимание к атеистическому воспитанию и побуждали учителей бдительнее следить за жизнью семей своих учеников и оказывать большее влияние на мировоззрение своих подопечных³⁴⁷. Совет по делам РПЦ сообщал, что учителя часто не желают вмешиваться в вопросы религиозной веры, объясняя отсутствие атеистической работы в школе тем, что, мол, научное содержание советского образования органически приведет учеников к атеистическим убеждениям. Совет указывал, что пренебрежение школы вопросами религии и атеизма оставляет место для опасного влияния семьи. Как объяснял один семиклассник на школьном собрании, посвященном вопросам религии,

Маслова И. И. Совет по делам религий при Совете Министров СССР и Русская православная церковь (1965–1991 гг.) // Государство и церковь в XX веке: Эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты: опыт России и Европы / Отв. ред. А. И. Филимонова. М.: Либроком, 2011. С. 78–106.

³⁴³ *Chumachenko T. A.* Church and State in Soviet Russia. P. 161; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 362.

³⁴⁴ Комсомольская организация занималась изучением молодежной религиозности и атеистической работой уже в 1957 г. См.: РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 32. Д. 845. О советской молодежи в послевоенный период см.: *Zubok V.* Zhivago's Children. P. 23, 33–40; *Fürst J.* Friends in Private, Friends in Public: The Phenomenon of the Kampaniia among Soviet Youth in the 1950s and 1960s // Borders of Socialism: Private Spheres of Soviet Russia / Ed. by L. H. Siegelbaum. New York: Palgrave Macmillan, 2006. P. 135–153; *Fürst J.* Stalin's Last Generation: Soviet Post-war Youth and the Emergence of Mature Socialism. Oxford: Oxford University Press, 2010; *Raleigh D. J.* Soviet Baby Boomers: An Oral History of Russia's Cold War Generation. New York: Oxford University Press, 2013 [см. в русском переводе: *Рейли Д.* Советские бэйби-бумеры: Послевоенное поколение рассказывает о себе и о своей стране. М.: Новое литературное обозрение, 2015. – Примеч. пер.].

³⁴⁵ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 58.

³⁴⁶ РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 32. Д. 757; РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 53. Л. 83–88.

³⁴⁷ Об атеистическом воспитании в советских школах см.: *Froggatt M.* Renouncing Dogma, Teaching Utopia: Science in Schools under Khrushchev // The Dilemmas of De-Stalinization. P. 250–267.

учителя в школе учат нас, чтобы мы слушались родителей. Дома родители учат нас, чтобы мы уважали и слушали учителей. Учителя, перед Пасхой или после Пасхи, один раз в году говорят нам, чтобы мы не ходили в церковь, а наши матери и отцы каждый день заставляют Богу молиться и в церковь ходить. Учителя говорят, кто пойдет в церковь, отметки снизят, а родители говорят, не пойдешь в церковь из дому выгонят. Кого же нам слушаться? Необходимо, чтобы все взрослые люди, и учителя и наши родители, договорились между собой³⁴⁸.

В условиях нарастающей антирелигиозной кампании соперничество семьи и школы за влияние за детей становилось еще более очевидным.

Наконец, важным новшеством антирелигиозной кампании было внимание партии к народной религиозности и обычаям, которые теперь были включены в более широкое определение религии³⁴⁹. Во времена Ленина и Сталина, когда религия определялась преимущественно в политических терминах, нейтрализация религиозных организаций и духовенства требовала прямого действия. Искоренение народной религиозности, напротив, рассматривалось как длительный процесс, который будет развиваться органически под влиянием распространения образования, просвещения и модернизации. При Хрущеве партия начала фокусировать внимание на тех практиках, которые до того времени не были первостепенной мишенью антирелигиозной политики: паломничествах, почитании местных святых, религиозных праздниках и святых местах. Стирание различий между организованной религией и народной религиозностью выразилось в том, что и то и другое стали характеризовать как форму суеверий³⁵⁰. Как указывает антрополог Сергей Штырков, произошло «резкое расширение сферы применения термина „религия“. Многие из того, что до этого воспринималось скорее в терминах местной и/или этнической традиции или обычая, стало „религиозным“ и, следовательно, подлежащим искоренению»³⁵¹. Народная религиозность и местные традиции оказались мишенью атеистической работы.

Пресса, как и прежде, играла важную роль в процессе переосмысления религии, практикуясь в том, что Штырков называл «обличительной этнографией»³⁵². Так, в газете «Социалистическая Осетия» журналист Снегирев опубликовал разоблачительную статью о местных членах партии, которые, как и другие жители города, не появлялись на работе в течение трехдневного отмечаемого местного праздника. Вместо «борьбы с этим злом», писал Снегирев, коммунисты сами оказались «в плену отживших традиций». В другом селе «тремя-четырьмя стариками» было организовано шествие на кладбище и ритуальное жертвоприношение, чтобы «вызвать дождь». Эти пожилые люди смогли «дурманить головы» целому городу, включая впечатлительных детей, тогда как партийные чиновники, председатели колхозов и учителя «равнодушно взирали» на происходящее. Также Снегирев поделился историей о том, как «мракобес и авантюрист» Закаря Хосонов организовал у себя на дому «мастерскую по изготовлению

³⁴⁸ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 53. Л. 126–129. Орфография подлинника.

³⁴⁹ О народной религиозности см.: *Panchenko A. Popular Orthodoxy in Twentieth-Century Russia: Ideology, Consumption and Competition // National Identity in Soviet and Post-Soviet Culture / Ed. by M. Bassin and C. Kelly. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 321–340.* См. также: *Альмов С. Понятие «пережиток» и советские социальные науки в 1950–1960-е гг. // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 261–287.*

³⁵⁰ *Штырков С. Практическое религиоведение времен Никиты Хрущева: республиканская газета в борьбе с «религиозными пережитками» (на примере Северо-Осетинской АССР) // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках: Сборник статей к 100-летию со дня рождения Леонида Ивановича Лаврова / Сост. и отв. ред. Ю. Ю. Карпов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. С. 306–343.*

³⁵¹ О внимании к религиозной жизни в хрущевскую эпоху см.: Там же. С. 307.

³⁵² *Штырков С. Обличительная этнография эпохи Хрущева: большая идеология и народный обычай (на примере Северо-Осетинской АССР) // Неприкосновенный запас. 2009. Т. 65. № 1. С. 147–161.*

талисманов». Хосонов объявил, что талисманы, на которых начертаны «непонятные самому Хосонову, какие-то таинственные знаки», приносят удачу и любовь, защищают от болезней и гарантируют рождение мальчиков. Когда «простаки» повалили толпой покупать талисманы, двор Хосонова заполнился разнообразной живностью, которую деревенские жители отдавали ему в качестве оплаты; «рекой текут сюда и трудовые рубли». В числе жертв махинаций Хосонова оказался даже бригадир колхоза. Такие разоблачительные очерки были призваны убедить читателя, что на современной стадии исторического развития «суеверия» недопустимы, особенно для советских чиновников и членов партии³⁵³

³⁵³ Штырков С. Практическое религиоведение времен Никиты Хрущева. С. 317.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.