

ОТ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ НАУКИ О РЕЛИГИИ К СОВЕТСКОМУ РЕЛИГИОВЕДЕНИЮ: ТРАНСФОРМАЦИЯ СИСТЕМЫ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ПРОГРАММ И ФОРМИРОВАНИЕ «СОВЕТСКОЙ» ФОРМАЦИИ ДИСКУРСА О РЕЛИГИИ

К. М. Антонов

В статье предпринимается попытка комплексного анализа формирования отечественной науки о религии советской эпохи. При рассмотрении перехода от дореволюционного периода развития религиоведения к советскому автор предлагает отказаться от прогрессивных схем развития научного знания и мыслит этот переход как трансформацию и разрыв. В первой части статьи автор, опираясь на ряд ключевых понятий, предложенных М. Фуко в «Археологии знания», стремится проследить трансформацию основных характеристик дискурса о «религии», произошедшую в конце 1910-х — начале 1930-х гг. Затем, используя в качестве основного технического термина, предложенного И. Лакатосом, понятие «научно-исследовательской программы», он описывает вклад, внесенный в этот процесс основными направлениями религиоведческой мысли того времени: духовно-академической, религиозно-философской и антропологической программами. В заключение предлагается описание основных моментов становления, характерных черт и особенностей советского подхода. Проведенное рассмотрение позволяет автору детализировать его тезис о радикальной трансформации дискурса о религии в указанный период и приводит к выводу, согласно которому советское религиоведение ни в каком смысле не может считаться продолжением дореволюционного научного изучения религии и должно рассматриваться как специфическая и уникальная, по принципам своей организации весьма далекая от общепризнанного понимания «нормальной науки» формация дискурса о религии, в развитии которой внешние факторы явно преобладают над внутренними.

Историю науки до сих пор принято мыслить как непрерывный прогресс. Критика этого представления со стороны таких авторов, как Т. Кун или П. Фейерабенд, хорошо известна, но в реальных исследованиях она, как правило, не учитывается в достаточной мере. Связано это, как хорошо показал М. Фуко, с персоналистическим, или «субъектным», подходом к истории вообще и истории мысли в частности¹. Наглядным примером такого положения дел является осмысление истории отечественной науки о религии: независимо от того, начинаем ли мы эту историю с XVIII в. или с начала (а то и с середины) 1990-х гг. (в этом случае все предшествующее мыслится как предыстория, как «религиозно-

¹ «Непрерывная история — это необходимый коррелят основополагающей деятельности субъекта» (Фуко М. Археология знания. СПб., 2012. С. 52).

ведческая мысль»)², — мы склонны встраивать все события в рамки некой единой логики, которая ведет развертывание религиоведческой мысли от первых робких попыток к постепенной институционализации и развитым терминологическим системам и методологическим подходам современного этапа¹. Даже негативно относясь к религиоведению советской эпохи в целом, мы, как правило, пытаемся встроить его в эту схему, отыскать в нем элементы «настоящей науки», по отношению к которым возможна преемственность, или, на худой конец, включить его в общую схему в качестве своего рода гегельянского «антитезиса», предшествующего современному (или грядущему) «синтезу»⁴. Во всех случаях мы упускаем возможность попытаться понять его глубокое своеобразие, в полной мере оценить его огромный разрушительный потенциал, осознать его трагедию и характер его сохраняющегося влияния на современную науку. Именно осмысление связанных с его становлением «понятий прерывности, разрыва, порога, границы, ряда, преобразования»⁵, нарушения преемственности, ломки кажется здесь наиболее уместным подходом.

Для того чтобы предложить некоторый общий набросок описания этого разрыва, я попытаюсь вначале, опираясь на ряд предложенных Фуко в «Археологии знания» ключевых понятий, проследить трансформацию основных характеристик дискурса о «религии», произошедшую в конце 1910-х — начале 1930-х гг. Затем, используя в качестве основного технического термина предложенное И. Лакатосом понятие «научно-исследовательской программы»⁶, я постараюсь описать тот вклад, который внесли в этот процесс различные направления религиоведческой мысли того времени.

Мой основной тезис гласит: радикальность этой трансформации трудно переоценить.

² См.: *Смирнов М. Ю.* Российское религиоведение: проблема самоидентификации // Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 151—170, здесь с. 167—168.

³ Наиболее ярко этот подход представлен в таких работах, как: *Меньшикова Е. В., Яблоков И. Н.* О периодах в истории отечественного религиоведения // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 2011. № 5. С. 98—116; *Яблоков И. Н.* К дискуссии о современном состоянии и истории отечественного религиоведения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом 2011. № 1. С. 165—173; *Шахнович М. М.* Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006; *Элбакян Е. С.* Феномен советского религиоведения // http://www.religiopolis.org/religiovedenie/3935-fenomen-sovetskogo-religiovedenija.html#_ednrei34 (дата обращения 03.08.2013). О попытке реабилитации советского атеизма не только как научной, но и как жизненной программы см.: *Тажуризина З. А.* Атеистическое движение в СССР в 20—30-е годы // <http://www.ateism.ru/articles/tazhurisina02.htm> (дата обращения 07.08. 2013).

⁴ Подобный подход отчасти просматривается в изд.: *Смирнов М. Ю.* Очерк истории российской социологии религии. СПб., 2008.

⁵ *Фуко.* Указ. соч. С. 61. В рамках настоящей статьи я не претендую, разумеется, на то, чтобы применить к истории отечественного религиоведения разработанную французским философом методологическую концепцию в ее полноте. Мне представляется, однако, что использование даже некоторых ее отдельных элементов позволит бросить на предмет моего исследования совершенно новый взгляд, позволяющий увидеть вещи, которые при иных подходах остаются скрытыми.

⁶ Имея в виду, что термин этот первоначально возник в связи с историей естествознания и потому в применении к гуманитарному знанию может использоваться лишь со значительными оговорками.

1. На пути к «воинствующему безбожию»: трансформации базовых характеристик дискурсивных практик в отечественной науке о религии 1910—1920-х гг.

Обратимся к таким самым общим характеристикам отечественного дискурса о религии, как смена исходной позитивности, учреждающей инстанции дискурса, его владельца, его институциональной области. Это позволит увидеть те структурные и контекстуальные изменения, которые, как правило, остаются в тени содержательных моментов и не получают достаточно подробного освещения. Нас будут интересовать не столько *идеи*, сколько те *условия*, в которых этих идеи функционировали и получали смысл.

Итак, переход от дореволюционного дискурса о религии к советскому связан с чрезвычайно существенным изменением ее *основополагающей позитивности*⁷ находящегося в фокусе познавательного интереса основного факта. В самом деле, «общим знаменателем» всех форм дореволюционного дискурса, его подлинным объектом была «религия» как специфическая сфера человеческой жизни, опирающаяся на определенный специфический опыт, систему представлений и нормы поведения, подсистема, занимающая определенное место в системе культуры⁸. Ее существование, ее обособленность от других сфер, тот факт, что отдельные «религии» (прежде всего христианство, как религия *par excellence*, ислам, иудаизм, буддизм, но и «верования первобытных племен», «язычество») являются видами по отношению к ней как роду, что она обладает определенной внутренней структурой, что в ее развитии могут быть усмотрены определенные закономерности — к концу XIX в. стали необсуждаемыми априорными предпосылками любого исследования. При этом вопросы о том, как конкретно устроена эта сфера, насколько адекватны или иллюзорны предписываемые ею опыт, знание и поведение, какие элементы этой структуры являются первичными, а какие — производными, какими путями и под действием каких сил осуществляется ее развитие могли быть и были предметом дискуссий. Их жизненной точкой отсчета был вопрос о том, насколько актуальная роль религии в обществе и культуре соответствует ее сущности и ее претензиям. В этих дискуссиях форми-

⁷ Фуко. Указ. соч. С. 238.

⁸ Это базовое согласие хорошо видно на примере программных текстов представителей оппонировавших друг другу научно-исследовательских программ: различным образом описывая «религию», кн. С. Н. Трубецкой, Л. Я. Штернберг, С. С. Глаголев согласны в необходимости ее изучения как исторического и психологического факта, как религиозного творчества, отвечающего определенной духовной потребности, в признании «религиозной эволюции человечества», «религиозного прогресса», как части общей истории культуры, в возможности установить и описать закономерности религиозной истории (см.: *Трубецкой С. Н.* Религия (статья из Энциклопедического словаря) // Трубецкой С. Н. Собрание сочинений. М., 1908. Т. 2. С. 499—509; *Штернберг Л. Я.* Сравнительное изучение религии // Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. М., 1936. С. 179—185; *Глаголев С. С.* Религия как предмет исторического и философского изучения: [Рец. на]: *Мензис А.* История религии. СПб., 1897 // Богословский вестник. 1897. Т. 3. № 7. С. 76—95; *Глаголев С. С.* Критика: [Рец. на] *Боголюбов Н.* Философия религии. Киев, 1915. Т. 1. Ч. 1. // Богословский вестник (далее — БВ). 1915. Т. 3. № 9. Первая пагинация. С. 191-222, здесь с. 195-196).

ровались позиции, в дальнейшем превращавшиеся в устойчивые ядра частных научно-исследовательских программ.

В середине 1920-х гг. мы уже сталкиваемся с совершенно иной ориентацией познавательного интереса: в фокусе внимания оказывается принципиально новая проблемная ситуация, с точки зрения старого подхода находившаяся на «дальней периферии» этой сферы. Познавательный интерес отныне концентрируется на конфликте склонной к поддержанию сложившегося в социуме status quo наиболее авторитетной части религиозных «верхов» и сравнительно немногочисленной, хотя и приобретающей все большее влияние в обществе, группы радикально настроенных интеллектуалов, известной под специфически русским наименованием «интеллигенции». Видение всей религиозной истории человечества и способов ее изучения сквозь призму этого конфликта становится здесь столь же безусловной и необсуждаемой точкой отсчета для рассмотрения всех религиоведческих проблем⁹, сколь для предшествующего этапа было рассмотрение религии как культурной подсистемы. Оно стало основой новой телеологии при истолковании истории религии и истории науки о религии, историческим априори всех возможных психологических и социологических исследований. Подобная трансформация объекта дискурса не могла не повлечь за собой целый ряд дальнейших радикальных изменений. Обратим внимание на некоторые из них.

Прежде всего, вновь и вновь и самыми разными способами осуществлявшаяся на протяжении всей советской истории реактуализация исходного конфликта¹⁰, поддерживая повышенный градус эмоциональности, практически не оставляла места для диверсификации полемических позиций, для осуществления осознанного и рационально обоснованного теоретического выбора, т. е. для формирования различных теорий религии, которые могли бы функционировать в качестве ядер научно-исследовательских программ. Предметом для дискуссии могли становиться лишь частные вопросы.

Если прежняя позиция в целом склоняла исследователей — как критически относящихся к религии, так и ее апологетов — к объективизму и антиредукционизму¹¹, то в новых условиях представители подобных подходов постепенно лишаются права голоса. Мировоззренческая нейтральность приравняется к

⁹ В. К. Никольский, один из наиболее интересных исследователей межвоенных лет, сочувственно распространяет на «все представления о богах» слова Горького, согласно которому «и для малого ребенка ясно, что это (идея всемогущего, обладающего высшим разумом, сотворившего мир Бога. — К. А.) сказка». Ребенку же должно быть ясно и то, что все эти представления «порождены были бессилием людей в борьбе с природой и эксплуататорами», что «вся история человечества на каждом шагу подтверждает антинародную и реакционную роль религии» (*Никольский В. К.* Происхождение религии. М., 1940. С. 101—102).

¹⁰ Сюда относится и риторика «контрреволюционности», и риторика «преодоления религиозных предрассудков», и специфически разрабатывавшиеся образы «попа», «муллы», «сектанта» в художественной литературе и кинематографе и проч. (см.: *Колкунова К.* Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950—1960-х гг. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2013. Вып. 5 (49). С. 113-132).

¹¹ В том смысле, что, даже сводя религию «к нерелигиозным факторам», здесь не покушались на ее специфичность как подсистемы культуры и определенную степень автономии ее истории (см.: *Красников А. Н.* Редукционизм в религиоведении // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 856).

апологетике, сам факт признания независимого существования религии и самостоятельности, хотя бы относительной, ее истории, признания существования внутренней логики развития религиоведческой мысли рассматривается как прикрывающаяся академизмом апологетика¹². Сама идея академичности меняет свой знак, обретая отрицательную аксиологическую окраску. Обвинение в чрезмерном академизме становится стандартной риторической фигурой, используемой учеными во внутриакадемической борьбе за власть, используемой властью в ее стремлении поставить научное сообщество под контроль¹¹.

Именно «интеллигенция» в описанном выше смысле слова становится своего рода *учреждающей инстанцией* нового дискурса о религии. Следует отметить, что до революции такая единая учреждающая инстанция отсутствовала. В этом качестве в разное время в разных пропорциях выступали: Церковь с ее иерархией, учительством, системой богословского образования и научно-богословской аттестации, в рамках которых дискурс о религии постепенно диверсифицировался по отношению к общему богословскому дискурсу; Государство с его законодательством и вероисповедной политикой, озабоченностью религиозным разномыслием; Университет с его историко-филологическим и юридическим факультетами и богословскими кафедрами, системой публичных лекций, заинтересованными религиозной проблематикой интеллектуалами, выходившими

¹¹ Например, одним из основных пунктов критики Скворцовым-Степановым понимания истории религии, предложенного М. Н. Покровским в его «Очерке истории русской культуры», является как раз упрек в утверждении последним автономной «эволюции религиозных представлений», наличия присущей им «внутренней логики», в основе которой лежит естественная психологическая основа — «страх смерти». Здесь важно обратить внимание на взаимное непонимание двух авторов, которые не только оба были марксистами, но и являлись личными друзьями, однако мыслили в разных формациях дискурса. Покровский пытался реализовать марксизм в рамках старого академического дискурса о религии, по существу, разделяя его основное «историческое априори» (см. сн. 8), напротив, Скворцов критиковал его, находясь уже в рамках новой формации, но, естественно не отдавая себе в этом полного отчета, он совершал категориальную ошибку и рассматривал построения Покровского как «немарксистские», что вызывало оправданное возмущение оппонента, который тут же привел вполне академичное обоснование того, что его позиция вполне укладывается в марксистские рамки. Но именно из-за своей академичности позиция Покровского в рамках советской науки о религии не имела перспектив и была просто забыта (о ней не вспомнили даже во время разгрома исторической школы Покровского в конце 30-х гг.). Напротив, позиция Скворцова, формировавшаяся уже по новым правилам, несмотря на видимую примитивность и последующие упреки в «механизме», оказалась по многим вопросам определяющей для дальнейшего развития (см.: *Покровский М. Н.* Очерк истории русской культуры. Ч. 1. М., 1915. С. 16—19; *Скворцов-Степанов И. И.* Страх смерти против исторического материализма // Под знаменем марксизма. 1922. № 11—12. С. 83—113, здесь с. 101—104; *Покровский М. Н.* Ответ тов. Степанову // Под знаменем марксизма. 1923. № 1. С. 142—159. О полемике см.: *Зыбковец В. Ф.* Об одной дискуссии // Вопросы истории религии и атеизма. Т. VII. М., 1959. С. 303—312).

*Характерным примером здесь является судьба Н. М. Маторина: активно используя риторику критики академизма и объективизма против оппонентов в период своего вхождения в науку, он впоследствии, став крупным практиком и организатором полевых религиоведческих исследований, подвергся аналогичным обвинениям, которые стали одним из инструментов его моральной дискредитации и последующего физического уничтожения (см.: *Ревизовое А. М.* Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин // Репрессированные этнографы. Вып. 2 / Сост. Д. Д. Тумаркин. М., 2003. С. 147-192).

из его стен. «Интеллигенция» занимала в этом ряду определенное место, значение которого не следует ни преувеличивать, ни преуменьшать.

Мы видим, что к середине 1920-х гг. прежнее государство исчезло, что не только Церкви, но и Университет надолго оказываются лишены права говорить о религии, тем более права устанавливать правила этого разговора. Это право берет на себя и полностью сосредотачивает в своих руках совершенно новый социальный институт — сформированная интеллигенцией Партия, «авангард передового класса»¹⁴. Намечается полная трансформация правил и структур дискурса о религии, единственной аргументированной формой которого становится «борьба с господствующими религиозными мракобесами»¹⁵. С этой целью выстраивается сложная система передаточных звеньев, каждое из которых отвечает за свой участок «безбожной работы» и производит соответствующие ему совокупности высказываний. Четкое вычленение и подробное описание всех этих инстанций и практик их взаимодействия потребовало бы, возможно, отдельной монографии. Я ограничусь лишь наброском нескольких наиболее значимых моментов.

Первой такой инстанцией выступает партийное руководство, прежде всего Комиссия по проведению в жизнь декрета об отделении церкви от государства при ЦК, которое продуцирует тексты двух основных видов: 1) «авторские» теоретические работы партийных теоретиков высшего уровня (Ленин, Бухарин, Луначарский, Скворцов-Степанов, Ем. Ярославский, Красиков и др.)¹⁶. Проведенная ими работа впоследствии фиксируется в форме канонических сборников «Избранных атеистических произведений» и на протяжении всей советской истории реактуализируется путем постоянных переизданий и стереотипизированных исследований наряду с аналогичными сборниками «классиков» — Маркса

"Обоснованием такой «экспроприации дискурса» стала ключевая для нашей темы статья В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», ставившая задачу «неуклонного разоблачения и преследования всех современных "дипломированных лакеев поповщины", все равно, выступают ли они в качестве представителей официальной науки или в качестве вольных стрелков». Журнал, ведущий «неутомимую атеистическую пропаганду и борьбу», мыслится при этом как «дополнение к работе соответствующих государственных учреждений, исправление ее и оживление ее» (*Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 45. М., 1964. С. 23—33, здесь с. 25*).

¹⁵ В той же статье автор поясняет свою неудовлетворенность существующим положением дел: «Почти всегда эти представители образованной буржуазии "дополняют" свое же собственное опровержение религиозных предрассудков такими рассуждениями, которые сразу разоблачают их как идейных рабов буржуазии, как "дипломированных лакеев поповщины"». Даже в своих крайних формах «буржуазный», т. е. в действительности стандартный академический дискурс только помогает «эксплуаторам заменять старые и прогнившие религиозные предрассудки новенькими, еще более гаденькими и подлыми предрассудками» (*Ленин. Указ. соч. С. 27*). В последнее время обстоятельный обзор отношения Ленина к религии представлен М. Ю. Смирновым (см.: *Смирнов М. Ю. Религия и Библия в трудах В. И. Ульянова (Ленина) // Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 273—336*).

¹⁶ Речь, разумеется, идет об авторстве как функции, об определенных инстанциях и способах производства текстов и высказываний, а не об авторах и их творчестве, идеях, сознании, внутреннем мире и т.п. в каком бы то ни было персоналистическом смысле (см.: *Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 7-46*).

и Энгельса, избранных русских «революционных демократов» и представителей Просвещения XVIII в., включенных в «канон» в качестве «предшественников»¹⁷; 2) постановления ЦК и прочие официальные документы власти, определявшие ее политику в отношении религии, «меры по усилению антирелигиозной пропаганды», «искоренению религиозных предрассудков среди населения» и т. п.¹⁸. Эти документы, как правило, не имели явного авторства, а потому исходили как бы от Партии в целом. Они нуждались в проведении в жизнь, и здесь особую важность приобретала их разработка в риторике руководителей более низкого уровня, зачастую также бравших на себя и значительные и следовательские функции".

Следующим шагом становилась их практическая реализация и популяризация через Союз воинствующих безбожников (далее — СВБ), комсомол, широко-масштабные кампании, вроде «безбожной пятилетки», атеистические кружки²¹,

¹⁷ Главным образом уже в послевоенное время в рамках таких серий, как «Научно-атеистическая библиотека» (1955—1990) и «Библиотека атеистической литературы» (1976—1991). См., напр.: *Ленин В. И.* Об атеизме, религии и церкви. М., 1969, 1980; К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1986; *Плеханов Г. В.* О религии и церкви. М., 1957; *Скворцов-Степанов И. И.* Избранные атеистические произведения. М., 1959; *Красиков П. А.* Избранные атеистические произведения М., 1970; *Луначарский А. В.* Об атеизме и религии. М., 1972; *Крупская Н. К.* Из атеистического наследия. М., 1964; *Ярославский Ем.* О религии. М., 1958; А. И. Герцен об атеизме, религии и церкви. М., 1977; *Добролюбов Н. А.* О религии и церкви. Избранные произведения. М., 1960; *Лавров П. Л.* О религии. М., 1989; Д. И. Писарев об атеизме, религии и церкви. М., 1984; *Дидро Д.* Избранные атеистические произведения. М., 1956; *Маршалль С.* Избранные атеистические произведения. М., 1958; *Вольней Фр.* Избранные атеистические произведения. М., 1962.

¹⁸ Назовем основные из них: резолюция XII съезда партии «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» (1923), постановление Политбюро ЦК «О мерах по усилению антирелигиозной работы» (1929), послесталинские: «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» (1954). Следует признать, что в большинстве этих и подобных резолюций, так же как и в постановлениях правительства, содержались призывы воздерживаться от оскорбления чувств верующих и нарушений действующего законодательства. Они, однако, должны анализироваться в более широком контексте, образуемом постановлениями и инструкциями других ведомств и уровней, в частности инструкциями Минфина: «О порядке ликвидации предметов религиозного культа» и «О порядке ликвидации церковного имущества» (см.: *Слезин А. А.* За «новую веру»: государственная политика в отношении религии и политический контроль среди молодежи РСФСР (1918-1929 гг.) // <http://www.rae.ru/monographs/60-2384> (дата обращения 15.08.2013)).

¹⁹ Здесь следует отметить таких деятелей СВБ, как заместитель председателя Союза А. Т. Лукачевский (1893—1937) и руководитель Ленинградского областного совета СВБ Н. М. Маторин (1898—1936), внесших определяющий вклад в систематизацию и организацию советского дискурса о религии на всех уровнях — от разработки его организационно-пропагандистских и философских оснований до программ преподавания и полевых исследований, трагически погибших в репрессиях 30-х гг. и в силу этого практически неизвестных современным исследователям. Такого рода программные тексты см.: *Лукачевский А. Т.* Очередные задачи борьбы с религией и международная работа СВБ. М., 1931; *Он же.* Реконструктивный период и очередные задачи союза воинствующих безбожников. М., 1930; *Маторин П. М.* Изучение корней религиозности и задачи антирелигиозной работы // *Воинствующий атеизм.* 1931 № 4. С. 20—28.

²⁰ Программы таких кружков см. *Лукачевский А. Т.* Религия. Программа-конспект для антирелигиозных кружков самообразования повышенного типа. М.; Л., 1925; *Покровский А. М.* Программа антирелигиозного семинария для педагогов и самообразования. М.; Л., 1930; Су-

журналы, библиотеки, избы-читальни и проч. Все это, в свою очередь, нуждалось в философском, исследовательском, пропагандистском и педагогическом обеспечении, которое обреталось, с одной стороны, в разработке канона, а с другой — в конкретных, зачастую весьма интересных, но в то же время и всегда ангажированных в рамках описанной структуры исследованиях. Особая роль в формировании этого потока текстов принадлежала такому органу, как «Главлит», непосредственно осуществлявшему отбор приемлемых и неприемлемых высказываний и контролировавшему их судьбу. Именно в преобладании в этой структуре практической составляющей можно искать объяснение того факта, что музей²¹ и популярный журнал с характерной для них наглядностью в качестве институтов религиоведения получают на первых порах решающее преимущество перед университетом²².

Наконец, «*владельцем дискурса*», определяющим правомочность и релевантность высказываний, оказывается в новых условиях не священник и не профессор университета или академии (роли, зачастую совпадавшие в дореволюционное время), не свободный литератор-мыслитель, как это отчасти было в начале XX в., но и не «религиовед» или «теолог», как в 1990-е гг., но «воинствующий безбожник» (после войны, с введением курса «Научный атеизм»: «воинствующий атеист»), словом, профессиональный «антирелигиозник» — понятие, возникшее в 20-е гг. и продержавшееся до 90-х. Именно этот специфический персонаж, своеобразное ответвление более общего типа «партийного работника», строит на основании этого дискурса свой престиж и неповторимость, гарантирует его истинность, воспроизводится на его основе²¹.

Он чрезвычайно специфическим образом совмещает в одном лице роли общественного деятеля и ученого — в определяемом им дискурсе религия является прежде всего реакционной общественной силой, одновременно враждебной и отживающей свой век. Именно он определяет критерии компетентности, регулирует информационные потоки, создает определенный образ религии, играя которым он обосновывает свою идентичность и статус, претендуя на роль своего рода медика, избавляющего общество от болезни. Этим, собственно, определяется присущий ему как исполнителю определенной социальной роли набор характерных черт, накладывающий отпечаток и на его профессиональную деятельность, и на его личность. Как ученый он выстраивает дискурс и соответ-

хоплюев И. Антирелигиозная пропаганда. Программа для городских и окружных антирелигиозных семинаров и клубных кружков. Харьков, 1925.

²¹ См.: *Шахнович М. М.* Музей истории религии Академии наук СССР: страницы минувшего (1932-1961) // Шахнович М. М. Очерки... С. 167-180.

²² Современные исследователи обычно ограничиваются простой констатацией того факта, что «Религиоведческим исследованиям вменялась служебная роль "научного" обеспечения атеистической пропаганды» (*Элбакян. Указ. соч.*), в то время как для понимания специфики советского периода необходима прежде всего содержательная интерпретация этой «роли» и ее влияния на научный дискурс: как конкретно осуществлялась связь между «наукой» и «пропагандой», где проходит граница между ними, какие вопросы при этом высвечиваются и как, а какие уходят в тень, каково влияние пропаганды на аудиторию ученых-религиоведов и как это сказывалось на их научном творчестве, как сами ученые понимали свое отношение к пропаганде и в какие многообразные отношения с властью они вступали на этой почве и т. п.

²³ См.: *Фуко.* Археология... С. 111.

ствующий этому дискурсу объект, как эксперт — выстраивает отношения власти с объектом дискурса, как «пропагандист» — обращается к широкой аудитории, у которой нет иной возможности получить о «религии» сведения, претендующие на достоверность. При этом его основная цель не просто сообщить эти сведения, но и встроить аудиторию в соответствующую общему контексту систему отношений с объектом. Именно со сложностью этих функций связано своеобразие и жанровое многообразие порождаемых здесь текстов, с диссоциацией этих функций — многообразие типов «советских религиоведов», которое отнюдь не сводится к простой оппозиции функционеры/истинные ученые²⁴.

За перераспределением учреждающих инстанций следует перераспределение *институциональных местоположений*²⁵. Вместе с Церковью и священником теряет свое приоритетное положение храм. Парадоксальным образом это впервые выявляющее разговор о религии и делающее его осмысленным пространство во все большей степени оказывается под контролем (формы которого также еще не описаны в полноте) внешних, задающих основные формы дискурса инстанций. Эти инстанции реализуют себя в заседаниях и съездах СВБ, занятиях антирелигиозных кружков, антирелигиозных мероприятиях, многочисленных следствиях по делам контрреволюционных религиозных организаций. В противоположность этой метаморфозе храма специфическим местом независимого от этих инстанций религиозного дискурса оказывается камера следственного изолятора и барак концентрационного лагеря. Здесь священник, который прежде был носителем этого дискурса в отношении заключенных, сам оказывается заключенным и в этом положении обретает неведомую ему до того свободу высказывания и действия²⁶. Только в этом контексте может быть правильно понята новая роль таких специфически научных «мест», как университетская аудитория, фольклорная или этнографическая экспедиция, музей.

Тем самым становится ясно, что описываемая трансформация касается отнюдь не только внутринаучного расклада сил, не ограничивается тем фактом, что к старым теориям религии добавляются или даже приходят им на смену новые, что изменяется количественное соотношение сторонников и противников тех или иных теорий религии. Напротив, принципиально меняется роль власти в формировании и жизни институтов науки, и без понимания значимости этой перемены серьезное исследование истории науки советской эпохи вообще и истории науки о религии в особенности немислимо.

Разумеется, всякая власть ведет определенную политику в области науки, осуществляет гласно или негласно функции цензуры, идеологического контроля и т. д. Соответственно и царская власть, и церковная иерархия в дореволюционной России осуществляли такой контроль, зачастую весьма жесткий и прово-

²⁴ Яркий пример носителя дискурса о религии уже в позднесоветское время представлен в недавно вышедших кн.: *Митрохин Л. Н.* Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008; *Путь ученого. Николай Семенович Гордиенко.* М., 2013. Существен присутствующий в обеих элемент критической саморефлексии.

²⁵ *Фуко.* Археология... С. 113.

²⁶ Феномен, широко описанный в «лагерной» литературе. См., например: *Ширяев Б. Н.* Неугасимая лампада. Нью-Йорк, 1954; *Отец Арсений.* М., 1993.

цирующий, оправданный протест со стороны ученого сообщества и образованного общества в целом. Тем не менее, не вдаваясь в подробности истории этой эпохи, следует отметить, что в целом нормы этого давления вряд ли значительно превосходили современные им европейские стандарты. По большинству основных вопросов и проблем, подведомственных науке о религии, была возможна и велась, постоянно нарастая (в особенности начиная с царствования Александра II), гласная и ответственная полемика, исход которой определялся силой аргументов, а не идеологическим априори. Более того, репрессивные механизмы работали зачастую «в обратную сторону»: хорошо известны случаи, когда представители церковной мысли подвергались травле со стороны представителей радикального направления в прессе²⁷. Несмотря на это, следует согласиться с тем, что в синодальную эпоху православие в значительной мере играло роль государственной идеологии или, по крайней мере, являлось ее важнейшей составляющей. Тем не менее способ функционирования этой идеологии и ее отношение к науке были принципиально иными, нежели впоследствии. Это различие определяется следующим рядом факторов:

1) значительная вариативность точек зрения и позиций внутри самого идеологического фундамента: сравнительно небольшой набор базовых общеобязательных положений открывал широкий простор для дискуссии по вопросам среднего уровня, и, кроме того, эти положения не затрагивали, или почти не затрагивали, внутринаучных методологических проблем²⁸; 2) широкие возможности для самокритики, в том числе в области церковно-государственных отношений; 3) различное понимание этих отношений со стороны Церкви и со стороны государства²⁹; 4) сама идеология включала в себя элементы, обосновывающие позитивную роль личного творчества и независимого научного осмысления действительности, в том числе понимания религии³⁰; 5) научная программа, основанная на господствующей идеологии, никогда не была единственной, она всегда существовала и развивалась в полемическом взаимодействии с оппози-

²⁷ Наиболее известен в этом отношении случай П. Д. Юркевича (см.: *Лосский Н. О. История русской философии*. М., 2007. С. 94-95).

²⁸ Содержание и специфика «православной философии», характер ее связей с богословием и конкретными научными изысканиями всегда рассматривались (в отличие от диамата и истмата) только как проблема, которая так никогда и не получила окончательного и общеобязательного разрешения. Очень значительные методологические сдвиги были возможны даже в такой базовой с этой точки зрения области знания, как догматическое богословие.

²⁹ Восходящая к западным моделям государственная концепция «просвещенного абсолютизма», в котором Церкви отводилась роль «ведомства православного исповедания», существенно расходилась с церковной идеей «священного царства», «дающей осмысление русской жизни в категориях уже не имперского, но библейского мышления» (*Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи*. М., 2010. С. 261). В этом зороре открывались значительные возможности разнообразных легальных политических практик и их интерпретаций.

Об «учености» как «главной цели духовного просвещения» и необходимости в связи с этим «изучения Религии» говорилось уже в «Докладе Комитета о усовершеннии духовных училищ» 1808 г. — основополагающем документе реформы духовных школ начала XIX в. (см.: *Чистович И. А. История СПб. Духовной Академии*. СПб., 1857. С. 167; *Вишленкова Е. А. Духовная школа в России в первой четверти XIX века*. Казань, 1998. С. 56—57).

ционными программами, по отношению к которым была вынуждена выстраивать систему рационально верифицируемой или фальсифицируемой аргументации, принимая возражения оппонентов всерьез и зачастую перестраиваясь в соответствии с ними"; 6) наличие достаточно широких (несмотря на цензурные ограничения, которые к тому же постоянно сокращались) возможностей гласного обсуждения научных идей в независимой прессе; 7) все это вело к тому, что церковная и государственная власть в стандартном случае оказывались вполне дистанцированными от научного процесса и внутренней жизни ученого сообщества².

Описанные выше радикальные перемены вели в целом к предельному сокращению упомянутой дистанции. Вмешавшись как жестко направляющая ход вещей сила в текущее взаимодействие научно-исследовательских программ, власть задала тем самым и логику дальнейших событий. Новый способ участия власти в научных дискуссиях, ее претензии не только на мировоззренческую истину, но и на обладание своего рода «методологическим ключом» в науке, вели к постоянному сокращению горизонта научной дискуссии, числа полемизирующих точек зрения и, как следствие, к падению этического и эпистемологического стандарта этой дискуссии.

¹ Здесь значительную роль играла система заграничных командировок, позволявшая отечественным ученым не просто со стороны наблюдать зарубежные научные процессы, но и включаться в них, сознавать себя их участниками, мыслить свои исследования, свои позиции и подходы в рамках европейского научного контекста (см.: *Сухова Н. Ю.* Научные командировки российских богословов за границу и их значение для российского духовного образования и богословской науки (вторая половина XIX — начало XX в.) // *Сухова Н. Ю.* Вертоград наук духовный: Сб. статей по истории высшего духовного образования в России (XIX — начало XX века). М., 2007. С. 172—216; *Эльмуратов Р.* Зарубежные командировки как средство подготовки научно-преподавательских кадров в духовных академиях России (1869—1914 гг.) // <http://ru.convdocs.org/docs/index-205266.html> (дата обращения: 13.10.2013); *Якушев А. Н.* Организационно-правовой анализ подготовки научных кадров и присуждения ученых степеней в университетах и академиях России (1747—1918): история и опыт реализации. Дис. ... канд. юр. наук. СПб., 1998. С. 129; Из переписки князей С. Н. и Е. Н. Трубецких. С. Н. Трубецкой в Берлине, зимний семестр 1890/1891 гг. / Н. В. Котрелев, вст. ст., изд. // *Вопросы филологии.* 2007. № 11. С. 88-104, здесь с. 96).

² Скандальные случаи такого вмешательства по мировоззренческим основаниям (в особенности в кон. XVIII — нач. XIX в.), в том числе в области научного изучения религии, хорошо известны, однако их можно буквально пересчитать по пальцам. Наиболее показательным с точки зрения истории религиоведческой мысли является случай Д. С. Аничкова (см.: *Шахнович М. М.* История отечественного религиоведения XVIII век // *Шахнович. Очерки...* С. 24—72; *Абрамов А. И.* Д. И. Аничков // *Православная энциклопедия.* 2001. Т. 2. С. 444—445). К концу XIX в. эта практика в университетах в общем сходит на нет, автономия университетских и духовно-академических корпораций постепенно (несмотря на отдельные колебания) расширяется. В целом же необходимо всегда иметь в виду несопоставимость этих случаев нарушения свободного хода научных исследований и практически полной ликвидации всякой автономии в учебных заведениях и введения тотальной, немислимой в предреволюционное время цензуры к концу 1920-х гг.

2. Исследование «религии»: научно-исследовательские программы дореволюционной эпохи и их судьба на рубеже 1910—1920-х гг.

Другой аспект указанной трансформации может быть раскрыт через общую характеристику тех научно-исследовательских программ в области научного изучения религии, чье формирование практически завершилось к концу дореволюционного периода, их послереволюционной судьбы в контексте их взаимодействия с формирующимся марксистским направлением. Условно их можно обозначить как духовно-академическая, или институционально-церковная, религиозно-философская, антропологическая.

Рассмотрим такие их базовые характеристики, как институциональная основа, политическая ориентация, присущее им понимание отношений науки о религии с философией и богословием, их отношение к истории религиоведения, основные теоретические положения, составляющие их метафизическое и методологическое ядро.

Из них *первая* представляется наиболее институционализированной, связанное с нею субсообщество представляется наиболее организованным и слаженным. Оно опирается прежде всего на систему духовных семинарий и академий, каждая из которых имела свой академический печатный орган. Наряду с ними надо также отметить ряд духовных журналов, опиравшихся на епархии или общецерковные структуры («Православное обозрение» в Москве, «Вера и разум» в Харькове, «Странник» в СПб., «Миссионерское обозрение» и т. д.). Значительную роль для науки о религии в начале XX в. сыграли, кроме того, сложившиеся в университетах богословские кафедры, профессора которых (естественно, выпускники академий) систематически читали большие курсы по истории и философии религии, зачастую пытаясь представить их в академии в качестве диссертаций. Это, как правило, вело к возникновению конфликтных ситуаций, интерпретация которых представляет для написания истории отечественного религиоведения (и богословия) значительный интерес". Политическая и культурная ориентация ученых, работавших в рамках этой программы (важный фактор в нашем описании), далеко не всегда была однозначно-консервативной, хотя чаще всего они, конечно, выступали как «охранители».

Нет сомнения, что определенные теологические постулаты рассматривались здесь, особенно поначалу (во второй пол. XIX в.), как нечто само собой разумеющееся. Это в особенности заметно относительно работ «миссионерской» направленности, имевших своим предметом либо русское сектантство и раскол, либо ислам, буддизм, иудаизм, шаманизм. Однако по мере развертывания конкретных исследований, по мере учета достижений западных коллег и альтернативных отечественных программ, в особенности в рамках обобщающих или

"Так, например, один из наиболее рьяных сторонников введения истории религии в программу духовных академий С. С. Глаголев дал резко критический отзыв на представленный в качестве диссертации авторский курс прот. А. Клитина «История религии», что имело своим следствием неутверждение Синодом докторской степени последнего (см.: Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1912 г. // Богословский вестник. 1912. № 7/8. С. 1—48 (5-я пагинация), здесь с. 9—28, 143—144). Аналогичным образом Казанская академия отвергла в 1915 г. сочинение прот. И. Галахова «О религии».

методологических работ, вопрос о связи богословских предпосылок и конкретных исследований представлялся все более сложным и неоднозначным. Внутри духовно-академического сообщества возникала определенная палитра более или менее разработанных мнений и позиций. При этом все больше осознавалась обратная связь: значение конкретных религиоведческих исследований для разработки богословской проблематики⁵⁴.

По отношению к философии, напротив, изначально существовала двойственность: достаточно скептически и опасливо (хотя и не нигилистически) относящимся к философии богословам (еп. Хрисанф (Ретивцев), прот. Тимофей Буткевич, С. С. Глаголев) противостояли представители духовно-академической философии (О. М. Новицкий, В. Д. Кудрявцев, А. И. Введенский, прот. Н. Боголюбов), считавшие философию необходимым посредником между богословием и наукой о религии, а порой и более того — их общим необходимым методологическим фундаментом.

Оптимальной и наименее спорной формой такой философской основы представлялся разрабатывавшийся ими «духовно-академический теизм», пиком развития которого можно считать систему трансцендентального монизма В. Д. Кудрявцева и философскую антропологию В. И. Несмелова. Здесь критически учитывались и развивались достижения современной западной мысли, однако существенной стороной была их систематическая мировоззренческая критика, носившая преимущественно внешний характер.

Более позитивным было отношение к истории самой науки о религии: учитывались и эмпирические, и методологические достижения, подвергались переосмыслению общие теоретические результаты. Работы М. Мюллера, К. Тиле, О. Пфлейдерера и др. были хорошо известны, переводились, комментировались представителями духовно-академической науки, публиковались в духовно-академических журналах⁵⁵. Они, естественно, акцентировали богословскую линию в генеалогии религиоведения, и их указания в этом направлении, как представляется, до сих пор не потеряли актуальности в силу недостаточной исследованности данной темы⁵⁶.

Что касается основной схемы собственно истории религии, то здесь следует отметить последовательное оппонирование прямолинейному эволюционизму и в то же время активное внедрение исторического подхода, стремление представить историю религии как осмысленный и целенаправленный процесс, управ-

⁵⁴ Как писал С. С. Глаголев: «У нас давно и усердно занимались и занимаются философией религии, но лишь недавно и немногие стали изучать саму религию» (*Глаголев С. С. Религия как предмет исторического и философского изучения*: [Рец. на]: *Мензис А.* История религии. СПб., 1897 // *Богословский вестник*. 1897. Т. 3. № 7. С. 76—95 (2-я пагинация) (окончание), здесь с. 79).

⁵⁵ Это отношение интересно сопоставить с аналогичным отношением советских исследователей, как оно было сформулировано, в частности, Д. М. Угриновичем и М. А. Поповой («либеральный» вариант), с одной стороны, и Лукачевским, Маториным и пр. («жесткий» вариант) — с другой.

⁵⁶ См. в особенности обзор религиозно-философских и богословских концепций истории религии кон. XVIII — нач. XIX в. в: *Хрисанф (Ретивцев), еп.* Религии древнего мира в их отношении к христианству. СПб., 1878. Т. 3. С. 653—673.

ляемый сложной совокупностью различных факторов. Здесь, как правило, поддерживается теория первобытного монотеизма (хотя постепенно приходит осознание связанных с нею проблем)¹⁷, существенную роль играет представление о противоположности естественной и откровенной религии, хотя стремление к рассмотрению истории религии как единого процесса заставляет устанавливать между ними сложные отношения опосредования¹⁸.

На начало XX в. приходится очевидный расцвет этой программы, насильственно прерванный в 1918 г. ликвидацией всей системы духовно-академического образования, науки и научной аттестации¹⁹. Очевидно, что его следствием стало резкое сужение полемиического поля и разнообразия науки о религии, целый ряд важных, влиятельных и потенциально продуктивных идей и позиций оказались лишены своих актуальных защитников, полемиическая ситуация в их отношении приобрела вид своего рода «игры в одни ворота». Чисто внешний, никак не обоснованный внутренней логикой развития научной мысли характер этого события привел не только к снижению уровня интеллектуальной культуры отечественной науки в целом, не только лишил господствующее направление мощного стимула к углублению и разработке, но и стал первым прецедентом, сформировавшим своего рода «монологический стандарт» советской науки, в рамках которого решение принципиальных проблем осуществлялось не путем рациональной дискуссии, а через апелляцию к действию власти.

Религиозно-философская программа в институциональном отношении представляет собой более сложную и пеструю картину. Лишь в определенной мере она опирается на университеты, в особенности на Московский⁴⁰. Вообще, она базируется не столько на государственных, сколько на менее формализованных общественных институтах: Московском психологическом обществе, журнале «Вопросы философии и психологии». С началом XX в. ее базой становятся многочисленные религиозно-философские собрания и общества и связанная с ними периодика — «Новый путь», «Вопросы жизни», «Христианская мысль», «Русская мысль» и др. — и издательства (прежде всего, издательство «Путь»), Их политическая программа либерального консерватизма, сформулированная в «Московском еженедельнике», «Русской мысли» и «Вехах», оппозирующая как радикальной реакции, так и радикальной революции, имела определенные

¹⁷ Как писал С. С. Глаголев, «поскольку наши познания заходят в древность, мы встречаемся со всеми известными нам типами религий: пандемонизмом, политеизмом, пантеизмом, монотеизмом. И рядом с этими воззрениями всегда существовал атеизм — не как незнание Бога, а как отрицание существующих религиозных форм» (*Глаголев С. С. Критика: [Рец. на] Боголюбов Н. Философия религии. К.. 1915. Т. 1. Ч. 1. // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 9. Первая пагинация. С. 191—222, здесь С. 218).*

¹⁸ Подробнее см. мою статью: *Антонов К. М. Историческое изучение религии в духовных академиях в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ. Сер. I. Богословие. Философия. 2011. №1(33). С. 39-55.*

³⁹ См.: *Сухова Н. Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М., 2010. С. 555.*

⁴⁰ См.: *Костылев П. Н. Институализация религиоведения в Московском университете в первой половине XX века // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 5(49). С. 79-95.*

религиозные основания и по многим параметрам может рассматриваться как предтеча современной «пост-секулярной» мысли.

К традиционной академической теологии и ее претензиям на адекватные выражение и рефлексию христианской религиозности здесь относятся весьма критично: в ней видят наследницу рационализирующих искажений христианской вести, восходящих к средневековой схоластике и Просвещению. Отсюда возникает концепт «западного пленения православного богословия». Выбатываются новые богословские подходы, связанные с апелляцией к концепту «религиозного опыта», пересмотром господствующих представлений (не в плане содержания, а в плане методов и формальных структур богословской мысли). Важная роль в обосновании и развитии таких подходов приписывается не только философии религии, но и верифицирующим ее результаты эмпирическим исследованиям⁴¹.

Тем не менее именно философский элемент играет решающую роль в этой программе. В критике западных и вообще секулярных подходов доминирует имманентный анализ, направленный на выявление внутренних противоречий и проблем, рецепцию основных достижений прежде всего классической немецкой мысли и радикального философского атеизма от Фейербаха до Ницше. Именно философия, прежде всего концепции всеединства и богочеловечества, в том виде как они были намечены Вл. Соловьевым⁴², создавая общие схемы логики духовного становления человечества, задают направленность конкретных исторических исследований⁴¹, вместе с тем обеспечивая большую степень от-рефлектированности исходных посылок.

В отношении истории религиоведения необходимо отметить позитивное восприятие прежде всего традиции философского осмысления религии и критику философских оснований эмпирических научных подходов (главным образом позитивизма и материализма). Основным принципом отношения как к философским, так и к собственно религиоведческим концепциям является разработанная Соловьевым «критика отвлеченных начал», в которой критика мировоззренческих оснований оппонирующих подходов не мешает признанию их достижений, а позитивные элементы преодоленных концепций в итоге как бы

⁴¹ Как писал С. Н. Трубецкой, «чтобы приблизиться к пониманию религии, философскому ее объяснению нужно прежде всего знать факты ее истории» (*Трубецкой С. Н.* Предисловие к книге Барта «Религии Индии» // Трубецкой. Собрание сочинений... С. 575—578, здесь с. 575).

⁴² Прежде всего в таких работах, как «Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал», «Чтения о богочеловечестве». О философии религии Соловьева и ее роли в становлении отечественной религиоведческой мысли см.: *Антонов К. М.* Философия религии В. С. Соловьева // *Философские науки.* 2007. № 11. С. 32—50.

⁴¹ В этом отношении работы кн. С. Н. Трубецкого и Вяч. Иванова об античной религии, кн. Е. Н. Трубецкого и Л. П. Карсавина о средневековой религиозности не только вдохновляются соответствующими идеями Соловьева, но и представляют собой опыты эмпирической проверки его умозрительных историко-религиозных схем (см.: *Антонов К. М.* Кн. С. Н. Трубецкой и его программа исследования религии в контексте истории отечественного религиоведения // *Точки-Рунта.* 1-2/10/2011. С. 17-26).

вбираются (без какого-либо замалчивания их происхождения) в общий методологический синтез⁴⁴.

Что касается истории религии, то, как правило, здесь разрабатывали довольно сложные, но все же прогрессивные схемы этой истории, несводимые, однако, к линейному эволюционизму. Развитие определяется внутренней логикой собственно духовных факторов, по отношению к которым материальные факторы исторического развития играют лишь второстепенную опосредующую роль. Зачастую здесь можно обнаружить элементы диффузионизма (А. С. Хомяков, С. Н. Трубецкой). Противоположность естественной и откровенной религии здесь практически уничтожается, т. к. в центр всего историко-религиозного процесса ставится диалогическое отношение человека и Бога, которое мыслится как неотъемлемая характеристика природы обеих сторон. Соответственно, моменты преемственности между древними формами религии и христианством акцентируются гораздо сильнее, чем у представителей духовно-академической традиции. Им дается телеологическое истолкование, при этом в самом христианстве усматривается определенная историческая динамика, связанная с преодолением инерции языческого сознания и раскрытием полноты понимания идеи Богочеловечества⁴⁵. Концепция прамотеизма не играет здесь сколько-нибудь значимой роли.

Большая рыхлость институциональной основы дала религиозно-философской программе возможность просуществовать гораздо дольше, чем духовно-академической, и принести плоды в эмиграции. Именно она вышла на первый план непосредственно после революции⁴⁶ и вполне успешно оппонировала приобретшему мощную государственную поддержку марксистскому подходу. Представляется, что именно эта успешность и сделала необходимой для большевиков высылку основных представителей этой программы на известном «философском пароходе» или другими путями. Тем самым из полемического диалога оказалась вытеснена еще одна группа актуальных идей, а вместе и связанная с нею очень высокая философская, историческая и филологическая культура, ими подразумеваемая. Все это обусловило новое сужение культурного горизонта, никак не компенсируемое выживанием отдельных представителей старой гуманитарной культуры в качестве «спецов», практически лишенных возможности публично высказывать и обсуждать свои подлинные идеи⁴⁷: исчез экзистенциальный кон-

⁴⁴ См.: Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 586.

⁴⁵ Наиболее характерными, с этой точки зрения, можно считать «Чтения о Богочеловечестве» Соловьева и «Свет Невечерний» и «Главы о троичности» Булгакова.

⁴⁶ Так, например, Л. П. Карсавин в 1918 г. избирается профессором (а по некоторым сведениям в 1921 г. — ректором) Петроградского университета, И. А. Ильин и Коновалов читают историю религии в МГУ, С. Л. Франк становится профессором и деканом организуемого историко-филологического факультета Саратовского университета, в работе которого участвуют В. М. Жирмунский, Г. П. Федотов, Н. С. Арсеньев (читающий историю религии), в 1918—1922 гг. представителям этого направления удается выпускать целый ряд философских журналов и сборников (см.: Костылев. Указ. соч.; С. Л. Франк: саратовский текст / А. А. Гаполенков, Г. П. Никитина, сост. Саратов, 2006).

⁴⁷ Характерна судьба таких авторов, как А. Ф. Лосев, А. А. Мейер, С. Н. Дурылин, П. П. Перцов (см.: Резниченко А. А. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012).

текст, придававший напряженность и мировоззренческую значительность гуманитарной работе⁴⁸.

Институциональной опорой *антропологической* программы выступает главным образом Академия наук и ее отдельные ответвления: музей антропологии и этнографии Академии наук. Русское географическое общество. Русское антропологическое общество при СПб университете и такие издания, как его «Ежегодник» и академические журналы вроде «Этнографического обозрения»⁴⁹.

Ее представителям, особенно на ранних этапах их биографий, свойственны либо политический радикализм (Л. Я. Штернберг, В. Г. Богораз), либо умеренно-западнический «кадетский» либерализм (М. М. Ковалевский). В какой-то степени можно говорить о том, что в ряде случаев (особенно это касается изучения сектанства) именно оппозиционные партии выступали как заказчики этих исследований⁵⁰.

Теологические и религиозно-философские концепции ими в целом игнорировались, равно как и возникающие на их почве историко-религиозные исследования⁵¹. В большей степени можно говорить об обратном влиянии — учете собранного ими эмпирического материала в духовно-академических и религиозно-философских подходах к истории религии⁵². Философской основой им служил, как правило, позитивизм, воспринимавшийся вместе с дости-

⁴⁸ С этой точки зрения намеченная Е. В. Меньшиковой «классификация» характерных для отечественной науки о религии 1920-х гг. подходов: «религиозно-философский, историко-материалистический, позитивистский, феноменологический, герменевтический» (*Меньшикова Е. В.* Основные направления религиоведческих исследований в отечественной литературе 1920-1930-х годов. Дис. ... канд. филос.наук. М., 2009), будучи формально более или менее верной (если забыть о том, что чуть ли не единственным представителем как феноменологического, так и герменевтического подхода разом был Г. Г. Шпет, в чьем наследии религиоведческая проблематика отнюдь не занимает видного места), является абсолютно неисторичной, т. к. построена вне какого-либо учета реальных отношений между этими подходами, их исторической динамики и определяющих ее факторов. Невозможно вообразить, например, адекватную полемику представителей марксистского направления с идеями А. Ф. Лосева или Г. Г. Шпета и, тем более, — возможность публичного (в научной периодике) ответа с их стороны.

⁴⁹ Подробнее см.: *Шахнович М. М.* Л. Я. Штернберг и «наука о религии» // Лев Штернберг — гражданин, ученый, педагог. К 150-летию со дня рождения. СПб., 2012. С. 190—200; *Шахнович М. М.* Антропологическое религиоведение в российской академической науке в первой четверти XX века // <http://anthropology.ru/ru/texts/shaklin/anthropp.html> (дата обращения 17.08.2013).

⁵⁰ Об отношении к сектанству руководителей РСДРП(б) см.: *Сафронов Р. О.* Изучение сект в советском религиоведении: терминология и подходы // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 5(49). С. 96-112.

⁵¹ Единственным исключением можно считать Е. Кагарова — опубликовавшего до революции цикл положительных рецензий на историко-религиозные труды представителей духовно-академического направления, а также большую рецензию, посвященную первому тому знаменитого труда В. Шмидта — после революции ставшего активным «антирелигиозником» (см.: *Кагаров Е. Г.* Смотр современникам.[Рец. на:] *Schmidt W.* Der Ursprung der Gottesidee. Munsteri, 1912 // Богословский вестник. 1913. Т. 3. № 12. С. 821—832 (3-я пагинация).

⁵² В качестве примера приведем использование Соловьевым материалов Н. Харузина в: *Соловьев В. С.* Первобытное язычество — его живые и мертвые остатки // Соловьев В. С. Собр. соч. Т. VI. М., б.г. С. 158-214.

жениями английской (Э. Тайлор, Дж. Фрезер) и французской (Н. Д. Фюстель-де-Куланж, Д. Э. Дюркгейм) антропологической школ. В целом именно под их влиянием эти исследователи склонны были рассматривать «сравнительное изучение религии (вернее, науку о религии)» как «позитивную науку, занимающуюся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни человечества»⁵¹, тем самым размежевывая ее с философией религии и философией вообще. Эти философские основания дают право говорить о том, что данная программа была единственной последовательно редуccionистской в рамках русской науки, что создало возможность для ее последующего взаимодействия с марксизмом. В области истории религии для нее характерен последовательный эволюционизм и утверждение ключевого значения анимизма⁵⁴.

Несмотря на ряд точек соприкосновения с марксистским подходом, этим ученым совершенно не свойственно характерное для последнего негативное отношение к предмету изучения. Религия здесь, как и в рамках предыдущих подходов, — важная сфера духовного творчества человека, имеющая глубокие психологические (а не социальные) корни в инстинкте самосохранения, играющая важную роль в культуре⁵⁵. История науки о религии обладает собственной ценностью и развивается по своей внутренней логике, «согласно закону реакции в мышлении человека»⁵⁶.

С установлением советской власти представители этой программы получают поначалу весьма широкие возможности для реализации целого ряда своих проектов: создание и развитие музея, института, осуществление экспедиций. С 1917 г. Штернберг становится «профессором и бессменным деканом организованного им же этнографического факультета Географического института, затем — заведующим этнографическим отделением ЛГУ»⁵⁷. Ряд их устремлений, прежде всего касающихся изучения быта и «просвещения» народов Севера, оказывается весьма созвучен риторике власти.

⁵³ Штернберг. Сравнительное изучение религии.. С. 179.

⁵⁴ Что было свойственно и многим марксистским теоретикам, пытавшимся на этом основании строить свою критику религии (Плеханов, Лукачевский).

⁵⁵ Штернберг Л. Я. Эволюция религиозных верований // Он же. Первобытная религия... С. 241-531, здесь с. 247-248.

⁵⁶ Как писал Штернберг: «Ничто не пропадает в истории мышления» (см.: Там же. С. 287). Таким же образом история науки представлена в: Штернберг Л. Я. Современная этнология, новейшие успехи, научные течения и методы // Этнография. 1926. № 1—2. С. 15—43; Преображенский П. Ф. Курс этнологии. М., 1929. Подобный подход неизменно вызывал раздражение у деятелей СВБ, с точки зрения которых популярность преанимизма «нельзя... объяснить... тем, что вот мол, несколько десятков лет господствовала анимистическая теория, порядком поднадоела и, ради новизны, была создана новая теория. Здесь безусловно лежат какие-то социальные предпосылки, вытекающие из классовой борьбы...» (Лукачевский А. Т. Происхождение религии (обзор теорий). М., 1930. С. 94). Но предпосылки эти в конечном итоге определяют злую волю изобретателей апологетических теорий, борьба с которыми переводится, соответственно, из области интеллектуальной полемики в область политической практики.

⁵⁷ АјибКор Я. П. Предисловие редактора // Штернберг Л. Я. Первобытная религия. С. III—XV, здесь с. IV.

В 20—30-е гг. эта программа вступает в сложное взаимодействие с марксизмом, завершающееся практически полным ее растворением в последнем⁵⁸. Характерный для представителей старой школы нейтральный академический подход к научному творчеству оппонентов в следующем поколении сменяется жесткой «разоблачающей» политически-ангажированной риторикой⁵⁹. Поздние представители этого направления постепенно усваивают не только риторику власти, но и идеи, на которые эта риторика опирается⁶⁰. Следует иметь в виду, что причины этого — не только необходимость мимикрии, но и действительная близость многих изначальных идей и позиций, в том числе мировоззренческих и политических⁶¹, действительная эволюция, оценка степени искренности которой в каждом отдельном случае не входит в рамки заявленного подхода. Ее, однако, еще предстоит оценить исследователям, осуществляющим «персоналистический» подход⁶². Нас же интересует здесь трансформация исходных общих установок на уровне взаимодействия научно-исследовательских программ, приводящая к окончательному закреплению определенного дискурсивного стандарта и соответствующих ему практик.

Однако здесь необходимы очень значительные оговорки: именно через ученых, принадлежавших к этой программе, происходила передача существенных и следовател ьски х навыков и ценностей, поддерживавших отечественную научную культуру. Именно в рамках антропологии, тесно связанной с этнологией и этнографией, эти ценности сохранялись, транслировались и делали возможным существование научных школ с высоким уровнем научной культуры и международного признанием.

Итак, следует еще раз заметить, что, несмотря на все различия рассмотренных выше программ, они сохраняли консенсус относительно базовых понятий и ценностей, делавший возможным нормальное развитие научного знания, в котором основную роль играла его собственная внутренняя логика развития.

⁵⁸ Определяющую роль в этом процессе сыграли, по-видимому, Н. М. Маторин и Я. П. Алькор в Ленинграде, С. П. Толстов и С. А. Токарев в Москве. Очень характерно с этой точки зрения интерпретирующее предисловие Алькора к сборнику Штернберга. См. также: *Решетов*. Указ. соч. С. 161—162.

⁵⁹ Достаточно сравнить взвешенное обсуждение достоинств и недостатков концепции В. Шмидта у Штернберга и Преображенского и жесткую, включающую ярко выраженный политический и моральный компонент, критику ее у Толстова: *Штернберг*. Современная этнология... С. 21, 38; *Преображенский*. Курс этнологии... С. 25, 27, 182; *Толстов С. П.* Расизм и теория культурных кругов // Наука о расах и расизм. Т. IV. М., 1938. С. 125-168, здесь с. 140, 143, 148.

⁶⁰ В ряде случаев можно зафиксировать своеобразный дуализм. Так, например, выстроенный в объективистской манере «Курс этнологии» П. Ф. Преображенского резко контрастирует с его же зачастую тенденциозно-разоблачительными в отношении христианства текстами, посвященными античной культуре.

⁶¹ Об энтузиастическом восприятии исследований Штернберга Энгельсом см.: *Алькор*. Указ. соч. С. III-IV.

⁶² Характерная фигура с этой точки зрения — упоминавшийся выше Е. Кагаров.

3. «...единственно научная теория религии, созданная марксизмом-ленинизмом» — основные моменты становления и штрихи к портрету

В заключение дадим очень краткую характеристику того направления, которое пришло им на смену.

Вряд ли можно говорить о том, что марксистский подход к изучению религии еще в дореволюционный период сформировал значимую научно-исследовательскую программу⁶¹. Отечественная марксистская литература этого времени сводится к нескольким статьям Плеханова, Ленина, исследованиям Бонч-Бруевича о сектанстве. Более систематические попытки философского осмысления религии, предложенные Богдановым и Луначарским⁶⁴, представлявшие собой довольно эклектичный синтез марксизма, эмпириокритицизма и ницшеанства, уже тогда были подвергнуты критике со стороны Ленина и впоследствии не использовались советскими авторами, по крайней мере в открытую⁶⁵. Определенное влияние имели переводные работы Каутского и Лафарга⁶⁶. Марксизм таких сочувствовавших делу РСДРП(б) ученых, как Н. М. Никольский и М. Н. Покровский, в конкретных исследованиях не выходил за рамки обычного для того времени академизма, отличаясь лишь более сильной «антиклерикальной» направленностью и склонностью к популярным изложениям⁶⁷.

Эксплицитную постановку вопроса о создании такой программы в методологическом и организационном плане мы находим лишь в 1923 г. в известной речи Н. М. Никольского⁶⁸. Здесь, однако, еще имеет место определенная плюраль-

⁶³ Вопреки точке зрения, на которой стояли (формулируя ее в других терминах) исследователи советского времени, стремившиеся, следуя общей идее официальной советской историографии, подчеркнуть изначальную уникальность «марксистско-ленинской науки» как «обобщающей, стройной и единственно-адекватной исторической реальности научно-действенной концепции религиозно-общественных движений в России» (см.: *Клибанов А. И. Религиозное сектанство и современность*. М., 1969. С. 15; *Он же. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем*. М., 1973. С. 27).

⁶⁴ *Луначарский А. В. Религия и социализм*. Ч. 1—2. СПб., 1908—1911; *Богданов А. А. Всеобщая организационная наука. Механизм расхождения и дезорганизации*. М., 1917.

⁶⁵ Сам А. В. Луначарский в работах более позднего периода никогда не апеллировал к работам цикла, связанного с идеей «богостроительства». Напротив, концепция Богданова, несмотря на постоянную критику в ее адрес, оказывала, по-видимому, скрытое влияние на становление исторического материализма и, в частности, понимания религии, непосредственно — через ее рецепцию у М. Н. Покровского, И. И. Скворцова-Степанова и Н. И. Бухарина и опосредованно — благодаря ее восприятию акад. Н. Я. Марром и его влиянию на отечественную гуманитаристику 20—30-х гг. (см.: *Шахнович М. И. Исследование советской наукой проблем происхождения религии и ее ранних форм // Вопросы научного атеизма*. М., 1967. Вып. 4. Победы научно-атеистического мировоззрения в СССР за 50 лет. С. 242—266, здесь с. 242-243).

⁶⁶ *Каутский К. Античный мир, иудейство и христианство*. СПб., 1909. Среди множества популярных брошюр Лафарга назовем лишь некоторые: *Происхождение религии* (СПб., 1906), *Причины веры в бога в современных классах общества* (СПб., 1906), *Религия и пролетариат* (М., 1906), *Вера в бога* (СПб., 1906).

⁶⁷ Таковы, например, библиеистические работы Н. М. Никольского: *Царь Давид и псалмы* (М., 1908), *Древний Израиль* (М., 1911).

⁶⁸ *Никольский Н. М. Религия как предмет науки*. Минск, 1923.

ность, в частности между подходами Никольского—Покровского, пытавшихся на первых порах соединить элементы академического подхода с принципиально новым градусом «антиклерикализма»⁶⁹, прямо на глазах превращавшегося в «воинствующий атеизм», и статусных «антирелигиозников» типа Ярославского и Скворцова-Степанова⁷⁰, пожалуй, впервые попытавшихся последовательно провести строгий «истматовский» подход в отношении истории религии⁷¹.

Изначально присущая этому подходу «практическая» направленность хорошо коррелировала с его специфической институциональной основой: до революции это была партия профессиональных революционеров, радикально трансформировавшая смысл самого понятия «партийность», после революции — такие специфические «общественные организации» нового строя, как СВБ. Уже во вторую очередь и в зависимости от институций первого ряда формировались философские и этнолого-этнографические институции, в том числе университетские. Но в университете «научный атеизм» институциализируется только в послевоенные годы. Наиболее значимыми периодическими изданиями становятся выпускаемые СВБ журналы с весьма «говорящими» названиями: «Антирелигиозник» (научно-методический) (1926—1941), «Безбожник» (1925—1941), отметим также журнал МОК ВКП(б), «Безбожнику станка» (1923—1931), «Атеист»

⁶⁹ Однако у Покровского в последние годы жизни мы увидим настолько резкое отрицание традиционного академического подхода, исходящее из последовательного (и в этом смысле вполне академического) проведения принципа историзма и партийности, что оно оказалось неприемлемым для более бюрократизированных представителей большевизма: «Даже в период пролетарской диктатуры Покровский в одном из своих последних выступлений (1 декабря 1931 г.) рекомендовал не признавать объективной исторической науки. "И мой завет вам, — говорил П-й, — не идти "академическим" путем, каким шли мы, ибо "академизм" включает в себя как неперемное условие признание этой самой объективной науки, каковой не существует. Наука большевистская должна быть большевистской". С одной стороны, как будто очень радикальное и правильное заявление: отбросьте академизм, отстаивайте партийность в науке. Но с другой стороны, — прямое заявление, что объективной науки не существует. Это заявление только на руку врагам марксизма-ленинизма. Оно дает повод врагам большевизма утверждать, что и большевистская наука не есть объективная наука, а это полностью противоречит марксизму-ленинизму» (*Ярославский Ем. Антимарксистские извращения и вульгаризаторство так называемой «школы» Покровского // Против антимарксистской концепции М. Н. Покровского. М., 1940. Ч. 2. С. 5-24, здесь: с. 9.*

⁷⁰ *Скворцов-Степанов И. И. Происхождение нашего бога (по Г. Кунову). М., 1919; Скворцов-Степанов И. И. Очерк развития религиозных верований. М., 1921; См.: Зыбковец В. Ф. И. И. Скворцов-Степанов. Очерк жизни и литературной атеистической деятельности // Скворцов-Степанов И. И. Избранные атеистические произведения. М., 1959. С. 5—38. Важную роль играл в этом также антирелигиозный семинар под руководством Ем. Ярославского в Коммунистическом университете им. Свердлова. См.: Шейнман М. М. Пропагандист атеизма Ем. Ярославский // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958. Т. 6. С. 75—104, здесь с. 98; Савельев С. Н. Ем. Ярославский и преодоление анархистских влияний в антирелигиозной работе в СССР // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. VII. М.; Л., 1964; Зыбковец В. Ф. Проблема происхождения религии в советской науке (Постановка вопроса; труды А. В. Луначарского, Е. М. Ярославского, И. И. Скворцова-Степанова) // ВИРА. 1958. Вып. 6. С. 322-348.*

⁷¹ Диахронически основные моменты становления этой программы рассмотрены мной в: *Антонов К. М. Становление религиоведения в СССР: 1920—30-е годы // Точки. Puncta. 1-4/11/2012. С. 17-25.*

(1922—1930) и его продолжение «Воинствующий атеизм» (1931) (ставший научно-политическим органом ЦК СВБ), главный довоенный философский журнал «Под знаменем марксизма» (1922—1944), орган наркомата юстиции «Революция и церковь» (1919—1927). Новая программа получает поддержку всей мощи государственных издательств и Главлита. Современные авторы справедливо отмечают характерное для того времени и во многом сохранившееся на протяжении всей истории религиоведения советской эпохи и для всего огромного массива атеистической литературы поразительное смешение серьезных философских и следователъск их текстов с агитационными материалами⁷².

В политическом отношении представители этой программы были (если не формально, то по существу дела), разумеется, коммунистами. Становление «научного атеизма» происходит в тесной привязке к политическому проекту СССР. Отсюда тесная связь производимых этими авторами текстов не только с марксистской аксиоматикой, но и с довольно частными в научном отношении, чисто политическими колебаниями «линии партии» и нравами внутрипартийной борьбы, весьма своеобразно и порой фантазмагорично преломлявшимися в научной мысли⁷¹. Отсюда же и специфическая агрессивность и страстность утверждения атеистической догматики, чрезвычайно большой удельный вес полемического элемента⁷⁴.

На основании сказанного несложно предположить, что отношение данной программы к философии и теологии окажется столь же своеобразным. В самом деле, основоположения марксизма (как диамата и истмата) безоговорочно принимаются здесь за исходную аксиоматику, и в этом смысле философские идеи играют здесь несвойственную им роль богословских догматов. Необходимо, однако, подчеркнуть существенное формальное отличие их места в структуре ядра советской программы по сравнению с местом церковной догматики в структуре духовно-академической науки: они выступают не только как мировоззренческие, но и как методологические постулаты, и при этом еще напрямую увязываются, как мы видели, с политической практикой⁷⁵. Отсюда характерная

⁷² См.: *Слезин*. Указ. соч.

⁷¹ Например, так: «Враги народа, троцкистско-бухаринские бандиты стремились ликвидировать антирелигиозную пропаганду и всячески извращали марксистско-ленинское учение о борьбе с религией. В вопросе о происхождении религии троцкистско-бухаринские "историки" проводили реакционные буржуазные антимарксистские установки» (*Федосеев П. Н.* О религии и борьбе с ней. М., 1938. С. 44). Или: «Правооппортунистический уклон в практике антирелигиозной работы... выражает идеологию кулачества, использующего религию в борьбе с социалистическим наступлением, заинтересованного в сохранении религиозного мракобесия». *Он же*. Против механицизма и меныневиствующего идеализма в антирелигиозной пропаганде. М., 1934. С. 133).

⁷⁴ См., к примеру: *Лукачевский А. Т.* Возникновение религии и начальные этапы ее развития (Н. М. Маторин, ред. // Первобытное общество: Сб. ст. Б. м. 1932. С. 116—144) — примерно половина текста посвящена опровержению ложных (немарксистских либо неправильных марксистских) концепций. При этом текст строится как комментарий к цитатам из Маркса, Энгельса и Ленина, используемым для получения эвристических инсайтов и, вместе с тем, для подтверждения своей позиции авторитетом, одновременно спасающим от критики и позволяющим третировать оппонентов.

⁷⁵ Вот характерное высказывание одного из крупнейших теоретиков и исследователей религии того времени: «Диалектический материализм дает не только философское обоснование атеизму... но и является вернейшим методологическим орудием в разрешении вопро-

особенность — научный текст зачастую строится как текст экзегетический. Его высказывания одновременно решают ту или иную проблему (например, проблему происхождения религии) и истолковывают канонический текст (и в ряде случаев сама процедура истолкования оказывается и процедурой канонизации), причем правильное решение проблемы истолкования оказывается и правильным решением научной задачи. Провозглашаемое единство теории и практики осуществляется на деле: любое истолкование имеет смысл только в контексте актуальной политической (внутрипартийной, государственной и даже внешнеполитической) ситуации. Тем самым рушится автономия внутринаучной полемики: решающими здесь становятся аргументы, отсылающие к текстам классиков и политической конъюнктуре⁷⁶.

Подборка основополагающих текстов и риторических фигур довольно быстро стандартизируется, и научные тексты приобретают характерную монотонность, авторское начало в них оказывается выражено чрезвычайно слабо, больше того, сама его выраженность оказывается под подозрением⁷⁷. Наряду с множественными повторами, кочующими из работы в работу абзацами и страницами, са, как появилась самая вера в существование мира духов. Марксистско-ленинская теория происхождения и развития религиозных верований среди всех других теорий является единственно правильной, логически законченной атеистической теорией. Теории происхождения религии, основанные не на диалектическом материализме, так или иначе неизбежно несут в себе идеалистические червоточины и открывают лазейки для поповщины» (*Лукачевский А. Т. Марксизм-ленинизм как воинствующий атеизм. М., 1933. С. 29—30*).

⁷⁶Упомянувшийся выше Н. М. Маторин писал, к примеру: «И это написано о Марксе, о котором Ленин на III съезде ВЛКСМ говорил, что "все, что было создано человеческим обществом, он переработал критически, ничего не оставил без внимания". Когда мы теперь хорошо знаем, как перерабатывали этнографические материалы Маркс и Энгельс, утверждение П. Ф. Преображенского (о некритическом включении Марксом и Энгельсом в свою историческую схему антропологических идей Моргана. — *К. А.*) покажется более чем легковерным и вместе идущим по линии буржуазной клеветы на марксизм» (*Маторин Н. М. Введение. Первобытный коммунизм // Первобытное общество. 1932. С. 21—22*). Мы видим здесь становление марксистского экзегетического метода: догматизируется суждение Ленина, канонизирующего Маркса и Энгельса, и на этом основывается авторитетность собственного суждения. В скором времени «лестница авторитетов» удлинится еще на одну, а то и две ступени: в 1940 г. появится очередная монография П. Н. Федосеева «И. В. Сталин о религии и борьбе с нею», в которой «обосновывающую» роль будут играть цитаты из статей Л. П. Берия. См. также сн. 73.

⁷⁷Такое ослабленное значение или «стирание» «функции-автор» (Фуко) характерно для советской эпохи в целом и хорошо коррелирует со столь же характерным ослаблением чувства личности вообще. Оно было вызвано целым рядом причин: здесь и физическое, и моральное уничтожение, а также эмиграция большинства носителей этого чувства (аристократия и интеллигенция), и сравнительно низкий уровень и стандартный характер получаемого образования, и стремление наладить как можно более широкий поток научной и агитационной литературы, и общая политика «внутренней коллективизации человеческих душ», описанная С. Л. Франком, и last but not least, страх как постоянная значимая составляющая эмоционального фона описываемых событий: «одинаковые стоячие выражения никогда не грешили ошибками» (см.: *Франк С. Л. Личная жизнь и социальное строительство // Франк С. Л. Непрочитанное... М., 2001. С. 248—271, здесь с. 260; Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 7—46; Фрейдберг О. М. Будет ли московский Нюрнберг? Из записок 1946—1949 годов // Синтаксис. Публицистика. Критика. Полемика. Париж, 1985. № 16. С. 49—164, здесь с. 152*). Большую роль сыграл в этом процессе и специфический стиль «вождя народов» (см.: *Вайскопф М. Писатель Сталин. М., 2001*).

здесь можно увидеть и механическое перенесение в свой текст текста коллеги, и редакторскую правку, связанную с политической конъюнктурой⁷⁸.

Критика оппонирующих подходов здесь исключительно внешняя. Ее основной прием — выявление скрытых классовых мотивов. Основанное на социологическом и политическом редукционизме в отношении истории науки и понимания ее ценности нигилистическое отношение к истории философской и религиоведческой мысли влекло за собой определенные практики внутринаучной коммуникации. История науки может здесь быть описана как история полемики, причем полемики не просто жесткой или местами грубой, но в принципе нацеленной на физическое или моральное уничтожение оппонента. Соотношение мировоззренческих и методологических аспектов научного знания сложилось таким образом, что оппонент в науке автоматически превращался в апологета религии и, в силу приписанной религии «реакционной сущности», в подлежащего уничтожению классового врага.

Все сказанное предполагает наличие очень жестко фиксированного ядра, причем любое отклонение от него рассматривается как одновременное нарушение и научности, и обязательной мировоззренческой ангажированности. Это, в свою очередь, накладывает очень жесткие ограничения на общее понимание религии, ее общественной роли, места в истории, перспектив развития и т. д. Однако парадоксальным образом общая задача ликвидации религии порой стимулирует здесь не только множественное производство *ad hoc* гипотез⁷⁹, но и стремление к довольно тонким и сложным интерпретациям конкретной религиозной жизни⁸⁰. Вместе с тем указанная жесткость четко фиксирует границы

⁷⁸ Очень характерны в этом отношении работы А. Т. Лукачевского, П. Н. Федосеева, Ю. П. Францева. Цикл работ Федосеева: «Против механицизма и меньшевистствующего идеализма в антрелигиозной пропаганде» (1934), «О религии и борьбе с нею» (1938), «И. В. Сталин о религии и борьбе с нею» (1940), «Марксизм-ленинизм о религии и ее преодолении» (1941) становится прямым источником для целого ряда ключевых послевоенных произведений: «У истоков религии и свободомыслия» Ю. П. Францева (1959), «Наука против религии», в особенности кн. 2 «Общество и религия» (1967) и т. д. Ссылки на предвоенные публикации в послевоенных, как правило, отсутствуют. Правка в тексте, помимо чисто стилистической редактуре, состоит в изъятии сталинских цитат и замене их достаточно близким к тексту пересказом основной мысли (ср., напр.: *Федосеев П. Н. И. В. Сталин о религии и борьбе с нею. С. 18—19; Наука против религии. Кн. 2. Общество и религия. С. 32—33*), частичным смягчением риторики, например замене «религиозных предрассудков» «религиозными представлениями». Политика определяет судьбу не только идеологических, но и научных авторитетов: в довоенной книге Францева о фетишизме большую роль играют идеи Леви-Брюля и Н. Я. Марра о «дологическом мышлении» и «кинетической речи», в послевоенной — наряду с множественными повторами, большое место отведено критике «вредных заблуждений о дологическом мышлении, поддерживавшихся школой Марра» (см.: *Францев Ю. П. Фетишизм и проблема происхождения религии. 1940; Он же. У истоков религии и свободомыслия. М., 1959. С. 103*).

⁷⁹ Таких, как объяснение живучести религии нарастанием классовой борьбы по мере построения коммунизма, «классовые» объяснения модернизации религиозных концепций и проч.

⁸⁰ Призыв «работать на конкретном фактическом материале», учитывая неоднозначность и «диалектические особенности», т. е. нюансы, процессов религиозной жизни см.: *Лукачевский А. Т. Изучение социальных корней религии в СССР. М., 1930. С. 25; Маторин Н. М. Современный этап и задачи советской этнографии // Советская этнография. 1931. № 1—2. С. 3—38. Его*

возможных интерпретаций, накладывает запрет на «пролиферацию теорий», а отсутствие конкурентоспособных альтернативных программ, заложенное в само ядро негативное отношение к контраргументации, позволяющее превращать любую критику в подтверждающее свидетельство⁸¹, невозможность серьезного отношения к принципиальной критике превращают религиоведческий дискурс в монолог с довольно сомнительным отношением к изучаемой реальности⁸².

Наконец, очень бегло укажем основные содержательные характеристики советской программы. К ним относятся такие представления, как идея о фантастическом характере религиозного способа отражения действительности, возникающем на почве «отлета фантазии от жизни»⁸³, его тотальной обусловленности закономерностями социально-экономического развития общества, пресловутой «придавленностью»⁸⁴, концепция изначального «безрелигиозного периода» в духовной истории человечества⁸⁵, вытекающая отсюда склонность отрицать самостоятельность религиозной истории как значимого фактора духовной истории человечества в целом⁸⁶, представление о «реакционной» роли религии в истории культуры и общества⁸⁷ (и, как частный случай, представление о сущностной контрреволюционности Церкви как института)⁸⁸, прогноз о сравнительно скором отмирании религии как особой сферы общественного сознания и связанные с этим прогнозом политические рекомендации⁸⁹. Сформированное этими общими для всех советских исследователей религии исходными установками негативное отношение к предмету рассмотрения не могло, разумеется, не накладывать

реализацию см.: *Маторин Н. М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество — Ислам — Православие — сектантство. М., 1929; *Он же.* Православный культ и производство. М., 1931 и ряд других публикаций этого автора.

⁸¹ Описано Поппером применительно к марксизму как таковому, но особое развитие эта практика получила именно в СССР и именно в применении к религиозной проблематике.

⁸² Эта логика в общем виде описана в: *Фейерабенд П.* Против метода. Очерк анархистской теории познания. М., 2007. С. 59—63.

⁸³ *Федосеев П. Н.* Гносеологические корни религиозных верований // *Антирелигиозник.* 1939. № 9. С. 5-10.

⁸⁴ Формально это относится к любым идеологическим «надстройкам» по отношению к социально-экономическому «базису», однако фактически марксистам не приходило в голову отрицать реальность и относительную самостоятельность истории искусства или истории науки (*Лукачевский А. Т.* Возникновение религии... С. 119; *Он же.* Введение в историю религии. С. 9—10; *Токин Н.* Очерк происхождения религиозных верований. М.; Л. 1930. С. 106; *Федосеев П. Н.* О религии и борьбе с нею. С. 12).

⁸⁵ См. те же произведения Лукачевского, Токина и др., а также: *Скворцов-Степанов И. И.* Очерк развития религиозных верований. М., 2011. С. 8; *Францев Ю. П.* Фетишизм... С. 122—123; *Никольский В. К.* Очерк первобытного человечества. М., 1926. С. 260; *Он же.* Происхождение религии. М., 1940.

⁸⁶ «Полная несамостоятельность религии» особенно ярко подчеркнута в: *Скворцов-Степанов.* Страх смерти... С. 100.

⁸⁷ Вот пример характерной метафоричности: «Религиозные организации — это разветвленные, повсюду проникающие и всюду несущие духовную отраву щупальцы господствующих эксплуататорских классов» (*Федосеев П. Н.* Марксизм-ленинизм о религии и ее преодолении. М., 1941. С. 16).

⁸⁸ *Лукачевский.* Изучение социальных корней... С. 3.

⁸⁹ *Федосеев.* О религии... С. 11: «С уничтожением эксплуататорского строя рушатся самые глубокие социальные корни религии и создаются условия для ее полного преодоления».

свой отпечаток и на результаты конкретных исторических, этнографических и социологических исследований.

Представляется, что сказанное позволяет сделать следующие выводы, конкретизирующие тезис, приведенный в начале статьи:

На протяжении рассматриваемого периода (1910—1920-е гг.) основные принципы организации и производства знания о религии, его социокультурный контекст и экзистенциальная значимость претерпели коренную трансформацию.

Существенным образом изменило свое значение само основополагающее для данного дискурса понятие «религия»: возвышенная сфера предельных ценностей превратилась в иллюзорную форму отражения действительности, играющую реакционную роль в истории.

Сложившаяся к концу предреволюционного периода более или менее стройная система научно-исследовательских программ была разрушена в ходе революционного вмешательства власти во внутринаучную жизнь.

Образовавшееся на ее развалинах и вобравшее в себя некоторые ее элементы новое, «марксистско-ленинское» направление вряд ли может быть описано как научно-исследовательская программа в собственном смысле слова.

Его основополагающие принципы исключают основную характеристику науки, развивающейся по принципу взаимодействия научно-исследовательских программ, — множественность позиций, требующую полемического взаимодействия на рациональной основе.

Оказавшись господствующим, оно в соответствии с логикой собственной организации исключило из дискурсивной игры все возможные альтернативы и тем самым разрушило основу автономного существования научного сообщества — принцип рациональной полемики, обеспечивающей становление религиоведческого знания в соответствии с внутренней логикой развития научных идей.

Тем самым история науки о религии советского времени лишь в малой степени допускает свою рациональную реконструкцию на интерналистской основе. Гораздо большее значение для понимания этой истории имеют такие внешние факторы, как политическая конъюнктура (как внешняя, так и внутренняя), влияющая на отношения Церкви и государства, периодически возникающий политический заказ власти на научное знание о религии, институциональная борьба внутринаучных кланов и группировок, карьерный фактор, связанные с ними прямые интервенции властных инстанций в научную жизнь.

Все сказанное приводит к общему выводу, согласно которому советское религиоведение ни в каком смысле не может считаться продолжением дореволюционного научного изучения религии и должно рассматриваться как специфическая и уникальная, по принципам своей организации весьма далекая от общепризнанного понимания «нормальной науки» формация дискурса о религии.

Ключевые слова: советское религиоведение, наука о религии, история религиоведения, история науки, формация дискурса, научно-исследовательская программа, религия, идеология, прерывность, М. Фуко, И. Лакатос.

FROM PRE-REVOLUTIONARY STUDY OF RELIGION
TO SOVIET RELIGIOUS STUDIES: A TRANSFORMATION
OF SCIENTIFIC METHOD AND RESEARCH TECHNIQUES
AND THE FORMATION OF THE SOVIET WAY OF DEALING
WITH RELIGIOUS QUESTIONS

K. ANTONOV

The author attempts a step by step analysis of the way religion was studied during the Soviet period. Discussing the way Soviet techniques differed from those of the Tsarist period, the author insists that any idea of a normal progression of ideas must be rejected and that instead we are dealing with a transformation of basic principles and a definitive break with the past. In the first part of his article, the author reviews the transformation of the way religion was dealt with from 1910 until the beginning of the 1930's with the aid of some key concepts put forth by Michel Foucault in his *Archeology of Knowledge*. Following the suggestions of Imre Lakatos regarding a *research programs*, the author describes the contributions of the main directives of religious thought during this period: the programs dealing with the spiritual-academic, religious-philosophical, and anthropological sectors. The author concludes by describing the main phases of development, the characteristic aspects, and the particularities of the Soviet approach to religion. The forgoing analysis permits the author to conclude that the Soviet approach to religion represents in no way a development but rather a complete break with pre-revolutionary ways of looking at religion and must be treated as a specific phenomenon. Neither can the Soviet approach, judging by its basic principles, be considered to have anything in common with a normal scientific method of studying religion as this term is generally accepted today. Rather, it was a system conditioned by external factors which clearly took precedence over internal ones to the detriment of any objective study of religion.

Keywords: Soviet Religious Studies, Doctrine of Religion, History of Religious Studies, History of Science, Formation of Discourse, Program of Scientific Research, Ideology, Interruption, M. Foucault, I. Lakatos.

Список литературы

1. А. И. Герцен об атеизме, религии и церкви. М., 1977.
2. *Абрамов А. И.* Д. И. Аничков // Православная энциклопедия. 2001. Т. 2. С. 444—445.
3. *Алькор Я. П.* Предисловие редактора // Штернберг Л. Я. Первобытная религия. С. III-XV.
4. *Антонов К. М.* Историческое изучение религии в духовных академиях в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2011. № 1(33). С. 39-55.
5. *Антонов К. М.* Кн. С. Н. Трубецкой и его программа исследования религии в контексте истории отечественного религиоведения // Точки-Пункта. 1—2/10/2011. С. 17—26.

6. Антонов К. М. Становление религиоведения в СССР: 1920—30-е годы // Точки. Puncta. 1-4/11/2012. С. 17-25.
7. Антонов К. М. Философия религии В. С. Соловьева // Философские науки. 2007. № 11. С. 32-50.
8. Богданов А. А. Всеобщая организационная наука. Механизм расхождения и дезорганизации. М., 1917.
9. Вайскопф М. Писатель Сталин. М., 2001.
10. Вишпенкова Е. А. Духовная школа в России в первой четверти XIX века. Казань, 1998.
11. Вольней Фр. Избранные атеистические произведения. М., 1962.
12. Глаголев С. С. Критика: [Рец. на] Боголюбов Н. Философия религии. Киев, 1915. Т. 1. Ч. 1. // Богословский вестник (далее — БВ). 1915. Т. 3. № 9. Первая пагинация. С. 91—222.
13. Глаголев С. С. Религия как предмет исторического и философского изучения: [Рец. на]: Мензис А. История религии. СПб., 1897 // Богословский вестник. 1897. Т. 3. № 7. С. 76-95.
14. Д. И. Писарев об атеизме, религии и церкви. М., 1984.
15. Дидро Д. Избранные атеистические произведения. М., 1956.
16. Добролюбов Н. А. О религии и церкви. Избранные произведения. М., 1960;
17. Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1912 г. // Богословский вестник. 1912. № 7/8. С. 1-48.
18. Зыбковец В. Ф. И. И. Скворцов-Степанов. Очерк жизни и литературной атеистической деятельности // Скворцов-Степанов И. И. Избранные атеистические произведения. М., 1959. С. 5-38.
19. Зыбковец В. Ф. Об одной дискуссии // Вопросы истории религии и атеизма. Т. VII. М., 1959. С. 303-312.
20. Зыбковец В. Ф. Проблема происхождения религии в советской науке (Постановка вопроса; труды А. В. Луначарского, Е. М. Ярославского, И. И. Скворцова-Степанова) // ВИРА. 1958. Вып. 6. С. 322-348.
21. Из переписки князей С. Н. и Е. Н. Трубецких. С. Н. Трубецкой в Берлине, зимний семестр 1890/1891 гг. / Н. В. Котрелев, вст. ст., изд. // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 88-104, здесь с. 96).
22. К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1986;
23. Кагоров Е. Г. Смотри современникам. [Рец. на:] Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Munsteri, 1912 // Богословский вестник. 1913. Т. 3. № 12. С. 821—832 (3-я пагинация).
24. Каутский К. Античный мир, иудейство и христианство. СПб., 1909.
25. Кгибанов А. И. Религиозное сектантство и современность. М., 1969.
26. Кгибанов А. ГГ.. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.
27. Колкунова К. Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950—1960-х гг. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2013. Вып. 5 (49). С. 113-132.
28. Костылев П. Н. Институализация религиоведения в Московском университете в первой половине XX века // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 5(49). С. 79-95.
29. Красиков П. А. Избранные атеистические произведения М., 1970.
30. Красников А. Н. Редукционизм в религиоведении // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006.
31. Крупская Н. К. Из атеистического наследия. М., 1964.
32. Лавров П. Л. О религии. М., 1989.
33. Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 45. М., 1964. С. 23-33.
34. Ленин В. И. Об атеизме, религии и церкви. М., 1969, 1980.
35. Лосский ГГ. О. История русской философии. М., 2007.

36. *Лукачевский А. Т.* Возникновение религии и начальные этапы ее развития / Н. М. Маторин, ред. // *Первобытное общество*: Сб. ст. Б. м. 1932. С. 116—144.
37. *Лукачевский А. Т.* Изучение социальных корней религии в СССР. М., 1930. С. 25.
38. *Лукачевский А. Т.* Марксизм-ленинизм как воинствующий атеизм. М., 1933.
39. *Лукачевский А. Т.* Очередные задачи борьбы с религией и международная работа СВБ. М., 1931;
40. *Лукачевский А. Т.* Происхождение религии (обзор теорий). М., 1930.
41. *Лукачевский А. Т.* Реконструктивный период и очередные задачи союза воинствующих безбожников. М., 1930.
42. *Лукачевский А. Т.* Религия. Программа-конспект для антирелигиозных кружков самообразования повышенного типа. М., 1925.
43. *Луначарский А. В.* Об атеизме и религии. М., 1972.
44. *Луначарский А. В.* Религия и социализм. СПб., 1908—1911. Ч. 1—2.
45. *Маршалль С.* Избранные атеистические произведения. М., 1958.
46. *Маторин Н. М.* Введение. Первобытный коммунизм // *Первобытное общество*. 1932. С. 21-22.
47. *Маторин Н. М.* Изучение корней религиозности и задачи антирелигиозной работы // *Воинствующий атеизм*. 1931 № 4. С. 20—28.
48. *Маторин Н. М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество — Ислам — Православие — сектантство. М., 1929.
49. *Маторин Н. М.* Современный этап и задачи советской этнографии // *Советская этнография*. 1931. № 1-2. С. 3-38.
50. *Маторин Н. М.* Православный культ и производство. М., 1931.
51. *Меньшикова Е. В.* Основные направления религиоведческих исследований в отечественной литературе 1920—1930-х годов. Дис.... канд. филос. наук. М., 2009.
52. *Меньшикова Е. В., Яблоков И. Н.* О периодах в истории отечественного религиоведения // *Вестник МГУ. Сер. 7. Философия*. 2011. № 5. С. 98-116.
53. *Митрохин Л. Н.* Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008.
54. *Никольский В. К.* Очерк первобытного человечества. М., 1926.
55. *Никольский В. К.* Происхождение религии. М., 1940.
56. *Никольский Н. М.* Религия как предмет науки. Минск, 1923.
57. *Плеханов Г. В.* О религии и церкви. М., 1957.
58. *Покровский А. М.* Программа антирелигиозного семинария для педагогов и самообразования. М., 1930.
59. *Покровский М. Н.* Ответ тов. Степанову // *Под знаменем марксизма*. 1923. № 1. С. 142—159.
60. *Покровский М. Н.* Очерк истории русской культуры. М., 1915. Ч. 1.
61. *Преображенский П. Ф.* Курс этнологии. М., 1929.
62. *Путь ученого. Николай Семенович Гордиенко*. М., 2013.
63. *Резниченко А. А.* О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012.
64. *Решетов А. М.* Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин // *Репрессированные этнографы*. Вып. 2 / Д.
65. *С. Л. Франк: саратовский текст* / А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина, сост. Саратов, 2006).
66. *Савельев С. Н.* Ем. Ярославский и преодоление анархистских влияний в антирелигиозной работе в СССР // *Ежегодник Музея истории религии и атеизма*. М., 1964. Т. VII.
67. *Сафронов Р. О.* Изучение сект в советском религиоведении: терминология и подходы // *Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия*. 2013. Вып. 5(49). С. 96-112.

68. *Скворцов-Степанов И. И.* Избранные атеистические произведения. М., 1959.
69. *Скворцов-Степанов И. И.* Очерк развития религиозных верований. М., 1921.
70. *Скворцов-Степанов И. И.* Происхождение нашего бога (по Г. Кунову). М., 1919.
71. *Скворцов-Степанов И. И.* Страх смерти против исторического материализма // Под знаменем марксизма. 1922. № 11—12. С. 83—113.
72. *Слезин А. А.* За «новую веру»: государственная политика в отношении религии и политический контроль среди молодежи РСФСР (1918—1929 гг.) // <http://www.rae.ru/monographs/60-2384> (дата обращения 15.08.2013).
73. *Смирнов М. Ю.* Очерк истории российской социологии религии. СПб., 2008.
74. *Смирнов М. Ю.* Религия и Библия в трудах В. И. Ульянова (Ленина) // Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 273—336.
75. *Смирнов М. Ю.* Российское религиоведение: проблема самоидентификации // Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 151—170.
76. *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988.
77. *Соловьев В. С.* Первобытное язычество — его живые и мертвые остатки // Соловьев В. С. Собр. соч. Т. VI. М., б.г. С. 158-214.
78. *Сухова Н. Ю.* Научные командировки российских богословов за границу и их значение для российского духовного образования и богословской науки (вторая половина XIX — начало XX в.) // Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный: Сб. статей по истории высшего духовного образования в России (XIX — начало XX века). М., 2007. С. 172—216.
79. *Сухова Н. Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М., 2010. С. 555.
80. *Сухоплюев И.* Антирелигиозная пропаганда. Программа для городских и окружных антирелигиозных семинаров и клубных кружков. Харьков, 1925.
81. *Тажурзина З. А.* Атеистическое движение в СССР в 20—30-е годы // <http://www.ateism.ru/articles/tazhurisina02.htm> (дата обращения 07.08. 2013).
82. *Токин Н.* Очерк происхождения религиозных верований. М.; Л. 1930.
83. *Толстов С. П.* Расизм и теория культурных кругов // Наука о расах и расизм. Т. IV. М., 1938. С. 125-168.
84. *Трубецкой С. Н.* Предисловие к книге Барта «Религии Индии» // Трубецкой. Собрание сочинений... С. 575-578, здесь с. 575).
85. *Трубецкой С. Н.* Религия (статья из Энциклопедического словаря) // Трубецкой С. Н. Собрание сочинений. М., 1908. Т. 2. С. 499-509.
86. *Федосеев П. Н.* Марксизм-ленинизм о религии и ее преодолении. М., 1941.
87. *Федосеев П. Н.* Гносеологические корни религиозных верований // Антирелигиозник. 1939. № 9. С. 5-10.
88. *Федосеев П. Н.* О религии и борьбе с ней. М., 1938.
89. *Федосеев П. Н.* Против механицизма и меныпевистующего идеализма в антирелигиозной пропаганде. М., 1934.
90. *Фейерабенд П.* Против метода. Очерк анархистской теории познания. М., 2007.
91. *Франк С. Л.* Личная жизнь и социальное строительство // Франк С. Л. Непрочитанное... М., 2001. С. 248-271.
92. *Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия. М., 1959.
93. *Францев Ю. П.* Фетишизм и проблема происхождения религии. М., 1940.
94. *Фрейденберг О. М.* Будет ли московский Нюрнберг? Из записок 1946—1949 годов // Синтаксис. Публицистика. Критика. Полемика. Париж, 1985. № 16. С. 49—164.
95. *Фуко М.* Археология знания. СПб., 2012.
96. *Фуко М.* Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 7—46.

97. Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010.
98. Хрисанф (Ретивцев), еп. Религии древнего мира в их отношении к христианству. СПб., 1878. Т. 3. С. 653-673.
99. Чистович И. А. История СПб. Духовной Академии. СПб., 1857.
100. Шахнович М. И. Исследование советской наукой проблем происхождения религии и ее ранних форм // Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 4. С. 242—266.
101. Шахнович М. М. Антропологическое религиоведение в российской академической науке в первой четверти XX века // <http://anthropology.ru/ru/texts/shakhn/anthropp.html> (дата обращения 17.08.2013).
102. Шахнович М. М. История отечественного религиоведения XVIII век // Шахнович. Очерки... С. 24-72.
103. Шахнович М. М. Л. Я. Штернберг и «наука о религии» // Лев Штернберг — гражданин, ученый, педагог. К 150-летию со дня рождения. СПб., 2012. С. 190—200.
104. Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006.
105. Шейнман М. М. Пропагандист атеизма Ем. Ярославский // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958. Т. 6. С. 75-104.
106. Ширяев Б. Н. Неугасимая лампада. Нью-Йорк, 1954.
107. Ширяев Б. Н. Отец Арсений. М., 1993.
108. Штернберг Л. Я. Современная этнология, новейшие успехи, научные течения и методы // Этнография. 1926. № 1-2. С. 15-43.
109. Штернберг Л. Я. Сравнительное изучение религии // Он же. Первобытная религия в свете этнографии. М., 1936. С. 179—185.
110. Штернберг Л. Я. Эволюция религиозных верований // Он же. Первобытная религия... С. 241-531.
111. Элбакян Е. С. Феномен советского религиоведения // http://www.religiopolis.org/religiovedenie/3935-fenomen-sovetskogo-religiovedenija.html#_ednre04 (дата обращения 03.08.2013).
112. Эльмуратов Р. Зарубежные командировки как средство подготовки научно-преподавательских кадров в духовных академиях России (1869—1914 гг.) // <http://ru.convdocs.org/docs/index-205266.html> (дата обращения: 13.10.2013).
113. Яблоков И. Н. К дискуссии о современном состоянии и истории отечественного религиоведения // Государство, религия. Церковь в России и за рубежом 2011. № 1. С. 165-173.
114. Якушев А. Н. Организационно-правовой анализ подготовки научных кадров и присуждения ученых степеней в университетах и академиях России (1747—1918): история и опыт реализации. Дис.... канд. юр. наук. СПб., 1998.
115. Ярославский Ем. Антимарксистские извращения и вульгаризаторство так называемой «школы» Покровского // Против антимарксистской концепции М. Н. Покровского. М., 1940. Ч. 2.
116. Ярославский Ем. О религии. М., 1958.