Рецензии

Smolkin, Victoria (2018) *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*. Princeton & Oxford: Princeton University Press. — 339 p.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-285-292

Эта книга о том, как советская власть, опустошив «святое место», занятое религией, пыталась заполнить его каким-то аналогом. Таким аналогом стал, по мысли автора, научный атеизм. Автор описывает эти попытки последовательно, с начала до конца, с революции 1917 г. и до распада СССР, учитывая разные модификации атеизма как мировоззрения и институционального проекта. Это первое исследование советского атеизма как целостного феномена, как системы взглядов и политических практик. Смолкин опирается на разнообразные документы, прежде всего на архивы и прессу, но также и некоторые литературные и академические тексты советского времени, мемуары и проч.

Главная мысль, озвученная вначале как гипотеза и в конце как вывод: «советскому коммунизму так и не удалось преодолеть религию и создать атеистическое общество» (p. 10). Не кажется ли такая постановка вопроса — не говоря пока о возможных ответах на него — несколько неадекватной? Едва ли имеет смысл предполагать, что подобное уничтожение религии было вообще возможным. Не звучит ли этот вывод не как постановка проблемы, но как вердикт большевистским догматикам, «воинствующим безбожникам» с горящими глазами или застегнутым на все пуговицы мрачным профессорам из Института научного атеизма при ЦК КПСС? Это могло прозвучать, например, так: «Вы хотели создать атеистическое общество — не смогли; теперь вот, видите, религия выжила, вернулась».

Смолкин права: коммунистические идеологи верили в полное исчезновение религии: и в 1920-м, и в 1940-м, и в 1960-м… пожалуй, в 1980-м уже не так беззаветно. Но, так или иначе, для нас, изучающих историю советской религиозности и советского массового сознания вообще, вопрос

об исполнении или крахе марксистских пророчеств не так важен. Нам важнее понять, *что* именно произошло с религией как суммой практик, норм, идей и эмоций; *как* именно религия изменилась; *что* именно вступило с религией в соперничество за «святое место», которое не могло остаться пустым; и каковы были результаты этого соперничества к концу советской власти.

При такой постановке вопроса история атеизма, столь обильно документированная в книге Смолкин, будет звучать несколько иначе. И здесь намечаются два поворота. Во-первых, мы будем различать атеизм как *отрицание* религии (согласно этимологии) и атеизм как *позитивную*, полновесную идеологию со своими постулатами и практиками. Это разделение Смолкин четко формулирует. «Большинство советских людей были безразличны к атеизму как идеологии», пишет она во введении (p. 10), и впоследствии прослеживает всю цепочку усилий, всегда неудачных, нацеленных на создание атеизма как позитивной жизненной стратегии. Немного увлекаясь этой идеей, Смолкин как бы оставляет за кадром то, что как раз и является самым главным в атеистическом проекте — его разрушительную силу. Неверно просто сказать, что «атеизм так и не вытеснил религию»; но надо констатировать тот простой факт, что негативный, разрушительный а-теизм обладал мощной энергией, и он таки глубочайшим образом повлиял на религию, либо решительно ослабив ее, либо заставив ее сильно измениться. В этом смысле советский опыт был, в прямом смысле слова, опытом глубокой секуляризации — сопоставимой, хотя и иной по формам и без совпадения в ритме, с подобным же вектором в большинстве западных и некоторых других странах. (Даже если автор права́, что «секуляризм», который в западном академическом языке ассоциируется с либеральными режимами, с трудом вписывается в советскую историю — pp. 7–8.) Согласно этому вектору, поколения советских жителей становились все более «атеистическими» с каждым десятилетием — даже несмотря на некоторые зигзаги времен Второй мировой войны или оживление 1970-х. Смолкин пишет, что к 1960-м годам пришло понимание, что «религия была не социально-маргинальным пережитком сектантов и старушек, но скорее гибким и динамичным феноменом, укорененным в современной советской жизни (p. 107). Такой вывод кажется преувеличением. Конечно, «создать атеистическое общество» или «полностью преодолеть религию» не удалось, это верно, это было бы невозможно; но атеизм был той жестокой силой, в которую воплотился неотвратимый ход модерной истории.

Второй поворот в этой цепочке общих суждений состоит в следующем: заменить «свято место» должен был, на мой взгляд, не атеизм, а коммунистическая (или «марксистско-ленинская») идеология во всем своем блеске и нищете. Атеизм был только ее вспомогательной частью, притом отрицающей и отрицательной. Кажется преувеличением утверждение, что «атеизм был задуман как центр нормативной системы всего советского порядка (“Atheism was cast as the normative center of the new Soviet order” — p. 28.) Создание «позитивного» атеизма — «атеистического мировоззрения» — было изначально делом неактуальным, ибо новое «мировоззрение» включало в себя нормативно прописанные и тысячекратно проговоренные идеологические симулякры, такие как «истмат», «диамат», «политэкономия» и «научный коммунизм»; эти симулякры были дополнены системой «классовой морали», отрицающей все прочие принципы нормативности; и, наконец, эти симулякры были оркестрованы огромной системой государственной обрядности и символики. Верно поэтому, что религия для советского режима была политическим и идеологическим препятствием, ибо советский проект стремился к абсолютному монизму и не мог терпеть множественности.

Смолкин вносит в эту картину важные новые акценты. Она обращает внимание именно на попытки — по крайней мере, попытки — создания того самого «позитивного атеизма». В довоенный период, впрочем, разрушительный и репрессивный атеизм был явным приоритетом. Смолкин верно подмечает, что сначала большевики атаковали институты, игнорируя живую религиозность (p. 32), и только позднее перенаправили свои усилия на вязкий «отсталый» *быт*, противопоставив ему бодро-просветительское насаждение *культурности* в исполнении «Союза воинствующих безбожников».

Далее Смолкин кратко описывает отказ от антирелигиозной риторики и политики в годы войны и первые послевоенные годы. Затем — новый поворот хрущевского периода: парадоксальное сочетание оттепели и новых антирелигиозных гонений. Автор распутывает этот узел совершенно точно: хрущевская элита интерпретировала антисталинизм в духе возвращения к аутентичному ленинизму — а значит, отказу от позднесталинских компромиссов с религией (p. 60). Хрущевское наступление было тотальным — оно било и по институтам, и по народной религии, которая виделась как умирающая идеология темных женщин из отсталой деревни, уже обреченной и в силу ускоренной ур-

банизации, и в рамках объявленного рывка к коммунистической утопии.

Начиная с Хрущева и далее «идеологическая работа» становится центральной, всеохватывающей и рутинной частью советского проекта. Больше всего Смолкин интересует менее изученный позднесоветский период, и здесь автор предъявляет много новых источников. Она тонко показывает, как в этот поздний период — с начала-середины 1960-х годов — проблематика религии и атеизма дифференцируется, становится гораздо более сложной, чем в период большевистского авангардизма, сталинского прагматизма, и даже вопреки хрущевскому утопическому проектированию начала 1960-х. Поздний период действительно иной, ибо сложность общества в целом и сложность его реакций на коммунистический проект («сложная субъективность», как пишет Смолкин — p. 7) стали, особенно после разоблачений «оттепели», выстраданным и уже неустранимым опытом.

В этой сложной новой атмосфере прямолинейный догматический атеизм становится беспомощным. Подробно описанный автором знаменитый «космический аргумент» (никаких богов в завоеванном космосе не обнаружилось!), даже несмотря на потрясающий эффект самого факта научного прогресса, кажется все более нелепым и плакатно-карикатурным. Идеологи понимают, что примеры космонавтов как образцовых атеистов и планетария как истинного храма, да и вообще сухая логика науки (без дополнительного страха прямых репрессий, как в 1930-е годы) — уже не действует, что нужно обращать внимание на эмоции, на тонкие психологические механизмы религиозности (pp. 99, 156–7). Как сделать так, чтобы «диалектический материализм» был не только абсолютно неопровержим, но и эмоционально достоверен — так, как эмоциональна вера? (p. 99ff). Вдруг всплывают письма советских граждан, неожиданные и скандальные для твердолобых идеологов, но значимые для более тонких и прагматичных чиновников, — письма, в которых религиозные реакции на прогресс оказываются гораздо менее однозначными, когда снимается школьная дихотомия религия *versus* наука; когда научные и религиозные картины миры уже не исключают друг друга, а со-положены и разведены каждая по своей сфере — сфере «материального» и сфере «духовного»; когда даже проскакивают давно спрятанные в толще российской культуры интуиции о созвучии коммунистического и христианского идеалов… (pp. 101–105, *passim*).

Признание «сложной субъективности» делает необходимой постепенную перестройку всего атеистического проекта. Религия перестает восприниматься только как сумма суеверий малограмотных сельских женщин. *Homo soveticus* должен быть полноценной альтернативой *homo religiosus*. Все чаще звучит в позитивном ключе отвоеванное у религии понятие «духовность». Кулуарные дискуссии вокруг хрущевской партийной программы, всплывающие из изученных автором архивов, содержат интересные рассуждения идеологов о уже большей терпимости к «общечеловеческой морали», о «духовном преображении» человека будущей коммунистической эпохи (p. 108), о новых формулах модельного советского человека, с «гармоничным сочетанием… духовного богатства, моральной чистоты и физического совершенства» (p. 110).

Смолкин тонко отслеживает появление этих новых интонаций. Опираясь на размышления отдельных «профессиональных атеистов», она показывает все более частые призывы убеждать верующих тактично, без давления и напора. Враждебных классов больше нет, «верующие» — такие же «советские люди», как и все прочие (политическое диссидентство еще не стало реальностью), и поэтому им надо тактично втолковывать правильное мировоззрение — так рассуждает партийный идеолог Леонид Ильичёв в 1963 г. (p. 123). Главное пропагандистское общество «Знание» проводит в том же году конференцию «Формирование и развитие духовной жизни коммунистического общества». Наконец, идеологи все больше призывают «не пренебрегать» вопросами семьи и повседневной жизни «советских людей» (p. 127). В конце концов, указывает Смолкин, появляется интерес к экзистенциальным вопросам, к осмыслению места (индивидуального) человека в этом мире (p. 138ff). Конечно, не будем забывать: «трудовой коллектив» и «производство» остаются, несомненно, ключевыми тегами идеологии, центральными источниками нормативности, воистину «святыми местами», функционально аналогичными прежней религиозной общине — и все же поворот к частной жизни и индивидуальной глубине все более просвечивает сквозь толщу тоталитарных клише. И тут уже без «социалистической духовности» никуда не деться…

Так же как и без «социалистической обрядности». Смолкин посвящает этой теме главу 6, показывая, как раннее большевистское презрение — за некоторыми проницательными исключениями — к частным ритуалам, ритуалам жизненного цикла по-

степенно сменяется осознанием их аффективной значимости и попытками восполнить опустевшее «святое место» старых религиозных обрядов новыми «социалистическими». Смолкин описывает Первую Всесоюзную конференцию, посвященную социалистическим обрядам, в мае 1964 г. Похоже, именно в этой сфере советская идеология оказалась наиболее беспомощной, и, в конце концов, ничего, кроме Дворцов бракосочетания с неизменным маршем Мендельсона, изобрести так и не удалось.

Наконец, примерно в то же время происходит (воз)рождение науки о религии, хотя и в рамках марксистской догматики; превращение религии в объект исследований с помощью обычных методологических процедур. Не разрушать, а сначала понять. Наука отслаивается от идеологии. (Фигура знаменитого религиоведа Александра Клибанова, 1910–1994 — ярчайший пример этого процесса.) «Идеологические жрецы», хотя и по-прежнему оглушенные марксистской догматикой, все чаще выискивают тонкие дискурсивные зазоры и люфты для новых интерпретаций железных догм (p. 111). Смолкин демонстрирует это на примере Института научного атеизма, созданного в январе 1964 г. — проекта, который кажется изначально мертворожденным в силу его тупиковой амбивалентности на границе между идеологией и наукой, что проявлялось во взаимном непонимании пропагандистов и ученых в ходе финансируемых институтом исследований — например, масштабного исследования религиозности в Пензенской области в 1967–1969 гг. (p. 162ff), — все это Смолкин подробно документирует архивными материалами (глава 4).

Так называемый «научный атеизм» оказывается сложным феноменом, неким лабиринтом с разными, иногда неожиданными выходами — то ли к прямолинейной пропаганде против религии, то ли к науке о религии; то ли к некоей «социалистической духовности», а то и к признанию индивидуальной духовности как таковой; и, наконец, иногда просто — к интересу к религии в самом прямым смысле.

Рост религиозной чувствительности в 1960-е, но особенно в следующем десятилетии, и особенно в больших городах, конечно, не отменяет секуляризации как главного тренда; но здесь уже — явное свидетельство постепенного выхолащивания не только «научного атеизма», но и всей идеологической конструкции. Смолкин показывает это на примере подробного и умного разбора повести Владимира Тендрякова «Апостольская командировка», опубликованной в «Науке и религии» в 1969 г.

и вызвавшей строгие окрики догматиков и сочувственный интерес новых богоискателей (pp. 195ff).

Религиозная чувствительность вписывается в общую консервативную трансформацию режима: если прямой интерес к религии как таковой остается подпольной девиацией, то само *социалистическое*, т. е. разрешенное, допустимое и заполняющее собой все публичное пространство, все более утрачивает преобразовательную динамику и становится все более открытым к религиозному. Важнейшими знаками этого сдвига, как правильно указывает автор, являются, во-первых, «деревенская проза», и, во-вторых, возвышение ВООПИиКа (Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры), в рамках которого религия провозглашалась неким эпифеноменом «национального наследия». Был ли этот смысловой поворот скрытой легитимацией религии или, напротив, попыткой режима перекодировать религию в культуру («святыни нашей родины») (p. 201)? Автор не дает прямого ответа, но, пожалуй, он и невозможен — похоже, имело место и то и другое[1].

1. См. на эту тему: Kelly, Catriona (2016) *Socialist Churches: Radical Secularization and the Preservation of the Past in Petrograd and Leningrad, 1918–1988*. Northern Illinois University Press.

Мне кажется, здесь следовало бы сделать следующий акцент: на «святое место», из которого была изгнана религия, все более претендовало *национальное* (между прочим, не только в России, но и в других частях империи); оно все более успешно конкурировало с (подчеркнуто глухой к национальному) коммунистической идеологией, вытесняло ее. Выхолощенная идеология была лишена той достоверной и почвенной материальности, которая в полной мере присутствует в нации; и, по ходу дела, религия была отчасти реабилитирована в качестве одного из признаков традиции и почвы, в качестве «национального достояния».

Таких консервативных разворотов к нации и традиции — вопреки не прерывавшейся коммунистической риторике — в советской истории было два: один с середины 1930-х при Сталине и второй с середины 1960-х при Брежневе. У Смолкин есть нетривиальная гипотеза, которая помогает объяснить эти консервативные развороты (а отчасти даже — распад советской системы и постсоветскую траекторию России). Она противопоставляет две политические реальности — *партию* и *государство* — и пишет: «[Советское] государство никогда не было полностью сводимо к партии» (“The state was never subsumed by the party” — p. 245). Эта догадка в книге не развива-

ется — ни эмпирически, ни теоретически; между тем, она кажется интересной. Российское государство как глубинная политическая традиция *à longue durée* время от времени выходила на поверхность, напоминала о себе, иногда бросая вызов партийной структуре, которая стремилась подмять ее под себя и поглотить ее до полного отождествления. Отсюда — консервативные реакции, особенно при Сталине и Брежневе. Отсюда — возрождение имперской бюрократической культуры, частичное восстановление традиционной символики и, в этом же ряду — нарастание дискурса о «духовности» и «моральном кодексе», с поисками почти невозможного синтеза «традиционных ценностей» с коммунистической утопией. И, разумеется, главное — вышеупомянутое оживление национальной и патримониальной повестки, растущее доминирование «национального» в конкуренции за «святое место».

Если возможно углубление проблематики этой книги, то в сторону анализа экзистенциальных эффектов веры и неверия для простых советских людей (то, что, как сказано выше, почувствовали идеологи 1960-х). В другой публикации Смолкин рассуждала о том, как коммунисты говорили о смерти: сначала полностью игнорируя проблему, а затем неуклюже и безуспешно пытаясь научить людей умирать атеистами, вытесняя религиозные обряды и идеи[2]. В книге нет развития этого сюжета, но автор намечает пути глубокого разговора. Верно ли, как она утверждает, что атеисты предлагали идею коллективного бессмертия вместо индивидуального бессмертия в христианстве (p. 40)? Наверное, не все так однозначно. В православной традиции достаточно сильны ожидания причастности к сонму усопших и интуиция всеобщего посмертного единения, не говоря уже о соборном духе всего культа в целом.

Но здесь мы должны были бы уже перейти к другой теме, уже проскользнувшей выше в нашей рецензии — теме (воображаемого?) созвучия православной и коммунистической культурных матриц, большевизма как инварианта (или «псевдоморфемы») православия, вечного возвращения, бесконечной диалектической игры тезисов и антитезисов. Автор кратко обсуждает эти гипотезы, не разделяя их; и мы не будем их здесь развивать.

Но что верно, то верно: свято место пусто не бывает.

А.С. Агаджанян

2. *Смолкин-Ротрок В.* Проблема «обыкновенной» советской смерти: материальное и духовное в атеистической космологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 3–4. 2012. С. 430–463.