



## **Конференция «Религиозные практики в СССР: выживание и сопротивление в условиях насильственной секуляризации»**

Краткий обзор и попытка анализа

### **Цели и контуры конференции**

**КАКОЙ** была повседневная, живая, реальная религиозность в Советском Союзе, государстве, официально и принципиально атеистическом, предпринявшем одно из наиболее радикальных наступлений на религию? какова была религиозность за фасадом государственного атеизма? И даже более того — за «вторым фасадом» официальных, скрепя сердце терпимых властями религиозных институтов, которые рассматривались как «пережитки», обреченные на постепенное отмирание? как пробраться через толщу официального атеистического дискурса к подлинным источникам, фиксирующим свидетельства или даже отдельные, с трудом выявляемые фрагменты свидетельств о том, как люди молились (индивидуально или коллективно), как они полусекретно отмечали праздники, как приспособливали свою религиозность к новому политическому контексту, и как они формировали таким образом новую культурную среду? как узнать — как это было на самом деле, «wie es eigentlich gewesen war»?

И, разумеется, всем ясно, что адекватное понимание советской религиозной истории — это ключ к пониманию современных, постсоветских превращений в этой сфере: вопреки распространенному желанию забыть советскую эпоху как досадное недоразумение, «безвременье» или временное отступление от «столбовой дороги истории», именно советский опыт — опыт травм и идеа-

лов — по-прежнему проглядывает во всех сферах жизни последних десятилетий на огромной постсоветской территории.

Таковы, в конечном итоге, были вопросы конференции, состоявшейся в феврале в Москве. Конференция впервые намеренно применила новую оптику к истории религий в СССР: изучать не государственную политику в этой области, не церковно-государственные отношения, не биографии религиозных лидеров — все это уже не раз освещалось в историографии последних десятилетий, — но посмотреть на «практики и повседневность», на то, что может быть названо *lived religion* — *живой религией*, религией в том виде, в какой она *проживалась* в действительности. Больше внимания уделялось рядовым священнослужителям, а еще больше — мирянам и даже тем, кто, не будучи в полной мере «религиозными», реагировали на религиозные смыслы; больше внимания уделялось не догматам, канонам и нормам, а конкретным действиям, обрядовым или иным.

Иначе говоря: кроме того, что это была одна из крупнейших религиоведческих конференций за последнее время, это была также *первая* конференция, посвященная непосредственно «религиозным практикам»<sup>1</sup>. Вряд ли такая конференция была бы возможна раньше, пять или десять лет назад, но теперь она «созрела», состоялась и открыла неисчерпаемый пока круг источников и тем. Как замечали многие, эту конференцию можно считать первым опытом обмена новыми материалами и новыми подходами — опытом, еще недостаточным для больших выводов и обобщений. Отчасти это так, но на некоторые обобщения попробуем отважиться уже сейчас.

Но сначала — немного общей и сухой информации. Конференция «Религиозные практики в СССР...» прошла 16–18 февраля 2012 г. в Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ) и была совместно организована Центром изучения религий РГГУ и Центром истории религии и церкви Института всеобщей истории РАН<sup>2</sup>. Конференция собрала около 95 че-

1. Исключением был сравнительно небольшой workshop в Пенсильванском университете, состоявшийся в марте 2010 года; он назывался: *New Religious Histories: Rethinking Religion and Secularization in 20th Century Ukraine and Russia* (в настоящее время готовится книга). Эта конференция также была нацелена на «практики», на повседневную религиозность.

2. Программу конференции и названия упоминаемых в тексте докладов см.: <http://russ.ru/Mirovaya-povestka/Religioznye-praktiki-v-SSSR-vyzhivanie-i-soprotivlenie-v-usloviyah-nasil-stvennoj-sekulyarizacii> (доступ 03.05.2012).

люлек, вошедших в программу (из них около 20 не смогли присутствовать, однако прислали свои тезисы, а многие — доклады). География участников конференции была примерно такой: около четверти участников были из российских столиц; около 40% — из других российских городов, около 10% — из Украины и несколько больше — из других стран, включая США, Германию, Францию, Польшу, Эстонию, Латвию и Беларусь.

Конференция была посвящена всей советской истории от начала и до конца, и, действительно, в докладах освещались и довоенные, и послевоенные сюжеты (с некоторым преобладанием последних, возможно, просто потому, что второй период был длительнее). Тематический спектр был чрезвычайно разнообразен, и об этом будет речь подробнее ниже. Но, пожалуй, стоит сразу же назвать два больших блока тем и три региона, которые, к сожалению, не получили никакого освещения. Две эти темы — религия в годы войны и религия в ГУЛАГе, хотя обе, безусловно, заслуживают пристального внимания. А три региона, которые образовали «лауну» в географии конференции, — это советские Средняя Азия, Закавказье и Молдавия. Трудно понять, почему эти темы и эти регионы оказались пропущены — в силу ли простого стечения обстоятельств, или по причине разрыва научных связей, или меньшего интереса историков.

Но несмотря на «лакуны», все то, что на конференции состоялось, можно назвать большой удачей, и отзывы участников были единогласно позитивными. Каковы же ее главные результаты — или, если угодно, поставленные в ее ходе узловые вопросы?

### **Источники: откуда, что и как мы можем узнать о религии в СССР?**

Если верно, что нынешний этап исследований состоит в сборе и классификации материала, в первичном накоплении микроисторий и *case studies*, то первой и решающей сейчас темой является тема источников и методов. Важно не только собрать воедино все архивные и прочие источники, но и понять, как с ними работать. Практически каждый доклад с неизбежностью начинался с анализа источников. Было предложено даже подумать о том, чтобы свести воедино все имеющиеся источники и критически оценить их (Н. Киценко).

Есть различные архивы, но некоторые из них доступны, а некоторые закрыты или полузакрыты по разным причинам (например,

архивы ФСБ, хотя были доклады со ссылкой на них — А. Курляндского, А. Береловича; или закрытые по закону на семидесятилетний срок личные архивы священников). Есть центральные и местные архивы, связанные с государственными органами, «ответственными за религию» (они назывались по-разному в разное время). Есть некоторые церковные и другие религиозные архивы (включая приходские). Но проблема не только в том, чтобы добраться до архивных дел, но в том, как выявить из документов то, что относится к «живой религиозности», и как интерпретировать эти сведения, учитывая почти неизбежные искажения? Приходится просчитывать *мотивы* чекистов, уполномоченных, священников, мирян и проверять их, по возможности, независимыми свидетельствами.

Еще одним важным источником являются советские исследования религии, проводимые в 1920–1930 гг. в основном этнографами (доклад М. Шахнович и доклад Т. Чумаковой о подготовке к переписи 1937 г.), а в 1960–1980-е гг. — социологами или специалистами по «научному атеизму». Эти источники в высшей степени тенденциозны идеологически, выборочны (невнимание к некоторым формам неофициальной религиозности) и порой методологически наивны (когда, например, информантам задавались вопросы, на которые заведомо нельзя получить адекватные ответы), а потому и здесь требуется тонкая техника интерпретации.

Еще один тип источников — устные нарративы, которые дополняют письменные (и часто им противоречат), но в которых тоже свои искажения; иногда они оказываются незаменимыми (как, например, было показано М. Сафаровым на примере реконструкции истории мусульманской общины Москвы); сюда же примыкают личные мемуары, к которым приходится в некоторых случаях прибегать — при всем риске их достоверности — как к единственному источнику (например, при анализе таинства причащения у А. Беглова).

Иногда официальные церковные источники говорят больше, чем можно от них ожидать: например, официальный и контролируемый советскими и церковными властями «Журнал Московской Патриархии» или «Настольная книга священнослужителя», из которой, в частности, можно узнать, при внимательном прочтении и сравнении с дореволюционными аналогами, как изменились в течение нескольких десятилетий пастырская практика или толкование подлежащих исповеди грехов (в докладе Н. Киценко).

К этим главным источникам можно добавить и другие, менее очевидные, такие как почтовые открытки, по которым можно проследить динамику религиозных символов и смыслов, предположительно отраженных в массовом восприятии (доклад В. Кустова), или советское художественное кино (доклад Л. Горбачева и Л. Мазур).

Так или иначе, для того чтобы выявлять «практики» и религиозную «повседневность», необходимо, как говорили участники, использовать особую оптику и следовать некоторым методологическим принципам. Например, следует опираться на такие свидетельства, которые отражают конкретные действия (в большей степени, чем слова и мысли); говорить о поведении, а не о психологическом состоянии и опыте (ибо последние в наименьшей степени подлежат верификации); осознавать наличие постоянного, большего или меньшего «зазора» между официальным каноническим текстом (правилом, нормой) и практиками, понимая при этом корреляцию между ними. Как было показано в ряде докладов, размытость, подвижность самой нормы создавали некое широкое поле ее применения в жизни (такова была, например, неясная норма частоты причащений — доклад А. Беглова). И еще один принцип, о котором говорили участники: религию не следует отрывать от всего совокупного социального и культурного опыта советских людей; не критическая концентрация внимания *только* на религии — а ведь именно религия является объектом всех представленных исследований — способна привести к искаженному преувеличению, оптическому обману — представлению о сплошной подпольной религиозности советского населения на всем протяжении советской истории; поэтому требуется трезвость и здравый смысл, чтобы найти такое место религии, которое было бы соразмерно всей совокупности прочих практик.

**Некоторые ключевые темы: секуляризация, насилие, новые формы религии и соотношение советской и традиционной символических систем**

И здесь мы подходим, собственно, к узловым темам, которые явно или имплицитно определяют ход всех исследований религиозной повседневности в СССР. В сущности, уже само название конференции вызвало полемику: в какой мере советская секуляризация была «насильственной», а в какой — естественным

процессом, разворачивавшемся параллельно во всем мире или, по крайней мере, в европейских странах? На этот счет были разные мнения. С одной стороны, параллели с мировыми процессами очевидны; с другой стороны, трудно отрицать радикальный, «экспериментальный» и идеологически программный характер советских антирелигиозных репрессий. Возможны расхождения (отчасти вызванные несогласованностью «оптик» и источниковой базы) относительно того, насколько секулярной/религиозной была имперская Россия (степень ее религиозности часто преувеличивается, а значит преуменьшается степень восприимчивости к «атеизму»); а также относительно того, каков был реальный «градус веры» в разные советские периоды (например, как оценить тот высокий уровень религиозности, который отразила «забракованная» Сталиным перепись 1937 г., когда 56,7% назвали себя верующими), или насколько значительны были «религиозные подъемы» конца 1940-х (после войны и временного смягчения политики), или середины 1970-х, и не коррелировали ли они со сходными колебаниями за пределами СССР? Может быть, советская секуляризация была, в конце концов, не столько «насильственной» (*forced*), сколько «форсированной», «ускоренной» (такое промежуточное решение предлагала У. Хун в своем докладе, ссылаясь на использование в литературе немецкого слова *forciert*).

С этим вопросом связана и полемика вокруг еще двух слов из названия конференции: «выживание» и «сопротивление». В зависимости от того, считаем ли мы советскую секуляризацию «насильственной», «форсированной» или естественной, мы можем (или нет) представить религиозность советского населения в категориях выживания и сопротивления. Эти слова некоторым кажутся неуместной оценочной риторикой до тех пор, пока мы не определим, что именно есть «сопротивление». Насколько широко это понятие? Не является ли всякое проявление религиозности в условиях официально антирелигиозного режима — например, каждый обряд крещения — сопротивлением просто «по определению»? Или, как считают некоторые, «сопротивлением» можно считать только явные, сознательные нарушения советских писаных или неписаных запретов (например, у «катакомбников» в период пика репрессий), тогда как все прочее следует скорее отнести к категории «приспособления» («адаптации») или полускрытого существования, а то и вообще некоего параллельного бытия.

Эти вопросы вписываются, между прочим, в общий поток сравнительно недавней историографии, посвященной разным аспектами советской повседневности вообще. Есть крайние тенденции считать всю советскую жизнь постоянным, почти всеобщим сопротивлением постоянным же репрессиям со стороны режима или, наоборот, полагать, что подавляющее большинство советских людей приняли доминирующий официальный дискурс (включая атеизм) и строили свою жизнь соответственно. Но между этими крайними моделями есть промежуточный спектр возможных жизненных тактик, и на самом деле большинство прокладывали для себя собственный путь выживания, уклонения или адаптации. Сложность этой картины, разумеется, ни в коей мере не может смягчить простую и ясную характеристику общего фона — той чрезвычайной жесткости и репрессивности, которые были присущи природе всего советского модернистского проекта.

Картина, которая на этом фоне выявляется в религиозной сфере, действительно, очень сложна. Были и реальное сопротивление, и протестные нелегальные субкультуры: тех же православных «катакомбников»; или стихийные сельские выступления в защиту священников, переплетенные с антиколхозными бунтами; или пятидесятников, сочетавших острый эсхатологизм с эмигрантской ориентацией (доклад С. Дударенок). Но было и огромное количество примеров приспособления, уклонения и «параллельного существования». Главная задача состоит в систематизации всех этих форм и, по возможности, сохранении объективности, не искаженной сменяющимися академическими парадигмами (например, от акцента на адаптивности политики к акценту на ее репрессивности; соответственно, от недооценки «протестности» — к ее переоценке, от преуменьшения общего уровня религиозности — к его преувеличению и т. д.).

Каковы же были наиболее типичные формы религиозности, которые строго документированы и могут быть реконструированы? Первое общее впечатление состоит в том, что если выстроить некую шкалу по степени институционализации практик, то основная масса проявлений религиозности располагалась далеко от официально признанных (терпимых властью) институтов и гораздо ближе к неформальному, внеинституциональному полюсу. Удар по институтам традиционных религий был так велик, особенно в 1930-е гг. и затем в конце 1950-х, что религиозность была вытеснена из них в более или менее свободное

и менее контролируемое социальное пространство. Если одной формулой, с опасностью некоторого упрощения, передать общую тенденцию, то она была такова: от старых институтов — к более рассеянным формам; от публичности — к приватности; от коллективного — к индивидуальному; от духовенства — к мирянам; от мужчин — к женщинам.

Конференция предоставила огромный материал о более или менее организованной, более или менее рассеянной *lived religion*. В православии церковный «фасад» можно противопоставить и «катакомбной» субкультуре (М. Шкаровский) и множеству более рассеянных форм, таких как сети отношений вокруг исповедников и тайных монахов (Н. Киценко); «бродячие священники» (О. Морозов); старцы и старицы (О. Сибирева); секретные домашние крещения и браки (Н. Шлихта на украинском материале); паломничества к «так называемым святым местам» (как они официально именовались на бюрократическом языке) (С. Такахаси, У. Хун). В исламе мы можем найти очень сходные неформальные практики (А. Ярлыкапов, Р. Мусина, И. Бабиц, М. Сафаров). Сходные явления можно зафиксировать и для других религий.

Что означали подобные «приватизация» и де-институционализация? Они означали, во-первых, создание новой интенсивной, «горячей» религиозности в тех субкультурах, которые возникли в ответ на репрессивную политику: в этих новых малых группах, в семьях, катакомбных сетях складывалось осознанное, во многом основанное на выборе, усиленное жизненным риском чувство религиозной принадлежности. Этот «неофитский дух», по-видимому, повлиял и на развитие некоторых ключевых практик: так, значительно усилилось значение исповеди (Н. Киценко) и решительно изменилось отношение к причащению как свободному от принуждения, осознанному и ключевому христианскому опыту (А. Беглов).

Во-вторых (как заметил А. Беглов в дискуссии), они означали создание новых форм и движений, появление которых стало возможным именно благодаря ослаблению контролирующей, нормативной роли старых институтов: в рамках последних, например, были бы непредставимы «женщины-муллы» (Ю. Гусева); домашние обряды; создание новых *вирдов* в чеченской ссылке (М. Рошин); те же интенсивные исповедальные сети в православии; или, наконец, складывание сильной протестной и латино-ориентированной идентичности после ликвидации Украинской греко-католической церкви в 1946 г. (Т. Бублык, К. Будзь). В целом мы

можем говорить о парадоксе: притом что «форсированная секуляризация» радикально подорвала традиционные устои религий, она же стимулировала религиозное творчество, высвободила активную спонтанную религиозность: так, уже в 1920-е гг. антицерковная политика большевиков привела к обратному эффекту — резкому росту приходской самоорганизации (Г. Фриз). И здесь снова мы возвращаемся к вопросу о «насилии»: не были ли некоторые изменения в религиозной жизни *естественной* внутренней потребностью, даже если таковые изменения были спровоцированы государственным насилием против старых институтов? Если это так, то советская история в большей степени вписывается в европейский поток секуляризации.

В-третьих, де-институционализация означала индивидуализацию религиозности, создание множества «неканонических» религиозных идентичностей — того, что называется *bricolage*. Это было верно для фольклорной религиозности, когда, например, приходилось обходиться без священника (муллы, раввина), в области некоего канонического вакуума, и тогда расцветали те вещи, которые, с точки зрения официальных религиозных институтов (как и официальных советских властей), полагались как «языческие пережитки». Но в еще большей степени *bricolage* относится к религиозным поискам интеллигенции, усилившимся в 1970–1980-е гг., когда «возвращение» к традиции означало, на самом деле, конструирование новой системы верований и практик из любого подходящего «духовного» материала (Н. Митрохин, К. Русселе, В. Ключева).

И здесь, говоря об индивидуальных поисках и изобретениях в религиозной сфере, мы сталкиваемся с еще одной огромной темой, постоянно звучавшей во время конференции: это сложные отношения религиозных смыслов и практик с идеологическим и практическим космосом советского режима. Официальный атеизм постепенно вырос в целую сложную доктринальную подсистему советской (марксистско-ленинской) идеологии; он поддерживался большим количеством оплачиваемых государством чиновников и был призван формировать новую ментальность *homo soveticus* и новую «социалистическую обрядность» (термин, который в послевоенное время был изобретен партийными специалистами, признавшими необходимость обрядов как таковых). Весь этот комплекс идей и практик призван был заменить религиозные аналоги и подготовить массы к принятию социализма как некоей гражданской религии. При этом надо помнить, что

не только официальные усилия штатных атеистов, но и сам советский *хабитус* как таковой, вся советская повседневность были мощными инструментами ежедневной, неотвратимой переработки «человеческого материала».

Соотношение религиозной и советской (кстати говоря, не вполне *светской*) символических систем, их противоборство не только были рациональным «вытеснением», но и приводили к созданию адаптированных конструкций; в результате — появление большого числа различных смешанных, промежуточных форм сохранения религиозности и ее трансформации. Это было верно для старых традиционных социальных пространств, таких как центрально-русские деревни; но это было верно и для новых городов, где власти хотели с «чистого листа» создать новую, социалистическую культуру (как, например, «город без церквей» Магнитогорск — в докладе Н. Макаровой). Ряд докладов прекрасно иллюстрировал смешанный характер многих культурных феноменов, сочетающих религиозные и советские элементы: прежде всего, элементы похоронных обрядов (А. Соколова, К. Ваннер, В. Смолкин-Ротрок) и, как правило, допускаемое властями включение религиозной символики в похоронные практики (в исламе — по докладам А. Кобзева, М. Сафарова). Напротив, что касается брака, власти стремились к большей чистоте и к строгой замене религиозного обряда разработанными в 1950–1960-х обрядами, когда «реабилитированная» свадьба предстала в совершенно новом, «социалистическом» духе (Е. Жидкова). Некоторые традиции конструировались для того, чтобы подчеркнуть преемство между «традиционными *народными* обычаями» (столь высоко ценимыми в нормативной советской идеологии) и социалистической культурой: таковы, например, новые «старые» осетинские обряды 1960-х гг. (С. Штырков). Иногда традиционное паломничество, приуроченное к престольному празднику местной церкви, могло быть до нерасторжимости сплетено со светским сельским праздником с участием высшего партийного начальства (У. Хун о паломничестве на озеро Светлояр). Коллективные крещения могли быть приурочены к официальным праздникам (1 мая и 7 ноября), и тем самым «праздник» как таковой приобретал двойной смысл (Н. Шлихта). В конечном итоге, официальный атеизм не добился своей цели «полного вытеснения» (В. Смолкин-Ротрок), и потому разнообразные смешения и сочетания двух символических систем часто и были содержанием советской религиозности.

\* \* \*

Таковы только некоторые из ключевых тем, поднятых на конференции в РГГУ. Я не могу в этом кратком очерке с достаточной подробностью охватить все темы и тем более сослаться на все доклады, большинство из которых заслуживают внимания. За рамками этого обзора остались, например, гендерные аспекты советской религиозности; существенные критерии периодизации всего периода; глубинные социальные корни советской секуляризации, ее связь с демографической и экономической динамикой; различия «советского опыта» разных религий и конфессий; синхронное сравнение советских и западных тенденций в области религии и некоторые другие вопросы. Мы надеемся в дальнейшем более детально обратиться ко всему спектру этих тем — от критического анализа источниковой базы до теоретических выводов о сущности советского «атеистического эксперимента».

*А. Агаджанян*

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

В минувшем году в Издательстве Санкт-Петербургского университета вышел в свет авторский словарь «Социология религии» (Смирнов М. Ю. Социология религии: Словарь. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. Подробная рецензия на словарь представлена в рубрике «Рецензии» данного выпуска). Автор словаря — Михаил Юрьевич Смирнов, доктор социологических наук, кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета.

В книге рассмотрены история и современное состояние социологии религии за рубежом и в России. Она содержит обзор развития зарубежной социологии религии с конца XIX века по начало XXI века, описание особенностей социологического изучения религии в России, характеристику нынешнего положения и перспектив социологии религии. Основную часть книги составляет словарь, статьи которого (более 250) посвящены авторитетным исследователям, наиболее заметным трудам и научной терминологии по социологии религии. Завершает работу библиография из более 2 тысяч наименований зарубежных (на иностранных языках и в русских переводах), советских и российских публикаций по социологии религии.

Предлагаем вниманию читателей интервью с Михаилом Юрьевичем Смирновым



МИХАИЛ СМИРНОВ

**«Если у нас есть социология религии,  
то вялотекущая...»**



Михаил Юрьевич, расскажите, как вы стали заниматься социологией религии?

Михаил Смирнов. По базовому образованию я не социолог, окончил философский факультет Ленинградского государственного университета имени А.А.Жданова в 1979 году по специальности «философия». После окончания университета остался работать на факультете. В те времена преподавался научный атеизм и были нужны молодые преподаватели, которых можно было гонять «в хвост и в гриву», потому что курс «Основы научного атеизма» читался на всех факультетах университета, на дневных, вечерних и заочных отделениях. Вот меня для этого и взяли. И тогда я для себя вдруг открыл, что есть вообще нечто такое, что называется религией. И знаю я об этом ненамного больше студентов, которым преподаю научный атеизм. Собственное образование-то ведь было практически без каких-то серьезных отсылок к религии. А когда я стал преподавателем университета, то осознал, что если буду читать только книжки, условно говоря, «Великовича — Угриновича — Шахновича», ничего толком про религию не пойму, и интуитивно решил, что надо знакомиться с религиозной средой, хотя бы личными наблюдениями восполнять недостаток подготовки. Однако в 1979-м — начале 1980-х это было не самое комфортное занятие. Пом-

ню, как на каком-то установочном мероприятии, проводившемся в стенах Музея истории религии, куда пригласили и преподавателей научного атеизма, наш ленинградский уполномоченный Совета по делам религий Жаринов мне сказал: «А вот этого молодого человека наши люди многократно видят там, где он не должен быть»...

Так что я в студенческие годы специализацию по научному атеизму не получал, а потом шёл путём самообразования. В 1986 году защитил кандидатскую диссертацию на тему «Вопросы войны и мира в современной христианской идеологии».

Как же Вы перешли из философского пространства в пространство социологии?

Дело в том, что когда я дошел до определенного уровня квалификации и пора было идти на докторскую степень, то написал диссертацию «Мифологическое сознание и религия», собираясь ее защитить на философском факультете. Однако в силу разных обстоятельств этого сделать не удалось. И встал вопрос, что дальше делать. Я понял, что тему эту не оставлю и что мне надо найти другой ракурс. И я нашел для себя социологический ракурс. Это потребовало вхождения в материал, овладения языком социологии и интеграции в саму среду. Потому что социологическая среда — это такая же клановая среда, как и в прочих научных кругах, и чтобы тебя там признали, недостаточно просто там появиться. Надо освоить профессиональный язык этой среды, заявить себя как специалиста в каком-то из социологических направлений. Тут была сложность, поскольку я занимаюсь религией, а социология религии — это уязвимое место нашей социологии. Но мне все это было интересно, а в силу философского образования я нашел свою «нишу» в сфере теоретико-методологических вопросов социологии религии. Чтобы повысить уровень компетентности, я погрузился в зарубежную литературу, а поскольку я далеко не полиглот, то главным образом — в англоязычную как наиболее мне доступную, к тому же содержащую основной массив публикаций по социологии религии.

Каково же было впечатление от знакомства с западной литературой?

Я понял, какой у нас катастрофический разрыв, прежде всего теоретико-методологический. Не буду говорить, что там все замечательно, а у нас все плохо. Интеллектуально мы никому не уступаем. Но как только у нас рухнула та концептуальная база, на которую мы опирались в советское время, оказалось, что новой нет. Результатом стала всеядность, все стали жадно хватать все, что можно. Кроме того, есть два вида восприятия зарубежной литературы. У старшего поколения — отторжение, «зачем нам эти слова». Представители младшего считают, что «это и есть то, что надо», и они практически игнорируют все, что было наработано в советское время. А тогда все-таки кое-что было наработано — особенно со времен Клибанова. И я попытался хотя бы на своем, персональном уровне все это связать. Не знаю, получилось ли, но сам я, по крайней мере, стал различать понятия. Для меня это опыт научного самопознания — вобрать то, что удалось извлечь и понять из зарубежной социологии религии, и одновременно учесть нашу отечественную традицию. Потому что далеко не всегда зарубежный исследовательский аппарат работает, часто его притягивают за уши. Я написал небольшую книжку «Очерк истории российской социологии религии», которая вышла в издательстве СПбГУ в 2008 году. Еще раньше, в 2006-м, перед защитой докторской диссертации, вышла моя монография «Российское общество между мифом и религией. Историко-социологический очерк». Вот это предшествовало выходу в свет словаря «Социология религии», который, кстати, после написания пролежал в издательстве три года. За это время, к сожалению, удалось только вставить год смерти Леви-Стросса и исправить некоторые детали. Естественно, сейчас я кое-что написал бы по-другому, кое-что добавил бы. Все-таки за те три года я стал некоторые вещи понимать лучше, точнее. Но и тому, что эта книжка, наконец, вышла, я рад. Мне за нее не стыдно.

Что Вы можете сказать о состоянии и перспективах социологии религии в современной России?

Прежде всего, надо сказать, что социология религии как понятие, как определенная область научного поиска и науч-

ного исследования, на мой взгляд, в нашей стране вполне легитимна. То есть выражение «социология религии» уже не вызывает недоумения, во всяком случае в научной среде. Но одновременно возникает вопрос о субъекте социологии религии — не об объекте, а именно о субъекте. Ибо нет профессиональной подготовки социологов религии. У нас ни одно учебное заведение не выпускает социологов религии, нет такой специальности в номенклатуре ВАКа, нет такой специализации ни в социологии, ни в религиоведении. И оказывается, что ситуация вполне соответствует тому, что в начале 1960-х годов, когда собственно социология у нас только появлялась, говорил Владимир Александрович Ядов: «Социолог — тот, кто занимается социологией». Так и здесь: у нас социолог религии — это тот, кто занимается социологией религии, а это могут быть философы, историки, политологи, конфликтологи...

Хорошо, если это люди с социологическим образованием, окончившие социологические факультеты. Они, по крайней мере, владеют техникой, могут провести полевое исследование. Но у них очень узкий, очень избирательный, а точнее — очень фрагментарный кругозор в отношении самого предмета изучения, то есть практически нет систематических религиоведческих знаний. Я это говорю ответственно, потому что уже много лет имею дело со студентами, в том числе и с теми, которые могли бы заниматься такой работой. Уровень представлений о религии у студентов-социологов очень невысокий не потому, что они неспособны, а потому, что в саму образовательную систему не заложены эти знания. Они слушают очень короткий курс или основ религиоведения, или по истории религий, не более одного семестра — и все. Дальнейшее образование — за счет личного энтузиазма. Однако и у религиоведов в этом отношении дело обстоит не лучше. С середины 1990-х годов у нас достаточное количество людей получили религиоведческое образование в соответствии с госстандартом, есть бакалавриат и магистратура. Но социологическая составляющая подготовки религиоведов является самой слабой. Религиовед подчас понятия не имеет о каких-то социологических теориях. На уровне классики он знает Вебера и Дюркгейма, но знания о современной зарубежной социологии зависят от преподава-

телей, которые часто сами не очень хорошо владеют этим современным знанием. В подготовку религиоведа не входит проведение того, что в советское время называлось конкретно-социологическим исследованием, и поэтому он не знает, как делать выборку, как составлять рабочие документы, полевой дневник наблюдений и т. д., что уж говорить о математических методах социологии. В результате социологу не хватает религиоведческой компетенции, а религиоведу — социологической.

Но есть и другой аспект проблемы. Для того чтобы интерпретировать данные конкретных социологических исследований, нужны какие-то теоретические модели. И наоборот, сами эти модели опираются на какие-то эмпирические исследования.

Да, здесь именно взаимная обусловленность. Как я сказал, субъект социологии религии — это продукт некоей междисциплинарной образованности. Однако пока не возникла такая институция, которая давала бы и религиоведческую, и социологическую компетенцию, а поэтому сложно говорить о появлении качественных теоретических моделей. В социологии принято различать два уровня: фундаментальная социология и прикладная социология, а фундаментальная включает теоретическую и эмпирическую. У нас эмпирические исследования все-таки худо-бедно проводятся, сохранились традиции и навыки еще с советских времен. Что касается прикладной социологии, то тут вообще не о чем говорить. Где у нас социологи религии, которые способны давать конкретные рекомендации? А если бы они и были, то кто их станет слушать?

Что же касается теоретической социологии религии, то тут пустыня. Потому что фактически концептуальная база для обобщений, которая задавала бы тон последующим исследованиям, не сложилась. Во-первых, потому что мы отчасти еще мыслим прежними понятиями; если не в языке, то, по крайней мере, где-то в подсознании присутствуют понятия из советского научно-атеистического религиоведения, которые невольно проецируются, когда мы начинаем о чем-то писать или говорить. А во-вторых, потому что у нас не очень хорошо знают зарубежные социологи-

ческие теории или знают фрагментарно. Плохо поставлено дело с переводом научной литературы и даже с контактами, с научной коммуникацией. На личном уровне это есть. Когда я работал над «Словарем», то благодаря Интернету установил личный контакт примерно с дюжиной западных коллег. А вот на уровне институций нет совместных конгрессов, конференций, в которых бы на равных участвовали отечественные и зарубежные социологи религии.

Что значит «плохо с переводами»?

У нас не переведена даже классика социологии религии, например, «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейма, за исключением одной главы. Украина сделала полный перевод в 2002 году, а мы все еще нет. Мы гордимся тем, что у нас Макс Вебер представлен какими-то трудами (кстати, напомню, что первые переводы Вебера были опубликованы в журнале «Антирелигиозник»). А как только начинаешь говорить, например, о типологии религиозных объединений, то приходится отсылать к непереуведенным работам Ричарда Нибура, Говарда Беккера, Джона Милтона Йингера, Роберта Нилли Белла и других авторов. Если такие, казалось бы, сами собой разумеющиеся вещи, которые давно уже устоялись в сознании зарубежных коллег, у нас отсутствуют, что же говорить о более современных авторах и теориях, а тем паче о собственных теориях.

Но здесь есть и другой момент. Я должен констатировать — не знаю, с грустью или с радостью, — что главным объектом изучения социологов религии в России являются преимущественно российские реалии. То, что происходит за их пределами, почти не включается даже для сопоставления и сравнения. В этом отношении мы отличаемся даже от восточно-европейских коллег. Когда я общался с польскими коллегами, с Хенриком Хоффманом, например, мы говорили на эту тему. У них единое поле для обсуждения с западными учеными, они сегодня в Италии, завтра в Вене, потом в России... А у нас — нет, потому что нас очень занимает наша специфика, и мы всегда на ней концентрируемся.

То есть нельзя понять специфику вне общего контекста...

От этого у нас часто в социологических или теоретических рассуждениях доминирует не столько социологический язык, сколько язык, скажем, политико-идеологический. То есть из некоего объективного социологического исследования мы переводим все в другие дискурсы. Поэтому у меня, скажем, скептическое отношение к социологической службе «Среда» в силу ее известной ангажированности. Это похоже на то, что было в советское время, когда ставили задачу: покажи, что религия неуклонно отмирает. Как хочешь, так и работай. Советский социолог общал: «У меня тут такие вот цифры...», — а ему в ответ: «Поработай с цифрой». Поработал с цифрой: «Вот, это уже ближе, но недостаточно...» А теперь надо показывать, что расцветает массовая религиозность, то есть тоже «работать с цифрой».

Чтобы социология религии действительно работала, необходима востребованность адекватного знания. А это не от социологов зависит. По моему мнению, российскому общественному сознанию в том состоянии, в котором оно сейчас пребывает, не свойственна потребность в адекватном знании себя самого, в понимании того, что на самом деле происходит. Гораздо более востребованы мифологемы, которыми легче описать себя, которыми легче компенсировать дискомфорт современной социальной ситуации. У нас социальное мифотворчество выполняет функцию интегратора, благодаря которому возникает целостная модель мира. И это оказывается вполне функционально.

Другой момент: у социологов религии нет сообщества. Есть лишь отдельно взятые энтузиасты. По стране можно набрать десятка полтора-два специалистов, со степенями, с публикациями, с какими-то исследованиями. А нет сообщества потому, что такие социологи не нужны, тем более, если ты не даешь нужную цифру. Потому что от социолога сейчас тоже ожидается правильная цифра. И поэтому я не могу сказать, что у нас нет социологии религии, но и не могу сказать, что она у нас есть. Если есть, то какая-то вялотекущая...

Не связано ли отсутствие или своеобразность запроса в адрес социологии религии с тем, что разные инстанции — государственные и общественные — испытывают опасения относи-

тельно религии, которая представляется областью непонятной, темной, чреватой экстремизмом? Отсюда, так сказать, политическое отношение к религии, которое исключает ее рассмотрение в качестве самостоятельного объекта изучения.

Совершенно верно. Я считаю, что, к сожалению, в России отношение к религии инструментальное — по крайней мере, со стороны тех самых «инстанций». То есть религия рассматривается не столько сама по себе, как духовное состояние людей, которое формирует внутренний мир, сколько как важный инструмент, которым можно заменить идеологию, которым можно, как волшебной палочкой, прикоснуться к чему-то — и вот, это что-то сразу стало другим, расцвело. Ввести религию в школу, в армию, еще куда-нибудь, и в результате что-то будет меняться. Религия берется как инструмент социального конструирования. С этой точки зрения воспринимаются и религиозные организации: они или функционируют как социальный инструмент, или не функционируют. Понятно, что отсюда проистекает и ранжирование религиозных объединений.

Очевидно, что есть разные религиозные традиции, и у них разная связь с культурой, с государством, с историей. Но получается, что инструментальный подход как раз и не позволяет опознать те реальные ресурсы и ту реальную укорененность, которыми обладают конкретные религиозные традиции, потому что политическая оценка уже дана.

Да, и это мешает социологу. Потому что от него, в конечном счете, ожидается, чтобы он подтвердил эту оценку. А когда социолог пытается показать, что религиозность важна все-таки не своей социальной институциональностью, что человек ее персонально пропускает через собственные потребности, через свой внутренний мир, то это часто воспринимается как умозрительность, говорение непонятно о чем. Потому что уже заранее известно: есть «наша вера», есть «не наша вера», есть «наша церковь», есть «не наша церковь» (а то и того хуже — разнообразные «секты», которые якобы только и мечтают, как бы всех захомутать). И «наша церковь» работает как державная, государственная и т. п. Скажешь о той же РПЦ МП критическое сло-

во, и это могут расценить как подрыв важнейшей опоры государства.

Но есть и другой момент: восприятие религии массовым сознанием. Потому что одно дело — «инстанции», о которых мы говорили, а другое дело — массовое сознание, которому, по моему мнению, свойственно мифомагическое восприятие религии. То есть религия воспринимается не как собственно религия, а как определенная магическая практика, которая помогает решить какие-то конкретные жизненные задачи или проблемы, получить какой-то конкретный результат: приложился — исцелился, помолился — сдал экзамен. Если религию понимать как трансцендирование, то здесь такое понимание отсутствует.

Как можно с социологической точки зрения различать собственно религию и магическую псевдорелигию? Разве социолог может вводить представление о трансцендировании?

Нет, конечно. Социологи как раз этим не занимаются и не должны заниматься. Но как религиовед я бы провел такое различие, потому что для меня религиозное все-таки связано с трансцендированием, со сверхъестественным, а магическая операция всегда апеллирует к чему-то просто сверхобычному и имеет целью конкретный осязаемый результат. Причем предполагается возможность этот результат истребовать и получить: если я произнес правильную формулу, сделал правильные телодвижения, проманипулировал правильными предметами, я получаю то, что мне надо, а если не получил, значит не ту формулу произнес, не тот предмет использовал. Сам не смогу — пойду к «специалисту», колдуну, шаману и т. п.

То есть здесь смысложизненный, как говорил академик Лев Митрохин, вопрос вообще не ставится?

Да. Существует такой тип восприятия религии, скажем в православии — околочерковные суеверия, когда совершенно неадекватно воспринимаются церковные практики. Кстати, я не без удивления обнаружил признание этого факта в церковной среде, когда в декабре 2009 года участвовал в конференции с названием, которое звучало почти в старом пропа-

гандистском духе: «Под маской православия». Конференция проводилась клириками Санкт-Петербургской епархии, которые очень озабочены тем, что в религиозном сознании верующих присутствует магизм. Это аберрация, когда религиозное переводится на уровень магического, на уровень суеверного, парарелигиозного.

Это, кстати, очень интересное поле для социологического исследования, но такими исследованиями почти никто не занимается. Хотя это реальные умонастроения миллионов наших сограждан. Кроме того, нет адекватного социологического исследования того, что мы называем новыми религиозными движениями — НРД. Под эту аббревиатуру попадает все, что угодно. Но ведь важно понять, как возникают и функционируют эти сообщества, понять, что люди участвуют в них не в силу какого-то умопомрачения или девиации, а в силу некоторых потребностей, которые не были удовлетворены в другом месте. Грубо говоря, если кто-то уходит туда, то значит там, откуда уходят, что-то недорабатывают.

Так что мне кажется, что у социологии религии очень много тем и проблемных полей, которые она вполне может осветить и раскрыть, однако возможностей — маловато.

А есть какие-то общие точки у российской социологии религии и зарубежной?

Насколько я могу судить, западная, по крайней мере, американская, социология религии очень предметно ориентирована. Их гораздо больше занимают конкретные ситуации, иногда очень узкие проблемы, вплоть до электоральных предпочтений верующих. А у нас попробуй выяснить электоральные предпочтения, например, Евангельских Христиан в Духе Апостольском. Они сами удивятся, что это кого-то интересует. Да и куда это дальше пойдет? То есть зарубежные социологи вырабатывают методики конкретных исследований, дающие высокую точность, но нам их пока не к чему применить.

Но ведь на самом деле мы еще не знаем реального состояния религиозной ситуации в России. Мы знаем какие-то внешние количественные показатели присутствия той или иной религиозной традиции, но мы, во-первых, не знаем качественного содержания, а во-вторых, не очень

хорошо представляем себе этот спектр — то ли 66, то ли 67, то ли 70 направлений самых разных религий. Существует статистика по зарегистрированным религиозным организациям, но она же ни о чем не говорит. И вот это незнание порождает фантастические оценки того, чем является или не является религия в жизни нашего общества.

Довольно странно, что у власти нет спроса на такую информацию.

Мне кажется, знание реальной ситуации не интересует власть, по крайней мере, в религиозной сфере не очень интересует. Либо власть полагает, что достаточной является та информация, которая идет по специальным каналам. Разумеется, в соответствующих структурах есть свои светлые головы, аналитики, но они, как правило, не имеют профессионального образования в области социологии или религиоведения и не проводят специальных исследований.

Но кроме социологической ситуации, которая трудно описывается, у нас большие проблемы с экспертной деятельностью, с государственной религиоведческой экспертизой. Существует экспертный совет при министерстве юстиции, есть местные экспертные советы, но фактически религиоведческой экспертизы у нас нет. Потому что состав всех этих советов не предполагает наличия специалистов; он предполагает наличие людей, которые дадут такую экспертизу, которую в данный момент от них потребуют.

К тому же религиоведам не хватает правовой компетенции. Я не знаю, как обстоит дело в учреждениях высшего профессионального образования Московского Патриархата, но могу точно сказать, что религиоведы, которые готовятся в светских вузах России, не умеют проводить религиоведческую экспертизу. Когда студенту, выпускнику магистратуры, говоришь: «Ты знаешь, как составить экспертное заключение?» — он смотрит круглыми глазами. Он просто не знает, как это делается. Поэтому, когда надо составить экспертизу, приглашают доморощенных энтузиастов, в том числе журналистов. Соответственно, начинает доминировать система субъективных оценок.

Так что у нас социология религии существует в режиме выживания. Иногда, кстати, позитивным фактором явля-

ется контакт с религиозными организациями, которые, как оказывается, больше чувствуют потребность в адекватном понимании того, что такое религия, что происходит вокруг и по поводу религии в российском обществе.

Возвращаясь к Вашему словарю по социологии религии: какого эффекта Вы ждете от выхода книги?

Прежде всего, я ожидаю образовательного эффекта. То есть я не претендую на научные открытия, потому что словарь — это не тот жанр. Моей целью было ввести систему определенных понятий, обозначить исторический фундамент и дать библиографическую базу. Если все это будет востребовано в каком-то круге образованных людей, пусть в небольшом слое религиоведов и социологов, я буду считать свою задачу выполненной.

*Беседовал А. Кырлежев*