

- «Як йменувати цю дисципліну «Історія релігієзнавства в Україні», «Історія українського релігієзнавства» або «Історія вітчизняного релігієзнавства?» – обране іменування дисципліни буде відображати в собі концепцію предмету. Так, перший варіант назви апріорно містить в собі твердження, що досліджуватися мусить тільки релігієзнавство доби Незалежності України, оскільки сама назва прив'язана до держави Україна. Третя назва нам видається не вдалою через невизначеність терміну «вітчизняне», тим паче, що для націй, тривалий час не маючих власної держави, слово «вітчизняне» може підмінятися поняттям «метропольне». Відтак ми пропонуємо використовувати назву «Історія українського релігієзнавства» або «Історія релігієзнавства на українських теренах».

### **1.3 Науковий атеїзм як культурна система (О. Панич)**

*У статті О. І. Панич «Науковий атеїзм як культурна система» розглядаються світоглядно-культурні аспекти наукового атеїзму, які сформувалися у 1960-1980-х рр. ХХ ст. в СРСР. Автор доводить, що науковий атеїзм мав свою специфічну етику, практику і дискурс. Незважаючи на те, що він сформувався як пропагандистська парадигма спростування релігії, йому вдалося розвинути також позитивну програму формування цілісного світогляду. Дискурс наукового атеїзму був направлений на конструювання спільноти, альтернативної до релігійної. Науковий атеїзм утверджував специфічні колективістські цінності радянської епохи.*

**Ключові слова:** науковий атеїзм, релігія, дискурс, культурна система, ідеологія, пропаганда.

*Olena Panych's article «Scientific Atheism as a Cultural System» explores scientific atheism as a worldview and cultural system that were artificially constructed in the USSR in 1960s-80s. Panych argues that scientific atheism had its peculiar specific ethics, practices and discourse. Being essentially a propagandist paradigm aimed at negation of religion, scientific atheism also developed a positive program of the formation of integral worldview. The discourse of scientific atheism was focused on the construction of community that would be alternative to the religious one. In its peculiar way, scientific atheism asserted general collectivist values of the Soviet epoch.*

**Keywords:** scientific atheism, religion, discourse, cultural system, ideology, propaganda.

**Актуальність дослідження і його теоретична основа.** У післявоєнний та пізній радянський період боротьба проти релігії в СРСР

набула характеру ідеологічної війни. Тоді вже не було масових репресій, але проводилася політика наукового атеїзму, яка передбачала, що можна переконати людей відмовитися від віри в Бога за допомогою системного поширення наукових знань. В межах наукового атеїзму відбувалося критичне осмислення релігії. Це багато в чому визначило характер тієї релігієзнавчої парадигми, яка сформувалася в радянському суспільстві і залишки якої можна спостерігати і в пострадянській час. Багато моментів, пов'язаних з науковим атеїзмом, зараз виглядають суперечливими і піддаються замовчуванню, забуттю. Проте, на ці сторінки історії можна подивитися по-іншому. Науковий атеїзм – це культурний і історичний феномен, який багато в чому визначив характер своєї епохи. Це те минуле, яке сьогодні треба переосмислити, зрозуміти.

**Дослідженість проблеми.** Звичайно, проблематику наукового атеїзму не обійшли увагою науковці. Слід відзначити декілька ключових підходів до наукового атеїзму, які сформувалися завдяки працям західних дослідників. Насамперед, науковий атеїзм розглядається як невід'ємна частину радянської ідеології з наголосом на його політичній сутності. Такий підхід продемонстрував, зокрема, В. Ван ден Беркен [Van den Bercken W. Ideology and atheism in the Soviet Union. – New York: Nounton de Gruyter, 1975]. Сформувалася також тенденція приділяти особливу увагу пропагандистським практикам наукового атеїзму. В цьому зв'язку варто відзначити працю Д. Пауела «Антирелігійна пропаганда в Радянському Союзі: дослідження переконання мас» [Powell D.E. Antireligious propaganda in the Soviet Union; A Study of Mass Persuasion. – Cambrige, MIT Press, 1975]. Менш популярним, але помітним був також підхід до наукового атеїзму як до філософсько-світоглядної парадигми, в рамках якого Т. Кааріайнен розглядав праці наукових атеїстів та аналізував ключові концепції і дискусії, відображені в них [Kaarianen K. Discussion on the scientific atheism as a Soviet science. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1989]. Сучасні вітчизняні дослідники віддають перевагу аналізу наукового атеїзму саме як пропагандистського знаряддя радянської влади у боротьбі з релігією [Шліхта Н.В. Основні форми і методи атеїстичної пропаганди в Українській РСР наприкінці 50-х – на початку 60-х років // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія». – Історія. – Т.14. – К., 1999. – С.80-78.; Стоцький Я. Атеїстична пропаганда у контексті обмеження свободи совісті в Західних областях України (1954–1959 рр.) // Історія України: маловідомі імена, події, факти. – Вип. 35. – Тернопіль, 2008. – С.221-241.]. У Росії до наукового атеїзму ставляться перш за все як до релігієзнавчої науки, про що свідчить видана у 2009 році «Антологія вітчизняного релігієзнавства», яка складається переважно з праць представників наукового атеїзму [Антологія отечественного религиоведения. В 4 ч. – М.: Изд-во РАГС. – 2009].

**Методологія дослідження.** Для розгляду явища наукового атеїзму виглядає доречним застосовувати як методологічне підґрунтя концепцію

американського антрополога Кліфорда Гірца про ідеологію як культурну систему [Гірц К. Інтерпретація культур. – К.: Дух і літера, 2001. – С. 227-273]<sup>1</sup>. Звичайно, науковий атеїзм не був ідеологією в чистому вигляді, але він був породженням комуністичної ідеології, її невід'ємною частиною і конструктивним елементом. К. Гірц трактував ідеології як «схематичні образи соціального порядку» (с. 256), «карти соціальної реальності і матриці колективної свідомості» (с. 259). Ідеологія – це спосіб дати відповідь на протиріччя суспільного життя. Вона «наводить мости між реальним і бажаним станом справ, гарантуючи виконання соціальних ролей, від яких в іншому випадку відмовилися б через відчай або апатію» (с. 241). Її зміст, імплікації, в контексті інтересу до того, як саме вони реагують на суспільні протиріччя і вирішують питання суспільної напруги, є «системою символів» і «структурою смислів, які взаємодіють між собою» (с. 243). В цьому контексті до аналізу ідеології можна застосовувати також метод «насиченого опису». Прогресивна функція ідеології полягає у тому, що її творці та промоутери привертають увагу суспільства до важливих суспільних проблем і, артикулюючи останні у дискурсах і текстах, досягають суспільних рішень, які так чи інакше врегульовують ці проблеми. Ідеологія здатна цементувати соціальну групу чи клас навколо спільних орієнтацій і символів. К. Гірц вважав, що символи, метафори, текстуальні спрощення і схематизація є неодмінними елементами ідеології. Вони спрощують сприйняття суперечливої реальності і одночасно пояснюють її широким масам людей. Крім того, слід сказати, що самі ці спрощені смислові конструкти мобілізують маси людей, мотивують їх до дії, і дають їм відчуття причетності до спільноти, соціальної належності (belonging).

Деякі суттєві елементи дозволяють нам інтерпретувати науковий атеїзм як явище, що є дуже близьке до ідеології. Як і будь-яка ідеологія, він був свого роду «матрицею колективної свідомості» та «схематичним образом соціального порядку». В цьому соціальному порядку релігії не було місця. Як і ідеологія, науковий атеїзм мобілізував, цементував радянське суспільство навколо спільних орієнтацій і символів боротьби проти релігії як «форми суспільної свідомості» та організованої діяльності людей. Він намагався дати відповідь на протиріччя радянського суспільного життя, в якому релігії не повинно було бути, але вона все ж таки зберігалася. З іншого боку, він мав також допомогти релігії «відмерти», застосовуючи максимально гнучкі методи переконування і просвіти.

---

<sup>1</sup> Слід зазначити, що К. Гірц використовує термін «система» у значенні відмінному від того, яке формулюють класики системного аналізу Т. Парсонс та Р. Мертон. Для К. Гірца головним у цьому визначенні є саме поняття «культура», а не «система», поясненню якого він приділяє основну увагу. Розглядаючи ідеологію як культурну систему, він підкреслює важливість її внутрішніх смислів, які розділяються та підтримуються спільнотою і зрозуміти які можна лише зсередини, заглибившись у спільне переживання шляхом включеного спостереження.

**Мета цієї статті** – показати науковий атеїзм саме як «структуру смислів, що взаємодіють між собою», виділити основні світоглядно-культурні елементи наукового атеїзму як дискурсу і практики осмислення релігії, виявити притаманні йому стратегії формування світоглядних та культурних настанов.

**Предметом дослідження** є науковий атеїзм як феномен радянської культури, об'єктом – його дискурс і культурні смисли. Джерельну базу дослідження складають праці представників наукового атеїзму – людей радянської епохи 1960-х–80-х років, активно задіяних у вивчення, критику релігії, а також атеїстичну пропаганду.

Науковий атеїзм мав три взаємопов'язаних між собою вимірів: політичний, науковий та практичний. Політичний вимір складала постанови КПРС та рішення місцевих партійних органів у сфері атеїстичної роботи, які скеровували діяльність осередків наукового атеїзму, формулювали цілі атеїстичної пропаганди. Постанови ЦК КПРС були критично важливими для наукового атеїзму, вони формулювали орієнтири, ставили цілі, направляли і визначали стратегії практичного впровадження релігієзнавчих досліджень. Постановами ЦК КПРС було створено Товариство «Знання», Інститут наукового атеїзму (ІНА) у 1964 р. [Зуев Ю. П. Інститут наукового атеїзму (1964–1991) // Антологія отечественного религиоведения. – М.: Изд-во РАГС, 2009. – Ч.1. – С. 9-34]. Згодом сформувалися також інші освітні, наукові та пропагандистські інституції – філії ІНА, кафедри наукового атеїзму, система лекційної роботи, публікації літератури. Науковий вимір визначали дослідження релігії з метою її «наукової критики», проведення прикладних релігієзнавчих досліджень, обґрунтування філософії наукового атеїзму як світоглядної парадигми. Практичний вимір наукового атеїзму складала просвітництво і пропаганда з метою розповсюдження антирелігійних поглядів, атеїстичне виховання.

Варто відзначити деякі внутрішні протиріччя, які виникли в наукового атеїзму і пов'язані з цією тривимірністю. Перш за все, суперечності проявлялися між теоретичними і практичними завданнями наукового атеїзму. З одного боку, наукові дослідження релігійності, що були вимушені проводити представники наукового атеїзму, потребували об'єктивності і моральної відстороненості, з іншого ж – практичні завдання вимагали «чіткої політичної позиції» і засудження релігії. Це призводило до формування специфічної професійної етики у стосунках з представниками релігійних спільнот, яких наукові атеїсти мусіли досліджувати і перевиховувати одночасно. Ілюстрацією цього може слугувати випадок, описаний радянським релігієзнавцем О. І. Клібановим. Він так передав свою розмову з баптисткою Д. під час здійснюваної ним дослідницької експедиції:

«Д. вгамувала хвилювання:

– Якщо будете писати про нас, не зображайте нас печерними людьми. І людських жертв ми не приносимо, як нещодавно написав про нас кореспондент.

Прощаючись, протягнула руку.

– Знаєте, Д., про що хочеться вам сказати? Про людські жертви. Не про ті, що були в кам'яному віці. Тоді приносили в жертву тварин і людину жертвували як тварину. Ви не печерні люди і вік не кам'яний. А людину ви приносите в жертву. Самі себе. Тільки не як тварину, а як людину. Свої думки, почуття, інтереси, уподобання – все. Вам це, може, неприємно чути, але саме про це мені думалось під час нашої зустрічі.

– Хто як розуміє, – відповіла Д., але не образилась, судячи по тому, що запросила прийти в найближчу неділю на молитовне зібрання громади» [Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность. Социологические и исторические очерки. – М., 1969. – С.140-141].

Як видно з цього епізоду, прикладні дослідження релігійних спільнот поєднували в собі і дослідницький, і пропагандистський елементи. Безпосередні контакти з віруючими людьми мали особливий ефект на представників наукового атеїзму. Завдяки тому, що люди, які обрали собі шлях професійної критики релігії, мусили заглибитися в предмет релігійних студій, сформувався релігієзнавство як окрема галузь знань і досліджень. Але формування цієї галузі відбувалося у специфічній атмосфері, яка не дозволяла повністю звільнитися від політичних та ідеологічних мотивацій.

Іншим помітним протиріччям наукового атеїзму було те, що наукові дослідження в цій сфері повинні були завжди підтверджувати заздалегідь відомі тези, сформульовані у працях «класиків марксизму-ленінізму» та постановках КПРС. Зрозуміло, що наукові відкриття мусять містити елемент невідомого, нового і не завжди підтверджують наперед висунуті гіпотези. Проте завдання, які ставилися перед науковими атеїстами, не дозволяли їм формулювати висновки, хоч якось відмінні від канонічних, вже сформульованих у політичних документах. На практиці це призводило до вихолощення наукових текстів або ж до словесної еквілібристики, до якої вдавалися для того, щоб приховати свою латентну незгоду з партійними формулюваннями про релігію.

Ще одне протиріччя виникло у зв'язку з тим, що атеїстична пропаганда так чи інакше була тісно пов'язана з адміністративно-силовим ресурсом, який застосовували для «зживання релігії». По суті так і не було чітко зрозуміло, на що саме радянська держава робить наголос більше у своїй політиці форсованої атеїзації – на переконування віруючих та очікування поступового відмирання релігії чи на силове придушення релігійної активності. Науковий атеїзм був невід'ємно пов'язаний з державним атеїзмом і розглядався як частина політики державного атеїзму, у якій, поруч із пропагандистськими заходами, відбувалося також

насильницьке вилучення релігійних будівель та переслідування віруючих людей. Критика релігії, яка проводилася науковими атеїстами (незалежно від рівня її наукової обґрунтованості), по суті призводила до нагнітання ненависті до конкретних віруючих людей, формування образу внутрішнього «ворога», «чужого в нашому соціалістичному суспільстві» [Pospelovsky, D. *A history of Soviet atheism in theory and practice, and the true believer.* – New York: St. Martin's Press, 1987; Войналович В. А. *Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс.* – К.: Світогляд, 2005. – 741 с.].

Проблема наукового атеїзму полягала ще й у виявленій необхідності знайти заміник релігії в суспільстві, і навіть більше – самому виступити певною мірою її заміником<sup>2</sup>. В. Смолкін-Ротрок вважає, що науковий атеїзм – це історія трансформації боротьби з релігією у позитивну програму формування радянської духовності, космосу, нових вірувань і практик [Smolkin-Rothrock V. «A Sacred Space is Never Empty»: *Soviet Atheism 1954–1971. PhD Dissertation, Berkeley, University of California, 2010.*] В цьому контексті науковий атеїзм виявився проектом соціальної інженерії, спрямованим на формування «нової людини» – «будівника комунізму», не затуманеного «релігійними пережитками». Необхідність замістити релігійний світогляд нерелігійним призвела до того, що науковий атеїзм став свого роду філософією, яка обґрунтовувала і визначала характеристики атеїстичного світогляду.

Наукові атеїсти сформували особливий ракурс, з якого розглядали релігію. У цьому ракурсі важливою виявилася типологізація релігійних явищ з точки зору їхньої «прогресивності», ступеня розвиненості, яскравості вираження тих чи інших ознак. Особливо виразно цей оціночний підхід помітний у ставленні до релігійних спільнот та віруючих. Релігійні спільноти розподіляли здебільшого на «секти» і «церкви» – умовно кажучи «початковий» і «кінцевий» тип релігійної організації. Виділялися також проміжні типи – «деномінація», «культ» (деномінація вважалася чимось на кшталт перехідного типу – вже не секта, але ще не церква, щоправда в радянські часи застосування цього терміну не було поширеним). Це дозволяло, з одного боку, оцінювати релігійні спільноти на предмет їхньої «прогресивності»: церкви вважалися найбільш розвиненими, а відтак і найпрогресивнішим типом організації. Секти відповідно були найнижчим рівнем, вони об'єднували здебільшого переконаних віруючих (або фанатиків) і були зазвичай в опозиції не лише до панівної церкви, але й до суспільства загалом. Тому й атеїстична робота, спрямована на всі ці організації, отримувала різний відтінок

<sup>2</sup> На подібність у функціонуванні релігії та системи радянського атеїзму вказують західні автори, зокрема, Фрезе, який розглядав науковий атеїзм як свого роду державну або панівну релігію в СРСР на кшталт православ'я в Російській імперії. Див.: Froese, Poul. «Forsed Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed?» in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43:1(2004), pp. 35-50.

[Крянев Ю. В. Типология религиозных объединений и дифференциация атеистического воспитания. //Вопросы научного атеизма. Вып. 3. – М., 1967. – С. 40-62].

Звичайно, розмежування між сектами і церквами не могло бути чітким, оскільки одне неминуче впливало з іншого. Церкви і секти існують у нерозривному зв'язку між собою. З цього приводу О. І. Клібанов, співробітник Інституту наукового атеїзму, відомий в тих колах сектознавець, писав:

«Релігійні секти, як і церкви, – породження класового суспільства. Протилежні за своєю класовою природою, соціальними функціями, церкви і секти складають все ж таки парне суспільно-історичне явище... Боротьба між сектами і церквами взаємозумовлена і проходить у спільних для них межах визначеної релігійної системи християнства, ісламу, буддизму та ін. Секти в християнстві борються з християнськими (католицькою у одному випадку, православною – у іншому) церквами... У загальних межах певної релігійної системи можна виділити етапи, коли вона існує як релігійно-сектантська і коли вона існує як церковна, потім, у свою чергу руйнується (повністю або частково) новими сектантськими утвореннями, щоб відновитися знову як церковна, але у зміненому вигляді». [Клібанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем – М., 1973. – С. 5-6]

Характерно, що погляди радянських теоретиків на секти і церкви практично не змінювалися протягом всієї епохи наукового атеїзму і залишилися популярними і в пострадянський період [Мельник В. Малые конфессиональные объединения в Украине: на пути к церковности //Философская и социологическая мысль. – 1992. – № 8. – С. 93]. Визначення термінів вони запозичували з класичних праць М. Вебера, Е. Трьюльча, Р. Нібура [Weber Max. Economy and Society. An outline of interpretative sociology. Bedminster Press. – New York, 1968; Troeltsch Ernst. The Social Teaching of the Christian Churches. – New York: Macmillan, 1931; Niebuhr H. Richard. The Social Sources of Denominationalism. – New York: Henry Holt, 1929]. В силу практичної зручності ці концепції використовувалися без помітної наукової критики.<sup>3</sup>

У 1960-х роках (які можна вважати розквітом епохи наукового атеїзму) утвердилася класифікація віруючих за ступенем інтенсивності їхнього релігійного життя, впливу на них релігії, місця в їхньому світогляді релігійних поглядів. Один із провідних фахівців київської школи наукового атеїзму В. К. Танчер виділяв три таких категорій: 1) фанатики – ті, у кого релігійні погляди є виразно домінуючими; 2) помірковані віруючі – ті, які перебувають під впливом релігійних поглядів «наполовину», не регулярно відвідують молитовні будинки і «забувають помолитися»;

<sup>3</sup> Теоретичні дискусії з питань коректності використання термінів «секта» і «церква», які велися серед західних соціологів, радянських вчених майже не зачепили. Прикладом конструктивної критики класичних концепцій секти і церкви можуть бути, зокрема, праці Р. Старка. Див.: Stark Rodney and William Sims Bainbridge. Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1979. - 18(8). - 117-133.

3) віруючі, які вагаються. Ці три групи він вважав головними адресними групами уваги атеїстів і агітаторів, а також дослідників [Танчер В. К. Про конкретні соціологічні дослідження сучасних релігійних пережитків. // Питання атеїзму. Вип. 1: Ідеологічне пристосовництво сучасних релігій. – К.: Вид-во Київського університету, 1965. – С. 7-8]. Трохи згодом у колективній монографії Є. Дулумана, Б. Лобовика, В. Танчера зустрічаємо подібний опис типів віруючих, побудований за ступенем їхньої релігійної переконаності. Автори пропонують розподіляти всіх віруючих на чотири типи: «переконані віруючі» (до них же як окрему категорію відносять «фанатиків»), «звичайні віруючі», «хиткі віруючі» та «віруючі-лицеміри» [Дулуман Е., Лобовик Б., Танчер В. Современный верующий. Социально-психологический очерк. – М.: Политиздат, 1970. – С. 40-52]. Опис цих типів заснований на численних спостереженнях, якісних соціологічних дослідженнях. Його практична корисність не викликає сумнівів, оскільки стає зрозумілим, що вести атеїстичну пропаганду і агітацію серед цих різних типів віруючих потрібно по-різному.

Характерно, що за тим же принципом ступеня інтенсивності переконань у середині 1970-х стали класифікувати й атеїстів. Їх поділяли на три типи: «індиферентні до релігії люди», «стихійні атеїсти» і «переконані атеїсти». Атеїстичний автор Р. С. Приходько наполягав на тому, що атеїзм, який «базується на здоровому глузді і на сумі несистематизованих ідей» і який «перейшов» до людей від їхніх батьків, є «атеїзмом сам для себе». Така форма нерелігійного світогляду не може вважатися задовільною. Ефективним результатом атеїстичної пропаганди має бути послідовний атеїстичний світогляд борця проти релігії. [Приходько Р. С. До питання про підвищення атеїстичної переконаності і активності нерелігійної частини населення. // Питання атеїзму. Вип. 12: Процес подолання релігійних пережитків у радянському суспільстві. – К.: «Вища школа», 1976. – С. 16-17].

Відтак, згідно з твердженнями атеїстичних авторів, люди не повинні були б просто забути про релігію, ставши «стихійними», невідрефлексованими невіруючими. Вони повинні були знати про релігію якомога більше, бути обізнаними з нею, як і з методами боротьби проти неї. В умовах, коли, як очікувалося, релігія повністю відіме в соціалістичному суспільстві, такий інтелектуальний хід мусив мати велике практичне значення для всієї школи наукового атеїзму, тому що він дозволяв поставити перед нею нові завдання.

Другою важливою ознакою наукового атеїзму була посилена увага до тих чинників, які допомагають релігії вижити. «Пристосуванство» релігії і церковників було окремою темою в писаннях наукових атеїстів, надзвичайно популярною в 1960-ті роки. Загалом ідея того, що релігія «пристосовується», це метафора, яка активно використовувалася у пропаганді. Завдяки їй релігія виглядала певним суб'єктом, діючою особою, актором на політичній сцені, який «пристосовується» до



сучасного, розвиненого в інтелектуальному і науковому відношенні світу заради отримання несанкціонованого права існувати далі. В академічному середовищі розглядали дві стратегії виживання, які може використовувати релігія, – модернізм і консерватизм (обидві тлумачилися як форми пристосування). Агресивною стратегією виживання вважався також екстремізм (радикалізм) який могли розглядати як підвид консерватизму, або ж навпаки модернізму. [Дулуман Є. К. До питання про модернізм і консерватизм релігії. // Питання атеїзму. Вип. 1: Ідеологічне пристосовництво сучасних релігій. – К.: Вид-во Київського університету, 1965. – С. 24-30; Зуев Ю. П. Институт научного атеизма (1964–1991) // Антология отечественного религиоведения. Ч.1. – М.: Изд-во РАГС, 2009. – С. 16].

Важливою деталлю стало також те, що парадигма наукового атеїзму розглядала релігію як цілісність. З точки зору практичних цілей атеїстичної пропаганди було важливо показати, що релігійність як така – це зло. Для цього не обов'язково було проводити диференціацію релігій. Звичайно, вивчалися й окремі конфесії, але на прикладі кожної з них показували «забобонність» і упослідженість релігії загалом. Критика Католицької церкви епохи Середніх віків або американської теології ХХ століття однаково мала підштовхувати до думки про недолугість релігії в цілому, у тому числі в тих її виявах і спільнотах, які існували в СРСР. В такий спосіб утверджувалась колективна відповідальність всіх віруючих за витівки «поганих церковників» всіх часів і народів. Відійти від релігії – означало відмежуватися від «поганих» і «забобонних» людей і прилучитися до героїв та звитяг радянського суспільства. Так науковий атеїзм забезпечив ще один спосіб утвердження колективістської свідомості, згідно з якою відповідальність за вчинки (незалежно ким і коли вони здійснені) мусять розділяти всі члени спільноти.

Дискурс наукового атеїзму фактично ділив світ на колективи, спільноти, яким або є чим пишатися, або ж є чого соромитися. За цим принципом відбувалося протиставлення радянського «соціалістичного» суспільства (де було багато трудових і наукових досягнень) суспільству релігійному (яке жило в стані тотальної відсталості та аморального пристосовництва). Власне, на прикладі цього протиставлення відбувалося утвердження дихотомії «свій»-«чужий».

Канонічним було вважати, що релігія є породженням об'єктивно існуючих протиріч буржуазного світу, тому вона не може мати суспільних коренів у соціалістичному суспільстві. Проте інтуїтивно, час від часу, виникали спроби ці корені відшукати. Це було зумовлено тим, що пояснення «живучості» релігії в радянському суспільстві за допомогою чисто суб'єктивних чинників (таких, як «пристосовництво», маніпуляції релігійних ватажків чи особиста схильність окремих людей до віри в Бога, недостатність атеїстичної пропаганди), не могли бути повністю задовільними, оскільки вони суперечили марксистському вченню про те,

що релігія, які і будь-яка культурна надбудова, має об'єктивну соціально-економічну базу. Це викликало дискусії в середовищі наукових атеїстів. Цікавою ілюстрацією цього є збережений в архіві лист співробітника Інституту наукового атеїзму О. І. Клібанова здобувачеві наукового ступеня Яковлеву (від 10 серпня 1969 року). О. І. Клібанов в ньому писав:

«Вельмишановний товаришу Яковлев! Пробачте, що відповідаю з запізненням на Ваш лист від 25/VII-69, у якому Ви просите дати консультацію по плану дисертації «Еволюція соціальної природи і проблеми ідеологічної секуляризації сучасного християнського сектантства (за матеріалами Казахстану)». Сформульовану Вами тема дисертації я не вважаю науковою. Що значить: «еволюція соціальної природи християнського сектантства»? Соціальна природа християнського сектантства Нового і Новітнього часу буржуазна. Ви вважаєте, що вона «еволюціонує» в умовах радянської дійсності? Якщо так, то в якому соціальному напрямку? Перестає бути буржуазним пережитком? Перетворюється, освоюється системою суспільних відносин соціалізму?... У тому й полягає історичний тупик християнського, та й будь-якого іншого релігійного сектантства, що його /сектантства/ соціальної природі немає куди «еволюціонувати» в умовах нашої дійсності. У цьому і полягає нерозв'язність протиріччя, у якому опинилося сектантство, що єдина «еволюція», можлива для нього, це еволюція геть від його соціальної природи, «еволюція» сектантства від самого себе». [Російський державний архів політичної історії, ф. 606, оп. 4, спр. 70, арк.111].

В інтуїтивному припущенні Яковлева про те, що соціальна природа радянського сектантства в певному сенсі інша, ніж в капіталістичних суспільствах, була доля правди, але розвинути і обґрунтувати таке припущення йому вочевидь не вдалося. Втім питання рано чи пізно мусило виникнути знову. Наприкінці 1970-х років показовий епізод відбувся із відомим в цих колах фахівцем з наукового атеїзму М. С. Гордієнком під час його доповіді на тему «Соціальні корені релігії за соціалізму». У своєму інтерв'ю (червень 2011 р.), М. С. Гордієнко пригадував:

«Я виходив з того, що існує відоме положення Маркса про те, що між капіталізмом і комунізмом лежить проміжний соціалізм. Специфіка соціалізму в тому, що у ньому зберігаються елементи капіталізму і з'являються паростки комунізму <...> Оскільки це існує, а у нас ми все думаємо, що релігія – це породження класового суспільства, тому сліди цього класового суспільства достатньо потужні залишаються, і саме вони й живлять релігію. Тому існування релігії – це не результат недопрацювання. Це природа соціалізму як така». [Памяти Николая Семеновича Гордиенко. Последнее интервью. Исповедь атеиста, который стал религиоведом. // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – Вып. 1. Т.2. – 2012.– С. 253].

Зайве говорити, що таке тлумачення «радянської» соціальної природи релігії викликало критику з боку колег М. С. Гордієнка, але воно

дало свої плоди. Ще через десять років, наприкінці 1980-х, один із тодішніх його критиків, заступник директора Інституту наукового атеїзму В. І. Гараджа був змушений визнати, що соціальні корені релігії в радянському суспільстві таки існують. У своїй статті, опублікованій в популярному журналі «Наука і релігія», В. І. Гараджа висловлювався так:

«...Ще вчора шкідливість релігії вбачалася у тому, що вона – єдина публічно, з амвонів проповідувана «буржуазна ідеологія»... Однак чому ж «буржуазна»? Адже релігійний світогляд сформувався ще задовго до народження світу капіталізму... Адже такі державні інститути, як армія, суд, або такі сфери суспільного життя, як право, мораль також залишилися нам у спадок від старого суспільства. Ми змінили їхній зміст, але як соціальні феномени вони залишилися і навіть зміцнилися» [Гараджа В. Переосмысление. // Наука и религия. – 1989. – т. 1. – С. 3].

Відтак, дослідження наукових атеїстів мусили зрештою привести їх до думки, що релігія в радянському суспільстві є не чужорідним явищем, але цілком укоріненим соціальним інститутом і сферою буття людей, зміст якої змінився відповідно до реалій буття цього суспільства. Але визнати це публічно було неможливо аж до періоду перебудови. Науковий атеїзм формувався на основі протиставлення себе релігії і релігійності у всіх їх виявах – інтелектуальному, моральному, соціальному.

Втім науковий атеїзм мав також і позитивну програму формування особистості. Є. К. Дулуман писав про нього так: «В самому широкому плані його [атеїзм] можна визначити як систему поглядів на світ, в якій цілком заперечується існування надприродного. Атеїзм функціонує також як окрема галузь світоглядних знань, має свій предмет вивчення, свою методологію дослідження, суму власних проблем і рішень. Він у всій повноті і деталях спростовує релігію та її світогляд» [Дулуман Є. К. Науковий атеїзм і боротьба за комуністичний світогляд мас. – К.:Держполітвидав, 1972. – С. 71]. Як світоглядна дисципліна науковий атеїзм був віднесений радянською номенклатурою до філософських наук (що зумовило також пострадянську традицію розглядати релігієзнавство як частину філософії, в той час як у західній академічній парадигмі воно є окремою галуззю гуманітарних наук).

Науковий атеїзм передбачав, що наука має лежати в основі світогляду людини. Просвітницька діяльність наукових атеїстів відтак мала на меті науково спростувати існування Бога. Для масового слухача це наукове спростування подавалося у доступній та популярній формі і часто зводилося до популяризації новітніх наукових досягнень з одночасним висміюванням «релігійників». У популярній атеїстичній літературі віра в Бога інтерпретувалася як ознака інтелектуальної відсталості. Характерним стало, наприклад, посилення на польоти в космос радянських космонавтів як наочний приклад, що доводив фізичну відсутність Бога на небі. Втім такі прийоми не дозволили досягти ефекту подолання релігії.

У ході досліджень було виявлено, що релігія виконувала не лише світоглядну функцію, але й функцію соціалізації. Цінність релігії як традиції долучення до цінностей попередніх поколінь проявилася у живучості релігійних обрядів, особливо хрещення дітей та поховання, які так і не вдалося викоринити. Завдяки цьому в межах системи атеїстичного виховання сформували адекватний заміник релігійній обрядності – обрядність радянська (або соціалістична). Завданням атеїстів-пропагандистів було створення нарративу, який би пояснював появу радянських обрядів, їхню історичність, «традиційність», функціональність і нерозривність з «радянським способом життя». Таким чином в культурі наукового атеїзму відбулося те, що, користуючись терміном Е. Гобсбаума, можна назвати «винайденням традицій» [Hobsbawm Eric J. *Introduction: Inventing Traditions*, in Hobsbawm, Eric J., Terence O. Ranger (eds.) // *The Invention of Tradition. Past and Present Publications*. – Cambridge University Press, 2000. – Pp. 1-15].

Однією з концептуальних робіт, яка розвиває дискурс традиції в радянському суспільстві, є стаття В. К. Танчера «Радянська обрядність: становлення і розвиток» (1985). Згідно з міркуваннями автора, обряди виникли в глибоку давнину разом з появою міфологічної свідомості. З самого початку їх функція полягала в тому, щоб зберігати і передавати соціальний досвід. Обряди, як і традиції загалом, є частиною суспільної свідомості і соціальної практики і продовжують бути такими і в умовах радянської дійсності. Вони «несуть в собі культурний спадок минулого» і одночасно вбирають в себе продукти культурної творчості. Тому обряди не є чимось статичним, вони можуть змінюватися і змінюються під впливом зміни умов життя і людської діяльності. В розвитку обрядів є дві тенденції – консервативна і прогресивна. Перша з них спрямована на збереження існуючих форм, консервацію традиції в її незмінному вигляді, друга ж показує спроможність обрядів і традицій змінюватися відповідно до зміни суспільних умов життя людини. Звичайно, обряди є частиною традиції. Традиція ж є суспільним явищем, функція якого полягає в збереженні певних елементів культурного і соціального спадку, які передаються наступним поколінням. Тому суспільство, якому є що передати наступним поколінням, потребує традиції і, як наслідок, потребує обрядів. Це зумовлює загалом позитивну роль традиції в радянському суспільстві». Позитивна роль традиції була артикульована автором у відповідності до канонів наукового атеїзму, тобто з наголосом на її матеріальній, а не духовній основі. Він пише:

«Найглибше коріння традиції ми знаходимо в умовах матеріального життя суспільства. Традиції з'являються в результаті відображення суспільного буття в суспільній свідомості. Деякими своїми аспектами традиції входять в духовно-практичне освоєння світу і таким чином «розміщуються» в аксіологічній і нормативній частині світогляду. Традиції виражають певний світогляд, тісно пов'язані з ним, грають в ньому велику

роль. Вони «механізують» і «автоматизують» діяльність людини, пропонуючи готове «стандартне» рішення для тих чи інших життєвих ситуацій, причому це рішення має обґрунтування минулим досвідом. Традиції виступають як позитивною, так і негативною мотивацією стосовно будь-якого соціального явища» [Танчер В. К. Советская обрядность: становление и развитие. // Вопросы атеизма. Вып. 21: Атеистическое значение новых обрядов и праздников. – К.: «Выща школа», 1985. – С. 4].

Невід'ємною частиною традиції є звичаї, які, згідно з автором, «конкретизують суспільні вимоги традицій стосовно дій та їхньої послідовності». Звичаї – це «стереотипи, готові матриці поведінки людини в конкретних соціально-історичних, виробничих, побутових та інших обставинах і ситуаціях, які в умовній формі закріплюють певні норми стосунків» (Там само. – С. 5). Звичаї по суті є звичками людей, непомітними, автоматизованими правилами поведінки. Таким чином, незважаючи на те, що традиції та звичаї виникли ще в експлуататорському світі, тобто у більш ранніх суспільно-історичних формаціях, в соціалістичному суспільстві вони загалом також затребувані і здатні відігравати позитивну роль тією мірою, якою це суспільство також потребує «готових матриць поведінки людини», як б закріплювали існуючі норми стосунків, сформовані під впливом суспільних вимог. Хоча соціалізм – загалом не є епохою міфологічної свідомості, проте звичаї, традиції і обряди – це ті форми стосунків, яких він об'єктивно потребує і які спроможні виконувати глибоко конструктивну роль в зміцненні соціалістичного суспільства.

Автор вважає закономірним, що в умовах соціалізму народжуються соціалістичні звичаї і традиції. Обряд, згідно з автором, це є «комплексна система колективних символічних дій, які містять в собі втілення певних ідей і призначені для створення певних емоційних станів» (Там само.). Обряд виникає як результат «ритуалізації» звичаїв. Обряд діє на людину одночасно ідейно і емоційно. Учасники обряду співпереживають його як колективне дійство і завдяки цьому ідеї, які символічно відображені в обряді, перетворюються для них у особисті переконання. Колективність обряду складає його особливу цінність. Ідеї, які відображені в обряді, так само як і символи та форми, за допомогою яких вони передаються, є санкціоновані суспільством, колективом, спільнотою. Сам по собі обряд є народним, тому що створюється народом, є продуктом колективної творчості. Обряд є способом самореалізації колективу і соціалізації в колективі, впливу спільноти на індивіда, якого залучають до участі в обряді. Ця колективна сутність обряду складала основу його цінність в соціалістичному суспільстві.

Звичайно, обряди і традиції є доволі живучими і через те можуть бути небезпечними, якщо продовжуватимуть нести ті смисли і ідеї, які в них закладені ще в дорядянську епоху. Проте, на думку В. К. Танчера

й інших дослідників процесів постання нової обрядовості, в період будівництва соціалізму відбувається масове руйнування старих обрядів і на їхньому місці виникають нові, прогресивні обряди, які немовби заповнюють вакуум, але несуть вже нові смисли і ідеї. Хоча цей процес йде не так динамічно, як хотілось би, а на місце релігійних обрядів не зразу пропонуються обряди нового зразка, але ж поступово таки відбувається процес руйнування і відмирання саме релігійних обрядів. Свята, в тому числі державні, також тлумачаться автором як структурний елемент соціалістичної обрядності. Святкування мають свої ритуали і звичаї. Вочевидь обрядність, яка покликана замінити релігійну, сприймалася в атеїстичній системі як святкова обрядність. Це були свята лише не державного, а сімейного рівня, для яких повинні були існувати свої, радянські ритуали і звичаї. Звичайно, така обрядність не могла виникати стихійно. Вона була результатом креативу певної частини суспільства – активістів, пропагандистів, «вчених-суспільствознавців», «творчої інтелігенції», «практичних працівників», комсомолу і партійних органів. Вона мала цілком відрефлексоване, зрозуміле навантаження – ідеологічне, ідейно-виховне, нормативне, емоційно-психологічне, естетичне. Показово, що обрядності приписували також здатність знімати стрес, сприяти емоційно-психологічному розвантаженню, розрядці, втішати, надавати емоційне задоволення. Без сумніву, участь у обрядах мала вселяти почуття гордості за свою Батьківщину, патріотизм. Ритуальне нагадування про достойну гордості радянську батьківщину було елементом багатьох обрядів і свят, в тому числі побутових. Антирелігійне значення радянської обрядовості також було важливим, проте висловлювалася думка, що воно не є головним у всій багатоманітній функціональності обрядовості. [Зоц В. А. Атеистический потенциал новой социалистической обрядности. // Вопросы атеизма. Вып. 21: Атеистическое значение новых обрядов и праздников. – К.: «Выща школа», 1985. – С. 10-20; Марков А. А., Павлун З. Н. Роль комсомола в организации и проведении праздников и обрядов в трудовом коллективе. // Там само.. – С. 110-116; Романова Н. С. Значение социалистической обрядности для преодоления религиозного мировоззрения. // Там само. – С. 59-65. Див. також: Закович Н. М. Советская обрядность и духовная культура. – К.: Наукова думка, 1980. – 220 с.]

Створюючи, концептуалізуючи систему радянської обрядовості, представники наукового атеїзму, утверджували таку цінність соціалістичного способу життя, як колективізм. Роль колективу у вихованні людини, її загальній соціалізації, як заміника релігійній спільноті, як середовища для відпочинку і емоційно активного життя, формування етики і стосунків, все це стало частиною пропаганди наукового атеїзму.

Підсумовуючи, слід сказати, що науковий атеїзм, який мав свої інституції, свій дискурс, свою структуру смислів, етики і практик,

як культурна система виявив власні характерні риси. Він формувал спільноту людей, які поділяли світоглядні настанови наукового атеїзму і були задіяні у практики формулювання смислів, концепцій наукового атеїзму, та здійснення атеїстичної пропаганди. Конструювання соціальної реальності цієї спільноти було характерним виявом культури наукового атеїзму.

Одночасно науковий атеїзм постійно підтримував в радянському суспільстві пам'ять про існування релігії як альтернативної ідеологічної, світоглядної системи. Заперечуючи існування Бога на практиці, він фактично стверджував існування його в культурі. Цим він долучився також до відродження релігії, яке мало місце у 1990-х роках в Україні і на пострадянському просторі.