



ВЫПУСК 1  
АНТОЛОГИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Часть 3: Институт научного атеизма –  
Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС



Кафедра  
государственно-конфессиональных  
отношений РАГС

Научно-теоретическое приложение к журналу  
«ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ  
при ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

---

# ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ВЫПУСК 1  
ЧАСТЬ 3

ООО ИД «МедиаПром»

Москва  
2009

УДК 21; 21: 316.3

ББК 86.2

В 74

Рекомендовано к печати

кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС

**Редакционный совет:**

*Егоров В.К.*, д-р филос. наук, проф. (ректор РАГС, председатель)

*Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук, проф. (зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений – гл. редактор, зам. председателя)

*Кравчук В.В.*, канд. филос. наук, доц. (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по учебно-методической работе – зам. гл. редактора, отв. секретарь редакции)

*Шмидт В.В.*, д-р филос. наук (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по научной работе в ранге советника Российской Федерации 1 кл. – зам. гл. редактора, секретарь-координатор советов редакции)

*Барциц И.Н.*, д-р юрид. наук, проф. (проректор по научной работе РАГС)

*Бойков В.Э.*, д-р филос. наук, проф. (гл. редактор журнала «Социология власти»)

*Шевченко А.В.*, д-р полит. наук, проф. (гл. редактор журнала «Государственная служба»)

**Советы при редакции:**

наблюдательно-координационный,

научно-консультативный, международный

**Редакционная коллегия:**

*Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук, проф.; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук, доц.;

*Шмидт В.В.*, д-р филос. наук; *Баширов Л.А.*, д-р филос. наук, доц.; *Кимелев Ю.А.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ; *Никонов К.И.*, д-р филос. наук, проф.; *Тажуризина З.А.*,

д-р филос. наук, проф.; *Чумакова Т.В.*, д-р филос. наук, проф.; *Яблоков И.Н.*, д-р филос. наук,

проф., заслуженный деятель науки РФ; *Зуев Ю.П.*, канд. филос. наук, проф.; *Лопаткин Р.А.*,

канд. филос. наук, проф.; *Семедов С.А.*, канд. филос. наук, доц.; *Суханова Н.А.*, канд. филос. наук,

доц.; *Ионова А.И.*, д-р ист. наук, проф.; *Керимов Г.М.*, д-р ист. наук, проф.; *Пинкевич В.К.*,

д-р ист. наук, проф.; *Сафронова Е.С.*, д-р ист. наук, проф.; *Барковская Е.Ю.*, канд. ист. наук, доц.;

*Горбунов А.Н.*, д-р филол. наук, проф.; *Сквайрс Е.Р.*, д-р филол. наук, проф.; *Заболотная Н.В.*,

д-р искусствоведения, проф.; *Соколов М.Н.*, д-р искусствоведения, проф.; *Васильева Т.А.*,

канд. пед. наук; *Богатуров А.Д.*, д-р полит. наук, проф.; *Герасимов В.М.*, д-р психол. наук, проф.;

*Шеховцова Л.Ф.*, д-р психол. наук, проф.; *Носов С.И.*, д-р юрид. наук, проф.

**Вопросы религии и религиоведения.** Вып. 1: **Антология отечественного религиоведения** [Текст]: сборник / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 3: Институт научного атеизма – Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. – М.: ИД «МедиаПром», Изд-во РАГС, 2009.

В сборнике представлены работы, посвященные опыту истории государственно-конфессиональных отношений в России, а также проблемам свободомыслия в истории религиозной и общественно-политической жизни, теории и практике марксистско-ленинского атеизма.

УДК 21; 21: 316.3

ББК 86.2

ISBN 978-5-904722-03-6

© Зуев Ю.П., сост. и общ. ред., 2009

© Шмидт В.В., сост. и общ. ред., 2009

© Оформление ООО ИД «МедиаПром», 2009

## **Уважаемые коллеги!**

Вашему вниманию предлагается во многом уникальное издание, представляющее большой интерес с общекультурной, исторической, религиоведческой и других точек зрения.

Статьи, включенные в данный сборник, впервые были опубликованы сравнительно недавно – в конце 60-х – начале 80-х гг. XX в. Давая представление о научной картине того времени с кругом ее проблем, они во многом остаются актуальными и в настоящее время, хотя с тех пор произошло много событий, без преувеличения перевернувших и мир, и воззрения миллионов людей не только в нашей стране. Переиздавая статьи весьма известных и уважаемых авторов из прошлого, мы не исключает того, что содержание многих из них может вызвать непонимание и даже разного рода критику, поскольку во всех сферах жизни того времени господствовала марксистско-ленинская идеология, а в литературе, в частности, использовалось большое количество выражений типа «социализм превратился в мировую систему», «поступательность социализма и коммунизма», «возвышение мировой системы социализма и возвышение марксистско-ленинской идеологии». Сегодня все это выглядит анахронизмом и зачастую вызывает иронию или недоумение, однако в те годы такие словосочетания отвечали требованиям идеологической нормы, без следования которой не могла быть опубликована ни одна работа.

Отдавая дань памяти и уважения авторам – нашим предшественникам и коллегам, мы исходили из того, что без внесения соответствующей компенсационной правки в эти статьи издавать подобный сборник предосудительно. В связи с этим мы приняли решение о необходимости внести «деликатную» литературную правку, не затрагивая при этом ни идей, ни методологии и полностью сохраняя подходы, раскрывающие авторские замыслы. В результате проделанной работы выходят в свет 3-я часть сборника, отражающего историю отечественного религиоведения, – его антология.

Мы будем искренне благодарны за критические отзывы и конструктивные предложения, которые могут быть учтены в дальнейшей работе над изданием в данной серии «Антологии отечественного религиоведения».

*Редакция*

## Содержание

### Государственно-конфессиональные отношения в России: опыт истории

Из истории взаимоотношений государства и Церкви в России <i>Клеандрова В.М.</i> .....	11
Становление древнерусской государственности и Церковь <i>Щапов Я.Н.</i> .....	19
Образование единого Российского государства и идейное воздействие Церкви на этот процесс <i>Сахаров А.М.</i> .....	27
Церковь и государство в России первой половины XVII в. <i>Вершинская А.А., Маньков А.Г.</i> .....	43
Церковные преобразования в первой четверти XVIII в. <i>Семёнова Л.Н.</i> .....	51
Процесс огосударствления церкви в XVIII–XIX вв. <i>Титов Ю.Н.</i> .....	65
Англо-американская историография положения Православной Церкви в СССР <i>Андреева О.В.</i> .....	75

### Свободомыслие в истории религиозной и общественно-политической жизни

У истоков свободы совести <i>Грицов А.А.</i> .....	85
Религия и атеизм в античном мире <i>Фролов Э.Д.</i> .....	99
Эпоха Возрождения, свободомыслие и религия <i>Рутенбург В.И.</i> .....	113
Нестыжательство и ереси <i>Казакова Н.А.</i> .....	129
Утопический социализм о религии в «идеальном обществе» <i>Евдокимов В.И.</i> .....	141
Традиции атеизма и свободомыслия в революционном движении России <i>Смирнов А.Ф.</i> .....	163
Проблема свободы совести в дореволюционной России <i>Куров М.Н.</i> .....	183
Буржуазно-либеральная трактовка свободы совести <i>Подлита Ш.</i> .....	197

## Содержание

### Марксистско-ленинский атеизм: теория и практика

Разработка проблем атеизма в философской науке советского периода <i>Губанов Н.И.</i> .....	209
О научной разработке проблем атеизма <i>Окулов А.Ф.</i> .....	223
Понятие атеизма в трудах К. Маркса <i>Лукач Й.</i> .....	239
В.И. Ленин и атеистическое наследство <i>Григорьян М.М.</i> .....	249
Относительно предмета научного атеизма <i>Стойчев Т.</i> .....	261
Философское содержание курса «Основы научного атеизма» <i>Шахнович М.И.</i> .....	277
Союз воинствующих безбожников <i>Коновалов Б.Н.</i> .....	283
Секуляризация как фактор общественного прогресса (на примере государственно-правовых отношений) <i>Твалтвадзе А.Г.</i> .....	303
Межнациональное общение, интернационалистское и атеистическое воспитание <i>Мустафаева М.Г.</i> .....	327
Работа парторганизаций по противодействию клерикальной пропаганде <i>Трофимчук Н.А.</i> .....	337
Журнал «Наука и религия» – важное звено в атеистическом воспитании <i>Иванов А.С.</i> .....	345

### Приложения

Приложение 1. Библиография статей, изданных в ИНА – ИР – кафедре ГКО.....	355
Приложение 2. Диссертации, защищенные в ИНА – ИР АОН при ЦК КПСС – кафедре ГКО РАГС (1957 – 2009) .....	497







**Государственно-  
конфессиональные  
отношения в России:  
опыт истории**



## ИЗ ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ В РОССИИ\*<sup>1</sup>

В советский период истории одно из направлений идеологических выпадов против СССР было связано с положением религии и Церкви в стране. Вокруг этой проблемы буржуазно-клерикальная пропаганда накапливала домыслы, фальсифицирующие действительную роль православия в дореволюционном российском обществе. Так, они пытались представить Церковь как надклассовое учреждение, изобразить ее выразительницей и защитницей народной свободы; утверждали, что Церковь до революции не участвовала в политике, не была связана с господствующим классом. В связи с этим полезно рассмотреть взаимоотношения государства и Церкви в России в историческом аспекте.

На всех этапах истории дореволюционной России православие занимало важное место в политической системе общества.

Для феодального строя были характерны государственная религия и государственная Церковь. Будучи официально признанной идеологией, религия и ее институты занимали в государстве особое положение. Церковь была необходима для поддержания господства феодальной аристократии, для духовного порабощения народных масс.

Правовое положение духовенства, взаимоотношения его с государственным аппаратом при всей их теснейшей взаимосвязи были не одинаковы на разных этапах истории России. Огромное значение при этом имели положение Церкви как крупного земельного собственника, централизованный характер ее организации, разветвленность и сложность аппарата, возможность осуществлять различные функции власти.

Активность и масштабы участия духовенства в политике обуславливались соотношением сил Церкви и государства, а в условиях абсолютизма – потребностью, которую монархия испытывала в ней как в важном инструменте своего господства.

В X в. в Киевской Руси шел интенсивный процесс развития феодальных отношений. Формирующийся господствующий класс нуждался в идеологических

---

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 37: Православие в истории России. М., 1988. С. 152–162.

средствах для укрепления феодальных порядков. Нужна была единая религия, освящающая политическую власть великого князя, укрепляющая внешнеполитическое положение Древнерусского государства. Принятие христианства способствовало решению и той и другой задачи.

Нельзя не согласиться с мнением академика Б.А. Рыбакова о том, что православие играло в истории Руси XI–XIII вв. сложную и многогранную роль: «С одной стороны, несомненна польза Церкви как организации, помогавшей укреплению молодой русской государственности в эпоху бурного поступательного развития феодализма. Несомненна и ее роль в развитии русской культуры, в приобщении к культурным богатствам Византии, в распространении просвещения и создании крупных литературных и художественных ценностей»<sup>1</sup>.

С другой стороны, деятельность Церкви была направлена на укрепление отношений господства и подчинения, на внедрение в сознание людей идеи божественного происхождения власти.

Процесс определения положения русского православия в политической системе общества следовал в целом общим закономерностям, типичным для развития христианских Церквей в других европейских странах. Но в отличие от них русская Церковь обладала меньшей политической самостоятельностью и была сильнее связана с государственной властью.

С самого начала положение Церкви в Древнерусском государстве определялось княжеским законодательством (уставами, уставными грамотами). Государственная власть в специальных документах фиксировала привилегии Церкви, ее финансовые права, судебные и административные prerogatives. Так, княжеские уставы закрепили десятину, получаемую от княжеских, судебных и торговых доходов, в пользу Церкви и установили ее юрисдикцию, также приносившую большие средства. Позднее религиозным организациям были переданы во владение населенные земли.

Церковная юрисдикция свидетельствует о появлении у Церкви функций государственной власти, связанных: 1) с регламентацией и охраной брачно-семейных, морально-нравственных отношений; 2) решением правового положения клира; 3) осуществлением судопроизводства на подвластных землях и в отношении проживающего на них населения<sup>2</sup>.

Политическая власть в феодальном обществе выступала как атрибут земельной собственности, т.е. совокупность отношений собственности имела там «непосредственно... политический характер»<sup>3</sup>. Духовные феодалы также получили политические права крупного землевладельца, осуществляя на своей земле функции государственной власти.

---

<sup>1</sup> Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982. С. 402.

<sup>2</sup> См.: Шапов Я.Н. Церковь в системе государственной власти Древней Руси // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 289.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 403.

Кроме того, Церковь была вынуждена выполнять определенные социальные функции: заботиться о «сырых», увечных, больных, «богадельных» людях, лицах, нуждавшихся в защите и материальной поддержке. Приход, таким образом, становился не только религиозной, но и социальной ячейкой общества. Следует отметить, что эти действия были напрямую связаны с миссионерской деятельностью Церкви, со стремлением укрепить в обществе положение православия и духовенства.

Выполняла Церковь и просветительскую функцию: имела свои школы, библиотеки, содействовала летописанию. Она участвовала в развитии экономических отношений в сферах: земледелия, торговли, ремесел.

Развитию этих функций способствовало отсутствие централизованной государственной власти и соответствующего государственного аппарата.

Важно подчеркнуть, что духовенство было неоднородным и по происхождению, и по своему положению. Высшие иерархи принадлежали к феодалам и пользовались всеми преимуществами и привилегиями этого класса. Прочие церковнослужители могли быть выходцами из самых разных сословий. Исследователи отмечают двойственность положения белого духовенства. Оно обладало некоторыми привилегиями, правом делать поборы с прихода и в то же время по уровню жизни, занятиям стояло близко к непривилегированным слоям населения<sup>4</sup>.

Лишь постепенно белое духовенство превращалось в сословие. Дети церковников, как правило, выбирали карьеру своих отцов.

На основе развития феодальных отношений возник иммунитет церковно-монастырского землевладения (как и других форм феодальной вотчины). Князья санкционировали его в специальных грамотах, подтверждавших право крупных феодалов, монастырей, князей Церкви на освобождение от податей и от светского суда. Известно большое число тарханых, тарханно-несудимых и льготных грамот, выданных княжеской властью. Тарханые грамоты освобождали от уплаты податей, а тарханно-несудимые изымали людей из подсудности князю (государю).

До образования в конце XV – начале XVI в. централизованного государства по мере роста церковного и монастырского землевладения усиливались политические права Церкви, ее стремление выполнять в обществе самостоятельную политическую функцию. Этому способствовало сложившееся в стране религиозное единство и упрочение внешнеполитической независимости русской митрополии.

На определенном этапе развития феодальных отношений (XVI в.), в период образования централизованного государства и сословно-представительной монархии между Церковью и светской властью возникли серьезные противоречия. Для этого периода характерно стремление государственной власти все-

---

<sup>4</sup> См.: Устюгов Н.В. Русская церковь в XVIII в. // Религия и церковь в истории России. М., 1975. С. 141; Зольникова Н.Д. Сословные проблемы во взаимоотношениях Церкви и государства в Сибири (XVIII в.). Новосибирск, 1981. С. 4.

мерно использовать влияние Церкви для укрепления централизации и внешнеполитической независимости страны, с одной стороны, и явное желание уменьшить ее экономическую мощь и политическое влияние – с другой. Это нашло отражение в решениях Стоглавого собора 1551 г. при царствовании Ивана IV Грозного.

Духовные феодалы в тот период были крупнейшими вотчинниками, владели 1/3 всех частных земель в государстве. Только сильная власть могла поддерживать такое положение духовенства, создавать условия для усиливавшейся эксплуатации непосредственных производителей. По этой причине Церковь, будучи заинтересована в политическом объединении русских княжеств в укреплении государственного аппарата, в целом связывала свои притязания с великокняжеской властью. Высшие иерархи входили в Земский собор и имели тем самым возможность непосредственно влиять на решение важнейших государственных вопросов. Но в то же время широкие привилегии и иммунитеты церковных феодалов мешали объединению страны.

Все это определило тенденцию ограничивать привилегии духовенства: земли монастырей и храмов перестали освобождать от уплаты государственных податей, из юрисдикции Церкви были изъяты дела о наиболее тяжких преступлениях, делались неоднократные попытки умерить дальнейший рост монастырско-церковного землевладения. Так, при Иване IV монастырям и верхушке духовенства была запрещена покупка вотчин, а земельные вклады в монастыри «на помин души» сильно ограничены. Однако эти меры проводились неполно и непоследовательно.

В 1589 г. в России было учреждено патриаршество. Этот акт наглядно отразил противоречивость в отношениях государства и Церкви. С одной стороны, он способствовал дальнейшему закреплению независимости русского православия от других христианских Церквей и более активному использованию его царской властью в своих внутривнутриполитических и международных интересах. С другой стороны, патриаршество усилило притязания Церкви на политическое влияние в стране.

Наиболее острые конфликты возникли в XVII в., причиной чему послужили социально-экономические и политические условия, типичные для феодализма. Однако имели значение и другие обстоятельства, например личная значительность таких патриархов, как Филарет, Никон; слабость царской власти при Михаиле Романове (на троне в 1613–1645 гг.).

Одной из особенностей сословно-представительной монархии было привлечение к решению важнейших государственных вопросов не только представителей высшего сословия (бояр, дворян, духовенства), но и состоятельного городского населения – верхушки посада.

Социально-экономическое положение Церкви входило в противоречия с интересами других правящих сословий. Так, для усиления позиций дворянства необходимо было ограничить церковно-монастырское землевладение, уменьшить иммунитеты духовенства. Наиболее богатую часть посадского сословия

не устраивала конкуренция, которую оно видело в лице торгово-ремесленных слобод, принадлежавших церковникам.

Все это вызвало к жизни новый механизм использования Церкви в интересах светской власти, который получил закрепление в Соборном уложении 1649 г., служившем основным законом в России до первой половины XIX в. Документ лишал церковных иерархов и монастыри многих прежних привилегий: права увеличивать свои земельные надель, иметь свои слободы и торгово-ремесленные заведения; сильно урезал юрисдикцию Церкви. Для проведения в жизнь этого законодательства был основан Монастырский приказ (существовал с 1650 по 1725 г.) – Центральное государственное учреждение, ведавшее судом по гражданским и уголовным делам для духовных лиц и принадлежавших им крестьян. В светское законодательство впервые были введены преступления против веры, семьи, нравственности, ранее целиком находившиеся в церковной юрисдикции. Было предусмотрено также рассмотрение светским судом особо тяжких преступлений против веры<sup>5</sup>. Все эти мероприятия позволяют согласиться с мнением о том, что, ограничивая политическую самостоятельность и влияние Церкви, государство брало ее под свою защиту как свой «идейный штаб», как организацию для идеологического воздействия на население<sup>6</sup>.

Абсолютная монархия в России установилась на позднем этапе развития феодализма – в конце XVII в., в условиях крайнего обострения классовой борьбы. Для укрепления своего господствующего положения дворянство создало постоянную армию, полицию, бюрократический аппарат. Ему необходимо было включить в этот арсенал и Церковь.

К периоду установления абсолютизма относится полное подчинение Церкви государственной власти, что было подготовлено предшествующим социально-экономическим и политическим развитием страны. Основными вехами этого процесса стали выделение духовенства в отдельное сословие; изменение его экономического положения; утрата прежней политической силы, дававшей возможность конкурировать с государственной властью.

Экономическая база Церкви была существенно подорвана. Для управления церковными делами были учреждены государственные органы. Можно согласиться с мнением А. Дмитриева, что «по существу своему распоряжения Монастырского приказа церковно-монастырскими именьями были ничем иным, как настоящей секуляризацией, хотя и не доведенной до конца»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> См.: Российское законодательство X–XX вв. Т. 3. М., 1985. С. 258–260.

<sup>6</sup> См.: Маньков А.Г. Уложение 1649 года – кодекс феодального права России. Л., 1980. С. 199.

<sup>7</sup> Дмитриев А. Петр I и Церковь // Религия и Церковь в истории России. М., 1975. С. 170. То же мнение о реформе Петра I высказывают: Корзун М.С. Русская Православная Церковь на службе эксплуататорских классов: X век – 1917 год. Минск, 1984. С. 103–106; Булыгин И.А. Церковная реформа Петра I // Вопросы истории. 1974. № 5. С. 79–94. Также см.: Анисимов Е.В. Церковная и податная реформы Петра I // ВНА. Вып. 37. С. 163–172; Титов Н.Ю. Процесс огосударствления Церкви в XVII–XIX вв. // Там же. С. 173–186.

В 1721 г. был создан Святейший Всероссийский правительствующий Синод, во главе которого стоял правительственный чиновник, в чьи обязанности входило руководство практически всей деятельностью Церкви. Высшее духовенство лишилось прежних политических прерогатив, его юрисдикция была существенно ограничена. Церковь перестала владеть землей на основе феодального права.

Однако полная секуляризация церковных и монастырских владений нашла завершение лишь в законодательстве второй половины XVIII в. Доходы священнослужителей поступали только за счет службы на штатных должностях. Переведенное на государственный оклад духовенство оказалось в неравном положении с дворянством.

Подчиненная государству Церковь вынуждена была выполнять новые обязанности: воспитывать верноподданнические чувства, поддерживать существующие порядки, пропагандировать идеи самодержавия. Духовенство обязали присягать на верность государю, отмечать специальными службами так называемые «табельные» дни. Священникам было поручено сообщать властям подозрительные сведения, полученные на исповеди. Была введена духовная цензура.

Вместе с тем, православие получило большую защиту от государства. Обязательное соблюдение религиозных норм контролировалось не только Церковью, но и государством. И в дальнейшем государственная власть все в большей мере брала на себя борьбу с различными отступлениями от веры, а также с сектами, ересями, расколом, поручая это и полиции, и органам политического сыска.

В первой половине XIX в. процесс огосударствления Церкви был завершен. Ее правовое положение в политической системе России свелось к роли одной из частей государственного аппарата.

Свод законов Российской империи 1832 г. определил православную веру как первенствующую и господствующую. Император не мог исповедовать другую религию и являлся верховным «защитником и хранителем. догматов», блюстителем «правoverия и всякого в Церкви святой благочиния».

Законодательное закрепление получили привилегии духовенства: оно было освобождено от податей и рекрутской повинности, не подвергалось телесным наказаниям (из белого духовенства это распространялось только на священников и дьяконов). Дети священников и дьяконов имели преимущества при поступлении на гражданскую службу и могли переходить в другие сословия.

Однако духовенству и монастырям было отказано в праве приобретать населенные земли и владеть крепостными людьми. Оно лишалось главной привилегии высшего сословия – крепостного права, сохранив лишь возможность приобретать в собственность недвижимое имущество всякого рода: ненаселенные земли, имения, дома и т.д. Помимо этого монастырям от казны выделялись угодья и места для рыбного промысла (без права продажи, но с правом сдавать внаем). Земли и угодья, выделенные храмам «для довольства причтов», управлялись священниками. Им было дано также право осуществлять определенные сборы на содержание храмов. Доходы поступали также за счет продажи различных культовых предметов.



Свод законов Российской империи решал вопрос и о других религиях. Сложившийся в Российском государстве ранее и определенный еще Соборным уложением 1649 г. принцип относительной свободы вероисповедания формально был сохранен. Законодательство запретило пропаганду католичества, протестантства и иных конфессий, но разрешило постройку их храмов и выделение для этого земель. Однако следует отметить, что это ни в коем случае не означало отсутствия стремления к распространению православия на ранее не исповедовавшие его народы<sup>8</sup>.

Свод законов 1832 г. разрешал всем – как подданным Российского государства, так и иностранцам, проживающим в России, свободно отправлять свою веру и богослужение по ее обрядам. Указанное положение распространялось не только на христиан, но и на последователей иудаизма и ислама. Однако закон делал многозначительную оговорку: при отправлении любых религиозных культов все верующие обязаны были славить царствующих монархов.

В Свод были включены специальные законы об управлении иноверными исповеданиями, о правилах охранения веротерпимости и ее пределах, контроль за соблюдением которых вошел в компетенцию полиции. Был создан Департамент духовных дел иностранных исповеданий. Закон устанавливал многочисленные ограничения для католиков, иудеев и представителей других религий в области имущественных отношений, в выборе места жительства, занятий и т.п.

Именно в это время оформилась доктрина «православие, самодержавие, народность», ставшая знаменем крепостнического самодержавия. На духовенство был возложен контроль за воспитанием детей в верноподданническом духе.

Правоохранительным органам была поручена защита религии и Церкви. Уложение об уголовных и исправительных наказаниях 1845 г. включало большой специальный раздел о таких преступлениях против веры, как нарушение постановлений, ограждающих религию; посягательство на жизнь или телесную неприкосновенность духовных лиц; святотатство (кражу имущества церковей, ризниц, часовен). Наказания устанавливались самые суровые – за хулу на Бога в храме, например, полагалось лишение прав состояния, ссылка на каторжные работы, наказание плетью.

Устав о предупреждении и пресечении преступлений, включенных в Свод законов Российской империи, обязывал полицию следить за порядком при богослужении, предупреждать и пресекать уклонения от церковных правил, отступления от православной веры. В специальном разделе говорилось, что полиция должна пресекать «привлечения в иноверие». Только одна господствующая Церковь имела право в пределах государства привлекать в свое лоно верующих других конфессий.

Церковная юрисдикция была сокращена. Вместе с тем духовенство продолжало налагать наказания, теперь уже в качестве дополнения к светскому при-

---

<sup>8</sup> См.: Корзун М.С. Указ. соч. С. 125.

говору (например, широко практиковалось унижительное церковное покаяние). Духовенство также «освящало» процедуру многих наказаний.

Переход России на путь капиталистического развития сопровождался лишь некоторыми изменениями в правовом положении духовенства. Церковь и царское правительство объединяла общая борьба с растущим недовольством масс и развивающимся революционным движением. Основные законы Российской империи 1906 г. предоставили православию новые права, в частности, участие в выборах в Государственную думу и солидное представительство в Государственном совете. Так, членами III Думы были 2 архиерея и 42 священника, теснейшим образом связанные с правыми монархическими партиями. По мере обострения классовых противоречий и усиления революционного движения Церковь усиливала свою откровенно контрреволюционную деятельность.

За всю свою историю Русская Православная Церковь никогда не стояла в стороне от политики и была теснейшим образом связана с господствующим классом. Представлять Церковь как защитницу интересов народа, как силу, боровшуюся против государственного произвола, – значит сознательно исказить объективную историческую правду.

© Клеандрова В.М., 1988

© Клеандрова В.М., 2009

## СТАНОВЛЕНИЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ И ЦЕРКОВЬ<sup>\*1</sup>

Вопрос о роли Церкви в становлении и развитии древнерусской государственности нельзя признать достаточно изученным, хотя он давно привлекает внимание исследователей. В трудах историков Церкви был собран основной фактический материал на эту тему, который российские исследователи осмыслили, исходя из научной концепции исторического развития общества, и поставили в тесную связь с проблемой формирования социального строя и государства в Древней Руси. Советскими и зарубежными исследователями в результате изучения широкого круга источников по истории древнерусской Церкви был предложен ряд новых гипотез, которые позволяют осветить проблему роли Церкви в становлении и развитии древнерусского государства значительно шире, чем это делалось ранее.

Важнейшим вкладом русской Церкви в становление и укрепление древнерусской раннефеодальной государственной организации всегда и вполне обоснованно признавался ее идеологический вклад: перенесение на Русь, приспособление и применение в новых условиях классических идей древневосточного и византийского общества и государства о естественности господства и подчинения в человеческом обществе, о божественном происхождении власти, о труде как проклятье, лежащем на человеке искони, с момента его появления за пределами рая, и др. Обращалось и обращается внимание на роль Церкви в закреплении места Древней Руси в системе феодальных христианских государств Старого Света, в приобщении Руси к византийской культуре и через нее – к элементам более ранней культуры, литературы и искусства.

Нет оснований преуменьшать это значение Церкви как идеологического фактора в истории раннефеодального общества, наоборот, задачей исследований должна быть дальнейшая разработка связанных с этой проблемой вопросов, таких как местные, общехристианские и византийские элементы в древнерусской религиозной философии; позиция Церкви во внешнеполитической деятельности древнерусского государства и др.

В настоящей работе обращается внимание на другую, менее изученную сторону вопроса – о роли Церкви в становлении и развитии государственности на Руси. Имеется в виду деятельность не идеологов Церкви, а ее административная, судебная и

<sup>\*1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 20: Актуальные проблемы истории атеизма и религии. М., 1976. С. 159–169.

экономическая деятельность. Уяснение роли религии в обществе, где она являлась государственным культом, обнажение корней, непосредственно связывавших носительницу этого культа с исповедовавшим его обществом, является необходимым.

Ниже кратко анализируются три вопроса, относящиеся к этой теме: эволюция экономического положения Церкви на протяжении XI–XII вв.; формирование структуры церковной организации и, наконец, административно-политическая роль церковной организации на Руси.

Исследования 1980-х гг. внесли важные коррективы в традиционные представления о начале древнерусской церковной организации, об источниках ее материального обеспечения, о значении церковной юрисдикции в древнерусском обществе. Они позволили отвергнуть ряд традиционных представлений и гипотез, возникших в XIX – начале XX в., таких как гипотезы историка, профессора Петроградского (Ленинградского) университета М.Д. Приселкова о первоначальном подчинении древнерусской Церкви Болгарской Патриархии<sup>1</sup>; профессора Московской духовной академии, академика Петербургской академии наук Е.Е. Голубинского о существовании первой митрополии в Переяславле и перенесении ее затем в Киев<sup>2</sup>; протоиерея, профессора церковного права в Петербургском университете М.И. Горчакова об исконном землевладении русской Церкви<sup>3</sup>.

Вопрос о том, какое место Церковь первоначально занимала в экономике Руси, вероятно, особенно важен. Характер господствующей формы эксплуатации и экспроприации прибавочного продукта у непосредственного производителя накладывал определенный отпечаток на ранние формы обеспечения церковной организации. До конца XI в. нет свидетельства о том, что церковным организациям – епископским кафедрам, монастырям – принадлежала земельная феодальная собственность, которая делала бы их феодалами – имунистами, независимыми от княжеской власти. Источники конца X–XI вв. указывают, что первоначально княжеская Десятинная церковь в Киеве, а затем, с созданием епископских кафедр, их храмы и в других городах получали церковную десятину – часть от княжеских даней и от княжеского суда (от вир и продаж). О каких-либо собственных, отличных от княжеских источниках обеспечения Церкви документы этого времени не упоминают.

Таким образом, в течение первого столетия существования на Руси церковная организация была в тесной и постоянной экономической зависимости от княжеской власти, поддерживающей кафедры и ктиторские (т.е. основанные и поддерживаемые благодетелями) монастыри средствами из государственного и собственного бюджета. Церковь была независима от княжеской власти в неконфессиональной сфере лишь как вершитель церковного суда<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913.

<sup>2</sup> См.: *Голубинский Е.Е.* История русской Церкви. Т. 1. М., 1901. С. 328–330; также см.: *Очерки истории СССР: период феодализма: IX–XV вв.: в 2 ч.* Ч. I. М., 1953. С. 110.

<sup>3</sup> См.: *Горчаков М.И.* О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и св. Синода (988–1738). СПб., 1871.

<sup>4</sup> См.: *Щапов Я.Н.* Церковь в системе государственной власти Древней Руси. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 308–311.

Положение изменилось в начале XII в. Новгородские монастыри, возникшие в первой половине XII в., с самого начала становились земельными собственниками, как и епископские кафедры. Основанной в 1136 г. Смоленской епископии князь Ростислав передал села, озера и сенокосы<sup>5</sup>.

Экономическая зависимость древнерусских церковных кафедр от княжеской власти в конце X–XI вв. наряду с активной ролью, которую сыграла эта власть в замене государственного языческого культа государственным христианским, представляется тем фактором, который определил на целое столетие характер взаимоотношений княжеской и церковной власти на Руси не только в экономической, но и в политической и других областях.

Формирование земельной собственности Церкви в конце XI – начале XII в., переход под юрисдикцию Церкви групп производственного населения – «прошеников», «прикладников» (людей, находившихся под епитимьей и потому временно отданных в руки Церкви), задушных людей – изменяли экономическое положение кафедр, превращали их в самостоятельные хозяйственные и потенциально автономные политические единицы. Ко второй половине XII в. относятся первые сведения об экономических и политических конфликтах кафедр с князьями и городскими верхами. В 1176 г. князья Ростиславичи конфисковали имения Церкви Владимирской Богоматери, которые затем вынуждены были вернуть<sup>6</sup>. В 1159 г. суздальцы выгнали поставленного год назад епископа Леона, обвинив его в обогащении за счет церквей<sup>7</sup>.

Политическая активность епископов в то время отмечается и в других княжествах, например в Чернигове<sup>8</sup>. В конце XIII в. экономическая мощь кафедр выросла настолько, что представители Церкви должны были публично защищать свое право на земельные и другие богатства, на юридические привилегии, выступая с поучениями и историко-каноническими трактатами, например с «Правилем о церковных людях, десятинах, судах и о мерилах юродских»<sup>9</sup>.

Итак, в течение XI–XIII вв. место церковной организации в экономике Руси существенным образом изменилось. Из института, существовавшего в раннефеодальный период в основном на средства, конфискованные князем как верховным собственником и выделяемые ей в установленной традицией форме, она превратилась в привилегированного феодального землевладельца, обладавшего значительными земельными богатствами и вместе с тем получившего ряд публичных административных и судебных функций на огромных пространствах феодальных княжеств Руси.

<sup>5</sup> См.: Памятники русского права / сост. А.А. Зимин. Вып. II. М., 1953. С. 41.

<sup>6</sup> См.: Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 1. Л., 1962. Стлб. 375, 377.

<sup>7</sup> См. там же. Т. 2. М., 1962. Стлб. 493; см. также Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризостом. (Из истории русско-византийских отношений XII в.) // Византийский временник. Т. 21. М., 1962. С. 34–35.

<sup>8</sup> См.: ПСРЛ. Т. 1. Стлб. 354–355; т. 2. Стлб. 522–523.

<sup>9</sup> См.: Русская историческая библиотека. Т. 36. Петроград, 1920. С. 37–53; Щапов Я.Н. Правило о церковных людях // Археографический ежегодник за 1965 г. М., 1966. С. 72–81.

Что касается первоначальной политической и организационной структуры древнерусской церковной организации, то источники, не позволяя установить точное время возникновения Киевской митрополии, убедительно свидетельствуют о том, что она возникла значительно раньше 1037 г., отмеченного летописью<sup>10</sup> времени закладки существующего киевского Софийского собора, считающегося по традиции датой ее возникновения<sup>11</sup>. Изучение византийского перечня митрополий, составленного около 1087 г. (наиболее близкого к рассматриваемым событиям, к тому же вполне официального и хорошо информированного источника), показывает, что митрополия «Росиас» была основана после 969–970 гг., времени возведения архиепископских кафедр Серры и Помпейуполис в ранг митрополий, и до 997 г., когда возникла следующая митрополия – Алания, т.е. еще в последней четверти X в.<sup>12</sup> Анализ других свидетельств – «Слова о законе и благодати» Иллариона (между 1037 и 1050 гг.), хроники Гитмара Мерзбургского, кажущихся противоречивыми дат освящения киевского Софийского собора в различных русских летописях – позволяет считать, что до 1037 г. в Киеве существовал другой кафедральный храм Софии, возможно, первоначально деревянный<sup>13</sup>. Среди киевских митрополичьих печатей обнаружена ранняя печать с греческой надписью: «Богородица, помоги Иоанну, митрополиту России»<sup>14</sup>, которая может принадлежать киевскому митрополиту Иоанну, упоминаемому в начале киевского княжения Ярослава Мудрого в «Сказании о Борисе и Глебе». На основании этих сведений можно заключить, что вместе с официальным введением христианства на Руси в 988–989 гг. или несколько позже в Киеве была учреждена митрополичья кафедра.

Существование митрополии предполагало право на самостоятельную церковно-административную деятельность во внутренних делах своей епархии, право на учреждение подчиненных ей епископских кафедр и рукоположение для них епископов и в то же время непосредственное подчинение ее Константинопольской патриархии и императору.

Уже ко времени княжения Владимира и первым десятилетиям княжения Ярослава (до 1037 г.) можно отнести создание епископий в Белгороде, Новгороде, Полоцке, Чернигове, Переяславле и в некоторых других городах. Это время христианизации и включения в орбиту церковной власти основной территории государства, населенной древнерусской народностью. Все епископии были созданы в важнейших административных центрах феодализирующегося государства.

<sup>10</sup> См.: ПСРЛ. Т. 1. Стлб. 151; т. 2. Стлб. 139.

<sup>11</sup> Об этом см.: *Honigmann E.* Studies in Slavic church history: The foundation of the Russian metropolitan Church according to Greek sources // *Byzantion*. Т. 17. 1944–1945. P. 128–162; *Müller L.* Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdictonellen Abhängigkeit der Russischen Kirche vor 1039 // *Ostouropa und der Deutsche Osten*. Vol. III. Köln, 1959.

<sup>12</sup> *Partey G.* Hieroclis synecdemus et notitiae graecae episcopatuura. Berlin, 1866. P. 101–131; *Poppe A.* Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku. Warszawa, 1968. S. 25–68.

<sup>13</sup> См.: *Каргер М.* Древний Киев. Т. II. М.; Л., 1961. С. 102; *Понне А.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // *Византийский временник*. Т. 28. М., 1968. С. 86–96.

<sup>14</sup> *Laurent V.* Le Corpus des sceaus de l'Empire Byzantin. Vol. V. Paris, 1963. P. 600. N° 781; также см.: *Янин В.Л.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. I. М., 1970. С. 50–51.

В середине и второй половине XI в. этот процесс был дополнен другим, не менее важным для развития и укрепления государственности. В это время основываются епископии на территориях, которые осваиваются киевскими князьями: в кочевом «поле», к югу от Киева, в колонизируемых районах северо-востока. К 30–40-м гг. XI в., вскоре после основания Ярославом новой линии укреплений на реке Роси и некоторых успехов в обуздании и подчинении печенегов, относится создание кафедры в Юрьеве – городе, названном именем его основателя Ярослава-Георгия. Эта епископия должна была, очевидно, способствовать христианизации и подчинению ближайших к Киеву кочевников. В Ростовской земле в XI в. христианство было распространено слабо: и древнерусское и местное мирянское население мало подчинялось государственной власти и Церкви, о чем говорят как господствовавшие здесь обряды погребения, так и восстание в Ростовской земле 1071 г. Учреждение епископии в Ростове можно датировать 70–80 гг. XI в. Таким образом, кафедра, возникшая при соответствующих политических условиях, должна была способствовать более тесным связям этого района с Киевом.

В течение XII в. структура церковной организации продолжала развиваться: появились кафедры в Смоленске, Галиче, в самом конце века в Рязани; были перенесены на новое место или закрыты некоторые другие кафедры.

Начало феодальной раздробленности на Руси и установление после смерти Ярослава триумvirата князей: Изяслава в Киеве, Святослава в Чернигове и Всеволода в Переяславле – привели к возникновению наряду с Киевской двух новых митрополий – Черниговской и Переяславской. Известны Неофит, митрополит черниговский в 1072 г., и два переяславских митрополита – Леонтий, автор Послания об опресноках, и Ефрем, освящавший переяславскую кафедральную церковь Михаила Архангела. Кроме того, упоминание черниговской митрополичьей кафедры XI в. содержится в Перечне митрополичьих кафедр 80-х гг. XI в. в сборнике Куалена, изученном А. Поппе<sup>15</sup>. Одна из этих митрополий включала огромное Черниговское княжество, охватывающее пространство от Чернигова на западе до Рязани и Муром на востоке, т.е. землю вятичей; другая служила интересам переяславского князя, бывшего господином также в землях по Волге, над Ростовом, Суздаlem и Белоозером<sup>16</sup>.

Создание двух новых митрополий на Руси (они были титулярными, т.е. утвержденными на определенный срок по соглашению между светскими и церковными властями Киева и Константинополя) было значительным политическим успехом сыновей князя Ярослава, навстречу требованиям которых пошел Константинополь. Известно, что Всеволод Переяславский был тесно связан с Византией: он был зятем императора Константина Мономаха.

Изменение в соотношении сил основных политических деятелей Руси после смерти Святослава в 1076 г. сделало раздробление церковной власти на три митрополичьи епархии излишним и не отвечавшим интересам княжеской власти. Те же традиционные связи Всеволода, очевидно, помогли ему, когда он стал киев-

---

<sup>15</sup> См.: *Поппе А.* Русские митрополии Константинопольской Патриархии в XI столетии // *Византийский временник*. Т. 28. С. 97–108.

<sup>16</sup> См.: *Греков Б.Д.* Киевская Русь. М., 1953. С. 489–490.

ским князем, объединить церковное управление на всех землях Руси в руках подвластного ему киевского митрополита.

Попытки создания на Руси наряду с Киевской митрополией другой, противопоставленной ей, предпринимались и позже. В частности, князем Андреем Боголюбским в 60-х гг. XII в. была сделана попытка учредить независимую от Киева кафедру во Владимире, что, однако, не привело к успеху. Как предполагает В.Л. Янин, появление в титуле киевского митрополита Константина II, при котором эти события имели место (1167 – после 1174 г.), важной политической формулы («митрополит всея Руси») отразило тенденцию к сохранению управления митрополитом церковной организацией всей Руси<sup>17</sup>. Изучение Н.Н. Ворониным, а до него П.П. Соколовым<sup>18</sup> политических и идеологических аспектов несостоявшейся Владимирской митрополии князя Андрея и епископа Феодора позволило прийти к выводу, что основным в этой церковно-политической борьбе был не внутрирусский – владими́ро-киевский конфликт, а конфликт между Константинополем и Владимиром. Политика владимирского князя, стремившегося к объединению Руси и действовавшего в тесной связи с местным церковником, кандидатом в митрополиты, была направлена против ставленника Константинополя в Киеве и не могла получить одобрения и признания со стороны императора и патриарха<sup>19</sup>.

В начальный период создания церковной организации, когда епископы не имели еще своих собственных чиновников для управления и суда, этим и для Церкви занимались, очевидно, княжеские органы (емец, мечник), упоминаемые в 41-й статье Краткой Русской правды. На первоначальное участие княжеских чиновников в отправлении церковного правопорядка указывает и Устав Ярослава<sup>20</sup>.

Со временем, вслед за возникновением новых кафедр и епархий, появились специальные церковные органы управления и суда – владычные наместники. Они существовали в тех центрах княжеств, которые не стали одновременно церковными центрами, епископиями, а также в других важных городах, на периферии епископий. Появление этого института как в городах епархии, так и на кафедрах при самих епископах можно отнести к XII в., хотя некоторые исследователи предполагают, что они существовали еще в конце XI в., в то время как другие – в конце XIII в. Упоминание владычных наместников в более позднее время – в XIII–XIV вв. – характеризует их как чиновников, несущих функции церковного суда и управления. Возможно, что эта должность при кафедрах возникла специально для отправления судебных функций в пору значительного роста юрисдикции Церкви на Руси в XII в.

Значительна роль церковной организации в проникновении государственной юрисдикции в глубь общественной жизни Древней Руси, или, что то же, в превращении больших сфер этой жизни в публичные, подлежащие ведению Церкви.

<sup>17</sup> См.: Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. I. С. 49, 53.

<sup>18</sup> См.: Соколов П.П. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV в. Киев, 1913.

<sup>19</sup> См.: Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризовберг (Из истории русско-византийских отношений XII в.) // Византийский временник. Т. 21. С. 36–42.

<sup>20</sup> См.: Щапов Я.Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972. С. 298.



Судебные права Церкви на Руси в XII–XIII вв. определялись структурой феодального общества. Это было, во-первых, право суда над некоторыми группами населения Руси, по терминологии источников – над «церковными людьми», главным образом над членами причта, а также над отдельными группами производственного населения (прикладники, прощеники) и др.; во-вторых, суд над всем населением по определенным делам, не принадлежавшим княжескому, светскому суду («тяжи епископские», или – по той же терминологии – «церковные суды»), о чем будет сказано подробнее, и в-третьих, судебная власть над населением тех земель, которые были феодальной собственностью Церкви. Эта последняя сфера, возникнув в XII в., неизменно росла в последующее время.

Для выяснения роли Церкви в становлении и развитии государственности на Руси особый интерес представляет указанная вторая сфера – церковная юрисдикция над широкими массами населения. Она может быть сравнима и сопоставлена с такой же широкой юрисдикцией княжеской, светской власти. Изучение большой группы древнерусских юридических памятников – княжеских Уставов Владимира, Ярослава, смоленских и новгородских Уставных грамот, Краткой и Пространной Русской Правды – показывает очень большой объем юрисдикции Церкви на Руси. Церковному ведомству – епископам и их местным чиновникам – принадлежали дела о браках, об имущественных спорах супругов, о нецерковных религиозных культах, часть наследственных дел и др. Практически церковное судебное ведомство вторгалось в жизнь древнерусского населения не менее часто, чем княжеское. Через епископского наместника, волостеля или тиуна проходила вся масса бытовых конфликтов, связанных с жизнью семьи, а также все дела, обусловленные заменой традиционных общинных брачных норм и обычаев на новые нормы классового общества.

Для характеристики места Церкви в системе государственной власти важно отметить, что согласно Уставу князя Владимира право суда по преступлениям, направленным против Церкви и религии (еретичество, ограбление храмов), принадлежало самой Церкви. Таким образом, в качестве судьи выступал не кто иной, как истец. Это давало Церкви действенное оружие в борьбе со всеми выступлениями против нее еще до того, как государственная власть в период образования Русского государства XIV–XVI вв. взяла на себя эти функции.

Представляет несомненный интерес выяснение вопроса о том, почему на Руси очень рано сложилось разделение на две большие сферы юрисдикции: княжескую и церковную, почему семейное и брачное право, тесно связанное и с нормами охраны личности, и с имущественными отношениями, на многие столетия оказалось не в светской, а в церковной компетенции, что наложило определенный отпечаток не только на формы соответствующих общественных отношений, но и на их содержание<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Подробнее см.: Щапов Я.Н. Церковь и становление древнерусской государственности // Вопросы истории. 1969. № 11. С. 55–64; Он же. Древнерусские княжеские уставы и церковь в феодальном развитии Руси в X–XIV вв. // История СССР. 1970. № 3. С. 125–136; Он же. К истории соотношения светской и церковной юрисдикции на Руси в XII–XIV вв. // Польша и Русь: Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв. М., 1974. С. 172–189.

Развитие древнерусских племен в VI–IX вв. привело к возникновению классового общества и государства, к возникновению раннего права. Необходимость защищать нарождавшийся класс феодалов, подавлять выступления против нового строя вызвала появление соответствующих отраслей права. Это была первая ступень в формировании публичного права феодализирующегося государства, ограниченная нуждами и возможностями сравнительно еще слабой политической и бедной материально княжеской власти. Другие, не менее частые, но менее опасные для нового строя конфликты оставались традиционно подведомственными догосударственным органам публичной власти – общинным организациям. Церковной организации довольно скоро, еще в XI в., удалось нащупать те сферы права, которые не были узурпированы государством, поскольку не представляли угрозу раннефеодальному строю. Древнерусская Церковь наложила свою руку на новую большую группу общественных институтов, не встретив со стороны государства противодействия, но помогая ему в укреплении феодального строя и связанных с ним низших форм общественных связей, в том числе христианского брака. Тем самым церковная организация оказала заметную помощь в развитии органов государственной власти и древнерусского права.

Подводя итоги, следует отметить, что древнерусская церковная организация, возникшая в раннефеодальный период истории страны, в течение первого века своего существования в результате значительной материальной помощи со стороны княжеской власти создала разветвленную систему органов, необходимую как для ее конфессиональной деятельности и внутрицерковного управления, так и для отправления публично-правовых, политических функций. Выполняя их, она способствовала усилению власти князей и боярства, развитию феодального строя вглубь и вширь. Вместе с тем это поставило Церковь в один ряд с княжеской властью и сделало ее своеобразным органом древнерусского государства, служившим его развитию, укреплению и одновременно обожествлению. Тесная связь государства и Церкви на Руси, как видно, существовала с очень раннего времени и не может быть связана, как это рассматривалось в дореволюционной историографии (это мнение разделяется и современной буржуазной историографией), с пресловутым византийско-московским синтезом. Эта связь господствующей Церкви с государством, изменявшаяся в течение столетий, была ликвидирована, как известно, лишь в ходе революции вместе с уничтожением пережитков феодального строя в России, которые сохранялись до того времени.

© Шапов Я.Н., 1976

© Шапов Я.Н., 2009

## ОБРАЗОВАНИЕ ЕДИНОГО РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА И ИДЕЙНОЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ ЦЕРКВИ НА ЭТОТ ПРОЦЕСС<sup>\*1</sup>

Возникновение единых государств на месте прежде раздробленных земель и княжеств было крупнейшим историческим явлением Средневековья, характерным в XV в. для всей Европы<sup>1</sup>. Однако объединительный процесс имел свои особенности в разных странах. Если в ряде стран Западной Европы дворянство и горожане представляли собой развитые социальные силы, на которые опиралась королевская власть в борьбе за централизацию, то в России, ослабленной монголо-татарским вторжением и игом, социально-экономические процессы развивались относительно медленно. Соотношение социальных сил в ходе объединительного процесса было сложнее, поскольку великокняжеской власти приходилось больше лавировать между различными группировками феодалов, чем непосредственно опираться на только еще формирующееся дворянство и ослабленные города.

В католических странах Западной Европы светской власти пришлось выдерживать напряженную борьбу с Церковью за полноту власти. В России положение было иным, поскольку Церковь была тесно связана с государственной властью. Однако это не дает оснований соглашаться с традиционной версией клерикальной и значительной части дворянско-буржуазной историографии, согласно которой Церкви всегда принадлежала роль союзницы светской власти в прогрессивном деле объединения страны<sup>2</sup>. Дело обстояло значительно сложнее. К сожалению, роль Церкви в образовании единого государства совершенно недостаточно исследована в специальной литературе, посвященной этому процессу; на необходимость ее исследования обращал внимание в начале XX в. М.Н. Покровский<sup>3</sup>.

---

<sup>\*1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 20: Актуальные проблемы истории атеизма и религии. М., 1976. С. 116–135.

<sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21, С. 416.

<sup>2</sup> Характерный пример такой концепции см.: Сокольский В. Участие русского духовенства и монашества в развитии единодержавия и самодержавия в Московском государстве в конце XV – первой половине XVI в. Киев, 1902.

<sup>3</sup> См.: Покровский М.Н. Избранные произведения. Кн. 1. М., 1966. С. 216–226 и др.

Еще в XIV–XV вв. отношения между Церковью и светской властью нередко принимали довольно напряженный характер, о чем свидетельствует хотя бы попытка Дмитрия Донского поставить во главе Церкви тесно связанного с великим князем священника Митяя, вызвавшая резкий отпор со стороны церковных иерархов и закончившаяся поражением светской власти. С одной стороны, великокняжеская власть действительно опиралась на поддержку Церкви при решении многих сложных задач на пути объединения государства. С другой стороны, Церковь в XIV–XV вв. стала крупной силой в феодальном обществе. Этому способствовали не только земельные пожалования московских князей митрополичьему дому, впрочем, довольно скоро почти прекратившиеся. Большую роль в росте земельных и иных церковных богатств сыграли привилегии, которыми пользовалась Церковь со стороны татаро-монгольских завоевателей. Соперничавшие между собой феодальные группировки также стремились своими вкладами привлечь влиятельную Церковь на свою сторону. В этих условиях Церковь стала претендовать на невмешательство в свои богатства и внутренние дела со стороны светской власти.

Однако стремление светской власти к централизации неизбежно вело к тому, чтобы подчинить себе все феодальные группировки, и в том числе самую мощную из них – Церковь, поставить ее в полную зависимость от себя и использовать в своих классово-политических интересах. На этой основе развивались довольно сложные отношения между светской властью и Церковью в период образования и укрепления единого Российского государства в конце XV – первой половине XVI в.

С середины XV в., когда великокняжеская власть отказалась признать Флорентийскую унию (заключенную в 1439 г.), светские правители фактически распоряжались назначением кандидатов на русскую митрополию. Последовавшее затем падение Константинополя под ударами Турции в 1453 г. дало основание московским князьям считать себя наследниками византийских императоров в отношении православной Церкви. Как отметил академик С.Б. Веселовский, «после падения Византийской империи и разделения митрополии «всея Руси» московские митрополиты утратили свое независимое положение относительно княжеской власти, и Церковь стала получать характер национально-государственного учреждения»<sup>4</sup>. Однако это не свидетельствует о том, что Церковь уже полностью подчинилась государству. Наоборот, она настойчиво пыталась отстоять свою самостоятельность. Насколько напряженными были отношения между высшими церковными властями и государством в период образования и укрепления единого государства, свидетельствует, в частности, тот факт, что между 1461 и 1589 гг. (временем учреждения патриаршества) на Московской митрополии сменилось 14 митрополитов, из которых только пять находились во главе Церкви до своей смерти, а девять были либо низложены светской властью, либо вынуждены покинуть свой пост.

---

<sup>4</sup> *Веселовский С.Б.* Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. Т. I. М.; Л., 1947. С. 410.

Острота отношений между государством и Церковью вызывалась в немалой степени вопросом о церковном землевладении. Укрепление централизованного государства было невозможно без интенсивного роста дворянства – его основной социальной опоры. Но для этого нужны были обрабатываемые, заселенные земли, значительная часть которых оказалась на протяжении XIV–XV вв. в руках Церкви. Кроме того, присоединение русских земель к Московскому великому княжеству наталкивалось на сопротивление не только светских, но и местных духовных феодалов. Об этом свидетельствует, в частности, позиция новгородских<sup>5</sup> и псковских<sup>6</sup> церковников накануне падения независимости этих земель.

Иван III хотел иметь Церковь, которая была бы надежным и влиятельным орудием для достижения его целей. Но даже тогда, когда он предопределял выбор митрополита, оказывалось, что глава Церкви занимал совершенно иные позиции. Так случилось с митрополитом Терентием, поставленным по желанию Ивана III в 1473 г.

После ликвидации независимости Новгородской феодальной республики в 1478 г. Иван III отобрал земли не только у новгородских бояр, но и у новгородской Церкви, которая пыталась ценой любых «подарков» сохранить свою власть в Новгороде. Тем не менее десять волостей новгородского архиепископа Филофея и половина земель шести наиболее богатых новгородских монастырей перешли во владения великого князя. Эта акция насторожила церковников: удар, нанесенный новгородской Церкви, мог стать прологом гораздо более широких действий по отношению к церковному землевладению. И в том же году между великим князем и поставленным по его желанию митрополитом Геронтием произошло столкновение. Удельный князь Белозерский и Верейский Михаил Андреевич получил от Геронтия грамоту, согласно которой крупный Кириллово-Белозерский монастырь изымался из-под власти ростовского архиепископа и переходил во владение удельного князя. Этот акт был явно враждебен Ивану III, поскольку значительно усиливал позиции удельного князя. В условиях напряженной борьбы за централизацию московский великий князь строго следил за соотношением материальных сил великого княжества и удельных князей, тогда как глава Церкви оказывал поддержку удельному князю. Великий князь попросил Геронтия пересмотреть свое решение, опираясь на жалобу ростовского архиепископа Вассиана, но Геронтий не захотел уступать. Тогда Иван III приказал собрать всех епископов и архиепископов и разобрать жалобу Вассиана на Геронтия. Опасаясь осуждения,

---

<sup>5</sup> См.: Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. XII. М., 1901. С. 141, 142, 169, 170, 175 (см. рассказ Никоновской летописи о переговорах новгородских посольств во главе с Феофилом с великим князем в 1471 и в 1477 гг., а также просьбу всего новгородского духовенства об опальных боярах в 1478 г.).

<sup>6</sup> Накануне ликвидации Псковской республики «князь великий свел владыку Серапиона на Москву» – см. Псковские летописи. М.; Л., 1941. Вып. 1. С. 92.

Геронтий попросил не созывать собора. Великий князь взял верх – он порвал выданную митрополитом грамоту<sup>7</sup>, но отношения остались сложными.

В следующем, 1479 г. произошло освящение нового Успенского собора в Кремле. Новый собор увековечил в своих монументальных формах победу над Новгородом, силу и мощь объединенного Российского государства. И именно здесь произошел открытый разрыв между великим князем и митрополитом. Великий князь обвинил митрополита в том, что он неверно совершал крестный ход – против движения Солнца. Ивана III, естественно, поддержал ростовский архиепископ Вассиан, а также архимандрит Чудова монастыря в Кремле Геннадий, однако митрополит не захотел признавать ошибку. Великий князь пошел на решительную меру – запретил производить освящение новых церквей в Москве. Нашествие Ахмед-хана в 1480 г. отодвинуло разрешение конфликта, но в 1481 г. Геронтий демонстративно покинул митрополию, уехал в Симонов монастырь и пригрозил, что не вернется, если великий князь не «побьет челом» ему. Положение было сложным; великому князю, только что с трудом ликвидировавшему мятеж братьев – удельных князей, пришлось лавировать. Он послал сына для переговоров с митрополитом, который, почувствовав свою силу, не хотел уступать. Ивану III пришлось пообещать впредь слушаться митрополита в церковных делах, но все же закрепить это обещание грамотой Иван III не согласился, чтобы не сделать этот эпизод прецедентом для определения отношений с Церковью.

Одержав верх, Геронтий стал преследовать своих противников. Вассиан уже умер, а чудовского архимандрита Геннадия митрополит в 1482 г. обвинил в нарушении церковных обрядов. Геннадий попытался укрыться у великого князя, но был арестован митрополитом и посажен в ледник. С большим трудом великому князю и боярам удалось «отпечаловить» опального архимандрита. Геронтий укрепил свои позиции, раздав важные епископии в Ростове, Коломне и Рязани своим сторонникам. Перевес был на стороне Церкви, и великому князю уже не удалось воспротивиться возвращению Геронтия на митрополию из Симонова монастыря, куда он было ушел в 1489 г. по болезни, но потом вернулся.

Конфликт между Церковью и великокняжеской властью был тесно связан и с развитием еретических движений на Руси, которые отчасти поддерживала великокняжеская власть с целью ослабления позиций Церкви<sup>8</sup>.

Обострение споров о религии и положении Церкви в государстве сильно беспокоило церковных деятелей. Внутри Церкви возникли течения «нестяжателей» и «осифлян» (иосифлян), по-разному видевших пути укрепления авторитета Церкви. Глава нестяжательства, основатель пустынного монастыря на р. Сорке, недалеко от Кирилло-Белозерского монастыря, Нил Сорский выступил с проповедью аскетизма и соблюдения строгих правил христианской мора-

---

<sup>7</sup> См. ПСРЛ. Т. XII. С. 189–190.

<sup>8</sup> Подробнее см.: Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955.

ли, чтобы избавить монашество от тех пороков, которые вызывали гнев и осуждение верующих. Нил настаивал на том, чтобы монахи своим трудом добывали средства к жизни и отрешились от всего мирского, тем самым выступал противником церковного землевладения, против сосредоточения во владении Церкви материальных богатств. Хотя Нил преследовал цели укрепления Позций религии и Церкви в обществе, его критика отступлений церковников от идеальных догматов христианства приобрела немалый общественный резонанс.

Идеи «нестяжательства» встретили сочувствие со стороны великокняжеской власти, поскольку давали возможность идеологически обосновать секуляризацию церковных земель, столь необходимых для передачи дворянству, но со стороны многих церковных деятелей эти идеи встретили решительное сопротивление. Среди них главенствующее положение занимал игумен Волоцкого монастыря Иосиф (Санин). В 1479 г. он, бывший тогда игуменом Боровского Пафнутьева монастыря, поссорился с великим князем Иваном III из-за того, что последний не принял мер для закрепления «сирот» (крестьян) за монастырем. Увидев великого князя «велми яростна», Иосиф предпочел основать новый монастырь на земле удельного князя Бориса Волоцкого. Иосиф занял оппозиционную линию по отношению к великому князю, развивая взгляды о превосходстве духовной власти над светской.

Иосиф Волоцкий также считал необходимым провести реформу монастырей, но в отличие от Нила Сорского выдвигал на первый план необходимость строжайшей монастырской дисциплины при сохранении церковных богатств. Характерно, что Иосиф проповедовал мягкое отношение к «рабам» и «сиротам», писал о «гладе» и «нагоде» крестьян. С одной стороны, он хотел изобразить Церковь заступницей крестьян и тем привлечь их к переходу на церковные земли. С другой – проповедь Волоцкого имела более широкое значение, поскольку призывала к ограничению нормы эксплуатации в условиях растущего сопротивления крестьян, особенно против наступления монастырского землевладения<sup>9</sup>.

Решительное столкновение «осифлян» с «нестяжателями» произошло на созванном Иваном III церковном соборе 1503 г. На этом соборе Нил Сорский, вероятно, с санкции великого князя, выступил с осуждением церковного землевладения. Иосиф Волоцкий, ссылаясь на библейские тексты и историю Церкви, категорически защищал право Церкви на земельные богатства. Согласно более позднему источнику, Иосиф заявлял: «Аще у монастырей сел не будет, како чесному и благородному человеку постричися? А аще не будет честных старцов, отколе взяти на митрополию или архиепископа или епископа и на всякие честные власти? А коли не будет честных старцов и благородных, –

---

<sup>9</sup> См.: Черепнин Л.В. Образование Русского централизованного государства в XIV–XV веках. М., 1960. С. 275–293.

или вере будет поколебание»<sup>10</sup>. Здесь мы имеем яркое обоснование неразрывной связи церкви с феодальным общественным строем.

Церковные иерархи выступили против точки зрения «нестяжателей», осуждающих церковное землевладение. Иван III дважды возвращал этот вопрос на рассмотрение собора, но церковники не сдавались и доказывали, что «вся таковая стяжания церковная – Божий суть стяжания». Ссылаясь на историю «Костянтина-града» (Константинополя), соборные отцы заявляли, что «такое ж и в наших русиских странах при твоих прародителех великих князей при великом князе Владимире и при его сыне великом князе Ярославле даже и до сех мест святители и монастыри грады и власти и села и земли держали»<sup>11</sup>. В сложной внутривластной обстановке Иван III оказался вынужденным примириться с решением собора, хотя приказал дать право наследникам выкупать земли, которые были ранее пожалованы Церкви по завещаниям, а также запретил без своего согласия отдавать Церкви земли во вновь присоединенных княжествах.

Великокняжеская власть не заняла последовательной позиции по отношению к спорившим в Церкви группировкам. Она не хотела, разумеется, разрывать с официальной Церковью, но ее не могли не привлекать нестяжательские идеи ее противников. Иван III вынужден был пойти на уступки воинствующим церковникам-осифлянам, но перед смертью распорядился все же освободить из заключения их противников – еретиков, правда, «покаявшихся». Василий III, став великим князем, демонстрировал свои симпатии «осифлянам» и тотчас же отправил еретиков обратно в заключение. Историк феодального землевладения С.Б. Веселовский писал: «В истории таких крупнейших монастырей, как Троице-Сергиев и Кирилло-Белозерский, мы наблюдаем в конце XV и в начале XVI в. такое замедление роста их землевладения, что естественно возникает предположение о каких-то запретительных мерах, принятых вел. кн. Иваном. При вел. кн. Василии III и в малолетство Ивана IV рост монастырского землевладения за счет служилого возобновляется в прежних темпах»<sup>12</sup>.

Изменение политики великокняжеской власти по отношению к Церкви проявилось в начале XVI в. В 1507 г. по просьбе Иосифа Волоцкого, у которого обострились отношения с удельным князем Федором Борисовичем, Василий III взял его монастырь под свое управление. Когда новгородский архиепископ Серапион, в ведении которого находился (в церковном отношении) этот монастырь, попытался воспротивиться, то его прогнали с архиепископии и даже отлучили от Церкви за отказ благословить Иосифа, а по существу за непослушание великому князю<sup>13</sup>. Более того, после этого 17 лет Василий III не разрешал избрать нового главу новгородской Церкви, видимо опасаясь ожив-

<sup>10</sup> Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 367 («Письмо о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей»). А.А. Зимин считает сообщение о речи Иосифа в этом источнике недостоверным (см. там же. С. 373). Напротив, Н.А. Казакова полагает его «заслуживающим внимания» (см. там же. С. 374).

<sup>11</sup> Послания Иосифа Волоцкого. С. 322.

<sup>12</sup> Веселовский С.Б. Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. Т. I. С. 90.

<sup>13</sup> См.: ПСРЛ. Т. XIII [первая половина]. СПб., 1904. С. 11.



ления новгородского сепаратизма и помня о той роли, которую в свое время играл новгородский архиепископ в правительстве Новгородской республики. Лишь в 1526 г. в Новгород был поставлен пользовавшийся расположением Василия III Макарий<sup>14</sup>.

Естественно, в результате Иосиф тоже перешел на другие позиции по отношению к великокняжеской власти. Он стал поддерживать великого князя в борьбе с его противниками и развивать взгляды о «божественном происхождении» великокняжеской власти. Сама идея поддержки Церковью великого князя была, разумеется, не нова. Еще в 1496 г. митрополит Симон называл Ивана III «самодержцем» (ПСРЛ. Т. XII. С. 241), что не помешало, впрочем, Симону занять на Соборе 1503 г. отрицательную позицию по отношению к предложениям Ивана III. Эта версия укрепляла не только положение великого князя – она отвечала также интересам укрепления положения Церкви в государстве. Раз власть великому князю дана от Бога, то и ответственность великий князь несет перед Богом, учреждением которого на земле является Церковь. Следовательно, на княжескую власть падает особая забота о сохранении положения Церкви, ее богатств и привилегий. Не случайно в главном сочинении Иосифа Волоцкого «Просветитель» содержалось обширное рассуждение о том, что «царем... и князем и судиям подобает сих (еретиков. – А.С.)... в заточение посылати, и казем лютым предавати»<sup>15</sup>. Иосифа Волоцкого нередко, особенно в дореволюционной литературе, изображали в качестве идеолога самодержавия как такового. Точнее, он был идеологом самодержавия, которое должно было быть прежде всего защитником Церкви и православия в стране.

Тогда же, в начале XVI в., оформилась идея о Москве как «третьем Риме». Она была связана со ставшей официальной версией о происхождении московских князей от римских императоров («Сказание о князьях владимирских»), но отличалась от нее. Эту идею сформулировал игумен псковского Елеазарова монастыря Филофей в своих посланиях великому князю Василию III в 1510–1511 гг. Тезис о Москве – «третьем Риме» – был разработан в духе воинствующей церковной идеологии и обращен к великому князю – сыну племянницы последнего византийского императора Софьи Палеолог. Согласно взглядам Филофея, существовали три мировых центра христианства. Сначала им был Древний Рим, который пал ввиду отступления от «истинного» христианства, потом таким центром стала Византия. Но византийские правители тоже изменили христианству, пойдя на унию с Католической церковью в 1439 г. Следствием этого явилось скорое падение Византии; Москва же не признала Флорентийскую унию и потому стала всемирным центром христианства. «Блюди же и вземли, благочестивый царю, яко вся христианская царства сни-

---

<sup>14</sup> См.: Смирнов И.И. Очерки политической истории Русского государства 30–50-х годов XVI века. М.; Л., 1958. С. 96.

<sup>15</sup> Казакова Н.Я., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. С. 488.

дошася в твое едино, царствие два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не бытии, уже твое христианское царство инеем не останется»<sup>16</sup>.

Тезис о Москве – «третьем Риме» – был призван служить не только обоснованию мирового значения Российского государства, но прежде всего подчинению его сугубо религиозной идеологии. В условиях Возрождения в Западной Европе Православная Церковь в России, продолжая борьбу против всякого «латинства», стремилась обосновать тезис о том, что «истинный» Рим находится, собственно, не в Риме, а в самой Москве. Стало быть, нечего и общаться с «латинянами». Если вспомнить, какое значение приобрели культурные и политические связи Москвы с итальянскими государствами в конце XV в. (когда в сооружении нового Московского Кремля принимали большое участие итальянские мастера, когда новое Российское государство нуждалось во многих специалистах – врачах и рудознателях, пушечных мастерах и архитекторах и пр.), легко заметить, какую консервативную роль брала на себя Церковь, настаивавшая на разрыве связей с передовыми странами и обрекавшая культуру Российского государства на застой и изоляцию. И это в то время, когда передовые страны Европы резко ускоряли темп исторического развития, вступая на путь раннекапиталистического развития, когда блестящая эпоха Возрождения порождала титанов мысли и искусства! Характерно, что сам Филофей принципиально противопоставлял светское знание религиозной вере, заявляя, что он «человек сельской и невежа в премудрости, не в Афинех родился, ни у мудрых философ учился, ни с мудрыми философы в беседе не бывал; учился есмь книгам благодатного закона, чим бы моя грешная душа спасти». Интерес к мирозданию Филофей осуждал<sup>17</sup>.

Поддерживая союз с осифлянами, Василий III не порывал и с нестяжателями. В 1509 г. он вернул из ссылки одного из видных идеологов нестяжательства Вассиана Патрикеева (Вассиана Косого), обличавшего стяжательство монахов, которые, «преступив заповеди Божия и отец своих учения, села к монастырем емлют и покупают, и владеют ими...»<sup>18</sup>. Антистяжательские, до сути дела секуляризационные, идеи Патрикеева, несомненно, импонировали великому князю, благодаря чему Вассиан в течение некоторого времени весьма был приближен к великому князю. Как отмечает Н.А. Казакова, Патрикеев был «идеологом той части боярства, которая стояла на позициях поддержки великокняжеской власти. Эта позиция была обусловлена экономическими интересами боярства: во-первых, угрозой, которую представлял для бояр быстрый рост монастырского землевладения, поглощавшего их родовые вотчины, и во-вторых, стремлением решить вопрос об обеспечении дворянства землей за счет церковных и монастырских земель и тем самым отвести от своих вотчин

---

<sup>16</sup> Цит. по: *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. С. 55–56 (третья пагинация).

<sup>17</sup> Там же. С. 44 (первая пагинация).

<sup>18</sup> *Казакова Н.А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1950. С. 233.

опасность конфискации»<sup>19</sup>. К этому следует прибавить политические интересы старомосковского боярства, не желавшего утрачивать своего привилегированного положения у великокняжеского стола вследствие усиления влияния воинствующей Церкви. Однако сопротивление Церкви секуляризационным планам было сильным, и великий князь повернул к политике поддержки осифлян, тем более что сильная Церковь была реальной силой в борьбе с наиболее опасным противником государственной централизации из среды могущественной боярско-княжеской знати; кроме того, она проповедовала идею «божественного происхождения» светской власти. Великокняжеская власть стала расширять иммунитетные привилегии церковного землевладения<sup>20</sup>. Привлекая на свою сторону воинствующих церковников, великокняжеская власть оказалась вынужденной вследствие сложного соотношения социальных сил в процессе государственной централизации пойти на сохранение такого крупного пережитка феодальной раздробленности, каким была церковная корпорация с ее земельными владениями, самостоятельной системой суда и управления и большим идейным влиянием. Последнее обстоятельство сыграло большую роль в определении политической идеологии формирующегося централизованного государства.

Однако борьба группировок в самой Церкви продолжалась. Позиции нестяжателей укрепились, когда в Россию в 1518 г. приехал образованный грек Михаил Триволис, приглашенный Василием III для исправления богослужебных книг (в России он стал известен под именем Максима Грека). В многочисленных сочинениях Максим Грек обрисовал картину падения нравов в среде духовенства, что объяснял прежде всего погоней за богатствами. Максим Грек показал формальную необоснованность аргументации осифлян поскольку в церковных законах («кормчих книгах») русские церковники вместо «сел с виноградники» поставили «села с крестьяны». Грек писал о тяжелом положении крестьян на церковных землях, о ростовщичестве монахов, об их стремлении пышными обрядами прикрасить свою глубоко не соответствовавшую христианским нормам порочную жизнь. Максим Грек выступил и против тезиса о Москве как «третьем Риме», настаивал на необходимости совета великого князя с боярами и князьями. Идеология Максима Грека в общем соответствовала устремлениям тех боярско-княжеских кругов, которые считали необходимым осуществить такой вариант централизации государственной власти, при котором бы сохранялось их привилегированное и влиятельное положение в государстве и отвергалась претензия Церкви на руководящее положение. Поучения Максима Грека производили большое впечатление на современников, что вызвало раздражение осифлянского духовенства. Иосифляне использовали недовольство великого князя митрополитом Варлаамом, нестяжателем по убеж-

---

<sup>19</sup> Там же. С. 132–133.

<sup>20</sup> См.: *Каиштанов С.М.* Социально-политическая история России конца XV – первой половины XVI в. М., 1967. С. 253–267.

дениям, который не давал согласия Василию III на развод с бесплодной великой княгиней. Вопрос был далеко не личный: отсутствие наследника грозило в будущем распадом государства на удельные земли и княжества.

В 1517 г. по приказу великого князя «Варлаам митрополит остави святительство... Тое же зимы поставлен бысть на митрополью Данил, игумен Иосифова монастыря, февраля 27»<sup>21</sup>. Это был преемник Иосифа в Волоцком монастыре, человек честолюбивый, ловкий и энергичный. Был он и корыстолюбив: гневался, когда великокняжеский дьяк не давал ему плату за совершение служб, даже в тех случаях, когда митрополит пропускал службу. Крепкий, здоровый человек, он перед службой окуривал лицо серным дымом, чтобы придать себе вид аскетически изможденного христианина<sup>22</sup>. Он был гонителем всяких нерелигиозных занятий, игру в шашки он осуждал наряду с таким пороком как пьянство. Даниил оказывал поддержку Василию III, имея в виду укрепить не только свое личное положение, но и позиции Церкви в государстве. Он сделал то, чего не хотел сделать Варлаам, – вероломно заманил в Москву опасного противника великого князя – Василия Шемячича, гарантировав ему безопасность, после чего тот был схвачен.

Даниил также помог великому князю в щекотливом деле с разводом. Василий III отправил свою жену Соломонию Сабурову, с которой прожил двадцать с лишним лет, в Покровский монастырь в Суздале, а сам женился на Елене Глинской, порвав тем самым родственные связи со старомосковским боярством.

Укрепившись у трона, Даниил начал преследования критиков осифлян. Прежде всего он настроил великого князя против Максима Грека, тем более что тот имел неосторожность отрицательно отозваться о разводе великого князя. На просьбы Максима отпустить его на родину следовал неизменный отказ. Один из правительственных деятелей, боярин Берсень Беклемишев, приятель Максима Грека, объяснил ему, что человек он, Максим, умный, понимает, что в Москве худо, а потому его и не выпустят из России, чтобы нигде не рассказывал об этом. Дьяк Федор Жареный рассказывал Берсеню, что сам великий князь подсылал к нему игумена Троице-Сергиева монастыря Арсения со словами: «Толко мне со лжи на Максима, и яз тебя пожалую»<sup>23</sup>.

В феврале 1525 г. Максим Грек был арестован. На церковном соборе его обвинили в ереси на основании погрешностей. В сделанных им переводах церковных книг вследствие недостаточного знания им русского языка, в том, что он был против самостоятельного назначения митрополитов великим князем, без санкции Патриарха Константинопольского, а также в том, будто Максим через турецкого посла Скиндера был в сношениях с турецким султаном и под-

<sup>21</sup> ПСРЛ. Т. XIII. С. 43.

<sup>22</sup> См.: *Герберштейн С.* Записки о московитских делах. СПб., 1908. С. 41.

<sup>23</sup> Цит. по: *Казакова Н.А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970. С. 193.

бывал его на войну против России. Наконец, Максим был обвинен в колдовстве. Каждого из этих обвинений было достаточно для смертной казни, но «отцы Церкви», видимо, сами сознавали их несостоятельность, почему и ограничились отлучением Максима Грека от Церкви и отправкой в заключение в цитадель осифлянства – Волоколамский (т.е. «иосифлянский») монастырь, где был заключен в темницу «обращения ради и покаяния, и исправления», и содержался в тяжелых условиях. (Берсень Беклемишев был казнен «главную казнь» – ему отрубили голову, а Федору Жареному вырвали язык.)

Через шесть лет, в 1531 г., Максима Грека снова вызвали в соборный суд. Теперь Василий III отдал судить и Вассиана Косого. Митрополит Даниил добивал своих противников. Максима обвинили в том, что, пока он сидел в тюрьме, то не покался и даже говорил о своей невинности. Вновь были предъявлены прежние обвинения. Сломленный Максим попытался заслужить пощаду «признанием» своей вины. Унижение Максима не удовлетворило самолюбия митрополита и не смягчило решение суда: Собор отлучил Максима от причащения Святых Таин и в оковах направил его в Тверской Отроч Монастырь Успения Богородицы. Из 38 лет пребывания в России Максим Грек 26 лет провел в заключении, из них 16 лет в темнице. Только после воцарения Ивана IV его освободили.

Примерно такие же обвинения были предъявлены и Вассиану Патрикееву. Осуждению подверглась его работа над составлением новой Кормчей книги (оправдания, что это было сделано по приказу митрополита Варлаама, в расчет не принимались). Припомнили Вассиану и его высказывания против некоторых церковных порядков и деятелей. Его отправили в заключение в Волоколамский монастырь<sup>24</sup>, где он и умер.

Так, расправляясь со своими противниками, воинствующие церковники укрепляли свое положение и влияние в централизуемом Российском государстве.

В процессе государственной централизации Церковь стремилась занять позицию, которая обеспечивала бы ей максимальное влияние на светскую власть. Последняя в свою очередь стремилась сохранить свой контроль над Церковью и превратить ее в послушную исполнительницу своих замыслов.

Напряженность отношений между светской и церковной властями сказалась во время борьбы между группировками светских феодалов за власть в конце 1530-х – начале 1540-х гг. Церковные правители лавировали. Митрополит Даниил стал на сторону князей Бельских в 1539 г., но, когда последние были отстранены пришедшими к власти их соперниками Шуйскими, он был лишен сана митрополита и ушел в тот самый Волоколамский монастырь, откуда в свое время пришел. По словам летописца, низложение Даниила было произведено «нелюбим князя Ивана Шуйского и иных, за то, что он был в едином совете

---

<sup>24</sup> О Вассиане Патрикееве и Максиме Греке см.: Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. С. 87–243.

с князем Иваном Бельским...»<sup>25</sup>. Иван Шуйский поставил митрополитом игумена Троице-Сергиева монастыря Иоасафа (Скрипицына); (правда, митрополита выбирали епископы по жребию из трех кандидатур, но все они были представлены Шуйским). Однако Иоасаф оказался на стороне Бельских, когда те ненадолго вновь пришли к власти. Когда же вновь утвердились Шуйские, они «митрополиту Иоасафу начаша бесчестие и срамоту чинити великую. Иоасаф митрополит не мога того терпети, съиде со своего двора на Троицкое подворие, и бояре послаша детей боярьских городовых на Троицкое подворие с неподобными речья. И с великим срамом поношаста его и мало его не убиша». Подраставший великий князь Иван IV, державший в приближении Иоасафа, был тогда «в страховании»<sup>26</sup>.

События свидетельствуют, что боярско-княжеская знать – давний соперник Церкви как в вопросах землевладения, так и в борьбе за влияние в государстве – не склонна была относиться с пиететом к церковным правителям. В этих событиях наглядно выявилась расстановка сил внутри господствующего класса в ходе государственной централизации: спорили между собой не столько дворяне и бояре, как это обычно принято считать, сколько светская и духовная знать. От того, какая из этих сил одержит верх в борьбе, зависело определение пути и характера развития формирующейся централизованной власти: самодержавие с боярской аристократией или же неограниченное самодержавие абсолютистского типа.

Церковь была заинтересована во втором пути, который мог бы обеспечить выдающееся положение Церкви в государстве и защитить ее от нападок боярства. Эту цель стал преследовать возведенный в 1542 г. на митрополичий престол бывший новгородский архиепископ (с 1526 г.) Макарий, иосифлянин по своим убеждениям, связанный с группировкой Шуйских. Макарий выдвинулся во время пребывания в Новгороде, где показал себя сторонником сильной государственной власти и способствовал, в частности, провалу крупного затвора удельного князя Андрея Старицкого в 1537 г., пытавшегося опереться на Новгород.

Положение нового митрополита утвердилось не сразу. В том же 1542 г. его попытка заступиться за царского любимца боярина Ф.С. Воронцова кончилась тем, что бояре бросились на Макария не только с бранью, но и с кулаками – Фома Головин «мантью на митрополите подрал».

Укрепление положения Церкви было немислимо без усиления государственной власти, свободной от вмешательства князей и бояр. В этом свете следует оценить впервые состоявшийся в России в январе 1547 г. торжественный акт «венчания» Ивана IV на царство. Этот акт, инициатором которого, по всей видимости, был Макарий, укреплял авторитет московского государя как внутри страны, поскольку ставил его над всеми князьями и боярами, так

<sup>25</sup> ПСРЛ. Т. XIII. С. 127.

<sup>26</sup> Там же. С. 141.

и в международных делах, потому что царский титул уравнивал Ивана IV с западными королями и императорами. Но был в венчании Ивана IV и другой, очень существенный смысл. Царскую корону он получал из рук главы Церкви, от него же выслушивал напутственное слово, и все это должно было тесно связать Церковь и государство, поставить Церковь на особое место в государстве. Митрополит Макарий поучал молодого царя, что его главное дело – защита христианства (следовательно, и Церкви): «Ты, боговенчанный православный царь, приал еси от Бога скипетр правити хоругви великого царства Российского и рассудили и управити люди твоя в правду, блюди и храни бодрено от дивиих волк губящих, да не растлит Христова стада словесных овец, от Бога вданного ти... Слышите, царие, и разумеите, яко от Бога дана бысть держава вам и сила от вышнего, вас бо Господь Бог избра на земли и на свой престол вознес, посади...»<sup>27</sup>. Усиленно проповедуя тезис о «богоизбранности» царя, Макарий предостерегал его от «льстецов» и «клеветников». Речь шла не только о родственниках царя по матери – Глинских, с которыми Макарий не ладил, но и вообще о любых иных советниках царя, кроме митрополита.

Пройдет время, и семена, посеянные Макарием в душе царя, дадут ужасные всходы в годы опричнины, когда, окончательно уверовав в «божественное» происхождение своей власти и необходимость самовластного правления, без опасных «льстецов» и советчиков, жестокий и подозрительный Иван IV прольет потоки крови и казнит тысячи людей. Роль Церкви в своего рода идеологической подготовке опричнины не может быть игнорируема, несмотря на то, что в годы опричнины кое-кто из церковников пострадал, а некоторые видные церковные деятели выступили против опричной политики Ивана Грозного. Дело не в судьбе и позиции отдельных людей, а в роли Церкви как учреждения, которое создало атмосферу нетерпимости к инакомыслящим, проследования их вплоть до физического уничтожения, с одной стороны, и внушило царю идею безграничной, освященной вземным авторитетом Божества власти над подданными – с другой. Расправы воинствующих церковников над еретиками, Максимом Греком и другими противниками идейно подготавливали возможность более широких расправ над всеми противниками существующей власти.

Необходимо отметить, что с самого начала правления Ивана IV его политика оказалась тесно связанной с усилением влияния Церкви. Макарий позаботился о том, чтобы царский титул был санкционирован именем мировой православной Церкви. В 1561 г. в Москву была прислана грамота Константинопольского Патриарха с печатью и подписями всех иностранных православных митрополитов, составленная в крайне выпрепных выражениях и благоговявшая Ивана на царство.

Государственная централизация России, прогрессивная сама по себе по сравнению с феодальной раздробленностью, оказалась неразрывно связанной

---

<sup>27</sup> Дополнения к Актам Историческим. Т. 1. № 39. СПб., 1846. С. 48–49.

с крепостничеством в области социально-экономических отношений и Церковью в области идейно-политической жизни. Это обстоятельство не было, конечно, случайным. Развитие крепостничества оказывалось неизбежным ввиду относительного ослабления городов и отсутствия возможностей перехода на пути зарождения буржуазных элементов. Опора на Церковь была неизбежной, пока в стране не были достаточно развиты такие «естественные» социальные опоры централизованной власти, как дворянство и горожане. Все это привело к значительному осложнению и даже деформации процесса образования и укрепления централизованного государства в средневековой России и определило многие его консервативные черты. В существовании и развитии этих последних и в области социально-экономических, и в области идеологических, культурных, политических отношений Церкви принадлежала весьма существенная роль, игнорировать которую при изучении истории России того времени не следует.

Было бы неправильным, однако, полагать, что отмеченные черты окончательно определили характер Российского государства. Напротив, шла борьба различных тенденций, которая усиливалась тем более, чем больше крепло дворянство и росла городская верхушка. Государственная власть в конечном счете также не могла не приходиться в противоречие с той же Церковью как самостоятельной силой, она должна была стремиться подчинить Церковь, сделать ее своим орудием. И борьба между этими силами не прекратилась, а даже еще более обострилась в XVI в.

Крупные внутренние реформы на рубеже 40–50-х гг. были проведены Иваном Грозным с помощью кружка приближенных – «Избранной рады». Затем в 1551 г. он совместно с митрополитом Макарием со своим участием и с участием представителей Боярской думы собрал церковный Стоглавый собор (названный так же как сборник соборных решений, поделенный на 100 глав, – «стоглав»). На нем царь обратился к духовенству с призывом одобрить и поддержать проводимые государственной властью мероприятия, и том числе новый Судебник 1550 г. Кроме того, царь потребовал реформ внутри Церкви. Это было вызвано стремлением провести церковную реформу наравне с реформами суда, управления, военного дела, финансов, с тем чтобы сделать «усовершенствованную» Церковь важной составной частью новой централизованной государственной машины. Пока речь шла о внутренних делах государства и церковных обрядах, об усилении идеологической деятельности Церкви, строгом ее контроле над художественным творчеством, создании единого пантеона из русских «святых» (чтобы идеологически преодолеть память о былой самостоятельности земель), работа светской и духовной власти протекала в согласии. Но Иван поставил перед Стоглавым собором и старый вопрос: «достой ли» монастырям владеть огромными вотчинами и получать от них доходы, которые неизвестно куда идут, во всяком случае, выходят из круга государственных доходов?

К этому Собору было приурочено появление интересного публицистического произведения в форме беседы двух монахов Валаамского монастыря («Валаамская беседа»). Подчеркивая свою ортодоксальность и принципиаль-



ную враждебность еретическим течениям, анонимный автор «Валаамской беседы» осуждал наделение монастырей землей как «душевредство и бесконечную погибель» и отвергал вмешательство Церкви в государственные дела, ибо «не иноческим воеводством, ниже их храбростью грады крепятся и мир строится, но их постом и молитвами». Предвидя возражения сторонников церковного землевладения, автор писал: «Мнози книжницы во иноцех по диаволье кому наносному умышлению из святых Божественных книгах и из преподобных жития выписывают, и выкрадывают из книг подлинное преподобных и святых отец писание, и на то ж место в те ж книги приписывают лучшая и полезная себе, носят ,на соборы во свидетельство будь то ся подлинное святых отец писание»<sup>28</sup>. Это сочинение вышло, по всей видимости, из среды сторонников политического курса Ивана IV и должно было идеологически подкрепить его позиции в момент решительного «диалога» с Церковью.

Митрополит Макарий еще в 1550 г. разослал свой «Ответ» сторонникам политического курса Ивана IV, в котором пытался со ссылками на «Константинов дар» папе Сильвестру и «Ярлык хана Узбека» митрополиту Петру доказать исконность и необходимость церковного землевладения. Исследования показали, что оба этих документа были подложными. Стоглавый собор, назвав «хищниками» и «разбойниками» всех посягающих на церковные земли и пригрозив им отлучением от Церкви, отверг попытку Ивана IV отторгнуть в пользу государства монастырские земли. Пришлось довольствоваться лишь некоторыми уступками: Церковь согласилась, чтобы новые приобретения совершались только с ведома царя, земли же, приобретенные в период боярского правления, все-таки отходили к государству.

Церковь оказывалась не такой уж послушной помощницей «боговенчанного» царя, и это предопределило сложность отношений между Иваном Грозным и церковниками. Опираясь на внушенную ему Церковью идею безраздельной власти, он уже в мае 1551 г. убрал наиболее активных своих противников в вопросе о монастырском землевладении – архиепископов новгородского Феодосия и суздальского Трифона, запретил архиепископам и монастырям покупать вотчины под страхом конфискации и т.п. Но обойтись без Церкви Иван IV тоже не мог. Церковь ему была нужна как опора в борьбе с противниками, и не случайно накануне опричнины на митрополичий престол был поставлен близкий царю его личный духовник, бывший протопоп кремлевского Благовещенского собора Афанасий, совсем незадолго до того принявший монашество. Афанасию адресовал свое послание с обличением боярских крамол и измен Иван из Александровой слободы, и он же, Афанасий, организовал посольство бояр и московских горожан к Ивану IV с мольбой остаться у власти. Глава Церкви сыграл важную роль в осуществлении хитрого

---

<sup>28</sup> Цит. по: *Моисеева Г.Н.* Валаамская беседа – памятник русской публицистики середины XVI в. М.; Л., 1958. С. 167.

плана Ивана – демонстративным отказом от власти добиться предоставления себе необыкновенной полноты власти и учредить опричнину.

И в то же время Грозный решительно противился какому-либо соучастию церковных властей в государственных делах. «Нигде же не обрящещи, еже не разорится царству, еже от попов владому, – писал он, – не подобает священником царская творити», «ино же святительская власть, ино же царское правление»<sup>29</sup>.

Как видно, отношения между Церковью и светской властью в период становления и укрепления Российского государства в конце XV – XVI вв. были далеко не идиллическими, и нельзя представлять Церковь всегда и всюду только послушной игрушкой в руках царской власти. Роль ее была значительно более сложной: Церковь отстаивала свои собственные корпоративные интересы и, оказавшись вследствие стечения обстоятельств в одном стане с государственной властью в борьбе с носителями порядков удельной раздробленности, придала объединительному процессу и возникшему на его основе государству многие консервативные черты.

В XVII в., когда изменилось соотношение социальных сил, царская власть одержала верх над попыткой патриарха Никона поставить церковную власть выше светской. Но сама эта попытка была продолжением той тенденции, которая проявлялась в действиях церковных правителей в течение всего периода образования и укрепления Российского государства.

© Сахаров А.М., 1976

© Сахаров А.М., 2009

---

<sup>29</sup> Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 23, 27.

## ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО В РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVII в.\*<sup>1</sup>

XVII век в истории России характеризуется постепенным усилением абсолютизма, на пути которого стояли некоторые пережитки феодальной раздробленности. К их числу относились и притязания Православной Церкви на приоритет духовной власти над светской.

При всем стремлении играть самостоятельную роль русская Церковь находилась в известной зависимости от государственной власти. Однако становление абсолютизма в России требовало дальнейшего подчинения Церкви государству, что нашло выражение в существенных переменах во взаимоотношениях Церкви и государства, которые произошли в XVII в. Крупнейшим событием в этой области была несомненно реформа Никона и связанный с нею конфликт государства и Церкви. Именно эти события, привлекавшие наибольшее внимание специалистов, заслонили важные вопросы политики царизма в отношении Церкви в предшествующие годы, которая получила наиболее полное отражение в комплексе правовых норм Уложения 1649 г.

Уложение 1649 г. возникло при царе Алексее Михайловиче в обстановке антифеодальных восстаний 1648 г. в Москве и ряде других городов. Основную силу восстаний составляли низы городского населения. Используя создавшуюся обстановку, дворяне и представители верхов ремесленного и торгового населения городов подали царю челобитную, выдвинув в ней ряд сословных требований и обратившись с просьбой собрать земский собор для выработки нового свода законов – Уложения. Правительство пошло на уступки. Проект Уложения подготовила специальная комиссия во главе с боярином Н.И. Одоевским. Уложение рассматривалось на земском соборе 1648–1649 гг., было утверждено в конце января 1649 г. и дважды издано в том же году общим тиражом 2400 экз.<sup>1</sup> Оно состоит из 967 статей, объединенных в 25 глав, которые посвящены правовому регулированию феодального землевладения, положению господствующих (бояре, дворяне) и зави-

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 25: Атеизм, религия, церковь в истории СССР. М., 1987. С. 118–129.

<sup>1</sup> См.: Тихомиров М.Н. Соборное Уложение и городские восстания середины XVII в. // Тихомиров М.Н., Епифанов П.П. Соборное Уложение 1649 г. М., 1961.

симых (крестьяне, холопы, посадские люди) слоев населения, институтам государственной власти, права и судопроизводства.

Уложение 1649 г. со всей очевидностью подтверждает мысль о том, что феодальное государство является главным, решающим, но не единственным элементом политической организации общества периода феодализма.

Важнейшим звеном политической организации феодального общества, его идейным штабом была Церковь. Не случайно, что Церкви посвящена первая глава памятника «О богохульниках и о церковных мятежниках», а также целый ряд других статей и глав, которые в той или иной степени освещают правовое положение Церкви и духовенства. В новейшей литературе получили отражение преимущественно те законы Уложения, которые касаются ограничений Церкви в области землевладения и юрисдикции в отношении зависимых от нее крестьян и служилых людей. Что касается первой главы и ряда других установлений, то они освещены в литературе недостаточно. Цель настоящей статьи – вскрыть изменения в положении и правах Церкви и в характере ее взаимоотношений с государством на основе анализа всего комплекса норм Соборного Уложения – крупнейшего законодательного памятника феодальной России.

Церковь была прежде всего одним из крупнейших феодальных институтов. Материальной основой ее некоторой самостоятельности служили огромные земельные богатства, сосредоточенные главным образом в руках высших иерархов и монастырей. Решения соборов 1580–1584 гг., запретившие монастырям приобретать и получать в качестве вклада родовые и выслуженные вотчины, не дали существенных результатов. При Патриархе Филарете (1619–1633) допускались заметные отклонения от этих решений<sup>2</sup>.

В первой половине XVII в. Церковь еще сохраняла автономное управление, являясь своеобразным государством в государстве. Высшие церковные иерархи – патриарх, митрополиты, архиепископы – имели своих дворян и боярских детей, свою поместную систему, а в распоряжении патриарха были и высшие учреждения – приказы<sup>3</sup>.

Уложение 1649 г. делало определенный шаг в направлении ограничения самостоятельности Церкви.

Под давлением дворянства и посадских кругов на земском соборе 1648–1649 г. был принят включенный в Уложение указ, категорически запрещавший духовным иерархам и монастырям покупать или брать в заклад родовые, выслуженные или купленные вотчины. Нарушение запрета влекло конфискацию таких вотчин (XVII, 42) (здесь и далее в скобках римскими цифрами указана глава Уложения, арабскими – статья данной главы).

Другие статьи той же главы о вотчинах устанавливали запрет на передачу в монастыри родовых и выслуженных вотчин при пострижении их владельцев в монахи. Вотчины оставались у родственников, которых закон обязывал вносить деньги

---

<sup>2</sup> См.: Устюгов Н.В., Чаев Н.С. Русская церковь в XVII в. // Русское государство в XVII в. М., 1961. С. 299.

<sup>3</sup> См.: Церковь в истории России (IX в. – 1917 г.). М., 1967. С. 145–146.

в монастырь на содержание постригшихся. Это же правило распространялось и на тех, кто постригся до соборного приговора 1649 г. (XVII, 43, 44).

Также с целью ограничения экономической мощи Церкви иерархи и монастыри были лишены права иметь свои слободы и промыслово-торговые заведения в городах, а те из них, которые уже были во владении Церкви, подлежали конфискации в пользу посадских людей. Эта мера касалась, правда, всех частновладельческих слобод, но не менее 60% из них приходилось на долю церковных владений<sup>4</sup>. Следует, однако, подчеркнуть, что, несмотря на все запреты и конфискации, Уложение 1649 г. не прекратило расширения церковного землевладения<sup>5</sup>, хотя и подорвало его неограниченные легальные возможности. Важным было и то обстоятельство, что продавать и отдавать вотчины в монастыри запрещалось государственным законом, внесенным в новый кодекс.

С Уложением 1649 г. связана и попытка лишить высшее духовенство, за исключением патриарха, а также монастыри административных и судебных привилегий, главным образом в связи с гражданскими и уголовными делами по отношению к священнослужителям и монахам. До этого суд по недуховным делам в отношении клириков (от митрополитов и ниже), а также монастырей осуществлялся в приказе Большого дворца, основным назначением которого были дела по управлению дворцом. Здесь же духовные вотчинники, минуя общегосударственные учреждения, подлежали суду самого царя. Суд царя, осуществляемый через Приказ Большого дворца, был высшей инстанцией для духовенства по недуховным делам. На уровне же приказов все дела, касающиеся Церкви, духовных лиц и зависимых от них людей, были в ведении суда патриарших приказов<sup>6</sup>.

Уложение 1649 г. по человетью служилых людей от стольников и ниже, гостей, торговых и посадских людей учредило Монастырский приказ как государственное учреждение, равное другим приказам и специально предназначенное для разбора гражданских и наименее важных уголовных дел в отношении духовных лиц всех рангов вплоть до митрополитов и их людей и крестьян (XIII, 1). В свою очередь иски духовенства, монастырей и их людей к посторонним лицам должны были рассматриваться в приказах по подсудности ответчиков (XIII, 2) (по крупным уголовным делам – разбой, убийство и т.п., – церковные люди, как и все остальные, были подсудны Разбойному приказу). Все церковные и монастырские земли, за исключением земель Патриарха, передавались в ведение Монастырского приказа. Придавая этому шагу особо важное значение, составители Уложения выделили учреждение Монастырского приказа и определение его юрисдикции в самостоятельную главу (XIII). Смысл этой акции состоял в том, что Уложение установило для духовенства, не исключая монастырей, такую же, как и для светских лиц, подсудность по недуховным делам. Учреждение Монастырского приказа имело важное значение в усилении централизации государственного аппарата. Эти меры помимо

---

<sup>4</sup> См.: *Смирнов П.П.* Посадские люди и их классовая борьба до середины XVII в. Т. II. М.; Л., 1948. С. 593–607.

<sup>5</sup> См.: *Устюгов Н.В., Чаев И.С.* Русская Церковь в XVII в. // *Русское государство в XVII в.* С. 300–301.

<sup>6</sup> См. там же. С. 301–302.

их юридического значения наносили Церкви немалый материальный ущерб, лишая ее постоянных доходов в виде судебных пошлин (монастырский приказ по настоянию духовенства был упразднен в 1677 г. и, будучи вновь восстановлен при Петре I, просуществовал до учреждения Синода).

Касаясь конкретной стороны судопроизводства, Уложение устанавливало, что иски, не превышающие 20 руб., как исходящие от духовных лиц и зависимых от них людей, так и предъявляемые им, подлежали юрисдикции городских воевод (XIII, 3). В данном случае подсудность духовных лиц подводилась под общее положение.

Усиление государственного контроля над Церковью, связанное с организацией Монастырского приказа, и ряд установлений Уложения, повлекших ущемление материальных прав духовенства, вызвали сильное недовольство с его стороны. Наиболее ярко это проявилось в резко отрицательном отношении к Уложению патриарха Никона. По его словам, Уложение было «бесовской», «беззаконной книгой», созданной собором, созванным «боязни ради и междуособия от всех черных людей, а не истинный правды ради». Наибольшие нападки Никона встретили те статьи Уложения, которые устанавливали светский суд для духовенства, конфискацию церковных слобод в городах и запрет передачи вотчин в монастыри<sup>7</sup>.

Отмеченное выше ограничение привилегий Церкви в области управления и суда не проведено в Уложении последовательно и до конца. В руках главы Церкви – Патриарха оставался высший орган управления патриаршими вотчинами и всеми людьми, подчиненными Патриарху, – Патриарший двор, на котором «судные дела слушает и указывает Патриарх». Для выполнения этих функций в распоряжении Патриарха были приказы – Дворец, Разряд, Казенный и Судный и штат приказных людей (XII, 1). Патриарший двор одновременно являлся высшим церковным судом для всего государства в отношении преступлений по делам религии и значительной части бытовых преступлений. Следует отметить, что Церковь, как феодальный институт, продолжала сохранять привилегии, которых уже были лишены другие крупные феодалы. Патриарх, митрополиты, архиепископы имели служилых людей – дворян и детей боярских, которых наделяли поместьями из своих земель (XII, 1; XIII, 1)<sup>8</sup>.

По данным переписных книг 1678 г., за Патриархом значилось 7128 крестьянских дворов, за монастырями и церквами – 97 672 двора, всего в церковных владениях – 116 461 двор<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> См.: *Ундольский В.М.* Отзыв патриарха Никона об Уложении царя Алексея Михайловича // Русский архив. Кн. 2. М., 1886. С. 610–620; Мнения Патриарха Никона об Уложении // Записки отделения Русской и славянской археологии Императорского русского археологического общества. Т. 2. СПб., 1861. С. 426, 427, 445–451.

Уже в 1657 г. Алексей Михайлович по настоянию Никона отменил подсудность патриарших людей и крестьян в исках менее 20 руб. суду городских властей (см.: Полное собрание законов Российской империи. Т. I. СПб., 1830. № 200. С. 416–419).

<sup>8</sup> О размерах этих привилегий см.: *Устюгов Н.В., Чаев Н.С.* Русская церковь в XVII в. // Русское государство в XVII в. С. 301.

<sup>9</sup> См.: *Новосельский А.А.* Роспись крестьянских дворов, находящихся по владению высшего духовенства, монастырей и думных людей, по переписным книгам 1678 г. // Исторический архив. Т. IV. М.; Л. 1949. С. 91–122 (подсчет авторов).

Однако в отношении юрисдикции ограничения коснулись и Патриарха. Патриарший двор оставался высшей инстанцией по церковным делам, но разбирательство светских дел даже применительно к патриаршим людям из его ведения изымалось. Уложение оговаривало, что если «патриарши приказные люди в каком деле правого обвинят, а виноватого оправят по посулом или по дружбе, или по недружбе», то потерпевшим предоставлялось право «на тех патриарших приказных людей бити челом государю». По этим челобитьям спорные дела предписывалось «из патриарших приказов вносить к государю и ко всем боярам» (XII, 2). За неправый суд, вызванный взяткой или пристрастным отношением к сторонам (дружба, вражда), патриаршие судьи несли ответственность наравне с государственными судьями.

Характерной чертой Уложения было и то, что церковный суд воспринял ряд процедурных моментов светского суда, зафиксированных в X главе «О суде». В их числе следует указать очные ставки и повальные обыски, которых не было в церковном суде до Уложения. И хотя полного подчинения церковного суда светскому еще не произошло, данное обстоятельство явилось также крупным шагом на пути к лишению Церкви ее самостоятельности.

Самодержавие XVII в. стремилось, с одной стороны, ограничить экономическую мощь Церкви и подчинить ее общегосударственной системе, а с другой – решительно брало ее под защиту закона с целью оградить учение, идеи и организацию самой церковной жизни от посягательств как ее идейных противников, так и уголовных элементов и нарушителей установленного порядка. Обе эти стороны политики самодержавия четко просматриваются в Уложении 1649 г.

О том, какое значение правительство придавало защите Церкви как своего идейного штаба, говорит то обстоятельство, что в Уложении первой дана глава «О богохульниках и о церковных мятежниках» и лишь на втором месте – глава о чести государя и о предупреждении посягательств на его здоровье. Уложение явилось первым светским законодательным памятником, в котором на первое место были поставлены преступные деяния против религии и Церкви.

Первая глава Уложения показывает, что царская власть брала под защиту закона христианское вероучение в целом, определяя всякое выступление против него как возложение хулы на Бога, Богородицу и т.д. Эта емкая формула позволяла подвести под нее любое враждебное православию религиозное и общественное движение или учение. Вместе с тем понятие хулы вносило в определение состава преступления целенаправленный политический смысл. В этой связи Уложение вводило понятие богохульства и карало за него безотносительно к конкретной форме проявления смертной казнью через сожжение (I, 1).

Вместе с тем из 9 статей первой главы Уложения только первая статья брала под защиту, и то лишь в общей форме, вероучение христианской Церкви. В ней предусмотрены наказания за «хулу» на Бога, Иисуса Христа, деву Марию, честной крест и святых угодников. Однако, как отмечает богослов XIX в. М. Архангельский, автор большой работы об отношении Уложения 1649 г. к православной Церкви, в первой статье первой главы Уложения «закон ограничен слишком тесными пределами, так что в нем не упоминается, например, о христианской вере вообще, о Священном Писании, о Таинствах Церкви и недостает важного различия между

богохулением и кощунством»<sup>10</sup>. Что касается остальных восьми статей первой главы, то они брали под защиту закона саму Церковь как учреждение и сложившийся в ней чин службы.

Другой предмет заботы законодателя – охрана чести и неприкосновенности высших иерархов – Патриарха, митрополитов, архиепископов, епископов и т.д. – прежде всего в момент совершения ими службы в храме. Все эти статьи, перечисляющие состав деяний, подлежащих осуждению, носят сугубо конкретный и в значительной мере светский характер. За срыв богослужения в церкви любым способом виновный, именуемый в Уложении «безчинником», подлежал смертной казни «безо всякия пощады» (I, 2). «Безчинником» называется и то лицо, которое в храме «учнет говорити непристойные речи патриарху или митрополиту, или архиепископу или епископу, или архимандриту, или игумену и священническому чину, и тем в церкви божественному пению учинит мятеж». Виновному в таком случае назначалась торговая казнь, т.е. битье кнутом на базарной площади (I, 3). В этом нельзя не усмотреть отклика на восстания 1648 г. в Москве и других городах, затронувших не только церковные круги в целом, но и порядок церковных служб. Впрочем, для включения в Уложение 1649 г. соответствующих статей были основания и в повседневной жизни Церкви. Занявший пост Патриарха после Филарета Иоасаф жаловался на беспорядки в храмах: «...мирские люди стоят в церквах с бесстрашием и со всяким небрежением, во время св. пения беседы творят неподобные с смехотворением... во время же св. пения ходят по церкви шпыни, с бесстрашием... от них в церквах великая смута и мятеж, то они бранятся, то дерутся... иные во время св. пения в церквах ползают, писк творят и большой соблазн возбуждают в простых людях»<sup>11</sup>. Утрата благочестия, а отсюда и покорности – вот что страшило высшие церковные круги и само правительство.

Не отрицая отдельных заимствований из Номоканонов (сборников византийского церковного права), Кормчих книг, Стоглава как источников при составлении статей первой главы Уложения, на что указывают многие историки, следует подчеркнуть, что сама действительность 30–40 гг. XVII в. давала для этого более чем достаточный материал. Богослов М. Архангельский, отмечая, что источники статей первой главы неизвестны, считал, что они принадлежат к статьям, написанным по «требованию жизненных явлений»<sup>12</sup>.

Последующие четыре статьи (2–5) первой главы касаются уголовных преступлений, совершенных в стенах храма. Убийство каралось смертной казнью (I, 4), а при ранении как следствии нападения и избиения назначалась «торговая казнь без пощады», тюремное заключение на месяц и возмещение в двойном размере бесчестья раненому (I, 5). Более суровые кары, чем те, что назначались за такие же

---

<sup>10</sup> Архангельский М. О Соборном Уложении царя Алексея Михайловича 1649 г. (7156 г.) в отношении к православной русской Церкви // Христианские чтения. 1881. Кн. 8. С. 52.

<sup>11</sup> Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. V [Т. 9–10]. М., 1961. С. 322.

<sup>12</sup> Архангельский М. О Соборном Уложении царя Алексея Михайловича 1649 г. (7156 г.) в отношении к православной русской Церкви // Христианские чтения. 1881. Кн. 10. С. 361.



преступления, имевшие место вне стен храмов, определялись именно местом их совершения.

Тем же определялась и смертная казнь за убийство в храме без рассмотрения в данном случае обстоятельств и мотивов преступления, хотя в иных случаях Уложение отличало преднамеренное убийство от непреднамеренного. Убийство, совершенное вне стен храма без умысла – в драке или в состоянии опьянения, – каралось битьем батогами и передачей виновного в холопы тому, у кого он кого-либо убил (XXI, 69). Повышенное наказание определялось и в случаях нанесения в храме удара без ранений или словесного оскорбления – батоги и выплата бесчестья потерпевшему в первом случае, тюремное заключение на месяц и выплата бесчестья – во втором (I, 6, 7). За определением санкций следует сентенция: «Чтобы на то смотря в церкви Божий никакого бесчинства не было» (I, 7). Во всех таких случаях совершивший преступление определялся как «бесчинник» – термин, который в других случаях Уложения не встречается.

Совсем мирским духом веет от двух последних статей первой главы, запрещавших во время церковной службы подачу челобитных царю, патриарху и другим церковным чинам о личных делах. И здесь запрет объясняется опасением, чтобы «от того в церкви Божий церковному пению смятения не было, понеже церковь Божия устроена приходить на молитву» (I, 8). Нарушителя этого запрета как лицо, забывшее страх Божий и презревшее царское повеление, надлежало «вкнутить в тюрьму на сколько государь укажет». [Запрет непосредственной подачи челобитных царю по судным делам, минуя приказ, которому данное лицо подсудно, имел общий характер (X, 20)]. И как общее указание ко всем статьям первой главы, за исключением, возможно, первой статьи, дано поучение: «И православным христианам подобает в церкви Божий стояти и молитися со страхом, а не земная мыслити» (I, 8).

Любопытно, что кража церковного имущества, совершенная не во время богослужения, выделена из состава преступлений против Церкви и рассматривается в общем составе статей XXI гл. «О разбойных и о татинных делах».

Станным и непоследовательным выглядит выделение из первой главы и помещение среди других уголовных преступлений, наказуемых смертной казнью, соращения православных в нехристианскую веру, по смыслу статьи в мусульманскую, поскольку речь в ней идет о «бусурмане» и обрезании. «Бусурмана» в таком случае предписано «сжечь огнем безо всякого милосердия», а соращенного русского человека направить к патриарху или к иным духовным властям (XXII, 24).

Все Уложение пронизано стремлением подкрепить авторитет Церкви, и прежде всего высших иерархов. Любое перечисление феодалов по традиции начинается в нем с высших духовных чинов – Патриарха, митрополитов и т.д.; за ними идут думные чины – бояре, окольничие и пр. и, наконец, чины московские и городовые.

Неприкосновенность духовного сословия особенно ярко проступает в вопросе возмещений и наказания за «бесчестье». Из 73 статей X гл. Уложения, посвященных этому вопросу, 64 статьи касаются возмещения «за бесчестье» духовенства всех рангов. В их составе значительное место заняло перечисление крупнейших монастырей по городам с указанием суммы штрафа «за бесчестье» архимандритов, игуменов и келарей этих монастырей (X, 32–81). Две статьи посвящены бесчестью приказных лю-

дей патриарха и его слуг. Таким образом, взыскания «за бесчестье» лиц не духовных сословий определяются всего в семи статьях. Только в одной статье предусмотрены штрафы за «бесчестье» для лиц недворянского и недуховного сословий, начиная с именитых людей Строгановых и кончая крестьянами (X, 94). Если охране чести государя посвящена в Уложении отдельная глава (II), то защита чести Патриарха открывает собой шкалу взысканий «за бесчестье». «За бесчестье» Патриарха словом даже думные чины – бояре, окольные и другие думные люди – отдавались Патриарху головою (X, 27). «Бесчестья» со стороны Патриарха в отношении каких бы то ни было лиц законом не было предусмотрено. А «бесчестье» со стороны митрополитов и ниже вплоть до монастырских старцев в отношении бояр, окольных, думных людей и феодалов и гостей других рангов каралось штрафом в пользу потерпевших «против их окладов, что кому государева денежного жалованья» (X, 83).

Подводя итог, отметим, что по Уложению 1649 г. Церковь лишалась легальной возможности увеличивать свои земельные владения. Учрежденный по Уложению Монастырский приказ лишал Церковь управления и суда в отношении церковных людей и крестьян и брал под свой контроль управление монастырскими вотчинами. Вместе с тем, Уложение 1649 г. явилось первым светским кодексом законов, который определял состав преступлений против религии и Церкви и назначал наказания за них. Беря под защиту закона основы православного вероучения в самой общей форме, без определения направлений, враждебных ему, и объединяя эти направления под общим наименованием «богохульство», составители Уложения как бы предоставляли церковникам самим разбираться в делах веры. Другое дело, когда речь шла о порядке и «благочестии» церковных служб. Видя в их ослаблении свидетельство падения авторитета Церкви и ее влияния на массы, законодатели включили в Уложение детально очерченный состав преступлений уголовного и политического характера, угрожавших церковному благочинию, дифференцировали санкции в отношении виновных и поместили законы, касающиеся Церкви, на первое место в составе крупнейшего законодательного кодекса феодальной России.

Значение этих установлений состоит в том, что они явились заметным шагом в направлении подчинения Церкви государству, осуществленным в ходе преобразований первой четверти XVIII в.

© Вершинская А.А., 1987

© Вершинская А.А., 2009

© Маньков А.Г., 1987

© Маньков А.Г., 2009

## ЦЕРКОВНЫЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII в.\*<sup>1</sup>

На протяжении XVII в. Русская Церковь продолжала сохранять свои экономические позиции, являясь одновременно ведущим идеологом феодального государства. Русское государство, преодолев последствия польского нашествия и внутренних усобиц начала XVII в., неудержимо шло вперед в своем экономическом и политическом развитии. В России зарождалась крупная мануфактурная промышленность и буржуазные отношения, началось складывание абсолютизма. Стране необходимы были экономические и культурные контакты с передовыми западноевропейскими государствами. В тот же период Православная Церковь, добившаяся усиления своего влияния на общественные дела, продолжала отстаивать православно-изоляционистскую политику и схоластически-догматическую систему церковного образования, совершенно не отвечавшую нуждам «нового времени». Церковь готовила начетчиков, толкователей Божественного Писания, в то время как стране нужны были специалисты горного дела, корабельные мастера, градостроители, литейщики – словом, люди, обладавшие познаниями, необходимыми для практической деятельности. Сам ход истории все больше превращал Церковь в крайне реакционную силу. Князья Церкви отчаянно сопротивлялись всем нововведениям. Преобразования первой четверти XVIII в. привели к известным расхождениям во взглядах между Церковью и абсолютистским государством. Тем не менее Церковь и в то время оставалась единокровной сестрой крепостнического государства в деле угнетения народа, массы феодально зависимого крестьянства.

Понимая необходимость просвещения и наук для блага России, Петр I тем не менее выражал преданность православной религии, считая Церковь одним из главных устоев общественного порядка и самодержавия. Толкуя евангельские заповеди, он на вопрос: «Какой сей грех, все грехи в себе содержит..?» – собственноручно начертал: «Против первой грех есть отейство» (атеизм. – Л.С.)<sup>1</sup>.

Выдавая племянницу замуж за немецкого принца, Петр I написал ей своего рода руководство, включавшее такие пункты: «1) Веру и закон, в нейже радилася,

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 25: Атеизм, религия, церковь в истории СССР. М., 1987. С. 130–150.

<sup>1</sup> РНБ ОР. Ф. 1003. Д. 7. Л. 285.

сохрани до конца неотменно; 2) Народ свой не забуди, но в любви и почтении имей паче протчих»<sup>2</sup>.

По справедливому замечанию Т.С. Майковой, Петр I не был заражен идеями национальной и религиозной исключительности, проявлял широкую веротерпимость, печатал переводные сочинения, проникнутые протестантским духом<sup>3</sup>. Распространение просвещения в России, знакомство ее с передовой западноевропейской культурой объективно подрывали монополию Православной Церкви как руководящей идеологической силы тогдашнего общества. В этом сказался противоречивый характер петровских преобразований. Встав на путь реформ, Петр I, считавший себя защитником православия, неизбежно должен был прийти в столкновение с носителями и проводниками православных догматов – церковными иерархами.

Последние патриархи четко заявили о своем неприятии новшеств, предвещавших грядущие преобразования. Патриарх Иоаким в своем завещании 1690 г. решительно предостерегал Петра I от общения с «богомерзкими» иноверцами из Западной Европы и увлечения их порядками, грозил отлучением тем, кто следовал «блудническому и гнусному обычаю» брадобрития и т.д. Патриарх Адриан также разделял взгляды своего предшественника Иоакима.

Петр I, не внимая предостережениям духовенства, нашел себе учителей в Немецкой слободе в Москве, а затем предпринял длительное путешествие в Западную Европу. Вместе с членами «ближней компании» и друзьями-иноземцами Петр I затеял игру, вызывавшую особое возмущение ревнителей православия. Организовался всешутейший, всепьянейший, сумасброднейший собор во главе с князь-кесарем и князь-папой. На первых порах современники видели в шутейшем соборе пародию на Римо-католическую Церковь, но со временем затея стала все больше обращаться против иерархов Православной Церкви. Едва умер патриарх Адриан, как члены шутовского священного собора поспешили сменить атрибуты. На шутовских свадьбах 1701–1702 гг. князь-папа Н.М. Зотов облачался в старинное одеяние патриарха. Подле него появился потешный митрополит казанский князь М.Ф. Жировой-Засекин, позже митрополит ижорский, и петербургский боярин П.И. Бутурлин, дьяконы киевский и петербургский и пр.

Служилый француз Н.П. Вильбуа, наблюдавший вблизи «собрания» всешутейшего собора начиная с 1698 г., высказал мнение, что с помощью собора Петр старался опорочить Католическую Церковь в глазах своих подданных, а заодно представить в смешном свете и московское патриаршество. «Это вытекало из стремления этого умного и смелого государя подорвать влияние старого русского духовенства, уменьшить это влияние до разумных пределов и самому встать во главе русской Церкви, а затем устранить многие прежние обычаи, которые он заменил новыми, более соответствующими его политике»<sup>4</sup>. Секретарь прусского посольства И. Фок-

---

<sup>2</sup> См.: *Воскресенский Н.А.* Законодательные акты Петра I. Т. I. М.; Л., 1945. С. 162.

<sup>3</sup> См.: *Майкова Т.С.* Петр I и православная церковь // Наука и религия. 1972. № 7. С. 39.

<sup>4</sup> Цит. по: *Никифоров Л.А.* Записки Вильбуа // Общество и государство феодальной России. М., 1975. С. 221.

керодт записал различные мнения по поводу целей всешутейшего собора. Одно из них сводилось к тому, что Петр «хотел этим поднять на смех римо-католическую иерархию, да косвенным образом тоже и свое духовенство»<sup>5</sup>.

Дипломат петровского времени Г.Ф. Бассевич в своих записках справедливо отметил, что всешутейший собор не посягал на сущность религии<sup>6</sup>. В самом деле, петровский абсолютизм поддерживал религию всем своим авторитетом, всеми средствами насилия. Тысячи людей прошли через застенки Преображенского приказа по обвинению в богохульстве и преступлениях против Церкви. Петр, понимая значение религии и Церкви для монархической власти, намерен был реформировать церковную иерархию и окончательно включить Церковь в систему абсолютистского государства.

После смерти патриарха Адриана Петр I приступил к проведению церковной реформы. Один из сподвижников царя (и непрменный член шутейшего собора), боярин И.А. Мусин-Пушкин, став руководителем Монастырского приказа, получил распоряжение «сидеть» на патриаршем дворе в Кремле и «ведать» патриаршим домом, архиерейскими домами и всеми монастырскими делами<sup>7</sup>. Монастырский приказ произвел перепись патриарших, епископских и монастырских вотчин и забрал все управление ими в свои руки. Отныне все доходы с этих земель стекались в приказ, который заодно творил над населением церковных земель «суд и расправу».

Подобная мера носила чрезвычайный характер и была проведена в жизнь непосредственно после разгрома русской армии под Нарвой. Она не ставила целью уничтожить или подорвать земельные богатства Церкви: духовенство юридически сохранило право собственности на все земли, оказавшиеся в сфере управления Монастырского приказа. Что касается доходов, то их распределение регулировалось особым указом, изданию которого, вероятно, предшествовал некоторый торг между царскими прибыльщиками и духовенством. Указ от 30 декабря 1701 г. устанавливал, что на содержание каждого монаха должно быть положено 10 руб. денег и 10 четвертей хлеба ежегодно без различия сана и должности и по всем обителям<sup>8</sup>. Можно ли считать, что подобное регулирование доходов обеспечило «фактически полную секуляризацию церковных владений и имуществ» и что право духовенства на владение землей и крестьянами превратилось в чистую фикцию, как пишет исследователь церковной реформы И.А. Булыгин?<sup>9</sup>

Земельная собственность реализуется в феодальной земельной ренте. Реформа вовсе не затронула ренту средних и мелких духовных земельных собственников. Владельцы малоодоходных вотчин, не обеспечивавших им определенного Указом оклада, сохранили доходы в неурезанном виде. На землях, с которых «прокормить

---

<sup>5</sup> Фоккеродт И.-Г. Россия при Петре Великом // Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. 1874. Кн. 2. С.19.

<sup>6</sup> См.: Бассевич Г.Ф. Записки // Русский архив. 1865. Вып. 2. Стлб. 169, 170; Вып. 5–6. Стлб. 569.

<sup>7</sup> Полное собрание Законов Российской империи с 1649 года (далее – ПСЗ). Т. IV. СПб., 1830. № 1829. С. 133.

<sup>8</sup> Там же. № 1886. С.181–182.

<sup>9</sup> См.: Булыгин И.А. Церковная реформа Петра I // Вопросы истории. 1974. № 5. С. 85–86.

монахов невозможно», эти последние сохраняли право на получение руги из казны, «без чего по самой нужде быть невозможно». (Руга – от греч. – плата – государственное жалование духовенству, выдававшееся зерном, позднее деньгами. – *Ред.*)

Практически власти решительно ограничили ренту примерно 60 самых богатых монастырей страны. Эти обитатели после проведения реформы получали около половины своей ренты. Большинство монастырей, лишившись функций управления своими вотчинами, сохранили право на ренту в прежних размерах.

Полагают, что в 1705–1720 гг. «правительство Петра I отступило от своего уже фактически осуществленного плана полной секуляризации вотчин и крестьян и перешло на позиции неполной и частичной секуляризации»<sup>10</sup>. Представляется, что правительство с самого начала ставило перед собой ограниченные цели и в ходе их практического осуществления лишь искало наиболее удобные формы и пути их достижения. После того как Монастырский приказ провел описание всех церковных земель и уяснил реальную доходность земли, власти к 1705 г. вывели из-под его управления владения всех малоземельных монастырей, поскольку в них казне «нимало прибитка учинить не из чего».

Наибольшая часть богатых церковных земель располагалась в центре страны. В Сибири и Астрахани архиерейские дома получали ругу из казны. Не удивительно, что уже к 1705 г. Сибирская и Астраханская епархии были выведены из-под управления Монастырского приказа вместе с тремя другими пограничными епархиями – Новгородской, Псковской и Киевской. Церковные владения на северо-западе страны не принадлежали к числу самых высокодоходных. К тому же западные территории подверглись военному разорению.

Следуя основным целям реформы, Монастырский приказ к 1706–1710 гг. произвел «определение» церковных вотчин, позволившее четко выделить фонд земель, реально приносивших доходы казне. Приказ отказался от управления вотчинами, обеспечивавшими монастырям их указной оклад содержания (такие вотчины получили наименование «определенных» в отличие от излишних, или «заопределенных» вотчин). До «определения» в ведении приказа находилось 107 тыс. крестьянских дворов. Около трети их были возвращены владельцам без всякого «определения». Размежевание земель и доходов проведено было во владениях 60 богатейших монастырей и 11 архиерейств с 72 тыс. крестьянских дворов. Монастырский приказ сохранил в своем управлении лишь излишнюю («заопределенную») часть богатейших вотчин.

Так власти пришли к осуществлению задач, которые они ставили с самого начала проведения церковной реформы. К концу XVII в. в России числилось около 400 монастырей (а вместе с приписными – около 600), владевших крестьянами<sup>11</sup>. Реформа ограничила доходы 60 богатейших из них. «Определение» позволило выявить важнейшие результаты реформы. Богатейшие монастыри и князья Церкви сохранили около половины своих денежных доходов (41 тыс. из 90 тыс. руб.) и большую часть натуральных доходов [10 тыс. четвертей из 13 тыс. четвертей оброч-

<sup>10</sup> Булыгин И.А. Церковная реформа Петра I. С. 92.

<sup>11</sup> См.: Булыгин И.А. Монастырские крестьяне России в первой четверти XVIII века. М., 1977. С. 42.

ного хлеба и 11 тыс. из 15 тыс. десятин барской (десятинной) пашни]<sup>12</sup>, полностью обеспечивавших духовенству безбедное существование.

Посягательство на доходы церковной верхушки неизбежно вызывало ее недовольство. Петр I сознавал опасность церковной оппозиции и постарался заблаговременно лишить ее авторитетного руководства. Именно в этих целях он решил временно отказаться от назначения нового главы Церкви в сане Патриарха, а исполнение его функций разделил между Монастырским приказом (органом светской власти) и местоблюстителем. Петр I пошел на решительные нарушения традиций и, нимало не посчитавшись с мнением священного собора, назначил местоблюстителем не Крутицкого митрополита, как то делали прежде, а человека, не пользовавшегося авторитетом и известностью в среде русского духовенства. Его выбор пал на ученого украинского монаха Стефана Яворского, бывшего префекта Киево-Могилянской академии (первого на Украине высшего учебного заведения) и игумена одного из украинских монастырей. (Московские ревнители благочестия считали Яворского «отступником». Во время обучения за границей он стал униатом, по возвращении на родину покаялся и был принят обратно в лоно Православной Церкви.) Ораторское искусство Яворского и его образованность произвели впечатление на Петра, и он в течение нескольких месяцев сделал его сначала рязанским архиепископом, а затем главой всей Русской Церкви, хотя и с ограниченными полномочиями<sup>13</sup>.

Украинское православное духовенство сыграло определенную роль в развитии русской культуры и просвещения во второй половине XVII в. Не случайно именно в этой среде Петр I искал сторонников реформ. Но его надежды не оправдались. Живая практическая деятельность, связанная с преобразованиями, общение с передовыми странами Запада обесценивали схоластическую ученость православных западнорусских монахов.

Проведенная Петром I реформа не привела к секуляризации церковных имений. Но и в таком ограниченном виде она вызвала негодование всего духовенства.

Стефан Яворский, оказавшись под опекой Монастырского приказа, разошелся и не мог не разойтись с Петром. Местоблюстителю не позволяли вершить суд в спорах духовенства с мирянами. Без специального царского указа ему воспрещался выезд в патриаршие вотчины. Даже вино и запасы из патриарших кладовых он мог получать лишь с разрешения могущественного Ивана Мусина-Пушкина, главы Монастырского приказа<sup>14</sup>. В 1712 г. Яворский, отбросив обычную осторожность, «кликнул» речь против «разорителя закона Божия» Петра I. Страна не достигнет «превожденного мира», утверждал он, и будет переживать «кровавые бури», пока «человец законопреступный» (правитель) «закон Божий разоряет», нарушает евангельскую заповедь о неоставлении жены, не соблюдает посты, не почитает икон,

---

<sup>12</sup> См.: Булыгин И.А. Церковная реформа Петра I // Вопросы истории. 1974. № 5. С. 85–86.

<sup>13</sup> ПСЗ. Т. IV. № 1818. С. 87–88.

<sup>14</sup> См.: Горчаков М. О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и св. Синода (988–1738 гг.) // Из опытов исследования в истории русского права. СПб., 1871. Прил. С. 139–140.

не слушает Церкви. Местоблюститель призывал Божье благословение на царевича Алексея, «нашу едину надежду»<sup>15</sup>.

Яворский не случайно связывал надежды на отмену церковной реформы и возрождение могущества и блеска духовной власти с именем Алексея. Наследник стал знаменем всех косных и консервативных сил, противившихся прогрессивным преобразованиям. О рязанском архиепископе Яворском приближенные Алексея не раз говорили: «Рязанский к тебе добр и твоей стороны и весь он твой»<sup>16</sup>. Яворский вследствие разногласий с Петром I утратил влияние на управление церковными делами.

Среди высших иерархов Церкви очень немногие поддерживали преобразовательную программу Петра I. К числу их принадлежал Феодосий Яновский, архимандрит вновь учрежденного в Петербурге Александро-Невского монастыря, позднее архиепископ Новгородский и первый вице-президент Синода. Деятельность Феодосия, возглавлявшего Русскую Церковь в последнее десятилетие жизни Петра I, дает представление о различных малоизученных сторонах церковной реформы. Значение Феодосия благодаря его близости к царю было очень велико. После смерти Яворского Феодосий формально стал первым по значению иерархом русской Церкви.

Феодосий вызывал наибольшую ненависть реакционной оппозиции. В кругу приближенных царевич Алексей заявлял: «Разве за то его батюшка любит, что он вносит в народ люторские обычаи и разрешает на вся?» Никифор Вяземский написал на стих «Враг креста Христова» музыку, и компания царевича пела его, имея в виду Феодосия<sup>17</sup>.

Считают, что Яновский происходил из киевских ученых монахов, как Яворский или Феофан Прокопович. Однако такое мнение ошибочно. Федор Михайлович Яновский был родом из бедных смоленских дворян, живших «в крайнем мизерстве»<sup>18</sup>. Он не получил систематического образования и не знал латыни, что было немислимо для учеников академии. Большую часть своих познаний Яновский приобрел самостоятельно, подобно другим самоучкам периода реформ. В старину духовные лица покидали святую Русь разве что для богомолья, однако Феодосий предпринял специальное путешествие в Западную Европу<sup>19</sup>. Знакомство с западноевропейским укладом жизни произвело на него глубокое впечатление. К концу жизни Яновский собрал в своей библиотеке более 400 томов. Наряду с церковными сочинениями здесь были книги по истории и географии, юриспруденции, военному делу и т.д.<sup>20</sup> Поспевая за веком, Феодосий успел уже в петербургский период

<sup>15</sup> РГАДА. Ф. 9: Кабинет Петра I. Отд. I. Кн. 31. Л. 15об.–18.

<sup>16</sup> Устрялов Н.Г. История царствования Петра Великого. Т. VI. СПб., 1859. Прил. С. 511, 526, 527.

<sup>17</sup> См.: Устрялов Н.Г. История царствования Петра Великого. Т. VI. Прил. С. 504, 507.

<sup>18</sup> См.: Морошкин И.Я. Феодосий Яновский, архиепископ Новгородский // Русская старина. Т. 56. СПб., 1887. С. 37.

<sup>19</sup> См.: Описание архива Александро-Невской лавры (далее – ОААНЛ). Т. I. СПб., 1903. Стлб. 852–858; Т. II. СПб., 1911. Стлб. 31–32 и др.

<sup>20</sup> Луттов С.П. Книга в России в первой четверти XVIII века. Л., 1973. С. 252–257.



своей жизни пополнить свое образование и приобрести ту широту интересов, которая отличала проводников реформ.

Петр I всегда подчеркивал, что начатая им война имеет целью возвращение России ее исконных земель на берегах Балтийского моря. Для подтверждения этого он приказал перевезти на берега Невы из Владимира прах Александра Невского. На месте славной победы новгородского князя Александра над шведами Петр I приказал построить Александро-Невский монастырь<sup>22</sup>. Эта мера должна была укрепить авторитет новой столицы.

Строительство Александро-Невского монастыря велось с небывалым размахом. Составлением архитектурного проекта постройки руководил Доменико Трезини. По замыслу Петра I, монастырские соборы должны были затмить знаменитые римские. Для осуществления проектов потребовались огромные средства. Чтобы изыскать их, Петр I допустил отступление от церковной реформы и велел приписать к Александро-Невскому монастырю 40 тыс. душ крестьян со всеми оброчными платежами и повинностями. Новый столичный монастырь стал крупнейшим феодально-церковным землевладельцем империи. Его владения были образованы из монастырских вотчин, либо отобранных у других монастырей (Троице-Сергиевого и пр.), либо приписанных к нему вместе с монастырями (Иверский и др.). Монастырский приказ не вмешивался в дела столичного монастыря. Для управления монастырскими вотчинами Феодосий испросил у Петра I офицеров Преображенского и Семеновского гвардейских полков. (В петровские времена армия считалась той образцовой организацией, которая давала кадры для всех сфер жизни.) Канцелярия Александро-Невского монастыря разработала указ о развитии крестьянских промыслов и торговли, в котором рекомендовалось выращивать технические культуры, развивать рыбный, пушной и другие промыслы<sup>21</sup>. Заботы монастыря о крестьянах продиктованы были стремлением извлечь как можно больше средств из разоренной деревни. Когда управители-офицеры не смогли взыскать большие недоимки с крестьян, обнищавших в результате войны и неурожаев, Феодосий снял их за плохое управление.

Петр I желал устроить Невский монастырь на новый лад, чтобы он стал образцом для всей русской Церкви, центром духовной жизни присоединенного края, очагом просвещения и благотворительности. В соответствии с этим замыслом Яновский учредил при монастыре госпиталь, богадельню, школу, типографию.

Феодосий осуществил меры, призванные несколько упростить внешнюю обрядность и атрибуты богослужения. Каждый храм издавна украшало множество икон. Следуя указаниям Петра I, Феодосий добивался того, чтобы излишние иконы были убраны и оставлены наиболее почитаемые. Он так ревностно делал это,

---

<sup>22</sup> Петр I не любил монахов, и лишь в некоторых исключительных случаях, когда перед ним стояли крупные задачи идеологического характера, он принимал решения об основании новых монастырей. Помимо Александро-Невского монастыря он намеревался построить под Полтавой монастырь на месте Полтавской баталии. Перед главным Петропавловским собором этого монастыря предполагалось установить медную статую Петра I на коне (ПСЗ. Т. IV. № 2236. С. 462). Представленный архитектурный проект не удовлетворил Петра I, и замысел его так и остался неосуществленным.

<sup>21</sup> ОААНЛ. Т. II. Стлб. 629–632.

что прослыл иконоборцем. Французский посланник Кампредон в 1725 г. писал, что Феодосия «одинаково ненавидит и духовенство, и народ; первое – за его чрезмерное честолюбие, второй – за истребление икон, которое он производил с излишней суровостью, переходившей даже предел царских повелений»<sup>22</sup>. Придворные царевича Алексея говорили, что они ненавидели Феодосия за то, что он «икон не почитает»<sup>23</sup>. Феодосий наложил запрет на распространенный обычай – устанавливать на время домовые иконы в церкви. По его указу из церквей изымали резные образа. (Более всего в храмах было образов Николая Чудотворца.)

Яновский пытался покончить с обычаем вешать на иконы разнообразные ценности, монеты, ожерелья и пр. Как правило, это делали больные, ждавшие исцеления. Феодосий снимал ценности с икон, а иногда отдирали пышные оклады<sup>24</sup>. Эти действия вызывали необычайно много нареканий духовенства, терпевшего при этом материальный ущерб. Невский архимандрит пытался даже ограничить расход ладана, число свечей при богослужении из-за их копоты<sup>25</sup>.

Феодосий изымал из монастырей, приписанных к его обители, золотые и серебряные предметы культа – кресты с литым изображением Христа и святителей и пр. – и приказывал плавить их в слитки. Средства, вырученные от их продажи, шли на строительство монастыря и оплату заграничных поездок неевского архимандрита<sup>26</sup>.

Феодосии ввел множество новшеств в косный церковный быт, устраивал в Александро-Невском монастыре пышные праздники, на которые приглашал всю высшую знать. «За обедом, – писали очевидцы, – провозглашали много тостов, сопровождавшихся всякий раз пушечной пальбой, и все по предложению самого архиепископа»<sup>27</sup> (Феодосия. – Л.С.).

В Москве Феодосий учредил ассамблеи для духовенства по образцу петербургских ассамблей. На них собирались для обсуждения насущных вопросов члены Синода, архимандриты крупнейших московских монастырей. Гости съезжались в резиденции духовных лиц либо в различные монастыри поочередно. Одна из первых ассамблей состоялась в Донском монастыре в 1723 г., и «в монастыре для этого ассамблею был изготовлен обед»<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> Сборник русского исторического общества. Т. 58. СПб., 1887. С. 300–301.

Вопрос об иконах в петровское время обсуждался часто, и отношение к нему было болезненным. В конце 1711 г. секретарь английского посольства Л. Вейсброд сообщал о настроении русского общества в Лондон: «Особенно волнует слух – не знаю, верный ли – будто предполагается издать закон, воспрещающий каждой семье иметь более двух икон: одна, говорят, оставлена будет для домашних молитв, другая же – для молитвы в церкви. Теперь в иных семьях икон по двадцати, по тридцати; ими иногда закрывается целая стена комнаты. Вряд ли царь решится издать такой закон при настоящих обстоятельствах» (Сборник русского исторического общества. Т. 61. СПб., 1888. С. 105).

<sup>23</sup> См.: *Морошкин И.Я.* Феодосий Яновский, архиепископ Новгородский // Русская старина. Т. 56. С. 31–32.

<sup>24</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода (далее – ОДДСС). Т. V. СПб., 1897. Прил. X, CLXXV. С. 239, 372–373.

<sup>25</sup> ОААНЛ. Т. II. Стлб. 1128.

<sup>26</sup> Там же. Т. I. Стлб. 427–429.

<sup>27</sup> *Берхгольц Ф.В.* Дневник камер-юнкера. Ч. III. М., 1903. С. 178.

<sup>28</sup> См.: *Чистович И.* Феодан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 112–113.

После опалы на Феодосия Яновского духовенство постаралось изобразить «плута Федоса» настоящим исчадием ада. Сильвестр, митрополит, писал о Феодосии буквально следующее: «Бывый развращенный, зависти и самолюбия исполненный, Невский архимандрит и Новгородский архиерей, яко хищник волк прокрался к овчей коже; только себя любил, а братию весьма ненавидел; еще он же, по острожелчию своему, дневно вымышлял, как бы брату своему пакость сотворить, а иногда некий – кого бы и поглотить»<sup>29</sup>. Нетрудно догадаться, что эти обличения неслись из лагеря консерваторов.

Феодосий изымал иконы, преследовал бродячих попов, разрешал есть мясо в стенах Александро-Невского монастыря. Не удивительно, что на него пали подозрения в ереси еще в то время, когда он находился в зените славы и могущества.

Показательна в этом отношении позиция Феодосия в деле лекаря Дмитрия Тверитинова. Московские еретики отрицали церковную обрядность, поклонение иконам, церковные книги (кроме Библии). Местоблюститель Стефан Яворский, обнаружив ересь, принялся искоренять ее самым беспощадным образом. Московские вольнодумцы, спасаясь от преследований, бежали в Петербург, где нашли покровителя в лице Феодосия. Когда Сенат прислал запрос по поводу еретика Тверитинова, Феодосий заверил сенаторов, что Тверитинов исповедовался у него, приобщился святых тайн «и св. Восточныя Церкви в догматах церковных противления не имел». Заявление Феодосия спасло Тверитинова от жестокой расправы. Не чуждый рационализма, Феодосий склонен был сквозь пальцы смотреть на сомнения вольнодумцев, но заступился за еретиков только потому, что они с одобрением относились к преобразованиям Петра I. Защита Тверитинова Феодосием вызвала ярость церковных иерархов. На соборе 24 октября 1714 г. он был осужден за исповедание и приобщение святых тайн Тверитинова. Проклятие собора «прогремело над явными и тайными покровителями обвиненных», т.е. и над Феодосием<sup>30</sup>.

Феодосий приветствовал петровские нововведения и помогал их внедрению в жизнь. Он первым стал расстригать лиц, насильственно постриженных в монастыри. Так, он единоличным решением расстриг А.Ф. Висленеву, против воли отправленную в монастырь мужем и пасынком. По его представлению Синод вернул в мир другую «монахиню поневоле» – 25-летнюю М. Потемкину. Яновский обратился к отцу Потемкиной с просьбой, чтобы он не лишал дочь «отеческого призрения и всяческого благоутробия и не взирал на сие (расстрижение. – Л.С.), яко на новое дело, ибо она (Потемкина. – Л.С.) от Синода разрешена и прощена...»<sup>31</sup>. Потемкину постригли по настоянию мачехи, желавшей присвоить состояние падчерицы. После расстрижения Потемкина вышла замуж.

<sup>29</sup> ОДДС. Т. XI. СПб., 1903. Стлб. 701–706.

<sup>30</sup> См.: *Мирошкин И.Я.* Феодосий Яновский, архиепископ Новгородский // Русская старина. Т. 55. СПб., 1887. С. 28, 29, 30. Там же см. материал следственного дела: *Терновский Ф.А.* Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. Июнь. С. 131; *Тихонравов Н.* Московские вольнодумцы XVIII века // Русский вестник. 1871. Кн. 2. С. 669, 699, 705, 716, 717 и др.

<sup>31</sup> ОДДС. Т. IV. СПб., 1880. Стлб. 222.

Петр I видел в Феодосии просвещенного церковника, способного бороться с суевериями. Когда разнесся слух, будто в новгородских храмах чудом гудят по ночам колокола, Петр I поручил Яновскому расследовать дело, и тот разоблачил ложное чудо. Однажды Военная коллегия прислала в Невский монастырь для исцеления капитана от «болезни злого духа». Феодосий известил коллегия, что ни он, ни его старцы не лечат от злых духов: «А кто исцелителями от злого духа нас нещует (называет. – Л.С.), за нестерпимое нам надругание вменяем»<sup>32</sup>. Считая недуг капитана вполне земным, Яновский решил излечить его простыми и действенными средствами. Он предписал ему вместо поста трудиться шесть дней в неделю на строительстве монастыря. Через две недели «одержимый» известил Военную коллегия, что он быстро поправляется от болезни.

Петр I прекрасно понимал, в сколь опасном положении остается дело преобразования России, пока Церковь выступает противником преобразований. «Ой, бородачи, – говорил он, – всему злу корень старцы и попы. Отец мой имел дело с одним бородачом, а я с тысячами». Царь был озабочен созданием церковной администрации, отвечавшей его представлениям о роли Церкви в преобразовании государства. Для решения этой задачи он попытался превратить Александро-Невский монастырь в своего рода школу церковных кадров, для чего повелел, чтобы «кроме Невского монастыря монахов во архиереи и в знатные архимандриты не производить»<sup>33</sup>.

Невский архимандрит должен был подбирать монашескую братию с определенным целевым назначением – «дабы здесь жили, которые бы могли знать, чтоб таких не наставить, как тамбовский и ростовский были»<sup>34</sup>. В процитированном указе названы были два самых одиозных противника преобразований. В течение пяти лет Феодосий собрал в своем монастыре около 100 монахов со всех концов страны, при этом действовал круто и нисколько не считался с их собственным желанием. Строитель Николо-Ладожского монастыря говорил о нем: «Архимандрит у нас высок и жесток; не токмо простому старцу у него жить, но иеромонахи убегают; а которые в Иверском монастыре старцы сведают, что он, архимандрит, велит к себе в монастырь быть, и они из тамошняго монастыря уходят, а чтобы у него в Питере не жить»<sup>35</sup>.

Вызванные в Петербург монахи проходили в монастыре, так сказать, идейную переподготовку, после чего назначались на высшие церковные посты. Так, после пребывания в Невском монастыре иеромонах Иоаким был посвящен епископом в Астрахань, иеромонах Павел стал епископом в Вологде, иеромонах Феофан – епископом в Пскове, иеромонах Боголеп – епископом в Устюге. Семь невских монахов были поставлены архимандритами в крупнейшие монастыри и т.д.<sup>36</sup> Сенат посылал в Невский монастырь указы, подобные следующему: «По его великому государя указу, и по сенатскому приказу, велено в Соловецкий монастырь в архимандриты выбрать

<sup>32</sup> ОААНЛ. Т. III. Стлб. 470.

<sup>33</sup> Там же. Стлб. 106.

<sup>34</sup> ПСЗ. Т. V. СПб., 1830. № 3239. С. 595.

<sup>35</sup> ОААНЛ. Т. I. С. 574–590. Стлб. 1037.

<sup>36</sup> Там же. Т. III. Стлб. 87–89, 162–165.

из Троицкого Александрова монастыря Невского тебе, архимандриту Феодосию; а кого ты выберешь, и оного посвятить преосвященному Стефану, митрополиту Рязанскому и Муромскому»<sup>37</sup>. В руках Феодосия сосредоточилась огромная власть, он решал фактически единолично вопрос о замещении высших церковных вакансий.

Важным этапом церковной реформы стало создание Синода, приведшее к окончательной централизации управления Церковью и подчинению ее государству. Известный сторонник преобразований Феофан Прокопович подготовил в 1721 г. церковный публицистический труд «Духовный регламент», в котором подробно обосновал преимущество коллегиальной системы управления Церковью по сравнению с единоличной (патриаршеством) и определил функции Духовной коллегии (Синода). Практически реорганизацию осуществил Феодосий. Отдавая дань принципу преемственности, Петр I назначил президентом Синода Стефана Яворского, 20 лет занимавшего пост Местоблюстителя Патриаршего Престола. Никакого влияния на дела престарелый иерарх, однако, не оказывал и менее чем через два года умер. (В конце жизни Яворский написал богословский трактат «Камень веры», в котором обосновывал принципы первенства Церкви над светской властью. Этот трактат был опубликован лишь после смерти Петра I.) Все нити управления Церковью сосредоточил в своих руках Феодосий Яновский, первый вице-президент Синода, носивший к тому времени сан новгородского архиепископа. Второй вице-президент, псковский архиепископ Феофан Прокопович, исполнял роль своего рода идеолога реформированной Церкви. В состав Синода не был допущен никто из старинных князей Церкви. Зато там заседали три архимандрита, два протопопа и иеромонах. Члены Синода под присягой обязывались следовать Духовному регламенту и подчиняться решениям царя, «крайнего судьи Духовной коллегии». За всеми действиями Синода надзирал синодский обер-прокурор полковник И.В. Болтин, «око государя», непосредственно ему подчинявшийся.

Преданная царю «синодальная команда» подвела своеобразный итог предшествующей деятельности правительства в отношении церковного землевладения. В день своего открытия, 14 февраля 1721 г., Синод подал Петру I доклад, из которого, между прочим, следовало, что церковные вотчины (оставшиеся еще в непосредственном управлении Монастырского приказа) «от гражданских управителей пришли в скудность и пустоту»<sup>38</sup>. Монастырский приказ выполнил свою задачу, централизовав сбор всех церковных доходов и частично используя их на военные расходы. Однако управление церковными вотчинами, порученное приказу, не сводилось к сбору оброков. Новое руководство Церкви должно было признать, что попытка централизации управления церковными землями, даже применительно к ограниченному фонду «заопределенных» вотчин, не удалась.

На основании доклада Синода Петр I упразднил Монастырский приказ, почти два десятилетия служивший главным проводником церковной реформы. При этом он постарался спасти главный результат деятельности этого учреждения: кня-

---

<sup>37</sup> Там же. Стлб. 330.

<sup>38</sup> См.: Горчаков М. Монастырский приказ (1649–1725). СПб., 1868. Прил. С. 47.

зья Церкви и монастыри, получившие в свое управление все «заопределенные» вотчины, должны были по-прежнему вносить в казну все шедшие с них доходы.

После организации Синода Петр I пришел к мысли о необходимости регламентировать церковные штаты и одновременно реформировать монашество. Он четко выразил отношение к монахам в собственноручной записке 1722 г., послужившей материалом для указа 1724 г. «Нынешнее житье монахоф, – писал Петр I, – точию вид есть и понос от иных законоф, не мало же и зла происходит, понеже туняты суть... корень всему злу празность...»<sup>39</sup>. Чтобы заставить монахов трудиться, Петр I предлагал распределить по монастырям инвалидов Северной войны («солдат отставных, которые трудиться не могут»), увечных, больных и престарелых людей, вынужденных добывать средства к существованию нищенством («прямых нищих»). В соответствии с этим указ от 31 января 1724 г. предписывал расписать монахов «для служения оным» (инвалидам) так, чтобы на одного монаха приходилось до двух – четырех больных в зависимости от тяжести болезни. Настоятелю монастыря вменялось в обязанность «дважды в день пересмотреть лазарет»<sup>40</sup>. По существу речь шла о превращении монастырей в госпитали. Все монастырские порядки менялись применительно к этой новой задаче. Указ предписывал «монахом служащим келей особливых не иметь, но чуланы – в тех же больницах», «жалованья и пищи никому не иметь, кроме общества» (этим упразднялась келейная трапеза)<sup>41</sup>.

Монахи, не попавшие в больничный штат, должны были трудиться на сельской ниве. «Которые монахи, – гласил указ, – останутца за числом служения, таким отвесьт монастырские земли, дабы сами хлеба себе промышляли». Монахинь предполагалось занять прядением на мануфактурных дворах, чтобы «...питатца им рукоделием вместо пашни». На них возлагалась также задача обслуживания сиротских приютов, организуемых при женских монастырях. Они должны были готовить мальчиков-сирот к школе, а девочек учить грамоте и рукоделию.

Перевод монахов на пашню имел характер временной меры. Постригать в пашенные монахи воспрещалось. С пашни монахов предполагалось переводить в услужение к больным по мере появления вакансий в монастыре. Пашенные участки никому не передавались.

Пострижение мирян в монахи строго регламентировалось, что со временем неизбежно привело бы к резкому сокращению численности духовенства. Монастыри могли постригать людей исключительно в целях пополнения штатов служащих при лазаретах и лишь после того, как у них не оставалось более монахов на пашне.

Приступив к практическому осуществлению новой церковной реформы, Петр I издал 22 мая 1724 г. второй указ, дополнивший предыдущий росписью должностей и окладов монахов. Если при первой реформе монашеский оклад исчислялся 10 руб. и 10 четвертями хлеба ежегодно, то по новым штатам рядовым монахам

<sup>39</sup> См.: *Верховский П.В.* Учреждение духовной коллегии и духовный регламент. Т. II: Материалы. Ростов-на-Дону, 1946. С. 131.

<sup>40</sup> См. там же. С. 147–148.

<sup>41</sup> См. там же. С. 148–149.

(а таковые составляли подавляющее большинство) оклад был уменьшен до 6 руб. и 5 четвертей хлеба в год. Более высокие оклады положены были лишь монастырским властям: казначеям (18 руб.), игуменам (50 руб.), архимандритам (100 руб. при 8 четвертях хлеба)<sup>42</sup>.

Взявшись за упорядочение духовного сословия, Петр I пришел к мысли о необходимости строгой регламентации штатов епископств и монастырей в целях дополнительного ограничения их доходов и изыскания средств на просвещение и благотворительность. Предполагалось «учинить» пять архиепископов (великороссийского, белорусского и др.) и «под их смотрением 38 епископов»<sup>43</sup>. Высшая церковная иерархия таким путем должна была получить окончательную организацию. В новой иерархии не оставалось места не только для патриаршего сана, но и для митрополичьего. С 1709 г. Петр I начал понижать в сане старых митрополитов. Глава важнейшей в России кафедры митрополит новгородский и великолукский Иов скончался в 1716 г. Его кафедра пустовала пять лет. Несмотря на то что его место Петр I передал Феодосию Яновскому, последний получил лишь архиепископский сан<sup>44</sup>. После ухода в монастырь митрополита псковского и Изборского Иосифа его место в сане епископа в 1717 г. занял другой любимец Петра I Феофан Прокопович. Лишь по настоятельной просьбе Феофана три года спустя его произвели в архиепископы<sup>45</sup>.

В Сибири после смерти митрополита Иоакима кафедра перешла к Филофею, который «... по указу царскому управлял епархией» в 1715–1720 гг., не будучи хиротонисан<sup>46</sup>. После долгих колебаний Петр I счел целесообразным сохранить в Сибири митрополию.

Понижая в сане митрополитов, власти соответственно понижали в сане старых архиепископов и епископов.

В целом политика Петра I по отношению к церковной иерархии носила последовательный характер. Он стремился упразднить не только патриаршество, но и митрополичьи должности. Речь шла о том, чтобы лишить церковную верхушку ее бывшего авторитета и блеска.

При епископах Петр I намеревался, по словам В.И. Татищева, учредить «для помощи в правлении, а собственно к содержанию училищ и богаделен 48 архимандритов и на всех достаточное денежное жалованье из их собственных и монастырских доходов...»<sup>47</sup>. Татищев, безусловно, был человеком осведомленным. С новой штатной росписью его познакомил Ф. Прокопович, один из составителей этого документа. По свидетельству Татищева, Петр I написал на документе: «Достальные

---

<sup>42</sup> ПСЗ. Т. VII. СПб., 1830. № 4511. С. 287.

<sup>43</sup> См.: Татищев В.И. История Российская. Т. 1. М.; Л., 1962. С. 381–382.

<sup>44</sup> См.: Строев П.М. Списки иерархов и настоятелей монастырей российской Церкви. СПб., 1877. С. 37.

<sup>45</sup> См. там же. С. 380.

<sup>46</sup> См. там же. С. 318.

<sup>47</sup> Татищев В.И. История Российская. Т. I. С. 381–382.

(доходы. – Л.С.) употребить проповедникам в иноверцах, на прибавочные школы и богадельни»<sup>48</sup>.

Новая церковная реформа накалила обстановку и обострила взаимоотношения между царем и высшим духовенством. Всю жизнь Петр I искал среди церковников надежных помощников, сочувствующих делу преобразования. Последние его меры были встречены с неодобрением даже его помощниками, в том числе Феодосием Яновским. Новшества, прежде ревностно отстаиваемые невским архимандритом, стали казаться неудобными ему теперь, когда он получил Новгородскую епархию и, став первым среди князей Церкви, не был удостоен сана митрополита. Новая реформа основательно урезала его доходы и ограничивала власть. Понятно, почему Яновский выступил против указа о штатах. Первый вице-президент Синода, будучи в селе Покровском под Москвой, имел 30 апреля 1724 г. длительное и бурное объяснение с Петром I, чем вызвал его крайний гнев<sup>49</sup>. Окончательно Яновский сбросил маску, как только Петр I умер. «Видал ты такой суд Божий, – говорил он одному из архимандритов, – что как он (Петр) хотел учинить штат духовной, то и умре<sup>2</sup>» То же самое Феодосий говорил и в Синоде: «Государь, блаженной памяти, весьма тщился ниспровергнуть сие духовное правительство и для того нас утеснял штатами и недачею жалованья, а теперь смотрите, отцы святые, мы живы, а он умре, его нет»<sup>50</sup>.

Петр I умер в разгар затеянной им новой церковной реформы. Его преемница Екатерина I не довела дело до конца. Напротив, она искала примирения с высшими церковными иерархами. В Петербурге был организован громкий судебный процесс над Феодосием Яновским, личность которого символизировала в глазах современников церковную реформу в целом. На Феодосия постарались взвалить ответственность за все новшества, вызывавшие возмущение православного духовенства. Яновского осудили, и он умер, будучи замурован в подземелье тюрьмы Николо-Карельского монастыря.

\* \* \*

В результате церковных преобразований первой четверти XVIII в. государству удалось превратить православие в более мощное и гибкое орудие идеологического воздействия на народные массы. При этом реформы не изменили основных функций Церкви, но лишили ее прежнего могущества и включили в систему абсолютистской монархии.

© Семёнова Л.Н., 1987

© Семёнова Л.Н., 2009

---

<sup>48</sup> Там же. С. 382.

<sup>49</sup> См.: Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. IX. М. 1963. С. 600.

<sup>50</sup> См.: Русский архив. 1864. С. 134–140.



## ПРОЦЕСС ОГОСУДАРСТВЛЕНИЯ ЦЕРКВИ В XVIII–XIX ВВ.\*<sup>1</sup>

Взаимоотношения государства и Православной Церкви в дореволюционной России имели большое политическое значение. Клерикальные исследователи этой проблемы, практически монополизировавшие ее разработку, всегда опирались на религиозно-идеалистическую трактовку движущих сил исторического процесса и обнаруживали явную тенденциозность в подаче и оценке фактического материала. Ф. Энгельс писал, что в средневековой Европе «в руках попов политика и юриспруденция, как и все остальные науки, оставались простыми отраслями богословия и к ним были применены те же принципы, которые господствовали в нем»<sup>1</sup>. Так было и в самодержавной России, где православие являлось важнейшей частью государственной идеологии.

На тезис о полном подчинении Церкви государству, якобы произошедшем в начале XVIII в., опиралась концепция, выдвинутая в конце XIX в. сторонниками так называемого церковного обновления (И.С. Бердников, П.В. Верховской, А.В. Романович-Славатинский и др.). Их целью было превращение православия из феодально-крепостнической в буржуазную идеологию. В организационно-правовой сфере обновленцы выступали за формальное отделение Церкви от государства, что придало бы ей видимость самостоятельной политической силы и активизировало ее деятельность в рамках контрреволюционного фронта. Главным их лозунгом было требование воссоздания Поместного собора и патриаршества. Засилье светской бюрократии в аппарате Церкви, вызвавшее умаление ее самостоятельности, связывалось обновленцами с моментом ликвидации этих церковных институтов.

Наибольшее число приверженцев в дореволюционной России насчитывали монархистская и официальная концепции истории Церкви. Первая основывалась на идее совмещения императором (шире – вообще светским правителем) функций главы и государства, и Церкви (Н.С. Суворов, П.В. Знаменский). Вторая предполагала разграничение сфер деятельности Церкви на духовную и гражданскую

<sup>\*1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 37: Православие в истории России. М., 1988. С. 173–186.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 360.

(управление вотчинами, их населением и т.д.), причем допускала распространение влияния государства лишь на последнюю (Ф.В. Благовидов, А.П. Доброклонский, Н.И. Кедров, С.Г. Рункевич и др.). Реформа Петра I, по мнению сторонников обеих концепций, не внесла принципиальных изменений во взаимоотношения государства и Церкви.

Церковная реформа Петра I не случайно является отправным пунктом разногласий дореволюционных клерикальных теоретиков. Не случайно и современные богословы, всемерно стремясь использовать исторический материал в подготовке к празднованию 1000-летия введения христианства на Руси, пытались в то же время замалчивать взаимоотношения государства и Церкви в XVIII – начале XX вв. Это был период абсолютизма, и характеризовался он последовательным и полным подчинением Церкви светской власти, введением ее в состав государственного аппарата, т.е. огосударствлением. При этом следует отметить, что подчинение Церкви государству было не единовременным актом, но длительным процессом, охватывавшим всю историю этих двух важнейших элементов политической системы феодального общества. При этом каждой форме феодального государства были присущи свои особенности взаимоотношений светской власти и Церкви.

Огосударствление Церкви было вызвано необходимостью устранения внутриклассовых противоречий и имело целью использование церковных средств, аппарата и идеологии в интересах самодержавия. Оно предполагало, во-первых, бюрократизацию духовенства, т.е. перевод его на государственное содержание или по крайней мере разрушение прямых экономических связей с прихожанами, преодоление его сословной замкнутости, традиционного порядка подготовки священников и замещения церковных должностей; во-вторых, непосредственное управление Церковью со стороны государственных органов и, в-третьих, изменение вероучения и культа в соответствии с потребностями самодержавия. Однако церковная реформа Петра I базировалась на потребности абсолютистского режима в государственной Церкви, соответствующих политико-правовых идеях и зарубежном опыте сходных преобразований<sup>2</sup>, при этом объективные предпосылки не были достаточно развиты.

Как известно, религиозное мировоззрение внутренне присуще феодальному обществу. Кроме того, по определению К. Маркса, при феодализме «церковная собственность составляла религиозную твердыню традиционных отношений земельной собственности. С падением этой твердыни не могли устоять и эти отношения»<sup>3</sup>. Духовное сословие, организованное и обладавшее мощным идеологическим воздействием, также выступало своеобразной «твердыней» традиционных социальных отношений, т.е. сословной структуры феодального общества. Таким образом, в России в начале XVIII в. существовала тесная связь Церкви с феодальной общественно-экономической формацией. Огосударствление же Церкви требовало ослабления ее экономической мощи и сословных привилегий, поэтому успех этих

---

<sup>2</sup> См.: Баггер Х. Реформы Петра Великого. М., 1985. С. 123–124.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 734.

преобразований мог быть достигнут лишь в условиях кризиса феодализма, который расшатал бы «незыблемость» Церкви. В ведущих странах Европы огосударствление конфессиональных организаций осуществлялось именно в период зарождения и развития буржуазных отношений<sup>4</sup>.

О кризисе феодализма в России в начале XVIII в. говорить не приходится, поэтому огосударствление Церкви, по сути опережавшее свое время, проводилось «сверху» и шло одновременно с развитием собственных объективных предпосылок.

Экономический аспект церковной политики Петра I предусматривал отчуждение церковных земель и бюрократизацию духовенства. В оценке его окончательных итогов между современными исследователями практически нет расхождений. В это время были предприняты ограничительные шаги, свидетельствующие лишь о начальной фазе секуляризации<sup>5</sup>. Экономическое положение основной массы духовенства – приходского клира – не было изменено. И для высших иерархов, продолжавших получать доходы из епархий, жалование не стало основным источником существования. По этим причинам важнейшим средством экономического подчинения Церкви в течение всей первой половины XVIII в. стало налоговое обложение.

Признаки разложения феодализма как социально-экономической системы намечались в России лишь во второй половине XVIII в.<sup>6</sup> Только тогда созрели объективные предпосылки огосударствления Церкви, что и обусловило успех реализации указа от 26 февраля 1764 г., согласно которому Церковь окончательно лишалась всех вотчин, а епархиальные архиереи и монастыри переводились на штатные оклады<sup>7</sup>. Указ оставлял на правах пользования надель архиерейским домам по 30 десятин, а монастырям по 6–9 десятин, указ же 1797 г. увеличил их соответственно до 60 и 30 десятин<sup>8</sup>. Секуляризация ликвидировала феодальное землевладение Церкви, утвердила полное экономическое господство светских помещиков. Ограниченное наделение земель в таких условиях ставило Церковь в еще большую зависимость от государства и не могло служить основой для политических притязаний.

Организационно-правовое огосударствление Церкви осуществлялось в XVIII в. по двум основным направлениям. Первое предполагало уменьшение сословных привилегий духовенства и усиление воздействия на него административной и судебной власти государства. Второе предусматривало полную реорганизацию церковного аппарата в центре и на местах на основе принципа коллегиальности при участии представителей государственного контроля<sup>9</sup>.

Однако эти планы не могли быть успешно реализованы, поскольку экономические мероприятия не были доведены до конца и поэтому организационные преобразования церковного управления в начале XVIII в. коснулись лишь центрального аппарата, в результате чего был создан Синод, заменивший единолич-

---

<sup>4</sup> См.: *Гараджа В.И.* Протестантизм. М., 1971. С. 44–47.

<sup>5</sup> См.: *Буганов В.И., Преображенский А.А., Тихонов Ю.А.* Эволюция феодализма в России. М., 1980. С. 171.

<sup>6</sup> Там же. С. 171–172.

<sup>7</sup> См.: Полное собрание законов Российской империи: собр. 1 (далее: ПСЗ-1). Т. XVI. № 12060. Ст. 1, 2.

<sup>8</sup> См. там же. Т. XXIV. № 18273.

<sup>9</sup> См. там же. Т. VI. № 3718.

ное патриаршеское руководство церковью коллегиальным управлением высших иерархов. Синод стал высшим административным и судебным органом Церкви. Обладал он и законосовещательной функцией по церковным проблемам. В 1726 г. была предпринята попытка разделить Синод на два департамента. Первый из них, сформированный из членов Синода, имевших только государственное жалованье и лишившихся прав управления епархиями и получения доходов оттуда, должен был ведать духовными (богослужебно-каноническими) делами. Второй, состоявший только из светских чиновников, должен был заниматься судебными и хозяйственными делами Церкви<sup>10</sup>. Абсолютизмом преследовались две основные цели: передать все административные, судебные и хозяйственные функции Синода светским чиновникам и полностью лишить высших иерархов – членов Синода связей с их епархиями, бюрократизировать их и сделать послушными исполнителями воли светской власти.

Однако по тем же социально-экономическим причинам попытка оказалась неудачной. Высшая иерархия продолжала отстаивать свои собственные интересы и интересы духовного сословия в целом. Значительная экономическая самостоятельность Церкви обусловила и определенную независимость ее аппарата от государственного, по этой причине светское законодательство зачастую не исполнялось, а функции и полномочия обер-прокурора Синода были принижены и практически сводились на нет<sup>11</sup>. Более того, в течение 15 лет, начиная с 1726 г., эта должность фактически не функционировала<sup>12</sup>.

Впоследствии самодержавие, чтобы обеспечить управление духовным сословием через Синод, было вынуждено скрывать свои попытки поставить его в ряд государственных органов. В связи с этим возросла доля неправых средств воздействия государства на Церковь. Так, предпринимались попытки формировать Синод из лояльных кадров, а староцерковную оппозицию подавлять путем откровенного террора<sup>13</sup>.

В 1744 г. архиерейские домовые правления – исполнительные органы епархий – были переименованы в консистории. Истинным смыслом переименования должна была стать реорганизация местного церковного аппарата, поскольку в состав консисторий вводились светские чиновники-секретари, а присутствие включало, как правило, пять духовных лиц. Иначе говоря, консистории были организованы на основе того же принципа коллегиальности, что и Синод, и призваны были ограничить единоначальную власть архиерея. На деле же ничего не изменилось.

Не имея возможности сразу бюрократизировать духовенство, государство проводило политику общей регламентации этого сословия, подразумевавшую преодоление его замкнутости, сокращение числа лиц, пользовавшихся сословными привилегиями, и обеспечение открытого выхода в другие сословия. С этой целью

<sup>10</sup> См. там же. Т. VII. № 4919, 4925, 4927.

<sup>11</sup> См.: Описание документов и дел, хранящихся в архиве св. Синода. Т. III. СПб., 1879. № 536; Т. IV. СПб., 1880. № 501; Т. VI. СПб., 1898. № 292.

<sup>12</sup> См.: Сборник Русского исторического общества. 1886. Т. 55. С. 384; ПСЗ-1. Т. VIII. № 5625; Т. IX. № 8480.

<sup>13</sup> См.: Плеханов Г.В. О религии и церкви. М., 1957. С. 469.

ограничивались возможности получения духовного образования и вступления в монашество. С 1737 г. и вплоть до середины XIX в. проводились «разборы», т.е. мобилизация в армию безместных церковников. Приходские штаты периодически сокращались, и «разбору» подлежали все новые и новые категории духовенства. А в 1784 г. безместным церковникам и детям служителей культа не моложе 15 лет было предоставлено право поступать в купечество, в цехи, в крестьянство и в военную службу<sup>14</sup>, т.е. облегчался выход из сословия.

В совокупности эти меры принесли интересный результат. Не форсируя ограничение привилегий духовенства и тем самым не ослабляя сословной структуры общества, самодержавие стремилось к преобразованию этого аморфного сословия (значительная его часть, пользуясь привилегиями, не исполняла необходимых государству функций) в группу профессионалов, расставленных по приходам. Тем самым отождествлялись сословная и профессиональная принадлежность духовенства. Благодаря этому в целом воздействие государства на кадровый состав Церкви через административные и служебные каналы усилилось.

Идеологический аспект огосударствления Церкви предусматривал приспособление вероучения и культа к нуждам самодержавия. Особое внимание уделялось ликвидации последствий теории превосходства духовной власти над светской, для чего в культовую обрядность было введено обязательное с середины 30-х гг. XVIII в. празднование так называемых царских дней. В общественное сознание широко внедрялись идеи, отводившие религии и Церкви служебную роль в деле укрепления самодержавия, что нашло наиболее полное выражение в «Наказе» Екатерины II и в книге «О должностях человека и гражданина». Во второй половине XVIII в. государство активно вмешивалось в богослужебно-каноническую сферу компетенции Церкви с целью придания единообразия культовой деятельности.

Таким образом, в течение всего XVIII в. самодержавию приходилось бороться за приведение Церкви в соответствие с уровнем экономического, организационного и идеологического развития государства и общества. И хотя к концу столетия высшей иерархии был придан «служилый» характер, а церковный аппарат в целом стал коллегиальным, полного огосударствления Церкви к этому времени все же не произошло. Приходское духовенство не было бюрократизировано. Органы государственного управления, исчерпав коллегиальную форму своей организации, накануне реформирования были утверждены на принципе единоначалия, чем демонстрировали архаичность церковного аппарата. Это подтверждают и нереализованные проекты его дальнейшей централизации, предусматривавшие существенное ограничение власти архиереев в епархиях в пользу учреждаемых там прокуроров, назначаемых императором и подчиненных обер-прокурору Синода<sup>15</sup>.

В течение XVIII в. Церковь была лишена ряда функций публичной власти. Несмотря на то что Синоду принадлежало право представлять кандидатов в епархиальные архиереи, все же назначал их император. За наиболее тяжкие пре-

---

<sup>14</sup> См.: ПСЗ-1. Т. XXII. № 15978.

<sup>15</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 84. Д. 799. Л. 1–42; Ф. 797. Оп. I. Д. 2385. Л. 1–3.

ступления духовные лица подпадали под юрисдикцию светского, а не церковного, как прежде, суда. Государство взяло в свои руки и все внешнеполитические связи Православной Церкви.

Однако к началу XIX в. Церковь продолжала существовать как единый и обособленный социальный организм с собственным аппаратом управления. Государственное влияние на Церковь в это время не было обеспечено действенным контролем со стороны обер-прокурора Синода и секретарей епархиальных консисторий. Достаточно отметить, что в 1799 г. Синод добился отстранения очередного неугодного обер-прокурора и предложил на вакантное место трех кандидатов. При занявшем этот пост Д.И. Хвостове все принципиальные вопросы решались самими иерархами<sup>16</sup>. (Это единственный случай в истории русской Церкви, когда обер-прокурором был назначен кандидат, выдвинутый Синодом.)

Основные мероприятия по огосударствлению Церкви были осуществлены лишь в первой половине XIX в. Ключевой проблемой продолжала оставаться сословность духовенства. Задача бюрократизации церковников требовала преодоления наследственной передачи мест в приходах и переподготовки духовных кадров, получавших ранее в основном домашнее образование. На новом этапе подчинения Церкви самодержавию требовались священники иного уровня мышления, способные понимать государственные задачи, а самое главное – прошедшие идеологическую обработку в созданных светской властью духовных училищах. В 1808 г. был издан Указ, предписывавший назначать в приходы только священников, получивших соответствующее образование<sup>17</sup>. Такая мера была направлена против наследственной передачи мест в приходах и имела целью установление более жесткой зависимости приходского клира от архиереев. Однако она давала результат в основном по мере естественной смены поколений. Согласно отчету обер-прокурора Синода, в 1825 г. специальное образование имели около 13 тыс. из почти 47 тыс. священнослужителей, т.е. 27%. Через 30 лет, к 1855 г., это соотношение составляло 33 тыс. к 50 тыс., т.е. около 70 %<sup>18</sup>.

Теми же темпами решалась и проблема перевода духовенства на государственное содержание. Согласно указу от 26 июня 1808 г., отменялись платы за требы и в половине храмов вводились штатные оклады с общим фондом в 7 млн руб. в год, из которых только 2 млн должны были выделяться казной, а остальную часть составляли отчисления от процентов с капитала и доходов Церкви. Таким образом, эти начальные мероприятия по бюрократизации духовенства были направлены на ослабление зависимости приходского клира от прихожан. Меры, предусмотренные указом, вступили в силу в 1815 г., но оклады были введены только для священнослужителей с богословскими степенями. Причиной тому была недооценка самодержавием ряда социальных проблем, сословной разграниченности общества, изолированности духовенства, невозможности контролировать его численность.

---

<sup>16</sup> См.: Русский вестник. 1868. Т. 74. С. 465.

<sup>17</sup> См.: ПСЗ-1. Т. XXX. № 23122.

<sup>18</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 590. Л. 103об., 104.

Перевод приходского клира на государственное содержание начался только в 1842 г. с западных губерний<sup>19</sup>. Сословная замкнутость духовенства в значительной мере была преодолена. Оставшаяся его часть, не получавшая жалованья из казны, лишилась и прямых экономических связей с прихожанами, поскольку были введены государственные сборы с населения на содержание приходов.

Следует отметить, что наиболее преданных священнослужителей, прежде всего представителей высшей иерархии, самодержавие еще раньше стремилось привязать к дворянской аристократии. И если в ходе секуляризации было ликвидировано феодальное землевладение Церкви и наложен запрет на покупку населенных земель духовенством, то начиная с января 1822 г. священно- и церковнослужителям из дворян было возвращено право совершать купчие на крестьян<sup>20</sup>. Дворянские права духовенство приобретало путем вошедшего в практику при Павле I награждения орденами. Уже к началу 30-х гг. XIX в. все епархиальные архиереи Православной Церкви стали таким образом дворянами<sup>21</sup>.

Организационные преобразования коллегиального церковного аппарата в XIX в. предусматривали дальнейшее приведение его в соответствие с общим уровнем централизации государственного аппарата и перестройку на основе принципа единоначалия, т.е. полного подчинения власти светского чиновника – обер-прокурора Синода. Этот процесс в первой половине XIX в. разделился на два периода.

В течение первого периода самодержавие стремилось создать собственный идеологический и пропагандистский аппарат, управляющий (в числе прочего) и подчиненным светской администрации бюрократизированным духовенством. Высшую иерархию предполагалось отстранить от управления Церковью как в центре, так и на местах, передав эти функции государственным органам. Такая попытка нашла конкретное воплощение в создании в 1817 г. Министерства духовных дел и народного просвещения. Однако учреждение этого органа (просуществовавшего всего шесть лет) явилось следствием чисто волевого решения, совершенно не принимавшего в расчет экономические условия жизни духовенства, сословность церковной организации, исторические и философские корни религии. В результате этих преобразований положение обер-прокурора – основного проводника политики самодержавия в церковном аппарате – не было стабилизировано, хотя он и получил ряд важных полномочий: представление в Комитет министров дел греко-российского исповедания, личные доклады императору, осуществление всех взаимоотношений Синода с государственными органами. Однако обер-прокурор не обладал законодательно регламентированной компетенцией, которая позволила бы ему официально воздействовать на принятие решений Синодом и сделала бы прочным его положение в этом органе. Значительную роль в государственном влиянии на Церковь продолжали играть субъективные факторы: личное покровительство императора обер-прокурору,

---

<sup>19</sup> См.: ПСЗ-2. Т. XVII. № 15470, 15873; Т. XVIII. № 16678, 16852; Т. XIX. № 17712; Т. XX. № 19458 и др.

<sup>20</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 6386. Л. 3, 3об., 8, 8об.

<sup>21</sup> Там же. Оп. 87. Д. 103. Л. 27–40.

использование противоборства различных ориентированных группировок духовной иерархии и т.д.

Второй период характеризуется более реалистичной политикой, нашедшей отражение в придании Церкви роли идеологического и пропагандистского аппарата самодержавия. Огосударствление Церкви во второй четверти XIX в. производилось изнутри – путем передачи в ведение обер-прокурора некоторых сфер деятельности Синода. Это достигалось путем как подчинения обер-прокурору уже существовавших при Синоде подразделений (канцелярии, комиссии духовных училищ), так и создания новых светских органов, также подчиненных обер-прокурору (его собственной канцелярии, хозяйственного комитета и др.). Таким образом, обер-прокурор получил легальный и в значительной мере свободный от влияния субъективных факторов аппарат воздействия на Церковь. И если ранее обер-прокурорам удавалось ограничивать компетенцию Синода в основном благодаря политической конъюнктуре, то теперь эти возможности получали реальное обеспечение. К тому же обер-прокурор мог опираться и на поддержку высшей власти.

Впоследствии аппарат Синода подвергался дальнейшей централизации, и духовенство всемерно вытеснялось из него. В итоге исполнительные органы Синода были полностью подчинены обер-прокурору, и высший орган церковного управления практически лишился административных связей с местным аппаратом, оказавшись отделенным от Церкви промежуточными светскими органами.

Вместе с тем преобладание в аппарате Церкви государственных подразделений не получило законодательного закрепления. Подчинение конфессиональной организации проводилось не правовыми, а по преимуществу экономическими, социальными, организационными и идеологическими средствами, которые в совокупности можно назвать политическими. Именно так происходило перераспределение компетенций в церковном аппарате от духовных элементов к светским.

В 1833 г. обер-прокурору была передана императорская печать<sup>22</sup>. Необходимо отметить, что обер-прокуроры и ранее составляли проекты указов по своему ведомству, которые после высочайшего утверждения объявлялись Синоду и уже от его имени рассылались по епархиям. Такие акты именовались высочайшими указами из Синода, который был, следовательно, посредником в законодательном процессе. С получением печати обер-прокурор приобрел возможность рассылать императорские указы епархиальным органам, минуя Синод. Нормотворческая деятельность Синода значительно сузилась, а влияние светской власти на Церковь расширилось.

К середине XIX столетия обер-прокурор стал играть в церковном управлении главенствующую роль. Юридически Синод сохранял приоритет в богослужбно-канонической и семейно-брачной сферах, управлял духовным сословием. Фактически же государство имело возможность обеспечить принятие удобного ему решения по любому вопросу. Синоду отводилась роль символа незыблемости Церкви и религии, а значит, и феодализма в целом.

---

<sup>22</sup> Там же. Оп. 97. Д. 385. Л. 238–239.



Если в первой половине XIX в. огосударствление центрального аппарата Церкви можно считать практически законченным, то этого нельзя сказать о местном аппарате, состоявшем в основном из небюрократизированного белого духовенства. Епархиальные архиереи, оставшиеся высшими носителями церковной власти на местах, были вынуждены считаться с этим и проводить двойственную политику, поэтому тенденция к расширению полномочий светского чиновника – секретаря консистории – поначалу не стала доминирующей. На первый план выступала необходимость общей централизации церковного аппарата – установления большей зависимости архиереев от Синода (а по сути – от обер-прокурора). Одновременно осуществлялась централизация светской части церковного управления путем реального подчинения секретарей консисторий обер-прокурору, причем подчинение церковных органов светским производилось преимущественно вертикально. Важное значение имело расширение участия государства в определении кадровой политики Церкви, в формировании практически всех звеньев церковного аппарата.

Так, в 1841 г. был создан прецедент, нарушивший традиционный порядок назначения иерархов Церкви по представлению Синода. После этого назначения на кафедры наиболее важных в политическом и стратегическом отношении епархий производились непосредственно указом императора<sup>23</sup>. Для ограничения власти епархиальных архиереев применялся тайный надзор губернских властей и жандармского корпуса<sup>24</sup>. Шли в ход и собственно церковные средства. Так, с 1837 г. в наиболее крупные епархии стали назначать викарных епископов, которые хотя и были подчинены архиереям, но получали в управление часть епархии, что вело к разукрупнению сфер влияния архиереев<sup>25</sup>.

По мере бюрократизации приходского духовенства, лишавшей духовное сословие остатков самостоятельности, стало возможным перераспределение компетенций церковной и светской частей местного аппарата в пользу последней. Соответственно по мере разрешения сословных проблем власть обер-прокурора и секретарей консисторий распространялась и на приходское духовенство, а следовательно, и на всю Церковь в целом.

В начале XIX в. самодержавием была предпринята попытка модернизировать ортодоксальное вероучение, осуществив перевод культовых книг с церковнославянского на русский язык с соответствующим пересмотром догматов<sup>26</sup>. Это было вызвано тем, что территория страны значительно расширилась, в состав империи вошли народы, находившиеся на различных ступенях общественного развития и исповедовавшие различные религии. Православный монарх не являлся для них духовным авторитетом, и это препятствовало дальнейшей централизации власти. Поэтому административные меры подчинения этих народов необходимо было дополнить идеологическими. Иначе говоря, самодержавию требовался инструмент,

---

<sup>23</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 397. Л. 333–336, 493; Д. 404. Л. 309, 319.

<sup>24</sup> Там же. Оп. 7. Д. 18000. Л. 12, 12об., 18–19.

<sup>25</sup> Там же. Ф. 832. Оп. 1. Д. 116. Л. 76.

<sup>26</sup> Там же. Ф. 808. Оп. 1. Д. 182. Л. 4, 4об.; Д. 202. Л. 9, 9об.; *Рижский М.И.* История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978. С. 131, 132.

способствующий охвату всего населения империи. Модернизация православия, его приспособление к условиям развития буржуазных отношений и должны были создать такую идеологию. Распространять ее было призвано новое, прошедшее специальное обучение, бюрократизированное и управляемое царской администрацией приходское духовенство. Однако, как показала история, ни миссионерская деятельность Церкви, ни введение религиозных предметов в программы светских учебных заведений не могли обеспечить значительного распространения отживающего свой век ортодоксального вероучения. Не исправило положения и учреждение преследовавших те же цели церковно-приходских школ. Поскольку сама идеология была уже нежизнеспособна, постольку и все формы ее насаждения оказывались неэффективными. Православная Церковь, сохраняя в XIX в. влияние на определенную часть населения, играла в политической системе еще более консервативную роль, чем абсолютистское государство.

© Титов Ю.Н., 1988

© Титов Ю.Н., 2009

АНГЛО-АМЕРИКАНСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ  
ПОЛОЖЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СССР\*<sup>1</sup>

В англо-американской буржуазной историографии, формально состоящей из двух национальных школ – английской и американской, уделялось значительное внимание положению религии и Церкви в социалистических странах, реализации на практике принципов свободы совести. Активно разрабатывались политизированные религиозно-евангелические концепции, которые оказывали определенное воздействие на политику правительств этих стран и изучались в специализированных советологических центрах при крупных университетах. В Англии это Кентский, Манчестерский, Оксфордский университеты, а также Королевский институт международных отношений в Лондоне и др. В США – Бостонский, Гарвардский, Канзасский, Колумбийский, Принстонский, Стенфордский, Чикагский университеты, а также университеты штатов Вирджиния и Южная Калифорния. Советологические исследования финансировались из общего бюджета университетов, за счет государственных субсидий и частных пожертвований через различные благотворительные фонды.

Можно выделить, хотя и достаточно условно, три этапа развития англо-американской историографии положения православной религии и Церкви в СССР: 1920-е – начало 1940-х гг.; середина 1940-х – 1950-е гг.; с 1960-х гг. до развала СССР.

На первом этапе большую роль играла русская контрреволюционная эмиграция: Н. Арсеньев, Н. Бердяев, С. Большаков, С. Булгаков, А. Валентинов, Н. Городецкий, Н. Зернов, М. Спинка, Т. Степун, Г. Федотов. Ими было написано большинство работ, основные положения которых легли в основу антисоветской религиозно-евангелической литературы, а приемы и методы были взяты на вооружение английскими и американскими авторами: П. Андерсоном, В. Коатсом, Р. Куком, Ф. Мак-Кулагом, М. Шервудом, В. Эмхардтом и др.

Н. Бердяев, С. Булгаков и Н. Городецкий всячески превозносили христианские догматы и мораль, пытались доказать, что православное мировоззрение является для России «неотъемлемым», а марксизм-ленинизм – противоестественным<sup>1</sup>. Н. Арсеньев и Т. Степун разрабатывали тезис об «особенностях русской души», которые якобы не-

---

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 37: Православие в истории России. М., 1988. С. 287–299.

<sup>1</sup> *Berdyaev N.* Christianity and Class War. London, 1933; *Boulgakov S.* The Orthodox Church. London, 1935; *Gorodetsky N.* The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. London, 1938.

разрывно связаны с религией<sup>2</sup>. Книги С. Большакова, А. Валентинова, Н. Зернова, М. Спинки были наполнены рассказами о «зверствах», учиняемых большевиками над служителями культа и верующими<sup>3</sup>.

Философским кредо английских и американских исследователей на этом этапе явилось положение о том, что «религия есть жизнь, а жизнь есть религия... Религия и мир находятся в тесном взаимодействии друг с другом»<sup>4</sup>. Именно этот «закон жизни», по их мнению, был нарушен в Советской России. Без каких-либо ссылок на источники, апеллируя лишь к работам представителей контрреволюционной эмиграции, буржуазные обществоведы грубо фальсифицировали реальные факты. Играя на неосведомленности западного читателя о положении в СССР, они пытались запугать обывателя «угрозой большевизма».

Так, в это время родился и стал разрабатываться миф о преследовании за веру в СССР. С приходом к власти в Италии фашизма в буржуазной прессе появились утверждения о том, что фашистская диктатура и Советская власть – «тождественные политические системы»<sup>5</sup>. Эти утверждения были взяты на вооружение авторами мифа о преследовании и положили начало разработке доктрины «советского тоталитаризма» в западной религиоведческой историографии.

Второй этап развития западной историографии проблемы в известной степени распадается на два подэтапа: середина 1940-х гг. и конец 1940-х – 1950-е гг.

Под влиянием международной обстановки, а также в связи с изданием Московской Патриархией в 1942 г. книги «Правда о религии в России» в англоамериканской литературе середины 1940-х гг. появились и начали преобладать объективистские оценки положения православной религии и Церкви в СССР. Дж. Кёртисс, в частности, признавал, что «отношение Советского государства к религии было совершенно последовательным. С самого начала Ленин и Сталин считали, что религия несовместима с коммунизмом и что отход от религии произойдет только после длительной, настойчивой антирелигиозной пропаганды. С другой стороны, религиозная проблема никогда не считалась одной из важнейших, и в связи с этим ее необходимо было подчинить более насущным делам: сохранению советского строя в период гражданской войны, коллективизации... победе в войне с Германией»<sup>6</sup>. Такие признания диктовались политическими задачами момента, союзническими отношениями между СССР, Англией и США во Второй мировой войне, а также небывалым ростом престижа Советского государства, победившего фашистскую Германию. Английский исследователь С. Эванс призывал сограждан-христиан «отстаивать свою дружбу с церквами Советского Союза и не допускать лживой пропаганды, из какого бы источника она ни исходила, которая пытается подорвать дружбу британского и советского народов»<sup>7</sup>.

В послевоенный период интерес Запада к положению религии и Церкви в Советском Союзе значительно возрос (что объясняется, в частности, вкладом Русской Пра-

---

<sup>2</sup> *Arseniev N.* Holy Moskow. London, 1940; *Stepun T.* The Russian Soul and Revolution. London, 1936.

<sup>3</sup> *Bolshakoff S.* The Christian Church and the Soviet State. N.Y., 1942; *Valentinov A.* The Assault of Heaven. London, 1929; *Spinka M., Zernov N.* Moscow, the Third Rome. London, 1937.

<sup>4</sup> *Thomas E.* The political aspect of religious development. London, 1938. P. 266–267.

<sup>5</sup> *Baldwin R.* Liberty under the Soviets. N.Y., 1928. P. 271.

<sup>6</sup> *Curtiss J.* The Russian Church and the Soviet State. Boston, 1953. P. 324.

<sup>7</sup> *Evans S.* Churches in the USSR. London, 1943. P. 157.

вославной Церкви и других Церквей, действовавших на территории СССР, в борьбу против фашизма). В эти же годы формировалась советология как обширный политико-академический исследовательский комплекс. Это повлияло и на западную историографию положения религии и Церкви в СССР. Можно считать, что в конце 40-х – начале 50-х гг. началось формирование религиоведческой советологии, т.е. происходит интеграция организационной структуры советологии (учреждений, исследовательских центров) и идейно-теоретического содержания западной религиоведческой историографии (методологии, представлений, концепций) с целью приостановить распространение марксистского понимания свободы совести среди трудящихся масс в капиталистических странах, извратить суть процесса развития атеизма в странах социализма.

Формированию религиоведческой советологии способствовало расширение источниковой базы. Так, в 1950 г. в Лондоне был издан сборник документов Правительства СССР, определяющих взаимоотношения Советского государства и Церкви<sup>8</sup>, были учреждены специальные комиссии по изучению этого вопроса, которые опубликовали результаты своей работы<sup>9</sup>. Однако конечные цели религиоведческой советологии и обстановка «холодной войны» предопределили отчетливо антисоветский характер публикаций, среди которых наблюдались попытки открытого вмешательства во внутренние дела СССР. Ч. Уэст, например, призвал коллег-теологов «помочь христианам вернуть коммунистов на путь, по которому следует мир»<sup>10</sup>. Вновь были привлечены силы русской контрреволюционной эмиграции. Большинство авторов (Р. Кэссей, Дж. Кокберн, Г. Масеон, З. Экос и др.) отказались от объективистских признаний и продолжили разработку мифа о преследовании за веру в СССР.

Характерной особенностью второго этапа явилось достаточно четкое деление английских и американских авторов на два лагеря: светский и теологический. Представителей светской науки (юристы Дж. Бэррон и Х. Вэдемс, историк Л. Браун, философы Ч. Лоури и Д. Шустер и др.) в основном интересовали теоретические проблемы марксистского атеистического наследия, конкретный исторический процесс развития взаимоотношений социалистического государства и Церкви. В работах же священнослужителей и теологов (М. Бач, М. д'Арсу, Ч. Уэст и др.) основной упор делался на анализ мировоззренческих проблем противоборства христианской и коммунистической морали. Именно в этом лагере впервые в англо-американской литературе появляются высказывания о том, что «коммунизм есть религия»<sup>11</sup>.

Таким образом, второй этап развития англо-американской историографии положения православной религии и Церкви в СССР ознаменовался началом формирования религиоведческой советологии, значительным расширением контингента авторов, представляющих как теологию, так и светские науки, появлением публикаций советских источников. На общем фоне антисоветских изданий заслуживают внимания отдельные объективистские оценки положения религии и Церкви в СССР, обусловленные прежде всего особенностями международной обстановки в середине 40-х гг.

---

<sup>8</sup> Communism and the Churches: A documentary. London, 1950.

<sup>9</sup> The Challenge of Communism. Edinburgh, 1951.

<sup>10</sup> West Ch. Communism and the Theologians. London, 1958. P. 387.

<sup>11</sup> Miller A. The Christian Significance of K. Marx. London, 1946.

Весьма показательным примером зависимости буржуазной религиоведческой историографии от общего уровня западной общественной науки и политической ситуации в мире явилась книга известного эмигрантского специалиста по церковной истории Н.М. Зернова «Русские и их Церковь», впервые опубликованная на английском языке в середине 30-х гг., а затем – с изменениями и дополнениями автора – в 1945, 1964, 1968 и 1978 гг. (Был также издан греческий перевод книги в 1972 и 1978 гг. – *Ред.*) От издания к изданию автор то включал в книгу дополнительные материалы о Русской Православной Церкви в период Второй мировой войны и после нее, то редактировал первоначальный текст, убирая наиболее одиозные и бездоказательные антисоветские положения, а в третьем издании высказался в пользу буржуазной модели «тоталитарного Советского государства».

Третий этап развития англо-американской историографии положения православной религии и Церкви в СССР (т.е. собственно религиоведческая советология) связан с дальнейшим ростом интереса к социалистическому государству и его идеологии. В 1966 г. американские теологи Р. Фуллер и Б. Райс были вынуждены признать: «Половина городского населения (США. – О.А.) ничего не знает об Иисусе Христе, зато более чем половина знакома с учениями Маркса и Ленина»<sup>12</sup>. В этот период активно развивался туризм, ширились международные контакты. В работах советологов все чаще появлялись объективистские оценки положения религии и церкви в СССР. Так, авторы сборника «Церковь при социализме» называли отношение государства и Церкви в СССР нормальными, поскольку Церковь имеет юридический статус, признается советским обществом, имеет право устанавливать контакты с зарубежными церквями и вести экуменическую деятельность<sup>13</sup>. С объективистских позиций написаны исследования Х. Парсонса и Е. Нормана<sup>14</sup>.

Однако большинство советологов (Т. Бизон, Е. Бенз, М. Бурдо, Р. Конквест, В. Строуэн, Н. Струве, Н. Зернов, Дж. Симон, Д. Смит, Р. Сталей, В. Шефбач и др.) продолжают пропагандировать миф о преследовании за веру в СССР. На третьем этапе развития западной историографии проблемы этот миф представлял собой продуманную систему тезисов и концепций, конечной целью которых являлась попытка доказать отсутствие свободы совести в СССР.

В основу трактовок положения религии и Церкви в Советском Союзе брались тезисы об определяющей роли православия в историческом развитии русского народа. «Россия обязана своим существованием христианству», православная Церковь «была опекуном России», «вывела Россию из ее темных времен, дав чувство единства разобщенному народу, указав высшую волю его правителям и вдохновив его творческих художников»<sup>15</sup>, – утверждают советологи. Н. Зернов, в частности, писал: «Русские принадлежат к такому роду людей, чьи национальные черты и чувство общности формировались вследствие принадлежности к единой Церкви. Хотя географическая изоляция и перипетии их исто-

---

<sup>12</sup> Fuller R., Rice B. Christianity and the Affluent Society. London, 1966. P. 150.

<sup>13</sup> Church within Socialism. Rome, 1976. P. 54.

<sup>14</sup> Parsons H. Christianity in the Soviet Union. N.Y., 1972; Norman E. Christianity and the World Order. N.Y., 1979.

<sup>15</sup> Struve N. Christians in Contemporary Russia. N.Y., 1967. P. 9; Zernow N. The Russians and Their Church. London, 1978. P. 178; Billington J. The Icon and The Axe. N.Y., 1968. P. 49 (на рус. яз: Биллингтон Дж. Икона и топор. М., 2003. – *Ред.*).

рии способствовали также складыванию убеждения, что они образуют общность, равно отличную от их восточных и западных соседей, тем не менее определяющим фактором остается ортодоксальное направление (православие) их религии»<sup>16</sup>.

Выдвинув тезис о невозможности поступательного развития русской нации без глубокой православной веры и сильной церковной организации, западные авторы переходят к изложению концепции «государственного атеизма». Эта концепция представляет собой религиозоведческий вариант советологической доктрины «советского тоталитаризма» и сводится к утверждению, что Советское государство (официально атеистическое) объявило беспощадную экономическую и политическую войну религии и Церкви, намереваясь их полностью уничтожить в возможно более короткий исторический срок. «Церковь как институт молчит в советском обществе»<sup>17</sup>, – писал Т. Бизон. Священник англиканской Церкви Майкл Бурдо заявлял: «В Советском Союзе преследуются все Церкви, будь то православная, протестантские или католические»<sup>18</sup>. Р. Сталей был менее категоричен: Православной Церкви, по его мнению, «позволено существовать, хотя большинство ее церквей закрыто и за ней тщательно присматривает партия»<sup>19</sup>.

Чтобы проиллюстрировать свои высказывания, советологи обращались к тенденциозным сведениям о положении религии и Церкви в СССР, поступавшим от группки религиозных экстремистов (как правило, представителей протестантских сект) или эмигрировавших диссидентов. Так, в частности, в опубликованной в 1983 г. книге М. Бурдо поднимал на щит деятельность нелегальных религиозных организаций, утверждал, что они якобы носят характер «безопасных дискуссионных групп»<sup>20</sup>. В действительности же под прикрытием религии они нередко занимались антисоветской деятельностью. Показателен тот факт, что сам Бурдо, неоднократно посещавший Советский Союз (после окончания Оксфордского университета он продолжал занятия по русской истории в МГУ), не мог привести ни одного конкретного примера преследования за веру в СССР. Излагая свои впечатления о пребывании в нашей стране в 1959–1960 гг. в книге «Опиум народа», он писал: «Я не могу последовательно описать конфликт между христианством и коммунизмом... ситуации можно дать относительно неэмоциональную оценку, потому что положение оказалось совершенно спокойным»<sup>21</sup>. Единственные «доказательства», которыми оперировали концепции «государственного атеизма», – судебные процессы над религиозными экстремистами, представленные буржуазными исследователями как ущемление свободы совести в СССР. Эту концепцию, как и миф о преследовании за веру в СССР, неоднократно опровергали представители Русской Православной Церкви<sup>22</sup>.

Начиная с 70-х гг. под влиянием распространившейся на Западе теории «эрозии социализма» и активизации клерикального антикоммунизма западные религиоведы от советологии заговорили о «религиозном возрождении» и «провале атеистической

---

<sup>16</sup> Zernov N. Op. cit. P. VII.

<sup>17</sup> Beeson T. Discretion and Valour. Glasgow, 1974. P. 83.

<sup>18</sup> Bourdaux M. Risen indeed: Lessons in Faith from the USSR. London, 1983. P. 29–30.

<sup>19</sup> Staley R. Peace on Earth. Los Angeles, 1965. P. 96.

<sup>20</sup> Bourdaux M. Risen indeed... P. 29–30.

<sup>21</sup> Bourdaux M. Opium of the People. London, 1965. P. 106, 74–76.

<sup>22</sup> См.: Куроедов В. А. Религии и Церковь в советском обществе. М., 1984. С. 8–9.

кампании» в Советском Союзе. Без каких-либо доказательств И. Рой, например, писал: «Тщательное планирование этой кампании по атеистической пропаганде и средства, вложенные в ее осуществление, однако, не гарантируют успеха»<sup>23</sup>. Мнение о том, что «попытки коммунистов подавить религию потерпели провал», нашло отражение также в редакционной статье английского журнала «Экономист», в коллективной монографии «Наука размышляет над религией»<sup>24</sup>. Его разделили Н. Зернов, М. Бурдо<sup>25</sup> и др. Один из руководителей Союза евангельских христиан-баптистов США, Э. Трублуд, американский философ К. Лувит и автор под псевдонимом И. Скрутэйп объясняли «провал атеистической кампании» тем, что русским как нации якобы присуща удивительно глубокая и сильная вера в Христа. «Даже будучи внешне нерелигиозными при жизни, русские все равно возвращаются в Церковь с приближением смерти»<sup>26</sup>, – писал И. Скрутэйп.

Такая трактовка вопроса во многом близка к рассуждениям М. Бурдо. В книге «Опиум народа» причину «неудач атеистических кампаний» он объяснял так: «Потому что никогда не найдут ничего подходящего для замены того, что пытаются уничтожить. Дворец бракосочетания не может заменить венчания в церкви... Тома Ленина никогда не станут общеизвестной частью русской культуры, какой стала Библия. Шостакович может вызывать всеобщее восхищение, но его музыка никогда не заменит полностью Баха»<sup>27</sup>. Однако позже, в 1983 г., в книге «Воистину воскреснет: Уроки веры из СССР» Бурдо давал уже другое объяснение. Русская Православная Церковь, утверждал он, дискредитировала себя в глазах верующих вследствие «раболепства Московской Патриархии в вопросе о безусловной поддержке советской политики»<sup>28</sup>. Поэтому действительно-де среди православных верующих возможен отход от религиозных взглядов. Центр христианства в России, считал религиовед, переместился в значительной степени в протестантские секты, которые «имеют огромный численный состав и глубокие корни в народе»<sup>29</sup>.

Все доказательства, которые приводили зарубежные авторы в пользу тезиса о «провале атеистической кампании», сводились к утверждениям о росте религиозности среди граждан Советского Союза и о неуклонном уменьшении числа атеистов.

Мифу о преследовании за веру в СССР внешне противостояла англо-американская концепция «новой религиозной политики» Советского государства, которая наиболее активно разрабатывалась в 60–70-е гг. в условиях относительного ослабления международной напряженности. Ее авторами были использованы некоторые тезисы из книг С. Ивэнса, Р. Кэссея, Дж. Куртисса. Существенное влияние оказали и создаваемые западным обществоведением теории конвергенции и «эрозии социализма», а также значительное расширение источниковой и историографической базы исследований (прежде всего широкий доступ к советским источникам и исследованиям ученых). Создателями и пропагандистами концепции «новой религиозной политики» Совет-

<sup>23</sup> Soviet Studies. 1984. Vol. 36. № 1. P. 39.

<sup>24</sup> Economist. [London] 1982. V. 285. № 7269/7270. P. 38; Science Pounds Religion. 1960. P. 306.

<sup>25</sup> Zernov N. Op. cit. P. VIII; Bourdaux M., Murray K. Young Christians in Russia. London, 1976. P. 158.

<sup>26</sup> Screwtape II. Shackling the Russian Church // Time. [N. Y.] 1981. Vol. 118. № 23. P. 56–57.

<sup>27</sup> Bourdaux M. Opium of the People. P. 124–125.

<sup>28</sup> Bourdaux M. Risen indeed... P. 28.

<sup>29</sup> Ibid. P. 26.



ского государства в английской и американской религиозно-социологической социологии выступили В. Коларз, В. Флетчер, Х. Файсайд, А. Видлер, В. Сватски и Д. Пауэлл.

Сущность «новой религиозной политики» буржуазные исследователи видели в том, что социалистическое государство (не отказавшись от преследования верующих за убеждения) пришло к пониманию важности той поддержки, которую может оказывать Русская Православная Церковь как внутри страны, так и за ее пределами. Советское государство якобы включает Церковь в государственный аппарат с помощью Совета по делам религий при Совете Министров СССР, использует ее в политических интересах на международной арене (борьба за мир, пропаганда социалистического образа жизни в освободившихся странах).

Западные исследователи пытались, таким образом, доказать незаменимость Церкви как политического института, а заодно убедить читателей в отсутствии свободы совести в СССР. Если в основе мифа о преследовании за веру лежала грубая фальсификация действительности, то концепция «новой религиозной политики» в целях соблюдения видимости научного подхода постоянно апеллировала к реальным, но превратно истолковываемым фактам. Так, например, Д. Пауэлл писал: «Ведущие церковные деятели горячо восхваляют политическую систему и поддерживают позицию правительства по всем международным вопросам (контроль над вооружением, мирное сосуществование, уничтожение колониализма. – О.А.)»<sup>30</sup>. «Нынешние сношения Русской Православной Церкви почти неразрывно переплетаются с делами советской дипломатии»<sup>31</sup>, – считал В. Коларз. По мнению В. Флетчера, Всемирный Совет Мира, образованный в 1950 г., стал «ведущей силой в скоординированной пропагандистской кампании, которая в течение ряда лет была призвана служить важным инструментом воплощения советской внешней политики, и с самого начала русская Церковь внесла значительный вклад в кампанию борьбы за мир»<sup>32</sup>.

Авторы концепции «новой религиозной политики» в отличие от приверженцев мифа о преследовании за веру в СССР считали главным инструментом давления на религию со стороны советских, партийных и правительственных органов именно атеистическое воспитание. По мнению ряда буржуазных исследователей, КПСС и другие общественные организации в зависимости от условий то усиливали, то ослабляли атеистическую пропаганду, а временами их атеистическая работа носила формальный и пассивный характер. «Атеистическая пропаганда, – писал, например, Д. Пауэлл, – является, возможно, не более чем безвредным ритуалом, который соблюдается сегодня только потому, что он всегда соблюдался, а также потому, что любая альтернативная политика повлечет за собой значительный риск»<sup>33</sup>. Поскольку, по его мнению, церковные организации, прежде всего Русская Православная Церковь, участвуют в реализации внутри- и внешнеполитических целей советского правительства, «официальная антирелигиозная политика в некоторой степени стимулирует и усиливает религиозную практику и верования, которые должна была бы искоренять»<sup>34</sup>. Автор обосновывал этот вывод, скрупулезно собирая и выпячивая

---

<sup>30</sup> Powell D. Antireligious Propaganda in the Soviet Union. London, 1978. P. 45.

<sup>31</sup> Kolarz W. Religion in the Soviet Union. London, 1961. P. 68.

<sup>32</sup> Fletcher W. Religion and Soviet Foreign Policy. London, 1973. P. 30.

<sup>33</sup> Powell D. Antireligious Propaganda in the Soviet Union. P. 158.

<sup>34</sup> Ibid. P. 7.

недостатки и в работе партийных и общественных организаций, и в утверждении советских праздников и обрядов, и в устной пропаганде через средства массовой информации, и в индивидуальной работе с верующими. Д. Пауэлл сознательно дискредитировал атеистическое воспитание в обществе, подвергал сомнению возможность реализации на практике марксистского отношения к религии и Церкви, пытался продемонстрировать «отсутствие свободы совести» и давление на церковные организации в СССР. При этом он не учитывал, что в стране велось разностороннее атеистическое воспитание масс, проводилась планомерная научно-атеистическая работа, которая являлась составной частью целостной системы коммунистического воспитания трудящихся.

Таким образом, на третьем этапе развития англо-американской историографии положения православной религии и Церкви в СССР достаточно четко различались две трактовки взаимоотношений государства и Церкви – миф о преследовании за веру и концепция «новой религиозной политики». Характерной чертой третьего этапа являлось также создание теории «тождества» марксизма-ленинизма и религии, которая разрабатывалась еще на втором этапе развития западного религиоведения. С 1970-х гг. шел активный процесс «интернационализации» религиоведческой советологии, вырабатывались совместные базовые концепции, проходили международные симпозиумы по вопросам положения религии и атеизма в социалистических странах. По итогам такого симпозиума в 1975 г. был выпущен сборник статей «Религия и атеизм в СССР и Восточной Европе»<sup>35</sup>. В 1983 г. издан международный сборник «Религия и коммунистическое общество»<sup>36</sup>.

Методологическая несостоятельность мифа о преследовании верующих и концепции «новой религиозной политики» была непосредственно связана с теми задачами, которые в то время диктовали их авторам правительства Англии и США, монополистический капитал, субсидировавший советологические исследования. Отсюда следовал тенденциозный подход к источникам, искаженная трактовка реальных событий, откровенная ложь.

Конец 70-х – начало 80-х гг. ознаменовались резким обострением идеологической борьбы. Отход правительств США и Англии от политики разрядки повлиял и на советологические исследования в этих странах. В 1983 г. в Нью-Йорке вышла коллективная монография «Религии мира», авторы которой пытались синтезировать миф о преследовании за веру с концепцией «новой религиозной политики»<sup>37</sup>.

В целом каждый из трех этапов развития англо-американской историографии положения православной религии и Церкви в СССР и по составу авторов, и по выдвигаемым концепциям позволяет установить взаимосвязь западных религиоведческих исследований как с общим уровнем развития буржуазного обществоведения, так и с внешнеполитическим курсом Англии и США.

© Андреева О.В., 1988

© Андреева О.В., 2009

---

<sup>35</sup> Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe. London, 1975.

<sup>36</sup> Religion and Communist Society. Berkley, 1983.

<sup>37</sup> Religions of the World. N.Y., 1983. P. 552–561.



**Свободомыслие  
в истории религиозной  
и общественно-политической  
жизни**



## У ИСТОКОВ СВОБОДЫ СОВЕСТИ\*<sup>1</sup>

Обращение к истокам свободы совести, как и к ее генезису, показывает, что она выступает следствием социально-экономических преобразований и органически связана с классовой борьбой, с прогрессом культуры, накоплением научных знаний о природе и обществе. Формирование свободы совести осуществлялось в борьбе выдающихся мыслителей прошлого за право на свободу мысли.

Для античной эпохи характерно признание терпимости к разным вероисповеданиям. В то же время каждый гражданин был обязан принимать участие в общегосударственном культе. Уклонение считалось преступлением. В Древней Греции мы встречаем первые формы критики религии, попытки осмыслить явления окружающего мира с позиций здравого смысла. Так, Левкипп и Демокрит смело выступили против вмешательства богов в действия людей, отрицали религиозное объяснение природных явлений, веру в чудеса, утверждали активность человеческой мысли. Разум, а не «чудо», знание, а не вера в сверхъестественное руководят человеком, говорили они. Прогрессивный характер атеизма присущ и философии Эпикура, также прославлявшего могущество человеческого разума. «Глупо просить у богов то, что человек способен сам по себе доставить»<sup>1</sup>, – писал Эпикур. Позже эти идеи развил в Древнем Риме Лукреций Кар. «Эпикурейцы высказывались в том смысле, – отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, – что мир должен быть *освобожден от обмана*, т.е. от страха перед богами, ибо мир – мой друг»<sup>2</sup>.

На основе учения материалистов античного мира возникали зачатки научной критики религии, впервые родилась мысль о том, что не человек – создание божественных сил, а, наоборот, боги созданы человеческой фантазией по «образу и подобию» самого человека. Утверждение могущества человеческого разума, независимого от богов существования индивида было большим достижением античной материалистической философии. Оно способствовало формированию

---

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 27: Свобода совести в социалистическом обществе. М., 1981. С. 5–25.

<sup>1</sup> См.: Эпикур. Письмо к Геродоту // Лукреций Кар. О природе вещей. Т. 2. М., 1957. С. 529.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 127.

представления об исключении насилия над убеждениями людей и утверждало свободомыслие.

Естественно, что «научного материала» было тогда недостаточно для последовательного материалистического обоснования идеи свободы и свободы совести. На том уровне человеческого знания совесть выступала еще не в форме демократического принципа, а лишь как нравственный долг. Здесь важно подчеркнуть: понятие совести возникает не как следствие страха людей перед наказанием богов, а как осознание несоответствия религиозной интерпретации явлений природы нравственному убеждению людей.

Античный атеизм – закономерное явление в истории общественной мысли и общественной практики. Возникнув как протест против религиозного гнета, он смело отвергал сверхъестественное объяснение явлений природы, стоявшее на пути прогресса общества. Античный атеизм способствовал социальному прогрессу, был составной частью материалистической философии. Отталкиваясь от него, критика религии и оппозиционная мысль в последующие века приближались к понятию «естественного права» – природного равенства людей (и рабов, и свободных) независимо от вероисповедного признака.

Становление христианства как государственной религии сопровождалось преследованием инаковерующих. Религиозная нетерпимость сделалась одним из факторов подавления всякого свободомыслия, ибо она основывалась на догматах «исключительного спасения», на положении, что спасти себя может только тот, кто поклоняется христианскому богу. Этот духовный диктат Церкви стал доминирующим в жизни средневековой Западной Европы. «Мировоззрение Средних веков, – подчеркивал Ф. Энгельс, – было по преимуществу теологическим. Европейский мир, фактически лишенный внутреннего единства, был объединен христианством против общего внешнего врага – сарацин... Церковь с ее феодальным землевладением являлась реальной связью между различными странами; своей феодальной организацией Церковь давала религиозное освящение светскому государственному строю... Духовенство было к тому же единственным образованным классом. Отсюда само собой вытекало, что церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления. Юриспруденция, естествознание, философия – все содержание этих наук приводилось в соответствие с учением Церкви»<sup>3</sup>.

Эпоха Средневековья – это период религиозного гнета, безраздельного господства Церкви, но и в этих условиях не прекращалась борьба за освобождение сознания от интеллектуального рабства. Одной из форм борьбы с религиозным абсолютизмом явился скептицизм, выступавший против официального учения Церкви в виде тех или иных еретических движений. Церковь преследовала еретиков, подвергала жестокой пытке тех, кто отрицал основные догматы господствующего вероучения.

Огромное влияние на развитие свободомыслия оказало творческое освоение атеистического наследия Античности. Именно осознание рационалистических

---

<sup>3</sup> Там же. Т. 21. С. 495.

идей материалистов античной древности способствовало тому, что еретические движения приобрели массовый и организованный характер.

Эпоха Возрождения принесла с собой ослабление духовного гнета религии. Связано это было с дальнейшим развитием общества, науки, культуры, искусства, философии. В трудах передовых ученых того времени подверглись критике средневековая схоластика, представление о божественной природе власти, устаревшие правовые нормы, догматы Церкви, религиозная мораль. Философия начинала видеть свою главную задачу в разработке принципов активного участия человека в преобразовании действительности.

Эпоха Возрождения формировала новое мировоззрение, которое на практике выразилось в требовании свободы разума, знания и творчества<sup>4</sup>.

Прогрессивные мыслители пришли тогда к утверждению, что ничего не следует принимать на веру, все надо взвешивать на весах разума, подвергать сомнению и критике. Критике и сомнению они подвергли все господствующие вероисповедания, но прежде всего католицизм. Они говорили: совесть людей невозможно освободить, не освободив сначала разум от оков католицизма.

Идеи Возрождения развил Мишель де Монтень. Всомогущий человеческий разум, по его мнению, является источником всех свобод. Только он способен лишить религию возможности обманывать народ, а науке открыть безграничные горизонты в исследовании природы. Концепция веротерпимости у Монтеня предполагает свободу не только религиозных, но и вообще всех убеждений. Ратуя за свободу разума, он считал свободу совести естественным качеством человека.

Отметим, что борьба за свободу мысли переплелась с антифеодальным движением. Факт этот обусловлен разложением феодально-крепостнических отношений, становлением новых, капиталистических.

Развитие торговли и промышленности, успехи естествознания, Великие географические открытия – все, с чем было связано становление капитализма в Европе, вызвало значительные изменения во взглядах на мир и общество. Идейным выражением борьбы молодой буржуазии против феодализма и его оплота – Католической Церкви стал протестантизм. Протестантизм, по словам Ф. Энгельса, был первой решительной битвой в борьбе европейской буржуазии против феодализма. Приспособленное к феодализму «...католическое мировоззрение не могло больше удовлетворять этот новый класс, так как оно не соответствовало созданным им новым условиям производства и обмена»<sup>5</sup>. Католической Церкви с ее жесткими догмами и дорогостоящей иерархией буржуазия противопоставила «дешевую церковь».

В ходе борьбы между католицизмом и протестантизмом родилась идея буржуазной веротерпимости, означавшая признание государством прав на существование других исповеданий.

---

<sup>4</sup> «В эпоху Реформации личность уже ясно заявила свои права: в деле религии разум потребовал свободы в объяснении священного писания...» (Добролюбов Н.А. Полн. собр. соч. Т. 4. М.; Л., 1962. С. 224).

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 496.

Развивающаяся капиталистическая промышленность нуждалась в научных открытиях и стимулировала научный прогресс. На повестку дня выдвигалась необходимость освобождения науки от опеки Церкви. Характеризуя это время, Ф. Энгельс писал: «В то же время параллельно с ростом среднего класса происходило гигантское развитие науки. Стали вновь изучаться астрономия, механика, физика, анатомия, физиология. Буржуазии для развития ее промышленности нужна была наука, которая исследовала бы свойства физических тел и формы проявления сил природы. До того же времени наука была смиренной служанкой Церкви и ей не позволено было выходить за рамки, установленные верой; по этой причине она была чем угодно, только не наукой. Теперь наука восстала против Церкви; буржуазия нуждалась в науке и приняла участие в этом восстании»<sup>6</sup>.

Выход науки из подчинения Церкви порождал духовный кризис феодального общества. Пересмотру и переоценке подверглись мировоззренческие основы господствующей идеологии. Опровергая антинаучные взгляды на мир, наука смело прокладывала путь от заблуждений к обоснованным и точным знаниям, создавала основу для материалистических и антирелигиозных выводов. Буржуазия удовлетворяло такое развитие науки, но в то же время она была заинтересована и в сохранении религии, но только такой, которая бы отвечала ее интересам. Религия была необходима буржуазии для идеологического обоснования своих практических действий. Вполне понятно, что в конфликте между религией и наукой она была на стороне науки, но лишь в той мере, в какой это ей было нужно для увеличения и расширения производства, ликвидации феодальных перегородок, сдерживавших капиталистическое развитие. Поэтому буржуазия тогда ратовала не за освобождение от религии, а лишь за свободу религии.

Таким образом, весь ход экономического и духовного становления буржуазного общества выдвигал требование свободы совести, и она была провозглашена буржуазией. Требование свободы совести состояло в том, что каждый мог выбирать себе любую религию. Этот лозунг был прогрессивным для того времени, поскольку призывал людей к борьбе с феодализмом и его оплотом – католической Церковью. На протяжении XVI–XVIII вв. содержание этого лозунга значительно изменилось. Идеологи буржуазии не только обосновали требование признания (наряду с официальной) и неофициальной религии, но и выдвинули требование освобождения совести человека от той или иной религии, права сменять религию, следуя велениям своей совести.

Для Томаса Мора свобода совести ассоциировалась с религиозной свободой. Каждому из жителей Утопии «позволяется принадлежать к той религии, какая ему нравится»<sup>7</sup>, смертью или рабством карается разжигание религиозного фанатизма, возбуждение смуты в народе, насилие и оскорбление инаковерующих.

Отрицание религиозного насилия над совестью человека, право определять свои воззрения согласно голосу совести, т.е. исповедовать какие-либо религиозные убеж-

---

<sup>6</sup> Там же. Т. 22. С. 307.

<sup>7</sup> Томас Мор. Утопия. М, 1953. С. 199.



дения и изменять их по своему усмотрению, – таковы основные компоненты свободы совести в понимании утопистов. От веротерпимости к религиозной свободе и равным правам всех верующих – вот их позиция в отношении к религии и Церкви.

Это были первые шаги в решении проблемы совести.

Новый этап в ее разработке связан с именами Б. Спинозы, Д. Локка, П. Бейля, Ж. Мелье. В их произведениях наиболее полно отразилось теоретическое обоснование буржуазного требования свободы совести. Одним из первых выступил против религиозной нетерпимости, в защиту свободы совести голландский философ Бенедикт Спиноза. Открыто выражая свое несогласие с суждениями идеалистов и теологов о свободе, он сделал попытку рассмотреть возможность осуществления свободы в рамках необходимости. Б. Спиноза доказывал, что свобода возможна только тогда, когда утвердятся истинное знание и истинная философия. Он подверг резкой критике религию, союз монархии и Церкви. Тайна монархического правления, писал он, «заключается в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии...». И это для того, чтобы «люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие», и ради «тщеславия одного какого-нибудь человека...»<sup>8</sup>.

Спиноза считал, что религия должна играть роль учителя, воспитателя нравственности, а в процесс познания тайн природы не вмешиваться. Основу всякой свободы, в том числе и свободы совести, он видел в достижении разумом истинного знания. «Государство, – утверждал голландский атеист, – наиболее свободно, законы которого основаны на здравом рассудке; там ведь каждый, когда он хочет, может быть свободным, т.е. не кривя душой жить по указанию разума»<sup>9</sup>. Иначе говоря, государство должно допустить существование свободы, а религиозная вера – это дело совести каждого гражданина. Что же касается религии как церковной организации, то государство должно подчинить ее общественному интересу, а именно спокойствию и миру и нравственному совершенствованию<sup>10</sup>. Таким образом, по существу Спиноза лишал религию и Церковь права вмешиваться в духовную жизнь людей. Роль религии была сведена на нет. Спиноза фактически отрицал религию и Церковь, говорил о них лишь тогда, когда хотел скрыть свой атеизм.

Много внимания уделил проблеме свободы совести идеолог английской буржуазной революции Джон Локк. Он полагал, что и государство, и религия, имея различную сферу интересов, не должны вмешиваться в дела друг друга. По существу эта мысль стала основной при выработке политики буржуазии в отношении к государству и Церкви. «Свобода совести, – писал Локк в “Письме о веротерпимости”, – есть естественное право каждого человека... и никого не должно при-

<sup>8</sup> Цит. по: *Беленький М.С.* Спиноза о религии, Боге и Библии. М., 1977. С. 76.

<sup>9</sup> *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. М., 1935. С. 233.

<sup>10</sup> См.: *Гирман Ю.И.* В чем сущность свободы совести? М., 1966. С. 9.

нуждать в вопросах религии законом или силою»<sup>11</sup>. Государство, считал он, должно допустить существование свободы, а религиозная вера – это дело совести каждого гражданина. Исходя из этого, Локк требовал отделения Церкви от государства. Аналогичную точку зрения разделяли Пьер Бейль и Жан Мелье.

Вопрос о свободе совести занимал видное место в философских концепциях английских материалистов XVIII в. Джона Толанда, Антони Коллинза, Дэвида Гартли, Джозефа Пристли. Несмотря на определенные различия во взглядах на данную проблему, все они обосновывали право человека действовать согласно своим чувствам и убеждениям, осуждали то, что препятствует развитию знания, вскрывали отрицательную роль религии и предрассудков в развитии свободы мысли. Свобода совести, по их мнению, неразрывно связана с развитием демократии, а «религиозная нетерпимость и суеверия – с тиранией и гнетом». В условиях церковного засилья английские материалисты писали о свободе вероисповеданий, о новых, гуманных принципах, которые будут действовать в обществе, отделившем Церковь от государства и объявившем религию частным делом граждан.

Глубоко изучить значение идейных источников буржуазного понимания свободы совести невозможно, не уяснив философию американских мыслителей XVIII в. История борьбы за свободу совести в Америке начинается с пуританизма – религиозного движения колониалистов-англичан за очищение англиканства от «папизма», т.е. католицизма. Пуритане понимали под свободой совести возможность каждого человека придерживаться своих суждений в вопросах религии при условии, что суждение правильно. «И вот, так как они были совершенно убеждены, что только они думают правильно, то из этого следовало, что те, кто думал иначе, чем они, думали неправильно; а кто думал неправильно и упорно противился тому, чтобы его убедили и обратили в истинную веру, был гнусным нарушителем неопределимой свободы совести»<sup>12</sup>.

Опираясь на догмат о предопределении, пуритане заявляли, что истинная свобода предполагает принятие божественного авторитета. Одновременно они осуждали свободу, связанную с человеческими интересами и потребностями, как греховную. Так, известный идеолог этого течения Дж. Уинтроп утверждал, что добро и зло являются границами естественной и моральной свободы. Иначе говоря, «естественная же свобода есть свобода на грех и потому орудие дьявола, т.е. абсолютное зло»<sup>13</sup>, а моральная, или гражданская, свобода – это свобода лишь к тому, что является благом, справедливым и честным. Вредит ей не власть, а плохое поведение. Эта свобода поддерживается и практикуется путем подчинения власти. Это такого рода свобода, посредством которой нас освободил Христос<sup>14</sup>.

Жесткий детерминизм пуританизма, особенно в его политико-правовой идеологии, все-таки допускал возможность ревизии, другого толкования отдельных положений вероучения в духе революционно-просветительских идей. Мысль

---

<sup>11</sup> Локк Д. Избр. филос. произведения: в 2 т. Т. 2. М., 1960. С. 175.

<sup>12</sup> Ирвинг В. История Нью-Йорка. М., 1968. С. 96

<sup>13</sup> См.: Каримский А.М. Революция 1776 года и становление американской философии. М., 1976. С. 43.

<sup>14</sup> См.: Там же. С. 42.

о том, что захваченную несправедливым путем власть Господь разрешает отбирать любыми средствами, включая и насильственные, была развита светской философией, сделавшей вывод о естественных правах человека. Этот вывод стал затем основой решения проблемы: как из исходного равенства людей вывести их гражданское равноправие и равенство в делах религии.

Сверхъестественному происхождению гражданской власти светская (буржуазная) мысль противопоставила природное, естественное ее происхождение. В пуританском истолковании свободы содержалось внутреннее противоречие, которое использовали идеологи борьбы английских колоний за независимость. Двойственность пуританизма не могла удовлетворить прогрессивную буржуазию, искавшую пути и средства к освобождению от духовного рабства, жаждущую свободы в экономических, политических и культурных делах. В ее среде получил распространение деизм, однако он внедрялся в Америке не в своей классической форме. Мыслители Америки вырабатывали общественные идеалы не для потустороннего мира. Обращение к земной жизни – важный момент в философии Нового времени. В то время всякая оппозиция теократизму принимала антитеологическую форму. К. Маркс писал: «Спросите католических обитателей “бедного зеленого Эрина”, спросите гугенотов времен до французской революции: они не апеллировали к религии, ибо их религия не была государственной религией; они апеллировали к “правам человека”, а истолкованием этих прав занимается философия, – она требует, чтобы государство было государством, соответствующим природе человека»<sup>15</sup>.

Возвышенный, но первоначально абстрактный гуманизм Возрождения был вытеснен конкретными проблемами социально-политического равенства и политических программ.

Однако неправильно пытаться выводить революцию в Америке исключительно из сознательной деятельности идеологов американского Просвещения. Политические лозунги, общественные идеалы, мировоззренческие принципы Просвещения до поры до времени оставались лишь лозунгами. Они «заработали» тогда, когда передовые социальные слои увидели в них конкретные пути нового общественного устройства. Многие мыслители Просвещения обосновали разумность, правомерность и необходимость революции, но «не все из них смогли довести свои теоретические принципы до конкретных социальных требований, скажем, идею всеобщего равенства – до признания необходимости отмены рабства, свободы религии – до свободы совести, включающей право на неверие...»<sup>16</sup>.

Родоначальник американского Просвещения – Бенджамин Франклин. Коллеbanия между деизмом и материализмом наложили негативный отпечаток на его взгляды: последовательным атеистом он не стал. Тем не менее Франклин осознавал, что свобода человека невозможна, если везде и всюду господствует Бог – всемогущий, вседелающий, всевидящий, всеопределяющий, всеконтролирующий в мире. В этом смысле имеет большое значение его высказывание о необходимости осво-

---

<sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 110.

<sup>16</sup> Каримский А.М. Революция 1776 года и становление американской философии. С. 93.

бождения морали от религиозной санкции. Франклину, несмотря на его деистические взгляды, граничащие порой с теологией, удалось сделать правильные выводы об отношении государства и граждан к религии. В памфлете «Заметки относительно дикарей Северной Америки» Франклин проводил мысль о том, что не следует одним людям навязывать другим своей религии<sup>17</sup>. Свобода совести, по его мнению, невозможна без отделения Церкви от государства. Эти взгляды получили дальнейшее развитие и обоснование у Томаса Джефферсона.

В деятельности Джефферсона борьба за достижение религиозной свободы, за отделение Церкви от государства занимала исключительно важное место. Эта борьба являлась тогда составной частью борьбы против феодальных порядков, за буржуазную демократию.

Джефферсон отбросил мысль о Божьем предопределении. Учение о «естественном праве», согласно которому введение государственной религии – акт незаконный, привело его к признанию необходимости свободы совести, права каждого исповедовать любую религию. Джефферсон предложил билль об установлении религиозной свободы, который и был принят Ассамблеей штата Вирджиния после нескольких лет борьбы вокруг него. Закон гласил: «...никто не может быть принужден исповедовать какое-либо религиозное верование, посещать или поддерживать какое-либо место культа или священнослужителя, равно как не может подвергаться насилию, стеснениям, неудобствам или тяготам в отношении своей личности или собственности либо иначе пострадать по причине своих религиозных взглядов или верований; но все люди вправе свободно исповедовать или отстаивать с помощью доводов свои взгляды в вопросах религии, и это никоим образом не умаляет, не расширяет и не затрагивает как-либо иначе их гражданские права...»<sup>18</sup>. Далее отмечалось, что права, утвержденные законом, являются естественными правами человечества. Всякое ограничение или отмена этих прав считается нарушением «естественного права». Билль Джефферсона послужил основой для принятия 1-й поправки к Конституции США, которая наряду с провозглашением свободы религии, слова, печати, собраний запрещала конгрессу издавать законы, устанавливающие какую-либо религию или препятствующие ее свободному исповеданию.

Однако билль Джефферсона, имевший безусловно прогрессивный характер, не был до конца последовательным в решении проблемы свободы совести. Признавая право исповедовать любую религию и не верить в Бога, закон в то же время не давал права атеистам пропагандировать свои взгляды, допускал определенный контроль над убеждениями людей. Он не гарантировал свободу совести и не обеспечивал условия, необходимые для ее осуществления. По существу было формально провозглашено отделение Церкви от государства и школы от Церкви, поскольку не было сказано об отделении Церкви от местных органов власти. Этим и воспользовались религиозные законодатели: под видом проведения различных мероприятий они фактически свели на нет усилия Джефферсона отделить Церковь от государ-

<sup>17</sup> Франклин Б. Избр. произведения. М., 1956. С. 402–403.

<sup>18</sup> Цит. по: Гольдберг Н. М. Свободомыслие и атеизм в США (XVIII–XIX вв.). М.; Л. 1965. С. 69.

ства. В итоге понятие свободы совести было подменено понятием свободы религии. Религия по-прежнему имела право контроля над поведением человека, насаждала дух фанатизма среди верующих различных конфессий.

Выдающуюся роль в теоретическом обосновании проблемы свободы совести сыграли французские материалисты – Дени Дидро, Жюльен Офре де Ламетри, Поль Анри Гольбах, Клод Адриан Гельвеций. Их публицистика – «бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину»<sup>19</sup>.

Открыто выступив против гнета религии, французские атеисты отрицали существование Бога, вскрыли реакционную роль религиозной идеологии. Впервые в истории философии мыслители Франции предприняли попытку с естественнонаучных позиций опровергнуть идеалистические концепции совести. Опираясь на данные естествознания, Поль Гольбах дал следующее определение совести: «Совесть – это оценка, которую мы в своей собственной душе даем своим поступкам; совесть простых смертных руководится разумом, совесть же христиан управляется верой, рвением, послушанием святым отцам. Отсюда следует, что совесть набожного человека часто заставляет его быть дурным и даже вносить смуту в общество»<sup>20</sup>.

Французская философия XVIII в. считала свободным того человека, который всегда поступает в соответствии с требованиями разума. «Чем больше просвещен и развит народ, тем быстрее слабеет и исчезает в нем вера в сверхъестественное»<sup>21</sup>, – писал Дидро. Религиозная нетерпимость, по его мнению, ограничивает умы и увековечивает предрассудки<sup>22</sup>. Защищая свободу разума, Дидро пришел к мысли, что человек должен быть свободен в выборе культа.

Сподвижник Дидро – Клод Гельвеций в ряде своих работ обосновал право человека на свободу совести. «Никто не имеет права ни на воздух, которым я дышу, ни на самую благородную функцию моего ума – способность самостоятельного суждения, – писал он. – Неужели я должен предоставить другим заботу думать за меня»<sup>23</sup>.

Против религиозной нетерпимости смело выступил Поль Гольбах. Враг богословия, которое он считал учением, попирающим человеческий разум, Гольбах утверждал, что всякая религия проповедует нетерпимость, вражду и рознь, призывает к ожесточению и навсегда изгнала из человеческого сердца чувства любви и симпатии<sup>24</sup>. Гольбах требовал не только веротерпимости, но и свободы не исповедовать никакую религию. Он одним из первых считал необходимым отделение школы от Церкви, устранение преподавания в школе религии, этой «священной заразы».

В трудах французских атеистов много внимания обращалось на отношения Церкви и государства. Д. Дидро, например, считал, что осуществить свободу совести можно только тогда, когда государство будет отделено от Церкви. «Мы никогда

<sup>19</sup> См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 26.

<sup>20</sup> Гольбах П. Карманное богословие. М., 1961. С. 172.

<sup>21</sup> Французские просветители XVIII в. о религии. М., 1960. С. 381.

<sup>22</sup> Там же. С. 394.

<sup>23</sup> Гельвеций К.А. О человеке. М, 1936. С. 175–176.

<sup>24</sup> Французские просветители XVIII в. о религии. С. 640.

не поставим вопроса на надлежащую почву, если не отделим сначала государство от Церкви и священника от правителя», – писал он в «Энциклопедии».

Французские материалисты не только утверждали право человека верить или не верить в Бога, отправлять или не отправлять религиозный культ, но и боролись за право человека пропагандировать атеистические взгляды. Они смело выступали против ограничения или установления прямых или косвенных преимуществ граждан по религиозным признакам, против попрания прав атеистов.

Французский материализм представляет собой высшую фазу в развитии буржуазного атеистического мышления. Его передовые мыслители превратили материалистическую философию в идейное оружие против феодализма, религии и Церкви. В результате наметился глубокий перелом во взглядах и на религию. Поновому стали решаться проблемы взаимоотношений между верой и разумом, наукой и религией. Французские материалисты вплотную подошли к пониманию свободы совести как одной из важнейших предпосылок преодоления влияния религии вообще. Их идеалы нашли выражение в ряде документов Французской буржуазной революции. «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах», – провозглашалось в 1-й статье Декларации прав человека и гражданина, принятой Учредительным собранием Франции 26 августа 1789 г. «Никто не должен испытывать стеснений в выражении своих мнений, даже религиозных, поскольку это выражение не нарушает общественного порядка, установленного законом»<sup>25</sup>, – гласила 10-я статья Декларации.

По мере развития и углубления революции буржуазия провела и законодательно закрепила ряд мер, направленных на ограничение власти духовенства, осуществление свободы совести. Так, 2 ноября 1789 г. Учредительное собрание приняло постановление о конфискации и передаче в распоряжение нации имущества и земельной собственности Церкви. Этим же постановлением Церковь была лишена важных прав и обязанностей (регистрация рождения, брака, смерти).

Дальнейшее теоретическое обоснование свободы совести встречается в немецкой классической философии конца XVIII – начала XIX в. Диалектика Гегеля подрывала основы христианской религии. Из гегелевского анализа религии вытекало, что она является продуктом исторического развития. Он гениально предвосхитил учение о религии как историческом явлении, создал теоретические предпосылки для ее материалистического понимания. Религия, согласно Гегелю, возникает на этапе сознательного утверждения человека как активной преобразующей силы, в процессе борьбы человека с грозными силами природы. Вера в Божество, утверждал мыслитель, была воспринята людьми извне, от развития духа, «абсолютной идеи».

Диалектико-исторический подход Гегеля к рассмотрению вопросов общественной жизни и религии позволил ему высказать немало оригинальных соображений против вмешательства Церкви в государственные дела, против ее безграничного авторитета и непогрешимости богословов. В «Философии права» он четко заявил о необходимости государственного контроля церковных объеди-

---

<sup>25</sup> Конституции и законодательные акты буржуазных государств: сб. документов. М., 1957. С. 250–261.

нений, обосновывал необходимость свободы совести. Притом свободу человека в выборе той или иной религии он считал закономерным процессом познания реальной действительности. Его идеи о развитии религии тесно связаны с учением о свободе, под которой он понимал свободную деятельность субъекта. Включение фактора деятельности в процесс познания и освоения мира было важным теоретическим вкладом Гегеля в учение о самостоятельности человеческого мышления, важным выводом его философии истории.

И все же, будучи идеалистом, Гегель, согласно своей системе и вопреки своему методу, искал и находил в знании поддержку религии. В «Феноменологии духа» он прямо заявлял, что философия служит для утверждения истинности религии. «Кант, – писал В.И. Ленин, – принижает знание, чтобы очистить место вере; Гегель возвышает знание, уверяя, что знание есть знание Бога»<sup>26</sup>.

Философия Гегеля непосредственно не ставила на повестку дня задачу освобождения людей от религиозного гнета. Под свободой совести великий идеалист понимал свободу разума, отстаивающего в борьбе с религией свою автономию, свое понимание мира. Вместе с тем идеи Гегеля явились методологической предпосылкой для освещения свободы совести с другой, качественно иной стороны. Представлениям просветителей, видевших в религии обман и невежество, он противопоставил закономерное развитие религиозных верований. Гегелевский конкретно-исторический анализ сущности религий позволил философии в последующие годы сделать вывод о преходящем характере религии, о неизбежности ее исчезновения.

В защиту материалистических традиций французских просветителей XVIII в., против идеализма Гегеля выступил Людвиг Фейербах – последний великий представитель классической немецкой философии. Основываясь на идеях французских материалистов, он, особенно в книге «Сущность христианства», подверг резкой критике деятельность Церкви, вскрыл негативную роль религии в жизни общества, указал на пагубность союза Церкви и государства, подчеркнув, что их единство является препятствием на пути развития творческого сознания и свободомыслия. «Где *мораль* утверждается на теологии, а *право* – на *Божьих постановлениях*, там можно оправдать и обосновать самые *безнравственные, несправедливые и позорные вещи*»<sup>27</sup>. И далее: «... где вера не является больше для человека истиной, она не имеет и практических последствий, она и не творит всемирно-исторических дел. Но там, где это имеет место, где вера уже только ложь, там человек находится в самом отвратительном противоречии с самим собой, там вера имеет, по крайней мере *морально*, пагубное действие. Но такой ложью является современная вера в Бога. Устранение этой лжи есть условие нового, дееспособного человечества»<sup>28</sup>.

Не менее страстно выступал Фейербах и против различных проявлений религиозной нетерпимости. По Фейербаху, нетерпимость одной религии по отноше-

<sup>26</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 153.

<sup>27</sup> Фейербах Л. Избр. филос. произведения. Т. II. М., 1955. С. 312.

<sup>28</sup> Там же. С. 735.

нию к другой заключена в самой сущности религий. «Вера, – отмечал он, – по существу партийна. Кто не за Христа, тот против Христа. Либо за меня, либо против меня. Вера знает только врагов или друзей; она не может быть беспристрастной»<sup>29</sup>. Нетерпимость, согласно Фейербаху, имеет и другую сторону – критику атеизма. В насилии над совестью атеистов всякая религия действует одинаковыми методами и средствами, меняются лишь объекты преследования. Ненависть к неверующим роднит все религии. «Магометане истребляют неверующих огнем и мечом, христиане – геенной огненной»<sup>30</sup>. «Истинная свобода – лишь там, – провозглашал мыслитель, – где человек свободен также и от религиозных предрассудков; истинное образование – лишь там, где человек возвысился над своими религиозными предрассудками и воображением»<sup>31</sup>.

Впервые в атеистической мысли Фейербах показал взаимозависимость религиозной и политической свобод граждан. «Там, где люди свободны политически и не свободны религиозно, – доказывал он, – там и государство не достигло совершенства и законченности»<sup>32</sup>.

Немецкий материалист в понятие свободы совести вкладывал несколько иное содержание, чем его предшественники – французские материалисты. Представления Фейербаха о свободе совести – это не только право каждого верить по-своему в любого бога: «...это свобода весьма незавидная и бессодержательная, ибо она не что иное, как свобода или право *каждому* быть дураком на свой манер». Настоящая свобода совести должна включать право «верить в то, что разумно»<sup>33</sup>, предоставлять свободу критики религии. Здесь уже речь шла и о свободе пропаганды атеистических взглядов, о свободе неверия.

В критике религии Фейербах остановился перед полным ее отрицанием. В религиозных верованиях он искал нравственное зерно и призывал к усовершенствованию религии. Он предлагал взамен христианства создать новую религию – религию любви, которая будет способствовать, по мнению Фейербаха, нравственному развитию человечества.

К. Маркс и Ф. Энгельс, указывая на слабые стороны материализма Фейербаха, отмечали вместе с тем и его положительные моменты. Атеизм Фейербаха объединил передовые силы общества в борьбе с феодальной Церковью и религиозным фанатизмом, сыграл прогрессивную роль в распространении идеи свободы совести как необходимого условия достижения буржуазной свободы, оказал большое влияние на развитие атеистических взглядов не только в Германии, но и в других странах. Атеистические воззрения Фейербаха стали одним из теоретических источников марксизма. Энгельс по этому поводу писал: «С каким энтузиазмом приветствовал

---

<sup>29</sup> Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965. С. 293.

<sup>30</sup> Там же. С. 290.

<sup>31</sup> Фейербах Л. Избр. филос. произведения. Т. II. С. 733.

<sup>32</sup> Там же. С. 734.

<sup>33</sup> Там же.



Маркс новое воззрение и как сильно повлияло оно на него, несмотря на все критические оговорки...»<sup>34</sup>.

Начиная с первой половины XIX в. борьба за демократические права стала делом рабочего класса. Естественно, что и развитие научной теории стало возможным только с позиции рабочего класса – самого передового революционного класса. Критически освоив все лучшее, что было создано мыслителями прошлого, марксизм предложил единственно научное понимание свободы совести.

Основные элементы марксистского понимания свободы совести: право каждого исповедовать любую религию или не исповедовать никакой; право отправлять религиозные культы; право каждого вести атеистическую пропаганду; равенство всех граждан независимо от их отношения к религии и атеизму; равенство всех религий перед законом; отсутствие какого бы то ни было принуждения в отношении исповедания или неисконфессии религии; запрещение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями; невмешательство государства во внутренние дела (богослужебные, канонические); невмешательство Церкви в дела государства.

Марксизм избавил человеческую мысль от абстрактных, метафизических представлений о вечной и универсальной человеческой природе и научно решил традиционную проблему свободы совести, раскрыв ее глубокий социальный смысл. В противоположность предшествовавшим учениям о свободе совести, являвшимся, как правило, достоянием определенного круга образованных людей, марксистская теория обращена к трудящимся и эксплуатируемым. Она становится неотъемлемой составной частью мировоззрения пролетариата.

Свобода в марксистском понимании – не просто акт познания, а действенный фактор, утверждающий бытие человека в соответствии с объективным ходом общественного развития. Исходя из этого, классики марксизма рассматривали и свободу совести через призму достигнутого социального, политического и духовного уровня. Вместе с тем вопрос о свободе совести не может быть сведен к простому отождествлению с тем или иным уровнем развития материального базиса. Она рассматривается как одна из форм специфического отражения в духовной жизни людей всей совокупности общественных отношений.

Свобода совести, находящаяся в ряду других свобод, таких как свобода слова, печати, собраний и т.п., не может быть осуществлена в обществе, где господствует экономическое и социальное неравенство, где подавляются социальные права человека.

Марксизму глубоко чужд дух «воинствующего» искоренения религии. Объявление войны религии, установление государственного атеизма при социализме они считали лозунгами вредными, непролетарскими и призывали к идейной борьбе научными методами, пропагандой, тесно связанной с насущными задачами политической и экономической борьбы рабочего класса, не оскорбляя религиозных чувств верующих.

---

<sup>34</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 281.

К. Маркс и Ф. Энгельс, глубоко проанализировав связь атеизма и свободы, доказали, что она объективна и носит научный характер. Введением атеизма в понимание свободы совести они совершили переворот в воззрениях на свободу совести, придали ей качественно новое содержание. В трудах классиков марксизма нашла свое отражение научная критика клерикальных и буржуазных концепций свободы совести.

Марксизм выступил против насилия как над религиозными, так и атеистическими убеждениями людей. Он указал истинный путь к освобождению человека от религии – социалистическое переустройство общества. Недостаточно декларировать права человека, надо добиваться их обеспечения в полном объеме и во всех областях социальной жизни. Надо не противопоставлять верующих неверующим, а устанавливать связи с религиозными массами в целях расширения социальной базы для революционной деятельности. История доказала справедливость этих марксистских положений.

© Грицов А.А., 1981

© Грицов А.А., 2009

РЕЛИГИЯ И АТЕИЗМ  
В АНТИЧНОМ МИРЕ<sup>\*1</sup>

В истории религии, как и во многих других областях, античная греко-римская цивилизация предоставляет в распоряжение исследователей богатейший материал. На примере античного общества можно наблюдать рождение и развитие многих принципиальных явлений, характерных для последующей истории классового общества. Для рассмотрения каждого из этих явлений Античность благодаря хорошо документированной письменной традиции предлагает такое обилие сведений, какого не дает ни одна другая древняя цивилизация. Эта особенность античной истории уже давно была подмечена исследователями. Так, Ф. Энгельс рассмотрение принципиальной проблемы происхождения государства счел возможным осуществить прежде всего на примере древних Афин, подчеркнув их типическое значение<sup>1</sup>. Известно, сколь плодотворным оказалось обращение Ф. Энгельса к античному материалу для выяснения природы такого важного политического института, как государство. Равным образом и для суждения об особенностях идеологии раннеклассового общества – о простейших формах религии, ориентированной на служение государству, о поступательном развитии религиозного сознания и началах атеистического мышления, о связи этих процессов с общим ходом истории – для суждения обо всем этом Античность предоставляет великолепный материал.

Истоки античных языческих религий уходят в глубокую древность. В пору возникновения на о. Крит и на Балканском полуострове первых государственных образований (так называемая крито-микенская эпоха, III–II тысячелетия до н.э.) происходило также первичное формирование тех культов, которые позднее легли в основу религии классической Греции. В частности, на Крите, где цивилизация возникла еще до появления греков, на рубеже III–II тысячелетия до н.э. были сделаны первые шаги в сторону превращения естественно сложившихся примитивных культов, связанных с почитанием сил природы, в политически организованную религию. Насколько можно судить по данным литературной и мифологической традиции, а

<sup>\*1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 20: Актуальные проблемы истории атеизма и религии. М., 1976. С. 116–135.

<sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 109–110.

также по тем материалам, которые доставила археология, особой популярностью у критян пользовались два культа, связанные именно с почитанием плодоносящих сил природы: культ великой богини Матери-Земли, тотемом которой была змея, и культ бога производящей силы, тотемным животным которого был бык. По всему Криту открыты каменные жертвенники в форме рогов («рога посвящения»), на которых, очевидно, совершалось ритуальное жертвоприношение быка. По мере развития критского общества и складывания государства культ териоморфного (имеющего форму тела животного) мужского божества смыкался с почитанием царской власти, а сами критские цари начинали возводить свою генеалогию к этому божеству, претендовали на исключительное руководство культом, старались придать своей власти теократический характер. Резиденция царя – дворец – являлась одновременно и местом отправления культа. Фрески Кносского дворца, открытого английским археологом Артуром Эвансом, дают представление о священном ритуале, элементами которого были торжественная процессия, игры с быком и, наконец, жертвоприношение. Кроме того, позднейшая греческая традиция донесла до нас обрывки мифологических представлений критян о божественном происхождении царя Миноса, рожденного Зевсом и Европой, о брачном союзе Пасифаи, супруги Миноса, с морским быком, посланным Посейдоном, о Минотавре – чудовище, полубыке-получеловеке, рожденном от этого союза, и Лабиринте – дворце, построенном для него искусным мастером Дедалом, и пр.

Несколько позже критян вступили в фазу цивилизации греки. Возникшие во II тысячелетии до н.э. на юге Балканского полуострова государства ахейских греков испытали сильное влияние более развитой критской культуры. Они усвоили многие элементы критской религии, в частности культа верховного мужского божества и великой богини Матери, которых греки стали почитать соответственно под именами Зевса и Геи. Одновременно греки восприняли некоторые мифологические представления критян, следы которых позднее обнаруживались, например, в преданиях о рождении и смерти Зевса на Крите (здесь его всегда чтили особым образом как умирающего и воскресающего Бога живой природы).

Новая волна греческих переселенцев – дорийцев, вторгшихся на юг Балканского полуострова в конце II тысячелетия до н.э., разрушила ранее созданные государства, дворцы и замки ахейской знати, однако не уничтожила следов древней цивилизации. В памяти греков продолжали жить представления и образы, выработанные и усвоенные в прежние эпохи, и когда с начала VIII в. до н.э. начались формирование новых городских и государственных центров и обусловленный этим новый подъем культуры, древние верования были положены в основу новой, упорядоченной олимпийской религии.

Существенные элементы этой последней можно обнаружить уже у Гомера; впервые опыт рационалистически построенной мифологии дал первый известный по имени Гесиод древнегреческий поэт в поэме «Теогения», т.е. «Происхождение богов» (ок. 700 г. до н.э.), а к концу VI в. до н.э. и сам культ олимпийских богов, и вдохновленная им мифология достигли у греков полного развития. Тогда же элементы религиозных воззрений греков стали проникать и на Апеннинский полуостров к италикам и, быстро привившись на новой почве, придали местной

италийской религии – в частности, и религии римлян – недостававшие ей черты антропоморфного культа, организованного по типу олимпийского.

Обращаясь к обзору характерных черт античных языческих религий в развитую пору их существования (в Греции это VIII–IV вв. до н.э., а в Риме – VI–II вв. до н.э.), следует прежде всего констатировать их относительную простоту и формальность. Основой культа служило наивное, прямое обожествление сил природы во всех их проявлениях. Древние населяли окружающий мир богами и духами, в каждом необъяснимом явлении видели присутствие особой божественной силы, и сколько было этих явлений, столько было и отдельных божеств.

Помимо характерного политеизма религиозные представления греков и римлян сохраняли сильнейший отпечаток примитивных верований, порожденных в глубочайшей древности страхом человека перед непонятными ему явлениями природы. Отсюда – многочисленные пережитки фетишистских, тотемистических и анимистических верований, которые можно наблюдать в религии греков и римлян в исторический период.

Пережитками примитивного фетишизма у греков можно считать культ двойного топора – лабриса (еще в древнейшую крито-микенскую эпоху), поклонение чудесному камню – омфалу в Дельфах (где он считался центром Земли), почитание деревянных столбов-идолов – ксоанов, якобы упавших с неба. У римлян характерным пережитком фетишистских верований было почитание копья, символизировавшего Квирина, бога патрицианской общины.

Пережитки первобытного тотемизма находили выражение в почитании отдельными народами или общинами некоторых священных животных или растений, которые в историческую эпоху выступали в качестве атрибутов богов – покровителей общины, а в древнейших мифологических преданиях сами фигурировали как воплощенные божества. Таковы древнейшие культы змеи и быка, следы которых найдены еще у древних критян. Позднее, в классический период, орел и бык считались священными животными Зевса, корова – Геры, сова – Афины и т.п. У римлян несомненно тотемистический характер носило почитание волка (волчицы), следы которого обнаруживаются в древнейшем предании о вскармлении основателей Рима Ромула и Рема волчицей, а также в празднике луперкалий в честь бога Фавна, покровителя стад. Культ растений – исходный момент в развитии представлений о страдающих, умирающих и воскресающих божествах – находил отчетливое выражение в почитании масличного дерева и виноградной лозы, в поклонении божествам, воплощавшим силы растительной природы, – Афине, Дионису (Вакху), Деметре, Адонису, Диане Арицийской.

Анимистические верования находили выражение в особенности в культе предков, в распространенном у греков почитании героев, в поклонении римлян душам обожествленных предков – манам.

Для античных языческих религий было характерно не только сохранение примитивных верований, но и наивный рационализм отношений между верующими и божеством, которые строились по простейшему принципу *do ut des* («даю, чтобы и ты мне дал»). Важным признаком не только примитивности, но и формальности религиозного акта являлась решающая роль в нем обрядовой стороны. Не доктрина,

не спекулятивный символ веры, а только обряд, правда разработанный до мельчайших подробностей, составлял основу античных религий.

Примитивной природе античных религий соответствовала прямолинейность их общественного назначения. Жизнь древних греков и римлян определялась принадлежностью человека к гражданской общине. Эта община, генетически восходившая к патриархальной общине первобытного общества, но сохраненная и приспособленная к условиям классового общества, стала основной формой организации граждан, противостоявших в качестве таковых массе чужеземцев – рабам и свободным, но неполноправным людям. С господством этой формы (город-государство), которую греки называли *πόλις*, а римляне – *civitas*, связан расцвет классической цивилизации. Античные религии при ближайшем рассмотрении обнаруживают замечательную общинную заданность, их функциональная направленность обусловлена полисной природой античного общества.

Примитивность религиозного мышления обусловила политеистический характер античных религий, однако многочисленных своих богов древние наделили человеческими образами и для своих небожителей создали организацию, повторяющую черты их собственной земной организации. Еще в героическую эпоху группа наиболее почитаемых богов оказалась организованной в своего рода патриархальную общину во главе с патриархом, отцом и царем: у греков это был Зевс, у римлян – Юпитер. Затем в связи с переходом от патриархального, племенного быта к цивилизации, в связи с образованием замкнутых городских общин на жизнь богов оказалась перенесенной новая система отношений, поскольку каждый полис, претендуя на свое особенное существование, стремился и среди богов найти своего особенного покровителя, вероятного родоначальника общины. Так развилось почитание богов – покровителей общин, их культы в каждом городе стали наиболее важными, а празднества в их честь приобрели характер государственных торжеств (Панафинеи в честь Афины в древней Аттике, Римские игры в честь Юпитера в Риме).

Общинная направленность одновременно составляла и сильную, и слабую сторону античных религий. С одной стороны, несомненен народный характер этих религий, с другой стороны, поскольку в каждом полисе народная масса была социально и этнически резко ограничена, можно говорить о фактической аристократичности античных религий. В каждом городе они обслуживали идеологически лишь абсолютное меньшинство населения, только граждан, между тем как остальная масса негражданского населения – не только рабы, но и свободные чужеземцы (метеки в Афинах, палладины в Риме) – равноправного и заинтересованного участия в официальных культах не принимала. Наряду с сословной ограниченностью для античных религий характерна также государственная ограниченность. Каждая государственная община почитала, строго говоря, своих богов, и если даже в ряде случаев эти боги имели общие имена, то это были все же по существу различные божества, отличавшиеся друг от друга происхождением и формой обряда (можно сравнить культы Афины Паллады в Афинах и Афины Меднодомной в Спарте). Политической раздробленности античных обществ соответствовала, таким образом, и раздробленность религиозная.

В то же время представление об этнической и культурной целостности группы племен или даже всего народа никогда не умирало в Древней Греции, а с ростом эко-

номических и политических связей в классический период оно даже значительно укрепилось. Однако общего политического единства в классический период греки так и не достигли, и даже региональные религиозно-политические объединения типа наиболее известной Дельфийской амфикионии, в которую входили 12 общин Средней Греции и Фессалии, никогда не играли существенной роли, во всяком случае по сравнению с собственно политическими союзами. Почитание общинами – членами Дельфийской амфикионии общего культа Аполлона, тем более почитание всеми греками культа Зевса Олимпийского (в Элиде на Северо-Западе Пелопоннеса) отражали представление об исходной этнической общности или служили выражением намечавшейся тенденции к воссозданию такой общности в новых исторических условиях. Однако дело ограничилось лишь общим символическим значением. Общегреческая религия была фикцией по сравнению с религиями отдельных полисов, и только в Италии, где римлянам удалось объединить все италийские общины и создать единое римско-италийское государство, эта религиозная раздробленность была, наконец, преодолена.

В связи с отмеченной особенностью античных религий – их общинной, государственной заданностью – отметим другую их характерную черту – отсутствие особого жреческого сословия, практическое единство религиозной и политической организаций. И в Греции, и в Риме жреческие обязанности исполнялись, как правило, просто гражданами, и должности жрецов замещались точно так же, как остальные гражданские или военные магистратуры. Лишь в отдельных, исключительных случаях существовала традиция замещать должности жрецов лицами, принадлежавшими к определенным родам. Так, в Афинах служителями культа элевсинских богинь Деметры и Керы обычно назначались представители двух знатных родов – Кериков и Эвмолпидов, однако и в этом случае назначение исходило от гражданской общины. По существу Античность не знала профессионального жречества, и это обстоятельство наряду с другой более общей причиной – преобладанием внешнего, формального обрядового момента – обусловило идейную неразвитость, неразработанность античных религий, отсутствие в них сколько-нибудь содержательной доктрины, какая, например, будет характерна для христианства. Отсутствие глубокого религиозного учения не могло быть компенсировано красочной мифологией, а патриархальный и локально-общинный характер классических религий рано или поздно должен был вступить в противоречие с прогрессивными тенденциями общественного развития.

Уже в VI в. до н.э. в Греции обнаружили элементы критического отношения к традиционному культу олимпийских богов, что было связано с углублением религиозного сознания, а это, в свою очередь, в немалой степени было обусловлено успехами идеалистической философии. Пифагор одним из первых разработал мистическое учение о переселении душ (метемпсихоз) и указал на способы, которые ведут к спасению души, к избавлению ее от дальнейших вселений в тела и приобщению к бессмертию. В то же время основатель элейской школы Ксенофан Колофонский развил идею единого Бога, положив, таким образом, теоретическое основание монотеизму. Бог у Ксенофана один, он представляет изначальную основу всех вещей и всем правит силой своего ума, сам пребывая в неподвижности. Ксенофан подверг критике народные представления о богах, насмеялся над наивным политеизмом и антропоморфизмом древних поэтов.

В некоторых высказываниях Ксенофана заключены элементы религиозного скепсиса, хотя, конечно, делать из него законченного вольнодумца было бы рискованно: насмешки над народной религией были продиктованы не атеизмом, а монотеистической установкой философа. Идея Высшего божества, безликого, безыменного, всемогущего, более импонирующая развитому религиозному сознанию, встречается позднее и в творениях величайших афинских драматургов.

Между тем наряду с критикой народных верований, которая велась ради уточнения или углубления идеи Бога, развивалась и иная критика, исходившая из принципиального положения о существовании мира независимо от богов и ведшая, таким образом, к отрицанию богов и религии вообще. Начало ей было положено уже на рубеже VII–VI вв. до н.э. ионийской натурфилософией, выдвинувшей положение о материальной основе мира (учения Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена). Несколько позже, на рубеже VI–V вв., Гераклит Эфесский, развивая материалистическое учение, сформулировал тезис о самопроизвольном возникновении и развитии космоса (миропорядка), наделенного собственной волей к движению и ничем не обязанного богам. Как и Ксенофан, но с иной исходной позиции Гераклит подвергал критике традиционные религиозные представления и обряды, насмехался над почитанием статуй (изображений богов и героев), над верой в очищение посредством жертвоприношения, над мифотворчеством эпических поэтов.

Еще дальше – как в развитии общего материалистического воззрения на мир, так и в скептическом отношении к религии – пошли материалисты времени высокой классики (V в. до н.э.). Живший в Афинах и близкий к Периклу Анаксагор развил учение о первичных неразрушимых элементах – «семенах вещей», смешение которых образует все множество эмпирически постигаемых вещей. Последовательно применяя свою материалистическую доктрину для объяснения всего сущего, Анаксагор учил, что и небесные тела, которые люди отождествляют с богами, суть не что иное, как раскаленные камни, охваченные круговращением эфира. Поколением позже Анаксагора Демокрит, опираясь на труды своего предшественника Левкиппа, разработал учение о невидимых материальных частицах – атомах, образующих все чувственно воспринимаемые вещи. Утверждая вечность времени, беспредельность пространства, материальность первоосновы всего сущего и естественность всех процессов образования и развития, Демокрит практически не оставлял места богам. По его мнению, боги традиционной народной религии – порождение страха и суеверия.

Одновременно с этими позднейшими представителями материалистической натурфилософии с критикой религиозных воззрений выступили и софисты. Крупнейший среди старших софистов – Протагор заявлял: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ибо многое препятствует знать это: и нелепость вопроса, и краткость человеческой жизни». Этот скепсис уже был равнозначен отрицанию. Но еще более категорично выступил с позиции отрицания религии младший современник Протагора Продик, за что и был причислен к разряду безбожников. Продик выдвинул оригинальное объяснение происхождения веры в богов: она развилась из почитания людьми полезных для жизни предметов.

Если у Продика, как и у Демокрита, происхождение религиозного культа выводилось из почитания людьми сил внешней природы, то Критием, софистом и афин-



ским политическим деятелем конца V в. до н.э., было выдвинуто другое объяснение: религия была изобретена в глубокой древности неким мудрым политиком для того, чтобы страх перед богами удерживал людей от совершения тайных преступлений точно так же, как страх перед законами удерживает их от преступлений явных. Этот взгляд был развит Критием в сатирической драме «Сизиф», отрывки из которой цитирует представитель скептицизма Секст Эмпирик. Тезис Крития об условности и искусственности обычая почитания богов предвосхищал ставшую популярной в эпоху европейского Просвещения, в особенности у французских публицистов, теорию, согласно которой религия была изобретена ловкими обманщиками.

Эти факты красноречиво свидетельствуют о развитии уже в классическую эпоху атеистических идей и настроений, по крайней мере в среде просвещенной античной интеллигенции.

Полисное государство чувствовало опасность, которую несли для официальной религии подобные взгляды. В Афинах в конце V в. до н.э. неоднократно предпринимались попытки обуздать опасное свободомыслие философов, что нашло выражение в ряде судебных процессов против носителей передовых атеистических воззрений. Одним из первых подвергся официальному обвинению в безбожии философ-материалист Анаксагор (еще в 30-х гг. V в. до н.э.). Несмотря на заступничество влиятельного Перикла, Анаксагор был присужден к штрафу и изгнанию из Афин. Затем, в 415 г. до н.э., за свои выпады против Элевсинских мистерий подвергся обвинению в безбожии поэт и философ Диагор Мелосский. Он был заочно осужден в Афинах, и за его голову была назначена денежная награда. Несколько позже, в 411 г. до н.э., за пропаганду скептического отношения к богам из Афин был изгнан софист Протагор. Мало того, афинские власти через глашатая вытребовали сочинения знаменитого софиста у всех, кто их имел, и публично сожгли эти книги на городской площади.

Однако остановить такими мерами распространение новых воззрений было невозможно. Атеизму еще не суждено было победить, но и устои полисной религии были уже несколько поколеблены. Впрочем, решающий удар по позициям традиционной олимпийской религии был нанесен не философами, а самой жизнью. Начавшийся в Греции в IV, а в Риме во II в. до н.э. кризис полисной системы повлек за собой и кризис классических античных религий.

Кризис полиса был прежде всего кризисом гражданского общества. Исходным моментом разложения последнего было прогрессирующее развитие крупнособственнического рабовладельческого хозяйства, что в сочетании с рядом других факторов вело к концентрации собственности в руках немногих и к разорению и обнищанию массы свободных граждан. Рост социального неравенства в свою очередь вызывал обострение общественных отношений даже в передовых демократических полисах, где прилагались особенные усилия для поддержания видимого равенства между гражданами. Бьющая в глаза роскошь богачей вызывала недоброжелательство низов. Растущее раздражение народной массы находило выход в стихийных выступлениях против зажиточной верхушки.

В этих условиях обнаружилось банкротство полисного государства. Оно стало помехой на пути дальнейшего экономического и политического развития, все более и более выходившего за рамки города-государства.

Социальное и политическое банкротство полисных государств повлекло за собой преодоление и полисной идеологии, разочарование в традиционных политических доктринах, падение интереса к традиционным культам. Идеологическая депрессия, потребность в утешении наряду с развитием критического отношения к традиционной полисной религии сопровождалась ростом мистицизма, развитием своеобразного «богоискательства». Представители полисной элиты обнаруживают интерес к самопознанию, к проблемам этики, к раскрытию глубинных связей между человеком и обществом, между человеком и Богом. Замечателен в этом отношении пример Сократа, который, опираясь на достижения софистики, но вместе с тем и полемизируя с крайним релятивизмом софистов, развил оригинальное учение о добродетели как об истинном знании и умении поступать в соответствии с понятиями о высшей, т.е. нравственно-оправданной, пользе. В собственном своем приближении к истинному знанию Сократ придавал большое значение некоему божеству, или божественному голосу, в котором, очевидно, надо усматривать мистически понятую интуитивную способность к познанию. Хотя Сократ и не порывал с официальной полисной религией, эта его традиционная религиозность носила уже внешний, формальный характер. Учение Сократа открывало дорогу к поиску нового, более утонченного культа высшего разума.

По мере того как со стороны общественной верхушки обнаружилось стремление психологизировать религию, аналогичного рода тенденция усилилась и в массе народа. Разумеется, здесь это совершалось на ином интеллектуальном уровне и потому в иных формах. В частности, показательным было повышение интереса к мистическому действию, якобы создававшему возможность для более интимного общения верующих с божеством. Однако, каковы бы ни были различия в новом подходе к религии у проповедников и поклонников идеалистической философии и у масс простого народа, общим для всех было стремление дополнить или заменить формальную связь с божеством посредством обряда более глубоким эмоциональным «общением» души с Богом.

Наряду с этим наметилось преодоление ранее казавшегося совершенно естественным патриархально-общинного характера религии. Индивидуалистические устремления и интеллектуальные поиски влекли состоятельную образованную верхушку общества к новому культу учительства, признаки которого можно усмотреть уже в особом почитании Сократа его учениками и последователями. Знаменитый процесс Сократа был вызван именно столкновением этого нового направления с традиционным полисным мышлением. В 399 г. до н.э. Сократ официально был обвинен в непочитании богов, которым поклонялась община, в «поклонении новым божествам» и в «развращении молодежи». Афинский суд признал философа виновным и приговорил его к смерти. Между тем в самой массе простого народа в ущерб открытым олимпийским культам ширилось увлечение таинственными, мистериальными культами таких богов, как Дионис и Деметра, и даже совершенно новых божеств неолимпийского и вообще неантичного (негреческого) происхождения, какими были, например, фракийско-фригийские богиня Луны Бендида и Сабасий, отождествленные соответственно с Артемидой и Дионисом.

Одновременно с этим внутренним перерождением полисных религий шло наступление на них извне. Экономический прогресс содействовал преодолению

полисной автаркии, политические связи способствовали объединению автономных полисов в более или менее крупные федерации или же этот процесс объединения форсировался вмешательством сверхдержавы, как это было в особенности в Италии. Полис все более уступал место территориальному государству, соответственно расширялись возможности державной политики. Этому политическому космополитизму соответствовал рост космополитизма религиозного. В позднеклассическую и эллинистическую эпохи в Грецию, а затем и в Италию проникали новые культы. В Афинах помимо упоминавшихся выше Бендиды и Сабасия утвердилось почитание Адониса, Аммона и Исиды, в Риме – Вакха и малоазийской Кибелы – Великой Матери богов, вместе с иудейской диаспорой распространяются также и иудейские культы, интерес к которым особенно возрастает на исходе старой эры.

Преодоление общинно-полисной ограниченности не было сугубо внешним процессом. Параллельно с утратой полисами их независимого положения шло также размывание внутренних социальных перегородок. Ранее замкнутый в себе, этнически и социально ограниченный гражданский коллектив терял свою устойчивость, все более подвергался внешним воздействиям, в особенности в периоды острых потрясений, когда правилом становилось пополнение поредевших рядов граждан свободными чужеземцами или даже отпущенными на волю рабами. Это влекло за собой неизбежный сдвиг и в религиозной сфере. Античные религии утрачивали свой полисно-патриотический и аристократический характер.

По мере упадка полиса все большее значение в религиозной жизни античных городов приобретали различного рода частные объединения, религиозные общества людей, принадлежавших к одной профессии и совместно отправлявших культ бога-покровителя (фиасы в Древней Греции, коллегии в Риме). Эти религиозные объединения были открыты для людей различного социального положения и даже иностранцев. Они все больше принимали на себя организационные функции, их существование подрывало устои гражданской общины, во всяком случае монополию этой общины в религиозной жизни города. Открытые для внешних воздействий, восприимчивые к культам нетрадиционных, неолимпийских богов, в особенности к культам мистериального характера, эти общества стали едва ли не главным каналом, по которому пошло распространение в античном мире новой религии – христианства.

Понятно, что существование этих религиозных обществ с особым, хотя и не большим аппаратом управления в каждом из них создавало предпосылки не только для возникновения религиозной организации, не совпадавшей с общинной социально-политической организацией, но и для зарождения профессиональной касты священнослужителей. Последняя, однажды появившись, должна была взять в свои руки разработку и сохранение тех новых религиозных доктрин, к поискам которых уже обратились представители античной идеалистической философии. Во всяком случае, нельзя отрицать того, что только организационная и идейная профессионализация религии могла создать надлежащие условия для углубления и систематизации вероучения, для выработки содержательной религиозной доктрины.

Причину упадка классических античных религий надо, очевидно, искать именно в кризисе традиционной полисной организации, в разложении и ослаблении автономных городских общин и поглощении их территориальным государством.

«Если с гибелью древних государств исчезают и их религии, – писал К. Маркс, – то этот факт не нуждается в особых объяснениях, так как “истинной религией” древних был культ их собственной “национальности”, их “государства”. Не гибель древних религий повлекла за собой гибель древних государств, а, наоборот, гибель древних государств повлекла за собой гибель древних религий»<sup>2</sup>.

Кризис полиса был процессом длительным и сложным. Сначала на греческом Востоке была достигнута новая высокая стадия государственной организации в связи с объединением Греции под эгидой македонских царей и затем в связи с формированием эллинистических государств – территориальных монархий, поглотивших города-государства (IV–III вв. до н.э.). На римском Западе тот же процесс преодоления полисной стадии проявился в объединении Италии под властью Рима, в создании единого Римо-италийского федеративного государства (IV–III вв. до н.э.). Несколько позже, в ходе гражданских войн, конституция этого государства окончательно была приведена в соответствие с новым характером единства: Рим из полиса-гегемона превратился в унитарное территориальное государство (II–I вв. до н.э.). Одновременно произошло поглощение Римским государством прочих политических образований Средиземноморья – Карфагена и его провинций на западе, Греции и эллинистических государств на востоке, так что к концу старой эры весь античный мир оказался объединенным в рамках одного большого политического формирования – Римской державы.

Понятно, какое большое значение имел этот факт для судеб античных религий. Римское завоевание и политическая консолидация Средиземноморья подорвали материальную основу языческих религий: с утратой городом своих качеств обособленного экономического и политического организма, с растворением городских общин в едином территориальном государстве локальные религии становились анахронизмом.

Разумеется, дискредитация классических античных религий не могла не содействовать развитию атеистических воззрений. В том же направлении проявлялся и прогресс в области естественнонаучных дисциплин, стимулируемый потребностями расширявшегося производства и усложнявшейся техники военного дела. Не случайно именно к периоду начального эллинизма относится научная и просветительская деятельность величайшего материалиста древности Эпикура (341–270 гг. до н.э.), а ко времени становления Римской мировой державы – творчество замечательного поэта, философа, пропагандиста материализма Тита Лукреция Кара (99–55 гг. до н.э.).

Эпикур предельно развил материалистическое учение Демокрита. Считая вслед за Демокритом основой всего сущего неделимые материальные частицы – атомы, бесконечные сочетания которых образуют множество чувственно воспринимаемых вещей, Эпикур высказал оригинальное предположение о различии атомов не только по величине и форме, но и по весу и о возможности – при падении в пустоте – самопроизвольного отклонения атомов от прямолинейного движения. Тем самым была высказана замечательная догадка о внутреннем источнике движения материи, устранявшая необходимость допущения сверхприродного Божественного двигателя.

---

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 99.

Признавая материальность мира и всех происходящих в нем явлений, Эпикур, таким образом, устранил богов из жизни природы и общества. Не отрицая существования богов, он помещал их в пространства между мирами, где они пребывают в вечном блаженстве, безучастные ко всему. Тем самым боги лишались возможности проявлять свою сущность и оставались чистыми абстракциями. Отстаивая свое учение и полемизируя с традиционными представлениями о богах, Эпикур писал в одном из своих сочинений (в письме к Менекею): «Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы, ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами...».

Через два с лишним столетия идеи великого греческого философа были развиты Лукрецием в грандиозной поэме «О природе вещей». В ней в ряде мест касался Лукреций и религии, а в V книге посвятил целый экскурс вопросу о возникновении у людей почитания богов. Он видел эти причины в невежестве людей, которые, не понимая сути естественных процессов, приписывали их причину божественным творцам, а также в страхе людей перед грозными и непонятными явлениями, такими как гром, ураган, землетрясение и т.п. Немалую роль в развитии почитания богов сыграла также, согласно Лукрецию, и недобросовестность жрецов, поддерживавших в сознании людей различные суеверные представления. Изобличая беспочвенность любых форм религиозного верования, Лукреций противопоставлял миру религиозных представлений мир разума.

Атеистическая направленность материализма Эпикура и Лукреция получила высокую оценку у основоположников марксизма. «Эпикур... – отмечено в “Немецкой идеологии”, – был подлинным радикальным просветителем древности, он открыто нападал на античную религию, и от него ведет свое начало атеизм римлян, поскольку последний у них существовал. Поэтому Лукреций и прославлял Эпикура как героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию...»<sup>3</sup>.

Однако материалистические и атеистические идеи эпикурейской философии захватили лишь сравнительно небольшую часть высокообразованной античной интеллигенции. Гораздо большим успехом пользовались в эллино-римский период те философские направления, которые, продолжая линию Сократа, особое внимание обращали на проблемы самопознания, нравственного совершенствования, обнаружения глубинной мистической «связи» человека с мировым творческим началом. Среди этих направлений особенно популярным был стоицизм, представленный в начальный период своего развития такими фигурами, как Зенон из Китиона и Хрисипп из Сол (конец IV–III в. до н.э.), а в более поздний период – еще более известными именами Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия (I–II вв. н.э.).

Эклектически, в духе времени объединяя в своей доктрине элементы различных материалистических и идеалистических учений, стоицизм претендовал на роль всеобщей, универсальной философии. Стоики признавали материальность мира, однако в самой материи различали низшую субстанцию, являющуюся началом страдающим, или претерпевающим, и высшую, более тонкую материю, представляющую начало действующее, или творческое. Это творческое начало мыслилось стоиками в виде все-

---

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 127.

проникающего и все формирующего огня, который тождествен Богу. Эта тонкая, всюду разлитая божественная материя придает миру целостное, органическое единство; каждый человек также обладает крупницей этой высшей материи, этого творческого огня – душой. В мире господствует Божественное предопределение, и человек должен научиться жить в согласии с исполненной этого предопределения природой. В мудром созерцании природы, в приобщении к вечному божественному огню, в освобождении души от всего грубого, материального (в идеале – даже от оков брэнного тела) находит человек путь к высшему счастью. И в этих устремлениях все могут быть едины, как един сам мир благодаря всепроникающему божественному началу. В соответствии с этим стойки приходили к проповеди космополитического братства людей, единых, несмотря на видимые этнические и социальные различия, перед лицом создавшего их Бога.

Отвечая как нельзя лучше интеллектуальным, нравственным и богоискательским запросам античной интеллигенции, стоицизм действительно стал для этой части общества универсальной формой идеологии. Открытая для людей различного происхождения (среди стойков были греки и римляне, потомственные аристократы и скромные вольноотпущенники), школа стойков превратилась в своеобразную космополитическую общину, которая и особенностями своего общежития, и своими религиозно-философскими идеями предвляла появление христианства.

При всем том полезно помнить, что увлечение стоицизмом, как и иными религиозно-философскими доктринами, было характерно для круга образованной античной интеллигенции. Масса народа удовлетворяла свою потребность в вере на иной лад. Поскольку старые полисные культы теряли свою притягательную силу, в массе простого народа, как и среди части интеллигенции, росло увлечение всякого рода суевериями, таинствами и, конечно, синкретическими культами, приходившими с эллинского Востока (культы Кибелы, Адониса, Исиды и т.д.), которые своим мистериальным характером импонировали религиозным чувствам и запросам толпы. Замечательное описание культа Исиды – образа богини, воплотившей в себе (в глазах верующих) другие женские Божества, пышных празднеств в ее честь и особенных мистерий, посвящение в которые обставлялось сложным и таинственным ритуалом, – дали нам писатели II в. н.э. Плутарх (в трактате «Об Исиде и Осирисе») и Апулей («Метаморфозы»). Увлечение культами этих новых таинственных и, как казалось, всемогущих богов в особенности обнаружилось на исходе старой и в начале новой эры, и связано это было с той глубокой духовной депрессией, которая охватила античный мир в пору завершавшегося преодоления полисной стадии и создания единой мировой державы – Римской империи.

Дело в том, что эволюция от полиса к империи, закономерная в принципе для античного мира, завела этот мир в политический и социально-экономический тупик, из которого ему уже не суждено было выйти собственными силами. Переход к территориальному государству оказался возможным только в форме империи, в форме военной монархии. Только монархия смогла подавить опасное социальное напряжение внутри городов и сплотить массу автономных общин в единое целое, поскольку она стояла над традиционными полисными партиями, была свободна от локального полисного патриотизма и опиралась на не связанную с полисом силу – наемную армию. Торжество монархии означало политическую реакцию. Так уже было на эллинском Востоке, но особенно ярко это обнаружилось в Риме. Крах ари-

стократической республики и утверждение империи подвели черту под периодом свободного гражданского развития в самом Риме. Разгромленными оказались не только традиционные политические группировки полисной элиты, но и стихийные демократические выступления крестьян и рабов. Новый режим одинаково придавил и гражданское население Рима и Италии, и свободное, по неполноправное население провинций, не говоря уже о низших классах.

К политическому гнету добавился социально-экономический кризис, вызванный все тем же грандиозным процессом консолидации античного мира. До тех пор внутренние социальные трудности решались античными обществами за счет соседей – более слабых античных же государств или варваров. Теперь античные общества были объединены в единое целое, а дальнейшее наступление на варварскую периферию стало затруднительным; барьером стали непреодолимые естественные рубежи (пустыня на юге и океан на западе), многочисленные и воинственные народы (германцы на севере, сарматы на северо-востоке, парфяне на востоке). Между тем в античном мире продолжали действовать те естественные социально-экономические процессы, которые и раньше приводили к трудностям. С одной стороны, продолжалось наступление крупных хозяйств на мелкие, в частности в земледелии; с другой – дальнейшее развитие крупного рабовладельческого хозяйства упиралось в закрытие возможностей экстенсивного роста, в необходимость перехода к росту интенсивному. Первое обстоятельство имело своим следствием пауперизацию земледельческого населения, обезлюдение центральных культурных областей. Опасность сознавалась всеми, но никакие попытки центральной власти остановить этот процесс успеха не имели.

Второе обстоятельство грозило застоєм и упадком товарного производства. Теоретики и практики рабовладельческого хозяйства (Колумелла, Плиний Младший) пытались решить проблему, стимулируя производительность труда рабов, переводя их на пекулий (самостоятельное хозяйство с уплатой оброка) или даже заменяя их свободными арендаторами-колонами. Однако первое – повышение производительности труда рабов – практически было невозможно, а второе вело к парцелляции и натурализации хозяйства и, стало быть, не решало проблемы.

Политический гнет и социально-экономические трудности ощущались всеми, и повсюду в античном обществе это порождало особую атмосферу придавленности и безысходности, ту общую идеологическую депрессию, которая вызывает тягу к религии, стремление найти утешение в вере. Поскольку старые полисные религии все более становились анахронизмом, поиски новых религиозных вариантов велись в самых различных направлениях, однако, не решая проблемы способом, который мог бы удовлетворить все слои общества, лишь усиливали состояние духовного разброда и шатания.

Нельзя сказать, чтобы центральная власть не пыталась в этих условиях взять инициативу в свои руки, предложить обществу подходящий с ее точки зрения духовный суррогат. Уже эллинистические цари, а затем по их примеру и римские императоры прилагали усилия к тому, чтобы скрепить создававшееся ими обширное политическое единство с помощью новой, религиозной формы, более подходящей для территориальной монархии. Эти их усилия находили выражение в насаждении собственного культа, в попытках объединить пестрое население обширных импе-

рий единым почитанием правителя-монарха. Начало этой политике было положено еще Александром Македонским, притязавшим на происхождение от верховных богов Зевса, Аммона, Мардука и требовавшим для себя божественных почестей. Эта практика была продолжена эллинистическими царями; для примера можно указать на культ царей в птолемеевском Египте. Наконец, римские императоры, в особенности в тревожных условиях начавшегося вновь социального брожения и распада империи, силились упрочить свою власть, спаять воедино и подчинить своей воле разношерстное население при помощи собственного культа.

Однако именно искусственность культа правителей, его очевидная официальная направленность обусловили крах этих попыток. Культ правителя насаждала сверху придавившая общество власть – стало быть, этот культ по большому счету должен был восприниматься обществом как нечто чуждое. Необходимую ему религию утешения античное общество должно было найти само. Такая религия должна была возникнуть снизу, среди тех, кто особенно страдал. При этом априори было очевидно, что такая религия должна была быть безусловно новой, отличной от прежних полисных религий; она должна была отличаться особенным пафосом сострадания и, соответствуя характеру общества, концентрироваться на культе единого универсального божества. Такая религия и появилась в начале новой эры – это было христианство. Быстрая, или сравнительно быстрая победа этой новой религии над старыми объясняется именно тем, что она в высокой степени обладала указанными качествами.

Действительно, христианство родилось как религиозное течение протеста. Его главной чертой была вера в богочеловека – Мессию, призванного разделить страдания народа. Сильно развитые эмоционально-мистические и этические начала этого верования как нельзя лучше шли навстречу религиозным поискам интеллигенции и народных масс античных городов. Очищенное от характерных крайностей иудаизма, сплавленное с идеями античной, главным образом стоической философии и наделенное чертами популярных народных культов, это религиозное течение оказалось лучшим претендентом на роль новой мировой религии. Строгий монотеистический характер христианства как нельзя лучше соответствовал и уровню религиозных запросов, и форме объективной организации общества. Спекулятивное мышление и чувство древних к тому времени вполне прониклись идеей единого Божества, между тем как организация мировой империи также со своей стороны подводила к той же идее. За два первых века своего существования христианство распространилось по всей Римской империи, а на исходе третьего столетия, пережив последнюю волну репрессий, оно заставило античное государство признать себя сначала в качестве дозволенной, а затем – очень скоро – и в качестве официальной религии. Рождению христианства предшествовал кризис классической полисной организации; окончательное торжество этой религии знаменовало слабость античного государства и предвещало скорую гибель самой классической цивилизации.



## ЭПОХА ВОЗРОЖДЕНИЯ, СВОБОДОМЫСЛИЕ И РЕЛИГИЯ\*<sup>1</sup>

В феодальную эпоху все общественные институты были пронизаны религиозным духом или выступали «под религиозной оболочкой»<sup>1</sup>.

Истоки средневекового мировоззрения можно найти еще в недрах Римской империи. Раннехристианские воззрения формировались в условиях изживания и в определенной мере использования античного философского наследия. Так, например, Августин Блаженный использовал элементы пифагорейского и неоплатонического учений, однако место идеи как высшей и исходной точки истины у него занял Бог<sup>2</sup>. Позднее, в IX в., выдающийся философ Иоанн Скот Эриугена прилагал усилия к синтезированию христианства с неоплатонической философией<sup>3</sup>. В Италии в рамках религиозной практики уже в XII–XIII вв. появились элементы языческого, мистико-реалистического восприятия действительности в учении Франциска Ассизского<sup>4</sup>. Эти новые элементы проникали даже в теоретические творения крупнейших теологов XIII в.: если на первых этапах становления средневекового мировоззрения отрицалось язычество, признавались лишь сверхчувственные восприятия, то в учении Фомы Аквинского уже проявлялось признание чувственного начала в восприятии мира, в какой-то мере подводящее к восприятию эпохи Возрождения<sup>5</sup>.

На пороге Возрождения появляется грандиозная фигура Данте Алигьери, «последнего поэта средневековья и вместе с тем первого поэта Нового времени», как метко определил его место в истории Ф. Энгельс<sup>6</sup>. Античность в образе Вергилия была путеводной звездой Данте: он называл Вергилия своим учителем и любимым автором. Уже

<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 20: Актуальные проблемы истории атеизма и религии. М., 1976. С. 136–158.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 360.

<sup>2</sup> Svoboda K. L'esthétique de St. Augustine et ses sources. Brno, 1933; Saitta G. Il pensiero italiano dell'umanesimo e nel Rinascimento. Vol. 1–2. Bologna, 1949–1951.

<sup>3</sup> Brynne E., de. The Aesthetic of Middle Ages. N.Y., 1969.

<sup>4</sup> Pepe G. Francesco d'Assisi tra Medioevo e Rinascimento. Toronto, 1965.

<sup>5</sup> См.: Лазарев В.Н. Происхождение итальянского Возрождения. Т. 1. М., 1956; Прозерский В.В. Эстетика европейского средневековья // Лекции по истории эстетики. Л., 1973.

<sup>6</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 382.

в автобиографической повести «Новая жизнь» проявилась двойственность его мышления – сочетание средневековых аллегорий с глубокими человеческими чувствами. Даже в главном произведении Данте – «Комедии», впоследствии названной за высокие поэтические и философские качества божественной, аллегории и символика являются наиболее глубокими слоями его произведения. Этот апагогический, или мистический, смысл «Комедии» заключает в себе вечную идею: греховный человек, как и весь человеческий мир, должен пройти через ад и чистилище, достигнув рая при полном торжестве христианской Церкви, символом которой является Беатриче. Но наряду с этими средневековыми чертами у Данте появились тезисы, утверждающие не сверхчувственные, а природные истоки жизни и человеческого творчества, основанные не столько на божественной идее, сколько на жизненном восприятии человека. Новым, питающим истоки Возрождения, является в «Комедии» скульптурно выраженная в стихах реалистичность мира, живой человек, его чувства и действия.

Параллелью Данте в искусстве может служить творчество Джотто ди Бондоне – родоначальника европейской реалистической живописи, автора религиозных по сюжету фресок<sup>7</sup>.

С XIV в. Италия вступает в эпоху Возрождения, которая длится и следующие два столетия – XV и XVI вв. Возрождение было величайшим прогрессивным переворотом, как его справедливо охарактеризовал Ф. Энгельс<sup>8</sup>. Исходя из этого положения, М.А. Гуковский, один из исследователей эпохи Возрождения, справедливо охарактеризовал эту эпоху как сложное явление переломного времени, в целом прогрессивное как в экономической, политической и идеологической сферах, так и в области искусства<sup>9</sup>. Этот переворот не мог не коснуться и вопросов религии: в эпоху Возрождения «духовная диктатура Церкви была сломлена»<sup>10</sup>. Учитывая переходный характер эпохи Возрождения от Средневековья к Новому времени, оно, естественно, не привело и не могло привести к последовательному отрицанию религии, к атеизму, хотя вера в Бога, религиозность, религиозные сюжеты и образы, проблемы теологии, философии, науки, политики, этики приобрели новую окраску, новое звучание<sup>11</sup>. Во всех этих областях происходил перелом – перенос центра тяжести с божественного на человеческое, со сверхчувственного на чувственное, с мистического на реальное<sup>12</sup>.

Некоторые буржуазные авторы пытаются окрасить Возрождение в средневековые тона, «медиевизировать» его. Одним из видов такой «медиевизации» Возрождения является стирание граней между средневековым и возрожденческим отношением к религии. Несмотря на существование общеизвестных еще в эпоху Средневековья

---

<sup>7</sup> См.: Баткин Л.М. Данте и его время. М., 1965; Рутенбург В.И. Истоки итальянского Возрождения // История Италии. Т. 1. М., 1970; Vallone A. Dante. Como, 1971; Stussi A. Lingua, dialetto e letteratura: Storia d'Italia. Torino, 1972; Vallone A. Antidantismo politico nel XIV secolo. Napoli, 1973.

<sup>8</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 346.

<sup>9</sup> См.: Гуковский М.А. К вопросу о сущности так называемого «Итальянского Возрождения» // Академия наук в память К. Маркса. Л., 1933.

<sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 346.

<sup>11</sup> Garin E. Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano. Bari, 1965.

<sup>12</sup> Kuksiewicz Z. Zarys filozofii średniowiecznej. Warszawa, 1973.

элементов свободомыслия и антиклерикальных воззрений, в некоторых трудах западных ученых все Возрождение объявляется насковзь религиозным, а человек этой эпохи представляется их авторами толкователем деяний Бога, стремящимся к уподоблению ему с помощью художественного творчества и науки.

Такая тенденция наблюдается, в частности, в работах Джованни Папини и Джузеппе Тофанина. У последнего, например, гуманизм, христианство и контрреформация представляются единой линией, да и сам гуманизм начинается у него с Августина Блаженного<sup>13</sup>.

Нельзя согласиться с «христианизацией» Возрождения в целом, поскольку такой подход лишает его одной из присущих ему сторон. Не отрицая того, что Возрождение не обходит религиозных проблем<sup>14</sup> и религиозных сюжетов, следует учитывать, что его мыслители и художники подвергли их новому осмыслению, вплоть до атеистического. Это не противоречит отмеченной в отечественной литературе крайней сложности культуры Возрождения, которая «хотела Все примирить: плоть и дух, пантеизм и антропоцентризм... язычество и христианство...»<sup>15</sup>.

Наряду с указанными тенденциями во многих трудах западных ученых дается интересная и реалистическая оценка Возрождения: в первую очередь среди них следует назвать работы Э. Гарена, Дж. Салитта, Г. Барона, П. Кристеллера, А. Сапори, Э. Пановски<sup>16</sup>.

Сложность и противоречивость такого явления, как религиозность в эпоху Возрождения, отмечает один из крупных итальянских историков Армандо Сапори: исходя из мировоззрения крупных мыслителей, считает он, можно установить, что это было общество, в котором религиозное чувство не было существенным, а светским духом было насыщено все, хотя нельзя сказать об исчезновении религиозности в массах<sup>17</sup>. В подтверждение того, что светское начало в эпоху Возрождения было присуще не только трудам философов, достаточно привести один весьма колоритный пример. Итальянский купец Марко Датини из Прато, живший в конце XIV – начале XV в., говорил: «Человек – опасная штука, когда с ним имеешь дело... но все же я больше уповаю на людей этого мира, чем на Бога, и этот мир хорошо платит мне за это»<sup>18</sup>. Такова философия «среднего итальянца» эпохи Возрождения, не лишенного внешней религиозности, а нередко и внутренней убежденности.

<sup>13</sup> См.: Лазарев В.В. Проблема Ренессанса и ее фальсификация в буржуазной науке эпохи, империализма // Известия АН Армянской ССР (Серия «Общественные науки»). 1951. № 4. С. 47–65.

<sup>14</sup> См.: Angeleri С. Il problema religioso del Rinascimento. Firenze, 1952; Рутенбург В.И. Лоренцо Валла и его время // Хоментовская А.И. Лоренцо Валла – великий итальянский гуманист. М.; Л., 1964. С. 9–15; Ревякина Н.В. Из истории этических учений эпохи Возрождения // Вестник МГУ (Серия IX: История). 1962. № 2; Она же. Вступительная статья к трактату Лоренцо Вальи «О наслаждении» // История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. М., 1962.

<sup>15</sup> Баткин Л.М. Вперед к античности // Наука и религия. 1969. № 5. С. 59.

<sup>16</sup> Garin E. Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano; Saitta G. Il pensiero italiano nell' umancismo a nel Rinascimento; Huizinga J. Geschichte und Kultur: Gesammelte Aufsätze. Stuttgart, 1954; Baron H. The Crisis of the Early Italian Renaissance. Vol. 1–2. Princeton, 1955; Kristeller P.O. Studies in Renaissance thought and letters. Roma, 1956; Sapori A. La Renaissance: son esprit et ses limites chronologiques: Recueil des travaux de la Faculté de Philosophie. Vol. VI. Beograd, 1962; Panofsky E. Renaissance and Renaissances in Western Art. Vol. 1–2. Stockholm, 1960.

<sup>17</sup> Sapori A. La Renaissance... P. 12.

<sup>18</sup> Цит. по: Рутенбург В.И. Три книги о Дантини // Средние века. Вып. 27. М., 1965. С. 240).

Возрождение прошло по крайней мере три этапа.

Канун Возрождения – вторая половина XIII в. На границе XIII и XIV вв. произошёл качественный скачок, проявившийся в области литературы и искусства, ярче всего – в поэзии Данте и в живописи Джотто, в своем творчестве близких, но далеко не равнозначных. В социально-экономической жизни Италии это век ликвидации крепостничества и появления антифеодалных городских конституций, период накопления торгово-купеческих капиталов. Развитие городов и городской культуры происходило во всех европейских странах, однако Возрождение появилось в XIV в. только в итальянских городах, где, как отмечал К. Маркс, раннекапиталистические отношения появились раньше, чем в других странах<sup>19</sup>. Речь идет не о внезапном появлении неких готовых буржуазных отношений, за которыми механически должно следовать Возрождение и новая раннебуржуазная идеология – гуманизм. Это явление было вызвано наиболее ранним ослаблением феодальной экономики и феодальной идеологии, обусловленным всей предыдущей историей страны. Возрождение – это сложное взаимодействие всех факторов периода раннего капитализма: экономических, политических, культурно-идеологических<sup>20</sup>.

Первый этап Возрождения – XIV в. – итальянское Треченто – эпоха новой, жизнеутверждающей литературы Франческо Петрарки, Джованни Боккаччо, Франко Саккетти, центральной фигурой которой становится человек во всех его проявлениях, с его сложной внутренней жизнью. В области политической жизни это эпоха пополанской демократии, республиканских городов-государств (Болонии, Флоренции, Сцены и др.) в плане социально-экономическом – время появления мануфактур, раннекапиталистической эксплуатации и вызванных ею острых классовых схваток предпролетариата с ранней буржуазией.

Второй этап – XV в. – Кватроченто – время расцвета искусства Возрождения. В политической эволюции Италии уже с конца XIV в. открылся новый период, характеризующийся подавлением революционных выступлений народных масс, установлением олигархии и, наконец, тирании. Далеко не сразу появились симптомы упадка экономики и аграризации страны.

Третий этап – XVI в. – Чинквеченто – приносит невиданный расцвет искусства, это высший и поздний этап эпохи Возрождения. В это время Италия переживает потрясения в экономической и особенно в политической жизни. Многим кажется необъяснимым контраст между политическим упадком и расцветом искусства в этот период, хотя, скорее, эти явления во многом взаимосвязаны.

Эти три периода Возрождения проявляются и в области религии. Обратимся в этом плане к первому периоду Возрождения – XIV в. (Треченто). Характерна философия ведущих мыслителей той эпохи, первых гуманистов, и прежде всего Франческо Петрарки.

В целом справедливо характеризует творчество Петрарки итальянский историк философии Дж. Саитта, подчеркивая в нем переплетение языческих мотивов с христианскими. Сквозь призму христианства Петрарка принимал и античную, и созвучную с

---

<sup>19</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 728.

<sup>20</sup> См.: Рутенбург В.И. Италия и Европа накануне нового времени (очерки). Л., 1974. С. 257–271.

ней новую, рождающуюся итальянскую культуру Треченто. Жизнь, природа, история рассматривались им под знаком христианства, но, поскольку в нем содержится воля всемогущего, оно – источник переделки человека, создания человека новой эпохи<sup>21</sup>.

Глубокую характеристику творчества Петрарки дал советский исследователь Р.И. Хлодовский, считавший, что религиозное сознание у Петрарки гуманизировалось, что попытка Петрарки примирить этические теории античных философов с нравственными принципами христианства исходила из его стремления связать новое мировоззрение с народными традициями<sup>22</sup>. Формальное облачение философии Петрарки – средневеково-христианское, но фактическое содержание новое – гуманистическое, языческое. Первый итальянский гуманист, Петрарка внимательно и любовно прислушивается к тончайшим человеческим переживаниям, именно они становятся темой его сонетов:

Вы, кто слушает рассеянные в стихах звуки  
вздохов, которыми я питал сердце,  
потревоженное первыми ошибками юности,  
когда я был частично другим человеком, чем сейчас, –  
мои столь неодинаковые мысли и рыдания,  
рожденные тщетными надеждами и неясными печалью,  
в которые погружается каждый, познающий на опыте любовь,  
помните, что он надеется найти сострадание, а не лишиться его<sup>23</sup>.

В этом призыве звучит голос человека Возрождения, обращенный к современникам и потомкам, а не к Богу. Героем Петрарки является человек со всем многообразием его внутренней жизни, его чувств и мышления. Само христианство начинает служить человеку, его земному усовершенствованию. Еще в большей степени гуманистические, языческие, земные мотивы, не говоря уже об антиклерикальных, звучали в XIV в. в творчестве Боккаччо, а в новеллах Ф. Саккетти, несмотря на многие элементы средневековых традиций, перед нами предстает совершенно реальная флорентийская обстановка<sup>24</sup>.

Наиболее характерной фигурой второго периода Возрождения (Кватроченто) представляется Лоренцо Валла – блестящий латинист, доказывающий подложность «Константинова дара». Страстное отношение к разуму как единственному хозяину человеческой жизни и любовь к исследованиям – главные черты его мышления и деятельности, по характеристике Сайтта. Его главный принцип – жизнь человека согласуется лишь с его собственной природой, его религия – религия разума, что Сайтта расценивает как самую радикальную реформацию, более радикальную, чем в других странах<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> *Saitta G.* Il pensiero italiano nell' umanesimo e nel Rinascimento Vol. 1. P. 82–86.

<sup>22</sup> См.: *Хлодовский Р.И.* Франческо Петрарка: Поэзия гуманизма. М., 1974, С. 135–136, 141.

<sup>23</sup> *Petrarca F.* Le Rime. Firenze, 1905. P. 1. Здесь автор статьи намеренно дает свой почти дословный прозаический перевод, по содержанию более точный, чем известные поэтические переводы.

<sup>24</sup> См.: *Веселовский А.Н.* Боккаччо, его среда и сверстники // *Веселовский А.Н.* Собр. соч. Т. 3. Пг., 1915; *Branca V.* Boccaccio medievale. Firenze, 1964; *Pratolino V.* Franco Sacchetti e la novellistica fiorentina del Trecento // *Secoli vari.* Firenze, 1958; *Шимарев В.Ф.* Франко Саккетти // *Саккетти Ф.* Новеллы. М.; Л., 1969; *Cherubini G.* Signori, contadini, borghesi: Ricerche sulla società italiana del basso medisevo. Firenze, 1974.

<sup>25</sup> *Saitta G.* Il pensiero italiano nell' umanesimo e nel Rinascimento. Vol. 1. P. 231–232.

Однако много ли места остается религии в философии рационализма Валлы, сохраняет ли она свою роль, если средневековая религиозная мораль заменяется в ней принципом взаимопользования, а главным жизненным стимулом провозглашается личный интерес? В этическом учении Валлы нет места нравственным принципам официального христианства и католической Церкви, которой надлежало проводить их в жизнь. Он отбросил феодально-христианский принцип общения с Богом в качестве конечной цели человека. Несмотря на попытки Валлы примирить свое этическое учение с христианским, он фактически выводит Бога за круг человеческой морали, сохраняя за ним функцию создателя благ, поэтому и любить Бога следует не самого по себе, а как источник благ.

Все же Бог присутствовал в философии даже самых радикально настроенных мыслителей Возрождения того периода: философские проблемы бытия и познания выражались еще в теологической форме, даже если они решались по-новому, «возрожденчески». Поэтому неверны утверждения некоторых буржуазных ученых о том, что теология проникла в культуру Возрождения, поскольку фактически новое ядро возрожденческой философии не освободилось еще от богословской скорлупы даже у таких философов, как Пико делла Мирандола и Марсилио Фичино, создатель и глава платоновской академии. Заслугой этих носителей культуры Возрождения было вторжение в богословскую проблематику, в заповедную область теологии, чего до XV в. не было и быть не могло, так как еще не было социальных и идейных предпосылок для подрыва религиозной деистической философии. Еще нельзя было противопоставить ей пантеистическую или механическую систему мышления. Отсюда естественный шаг к компромиссной философско-теологической концепции мира, компромиссной, но не реакционной, так как в целом это гуманистическая концепция. Фичино поет гимн гению человека, который «почти равен гению творца небесных светил», человека, который «не желает себе ни высшего, ни равного и не допускает, чтобы существовало над ним что-либо не зависящее от его власти».

Исследование проблемы соотношения природы и Бога гуманисты XV в. оставили теологам, хотя и сами не обходили ее, обращаясь главным образом к вопросу о роли и месте человека в мире и обществе. Валла считал природу почти тем же самым, что и Бог, а гармонию мира – первоначалом самой природы. Фичино считал ее отблеском потустороннего бытия, привнесенным, однако, в материальный мир душой человека. Это, безусловно, компромисс, однако в целом гуманизм овладевал философскими познаниями и отвоевывал у теологии свободу человека и его право на эстетическое наслаждение и гармоническое развитие<sup>26</sup>.

В отличие от итальянского Возрождения XV в., которое в целом справедливо рассматривается как период обращения к язычеству и характеризуется как эпоха свободомыслия или, иногда, религиозного индифферентизма<sup>27</sup>, немецкое Возрождение в западной историографии считалось явлением, во многом носящим религиозный характер<sup>28</sup>. Его имено-

---

<sup>26</sup> См.: *Петров М.Т.* Биографии итальянского Возрождения как исторический источник // *Вспомогательные исторические дисциплины*. Вып. VI. Л., 1974.

<sup>27</sup> См.: *Гуковский М.А.* Предисловие // *Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии*. М., 1963.

<sup>28</sup> *Spitz L.W.* *The Religions Renaissance of the German Humanists*. Cambridge, Mass., 1963; *Seydlmayer M.* *Wege und Wandlungen des Humanismus*. Göttingen, 1965.

вали «религиозным гуманизмом» или «христианским Возрождением», несмотря на то что первые выступления немецких гуманистов на общеевропейской арене преследовали не религиозные, а светские цели. Так, например, Базельский собор не являлся исключительно духовным съездом: программа «католического согласия», выдвигавшаяся на нем Николаем Кузанским, была прежде всего документом светской имперской реформы. В тот же период Грегор фон Геймбург и Энеа Сильвио Пикколомини (римский папа с 1458 г.) выступали с реформой секуляризации университетов и внедрения в них «поэтического» (т.е. нерелигиозного) образования. Первые печатные книги немецких гуманистов были научной, а не религиозной литературой (это были книги по картографии, астрономии, а также сочинения античных авторов). Религиозная оболочка в немецком Возрождении вторична, главное же в нем – идея национального самосознания и в связи с этим борьбы с римской курией. Религиозно-философские идеи немецких гуманистов лежали в сфере этических проблем (место индивидуума, роль человека и т.п.). К тому же религиозно-философская струя в немецком гуманизме подвергалась влиянию итальянского гуманизма (Петрарка, Валла, Фичино)<sup>29</sup>. В период Реформации, в XVI в., эти проблемы приобретали большую политическую остроту, хотя и облекались в догматические формы<sup>30</sup>.

Проблема соотношения Реформации и Возрождения является одной из наиболее сложных и существенных «загадок» Чинквеченто – третьего, наиболее богатого периода Возрождения. Если ставится вопрос о сравнении двух явлений, то, очевидно, отпадает положение об их идентичности. В то же время в литературе известны попытки слить эти два явления воедино, смешать антиклерикальные элементы Возрождения с антикатолическими течениями Реформации. Р. Ранке, Э. Готхейнс, К. Бурдах настаивали на неразрывной связи Реформации и Возрождения; Э. Трельч и Э. Гарен пришли к выводу об их антагонистичности<sup>31</sup>.

В целях сохранения исторической истины следует с крайней осторожностью выводить Возрождение и Реформацию из еретических течений Средневековья, как и протестантизм из гуманизма. Однако это не исключает исследования прогрессивных, гуманистических черт в явлениях как Реформации, так и Средневековья, сопоставления таких хронологически близких явлений, как Реформация и Возрождение.

Истоки этих двух явлений представляются сходными лишь в самых общих чертах; каждое из них имеет свою особую почву, как и свойственное лишь ему проявление. Это не лишает их определенного взаимовлияния, некоторых точек соприкосновения и общих черт, даже переплетения некоторых из них. Возрождение появилось в условиях подрыва феодальных отношений, зарождения раннего капитализма в Италии XIV в.; Реформация – в условиях ломки феодализма в ряде европейских стран в XVI в.; итальянское Возрождение – выражение процессов, происходивших на самой

<sup>29</sup> См.: Немилев А.Н. Грюневальд: Жизнь и творчество мастера Матиса Нитхарта-Готхарта. М., 1972; Он же. Виллибальд Пиркгеймер и его место среди немецких гуманистов начала XVI в. // Средние века. Вып. 28. М., 1965.

<sup>30</sup> См.: Смирин М.М. Очерки истории политической борьбы в Германии перед Реформацией. М., 1952; Он же. Народная Реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. М., 1955.

<sup>31</sup> Brdach K. Reformation, Renaissance und Humanismus. Berlin, 1926; Troeltsch E. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen, 1925; Garin E. Il Rinascimento italiano. Milano, 1949.

заре капитализма в одной передовой стране Европы; Реформация – выражение процессов, происходивших в начале капиталистической эры в общеевропейском масштабе. Из общих черт, свойственных и Возрождению и Реформации, можно отметить такие неравнозначные явления, как зарождение и развитие мануфактурного производства, усиление роли буржуазных прослоек общества и буржуазной идеологии, использование античных традиций и языков наряду с усилением значения и развитием языков национальных, критика Церкви, народные движения. Однако все эти явления Возрождения и Реформации отнюдь не совпадают по своей качественной характеристике. Критика Церкви, которую давали в своих трудах гуманисты, в частности Лоренцо Валла, не могла не способствовать выступлениям деятелей Реформации, против папства, однако, как содержание, так и цель этих выступлений были далеко не одинаковыми. Использование античных традиций деятелями Возрождения приводило к усилению языческих антиклерикальных сторон культуры. Деятели Реформации прибегали к античным языкам в целях опровержения старых и утверждения новых религиозных норм. Таким образом, более важным и существенным является здесь не сходство, а различие, и прежде всего различие в характере, масштабах и направленности народных движений.

Народные движения в Италии в эпоху Возрождения были ограничены относительно узкими рамками отдельных областей (крестьянские восстания Дольчино, тукинов) или городских центров (восстания чомпи во Флоренции, «дель бруко» в Сиене, горожан Генуи и др.), в то время как реформационные движения охватывали почти всю территорию страны (в Германии, Нидерландах), приобретая общенациональный размах. Восстания XIV–XVI вв. в Италии были движениями определенных слоев населения (крестьянства Северной Италии, городских низов Средней и Северной Италии); реформационные движения XVI в. охватывали почти все слои населения страны, их глубинные толчки не только сотрясали, но существенно изменяли феодальную почву или даже ликвидировали ее, создавая новое, буржуазное общество. В целом народные движения эпохи Реформации заключали в себе революционный заряд огромной силы.

В то же время от Италии, если не сбрасывать со счетов всю специфику ее исторического развития, нельзя требовать повторения немецкой или нидерландской обстановки. Реформационные движения в Италии возникли, но ни сила, ни размах, ни их политический накал не могут идти ни в какое сравнение с Реформацией в Германии, где она слилась с крестьянской войной, ни с Реформацией в Нидерландах, где она превратилась в войну за национальную независимость и выросла до масштабов первой буржуазной революции в Европе, закончившейся победой. Папство и Ватикан были для Германии антинациональными силами, как и Испания с ее католической инквизицией для Нидерландов; для Италии папство было национальным институтом, который подвергался критике несколько иного плана.

В литературе много лет назад возник спор: являлось ли для Италии бедой то, что она не примкнула к великому потоку Реформации, что он увлек ее в весьма слабой степени? Почти беспредметный с точки зрения конкретно-исторического процесса, этот спор имел и имеет теоретический и политический интерес. Одним из первых, еще в 1892 г., итальянский историограф А. Ориани подчеркивал, что политическая борьба



в Италии, происходившая в прошлые века, определяет характер борьбы современной<sup>32</sup>. В прошлые века, считал Ориани, несмотря на существование героев-одиночек вплоть до Джордано Бруно и Томмазо Кампанеллы, народ был индифферентен к серьезной религиозной реформе, сопряженной с народными движениями. Это объяснялось, по его мнению, разрывом, существовавшим между мыслителями и народом, идущим еще от Возрождения. Такое понимание восходит к Франческо де Санктису, оказавшему большое влияние на итальянскую мысль эпохи Рисорджименто и последующего периода. Он высказывал мысль о том, что образованные классы Италии эпохи Возрождения были скептическими, неверующими, поэтому и у всего итальянского общества не хватило сил для морального и политического подъема<sup>33</sup>.

Спор о путях развития итальянского общества и государства и методах его борьбы был актуальным не только в период Рисорджименто и первых десятилетий существования самостоятельной Италии. Эти вопросы волновали также прогрессивных деятелей в период фашизма. Так, например, П. Гобетти и К. Росселини после установления в Италии режима Муссолини считали, что отсталость Италии, в том числе подавление демократии и установление фашистских порядков, имеет своим далеким истоком отсутствие в итальянской истории Реформации, могучего народного движения, которое бы ликвидировало почву для ростков реакции. Их критика носила несколько беспредметный характер.

В отличие от них Антонио Грамши, основатель и руководитель Итальянской компартии, подчеркивал отсутствие в Италии национально-народного блока на религиозной почве, который был в странах Реформации. В Италии, считал он, был церковный космополитизм, не было национального центра, отсутствовала связь между философией и религией, религией и жизнью народа. Пример тому – индивидуальная драма Дж. Бруно, которого он считал представителем общеевропейского, а не собственно итальянского мышления. Выступая против мелкобуржуазной идеологии Ориани, которая, связывая слабость национальной и государственной организации Италии с отсутствием там Реформации, проявила, по его мнению, несколько механический, абстрактный подход, Грамши показывал, насколько ограничены мелкобуржуазные историки, не понявшие значения философии марксизма как великой реформы Нового времени, порождающей широкое движение народных масс<sup>34</sup>. С этих позиций он подвергал критике либерализм Бенедито Кроче (философ, историк, основоположник «этико-политической» школы в итальянской историографии. – *Прим. ред.*), справедливо отмечая, что он ведет к новому «Возрождению», которое сможет служить не широким слоям народа, а узкому кругу буржуазной интеллигенции.

Авторы реформационных учений – лютеранского и кальвинистского – обращались к народу и поднимали широкие национально-народные движения, чего, по мнению Грамши, не способны были сделать представители Возрождения. Поэтому он счи-

---

<sup>32</sup> Oriani A. La lotta politica in Italia, origini della attuale. Torino; Roma, 1892.

<sup>33</sup> Sanctis F., de. Storia della letteratura italiana. Vol. 1. Bari, 1949. P. 401, 408–409 sq. (рус. перевод с туринского издания 1958 г.: Санктис Ф., де. История итальянской литературы. Т. 1. М., 1963. С. 485 и сл.).

<sup>34</sup> Gramsci A. Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. Torino, 1948.

тал возможным провести почти прямую линию от Реформации XVI в. к классической немецкой философии, а затем и к философии марксизма. Грамши выступал против Кроче, считавшего себя наследником Возрождения, которое он ставил выше Реформации по культуре языка, мышления, искусства, хотя и признавал большую народность Реформации и некоторый аристократизм Возрождения<sup>35</sup>.

Спор Грамши – Кроче носил политический характер: речь шла о применении методов Реформации и Возрождения к новой эпохе, о принципах политической деятельности. В этом споре характерные стороны того и другого явления несколько абсолютизировались: путь Возрождения рассматривался как исток буржуазно-демократической эволюции страны, путь Реформации – как путь народной революции. Естественно, что Грамши импонировала народная и революционная струя в Реформации.

В исторической и социологической литературе нередко встречалась односторонняя характеристика Реформации, упускались из виду ее многогранность, наличие в ней как народной, крестьянской, плебейской, бюргерской линии, так и буржуазной и даже дворянско-аристократической. Подчеркивалось, например, что Реформация знала массовые революционные методы борьбы, способствовавшие расширению религиозных и политических свобод, но упускалось из виду, что после победы Реформации в разных странах эти свободы значительно ограничивались или даже ликвидировались, а новые послереформационные порядки не отличались ни революционностью, ни народностью.

Такой же односторонний подход в специальной литературе наблюдается и по отношению к Возрождению, которое знало не только аристократическую замкнутость гуманистов, но и сильную народную струю в литературе, искусстве и острые классовые битвы.

Поэтому утверждение о том, что Новая история Европы идет от Реформации<sup>36</sup>, весьма односторонне. Новая история европейских стран имела своими истоками и Реформацию, и Возрождение в сложном и противоречивом переплетении. В некоторых странах большое значение имели традиции Реформации, в других – Возрождения. Для Италии традиции Возрождения играли большую роль, реформационные же движения в Италии были менее значительны по своему размаху и своим результатам. Это вытекало из условий всего исторического развития страны, и поэтому сетования на отсутствие в Италии и других странах реформационного движения немецкого типа и размаха представляются беспочвенными.

В связи с проблемой соотношения Возрождения и Реформации следует коснуться буржуазно-клерикальной теории «католического Возрождения».

Выразителем этой теории являлся Мерио Бендишолли, который именовал контрреформацию «католической Реформацией» (*la riforma cattolica*), по своему содержанию представляющей процесс укрепления и восстановления сил католицизма (*restaurazione cattolica*), независимой от Реформации протестантской и являющейся

---

<sup>35</sup> Croce B. Storia dell' età barocca in Italia. Bari, 1953.

<sup>36</sup> Cantimori D. Studi sulla Riforma e sulla vita religiosa del Cinquecento. Torino, 1959. P. 78.

реформацией самих католиков (*la riforma di se stessi*)<sup>37</sup>. Он рассматривал контрреформацию как процесс «внутреннего обновления (*rinnoiazione*) Церкви, которое предшествует протестантской Реформации и, развертываясь параллельно ей, имеет свои собственные мотивы, формы и характер»<sup>38</sup>. Он видел их в действиях отдельных епископов, еще до Реформации в своих диоцезах (административных единицах) усердно борющихся за обновление Церкви в Италии, Испании, Франции, Германии; в реформах, проводившихся в XV–XVI вв. в орденах францисканцев, доминиканцев, бенедиктинцев, августинцев; в создании новых орденов в XVI в. вроде театинцев; в пропаганде капуцинов, призывавших, подобно Франциску Ассизскому, к простоте жизни; в деятельности теологов гуманистического толка вроде Джираламо Серипандо, Гаспара Контарини, кардинала Поле.

Значение Триденского собора Бендишоли сводил к продолжению и расширению обновленческой практики в отдельных диоцезах, считая, что его деятельность дала возможность провести реформу Церкви. Таким образом, собор стал отправным пунктом широкой и продолжительной реформационной деятельности. Под «контрреформацией» (этот термин М. Бендишоли взял в кавычки) он разумел лишь полемику с протестантами, а также некоторые нововведения в религиозной и моральной практике эпохи, католической доктрине, культуре и искусстве. Однако все эти проявления, считает он, были крайне преувеличены в историографии.

Попытка Бендишоли обрисовать весь процесс контрреформации как идилично мирную, веками длившуюся деятельность католической Церкви по ее обновлению и улучшению, якобы независимую от общеевропейских потрясений периода Реформации, не только исторически малоубедительна, но по сути дела опровергается самим Бендишоли. Он показывает, что эта «внутренняя реформа» была «антипротестантской заботой» и что ее решающая программа сложилась при папе Павле III, т.е. в 30–40-х гг. XVI в.<sup>39</sup> Бендишоли выступал против таких выражений, характеризующих сложные исторические процессы, как «дух Возрождения», «дух протестантской Реформации», поскольку они весьма произвольны и не всегда отражают типичное в культурных или религиозно-политических явлениях определенной исторической эпохи. Он считал их неправомерными, если они исходят из рассмотрения одного общественного института, одной идеи, характерных для определенного места и времени<sup>40</sup>. Следуя по этому пути, Бендишоли не должен был бы обобщать специфические для разных мест и веков явления «обновления» Церкви в единый процесс «католической Реформации», отрицая по сути дела такое ярко выраженное по времени и содержанию явление, как контрреформация.

---

<sup>37</sup> *Bendiscioli M.* La riforma cattolica. 1550–1630: Storia di Milano. Milano, 1958; *Bendiscioli M.* Rinascimento: Riforma protestante e Riforma cattolica: I papi nella storia, a cura di P. Paschini, V. Monachino. Vol. 1. Roma, 1958; *Bendiscioli M.* La riforma cattolica. Brescia, 1958; *Bendiscioli M.* Controriforma o riforma cattolica. Roma, 1958.

<sup>38</sup> *Bendiscioli M.* Controriforma o riforma cattolica. P. 118.

<sup>39</sup> *Ibid.* P. 148–150.

<sup>40</sup> Проблемы советско-итальянской историографии: Материалы советско-итальянской конференции историков 12–14 октября 1964 г. М., 1966. С. 267.

Следует уточнить, что приоритет на пути идеализации контрреформации, искомого ее превращения из реакционного в целом явления в прогрессивную обновленческую реформу принадлежит не Бендишоли. Переоценка истории Италии и Европы в целом в области религиозно-политических процессов началась после подписания Латеранских соглашений в 1929 г., а после второй мировой войны тенденция позитивной оценки контрреформации и замены ее термином «католическая Реформация» усилилась в итальянской историографии. Автором этого термина был немецкий историк Реформации Каре Мауренбрехер, предложивший его еще в 1881 г. и имевший в виду движения за реформу католической Церкви в XV–XVI вв.<sup>41</sup> Этот термин был подхвачен в работах Г. Едина в 1930–1940-х гг.<sup>42</sup>, а затем широко использован Бендишоли.

В прогрессивной итальянской историографии (Ф. Шабо, Э. де Руджьеро, К. Казер)<sup>43</sup> показана консервативность контрреформации, нанесшей удар по прогрессивному мышлению и свободомыслию, которыми характеризовалось Возрождение. Карл Казер справедливо считает, что реформы внутри самой Католической Церкви в XVI в. были реакцией на победы Реформации в Германии, Англии, Шотландии, Скандинавии, что они были также вызваны необходимостью укрепить сильно пошатнувшийся авторитет папства в Италии, Франции, Испании. В начале 20-х годов XVI в. Папа Адриан VI признавал, что «болезнь главы распространяется на все члены организма», и полагал, что задача Папы – принять меры к ее лечению. Но его преемник, Папа Климент VII, был больше занят политикой, чем делами Церкви, и за десятилетие его понтификата (1523–1534 гг.) протестантизм одержал заметные победы. И только Папы Павел III и Павел IV возглавили контрреформацию, основали ордена иезуитов (в 1537 г.), театинцев (в 1524 г.), развернули беспощадную деятельность инквизиции. Триденский собор утвердил идеи и практику контрреформации, объявив Римо-католическую Церковь матерью и наставницей всех Церквей и фактически приняв идею иезуитов Диего Лайнеса и Альфонса Сальмерона о непогрешимости Папы. Казер именуется все это католическим Возрождением. Ф. Каталано справедливо замечал, что некоторые течения в самой Католической Церкви служили делу ее «обновления», но перелом сделала лишь Реформация: папство вынуждено было перейти от дел земных, политических к духовным, идеологическим. Подчеркивая в целом реакционное значение контрреформации, Каталано настаивал на необходимости конкретно-исторического подхода к оценке ее роли в истории Италии, считая неверным приписывать контрреформации все беды Италии XVI в., поскольку такой односторонний подход ведет к отказу от всестороннего изучения всей социальной и политической реальности эпохи<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> *Maurenbrecher K.* Geschichte der Katholischen Reformation. Freiburg, 1881.

<sup>42</sup> *Jedin H.* Gerolamo Seripando, sein Leben und Denken in Geisteskampf des 16. Jahrhundert. Würzburg, 1937; *Jedin H.* Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumbetrachtung über das Trienter Konzil. Lucerna, 1946 (итал. изд. в 1957 г.).

<sup>43</sup> *Kaser K.* Riforma e Controriforma. Firenze, 1928; *Chabot F.* Per la storia religiosa dello stato di Miiano durante il dominio di Carlo V. Bologna, 1938.

<sup>44</sup> *Catalano F.* Stato e società nei secoli: Pagine di critica storica. Vol. II: l'età moderna. Messina; Firenze, 1967. P. 130–131.

Нам представляется, что условный термин «католическая Реформация» может быть принят как формула, характеризующая одну из существенных сторон контрреформации, свидетельствующую об ослаблении католицизма в XVI в. и необходимости изменить средневековые методы и традиционно-схоластическую философию, модернизировать его пропаганду и церковное искусство, допустив в них элемент чувственной экзальтации, и в целом перестроиться не только в целях укрепления разлагающихся феодальных отношений, но и для обслуживания растущих капиталистических. Эта сторона контрреформации крайне важна как при рассмотрении социально-экономических явлений, так и при изучении явлений культуры, в частности позднего Возрождения XVI в.

Период позднего, или Высокого, Возрождения – XVI в. (Чинквеченто) – весьма богат и разнообразен как в области искусства, так и в области общественной мысли. Мыслителями этого периода, наиболее полно отразившими отношение современного им общества к религии, были Пьетро Аретино, Леонардо да Винчи, Франческо Гвиччардини и Никколо Макиавелли.

Характерным примером этого периода Возрождения, эпохи столкновения и переплетения гуманистических и реформационных течений, является творчество такого яркого и своеобразного представителя итальянской культуры, как Пьетро Аретино; первый журналист Европы, беспощадный критик и насмешник, гроза государей, тонкий ценитель искусства был также автором шести сочинений на религиозные сюжеты. И хотя Аретино нередко характеризовали как человека без идеалов и принципов, его творчество от этого не становится менее колоритным свидетельством эпохи<sup>45</sup>. Знакомство Аретино с религиозными сюжетами творчества Тициана и Тинторетто, образное и колористическое их восприятие создали почву для появления таких его прозаических сочинений, как «Гуманность Христа», «Жизнь Девы Марии» и др. Причиной их появления было усиление в Италии XVI в. интереса к проблемам религии, на которое откликнулся такой чуткий автор, как Аретино. Он мог определить настроения некоторых кругов итальянского общества, слабые стороны их мирозозерцания, стремление к покаянию перед лицом чужеземных нашествий, общеевропейских потрясений эпохи Реформации. В то же время по своей форме и стилю эта его «священная проза» исходила из народных традиций латинской христианской литературы Возрождения, претерпевшей большую эволюцию. В XIV в. можно еще отметить признание христианства Петраркой, но уже по своему качеству иного – очеловеченного, гуманистического; в XV в. компромисс между религией и человеком у Лоренцо Вальи был решен в пользу человека. Вальи стоял у истоков буржуазных теорий полезности Локка и Гельвеция.

В литературе, связанной с неотомизмом, обычно переоценивается роль томизма в XIV–XV вв. В действительности же томизм не имел преобладающего значения в философии Возрождения, большое влияние оказывал на нее аверроизм – направление, развивавшее идеи арабского философа Ибн Рушде (Аверроэса) о вечности и несотворенности мира, а также учения о двойственной истории. Томизм не господствовал даже в теологии, хотя и занимал большое место в литературе эпохи. Положение в поль-

---

<sup>45</sup> Fontana L. Lineamenti ideali di imo scrittore senza ideali: Pietro Aretino // Convivium. 1947. № 5–6.

зу томизма изменилось лишь к концу XVI в.<sup>46</sup> Со второй половины XVI в. томизм нередко выступал в форме ортодоксального мистического аристотелизма иезуитов, превративших научные положения Аристотеля в католико-ортодоксальные. Если таковы были результаты контрреформации, то реформационные сдвиги в этой области не избавили протестантские школы от мертвящего и педантичного влияния средневекового аристотелизма<sup>47</sup>. Нельзя считать неоплатонизм чисто реакционным течением, но не следует также допускать переоценку неоплатонизма, встречающуюся в литературе, и учитывать наряду с ним как прогрессивное течение аверроистский неоаристотелизм с присущими ему элементами материализма и свободомыслия.

Обобщая некоторые симптомы кризиса возрожденческих идей, Б. Кроче считал, что история мышления XVI в. показывает отсутствие в ней энергии и активности<sup>48</sup>. Действительная же картина представляется совершенно иной. Еще в период «падения», в конце XV в., отдельные его представители открыто выступали против некоторых схоластически мыслящих, оторвавшихся от реальной жизни гуманистов. Наиболее ярко это выражено у Леонардо да Винчи: «Хотя бы я и не умел хорошо, как они, сослаться на авторов, гораздо более великая и достойная вещь – при чтении [авторов] сослаться на опыт наставника их наставников. Они расхаживают чванные и напыщенные, разряженные и разукрашенные не своими, а чужими трудами, не изобретатели, а трубачи и пересказчики чужих произведений<sup>49</sup>».

Леонардо являлся не только критиком, справедливо отрицавшим жизненную и научную ценность «платонизирующего гуманизма», но прежде всего творческой и мыслящей фигурой качественно нового этапа Возрождения. Признавая «божественную причинность» и «божественную гармонию», он не пытался обосновать ее в тесной связи с материальным миром. Леонардо рассматривал красоту как отражение Бога, но видел ее сущность в пропорциональности и соразмерности формы предметов и тел, т.е. в закономерности, присущей материальному миру. Он остается в границах опыта – «наставника наставников», лишь абстрактно признавая божественное начало мира. Фактически Бог вынесен у Леонардо да Винчи за пределы конкретного материального окружения и существует как формула. В этом можно видеть величайшее достижение передовой возрожденческой мысли начала XVI в., обходившейся без Бога не только на практике, но и в теории, хотя нередко и не доходившей еще до философских обобщений.

Не делал таких обобщений и историк, философ-гуманист Франческо Гвиччардини, отразивший в своем творчестве мировоззрение буржуазных кругов возрожденческого общества XVI в.<sup>50</sup> Как философ, Гвиччардини говорил языком, «отвечающим природе человека и мира»<sup>51</sup>. Человек, согласно Гвиччардини, живет

<sup>46</sup> Kristeller P.O. Le tomisme et la pensée de la Renaissance. Montreal; Paris, 1967. P. 123–124.

<sup>47</sup> Spini G. Storia dell'età moderna dall'impero di Carlo V all'illuminismo. Roma, 1960. P. 580.

<sup>48</sup> Croce B. Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento. Bari, 1945.

<sup>49</sup> Леонардо да Винчи. Избранные произведения. М.; Л., 1935. Т. 1. С. 46.

<sup>50</sup> См.: Рутенбург В.И. Гвиччардини: Заметки о позднем Возрождении // Итальянское Возрождение. Л., 1966.

<sup>51</sup> Гвиччардини Ф. Соч. М., 1934. С. 352.

не вечным блаженством потустороннего мира, а интересами реального земного существования. Гвиччардини находился под влиянием натурфилософии и в то же время выступал против астрологии. «Чудеса, – писал он, – это тайны природы, до которой не могут подняться человеческие умы», т.е. еще не познанные явления. Он был противником теологических объяснений явлений: «Философы, богословы и прочие, пишущие о вещах сверхприродных или невидимых, говорят тысячи нелепостей». Христианскую религию он считал такой же бессмысленной, как и языческую – прибежищем глупцов. Благодетель, по мнению Гвиччардини, калечит мир, а проповеди о предопределении или догматах веры – попытка доказать недоказуемое. Папскую курию и всех священников он именовал шайкой злодеев. Он предлагал заменить религию слепой веры «религией добра», установлением добрых отношений между людьми<sup>52</sup>. Гвиччардини, послужной список которого нередко не совпадал с его теориями, тщательно им скрываемыми и при жизни доверяемыми лишь бумаге, несмотря на то, что, возможно, сам он не осознавал себя атеистом<sup>53</sup>, был философом-антиклерикалом с тенденциями к реформации с элементами атеизма.

Современником Гвиччардини был крупнейший мыслитель позднего Возрождения Никколо Макиавелли<sup>54</sup>. Мышление Макиавелли было конкретным и позитивным. Он был малорелигиозен в традиционном смысле слова, но как философ и политик обращался к проблемам религии. Религию он рассматривал как явление, имеющее отношение к человеку и обществу. Персональную религиозность – веру в Бога и душу, ад и рай, веру в обряды культа – он рассматривал как реально существующий духовный мир человека, т.е. его мироощущение. К религии как явлению общественному он относился как и к другим проявлениям духовной жизни человеческого общества; человеческие цивилизации преходящи, и религии вместе с ними тоже преходящи; более того, предшествующая религия беспощадно уничтожается последующей, например языческая – христианской. Проблема религии, считал Макиавелли, имеет один смысл для народа, другой – для правителя<sup>55</sup>. Бог любой религии – темный, но могучий источник послушания, поэтому она может быть орудием власти и способствовать укреплению или обновлению государства. Таким образом, религия является одной из существенных сил в политической жизни общества<sup>56</sup>. Религия может способствовать подъему духа солдат и граждан при защите родины, однако пользоваться ею надо с толком<sup>57</sup>. Макиавелли считал Бога мыслительным понятием, риторической фигурой. К тому же он явно питал неприязнь к нему и почти с гневом воспринимал миф о рае. Со свойственной ему язвительностью он писал Франческо Веттори 16 апреля 1527 г.: «Я хотел

---

<sup>52</sup> Цит. по: Рутенбург В.И. Гвиччардини... С. 101–103.

<sup>53</sup> См.: Житомирская С.В. Политические воззрения Франческо Гвиччардини: Дисс... канд. ист. наук. М., 1945; Самаркин В.В. К вопросу о формировании политических взглядов Франческо Гвиччардини // Вестник МГУ. 1960. № 5.

<sup>54</sup> См.: Рутенбург В.И. Жизнь и творчество Макиавелли // Никколо Макиавелли. История Флоренции. Л., 1973.

<sup>55</sup> Machiavelli N. Il Principe. Milano, 1968. P. 73–74.

<sup>56</sup> Machiavelli N. Discorsi. Milano, 1968. P. 171.

<sup>57</sup> Ibid. P. 283.

бы найти кого-либо, кто указал бы путь к дому дьявола... это было бы верным способом попасть в рай: узнать путь ада, чтобы избежать его»<sup>58</sup>.

Все это дало возможность Альберто Тененти в его исследовании «Религия Макиавелли» считать его философию «одной из форм позитивного атеизма», «позитивного, но не формального»<sup>59</sup>.

В отличие от Гвиччардини, Макиавелли признавал влияние небесных светил на судьбы государства и человека, подтверждением чего он считал события римской истории, как правило объяснявшиеся астрологическими доводами. Однако астральные светила были для Макиавелли материальным миром, который материализовал в себе такие мыслительные понятия, как «небеса», «бог», «фортуна», тем более что под фортуной – судьбой Макиавелли также понимал обстоятельства, в которых действует человек и с которыми он может бороться по мере своих сил<sup>60</sup>.

«Бесстрашие некоторых его логических операций не только смущало современников, но уже много веков бесит иезуитов, мучит моралистов и расстраивает нервы буржуазным ученым», – писал А.К. Дживелегов<sup>61</sup>. Антонио Грамши справедливо отмечал, что «в мышлении Макиавелли в своем зародыше содержались элементы интеллектуальной и моральной революции»<sup>62</sup>. Маркс, делая выписки из сочинений Макиавелли, записал его мысль о вреде христианской религии для свободного развития человека. «Наша религия, – писал Макиавелли, – полагает высшее благо в смирении, в презрении к мирскому, в отречении от жизни, тогда как языческая религия полагала его в величии души, в силе тела и во всем, что делает человека могущественным»<sup>63</sup>. В этих словах выражена вся суть Макиавелли как философа Возрождения, протестующего против сковывающего влияния религии, ограничивающего беспредельные возможности человека. Не случайно Энгельс назвал Макиавелли среди титанов Возрождения<sup>64</sup>.

Макиавелли был высшей точкой развития антиклерикальных и по своей сути атеистических идей эпохи Возрождения. Его теория перекидывает мост к науке Нового времени, которое открывают Джордано Бруно, Джулио Чезаре Ванини, Галилео Галилей, Фрэнсис Бэкон.

Свободомыслие, критика религии и Церкви, переходящие на последнем этапе Возрождения в раннебуржуазный атеизм, были неотъемлемой чертой идеологических процессов эпохи Возрождения.

© Рутенбург В.И., 1976

© Рутенбург В.И., 2009

---

<sup>58</sup> *Machiavelli N.* Lettere: A cura di F. Gaeta. Milano, 1961. P. 403.

<sup>59</sup> *Tenenti A.* La religione di Machiavelli // *Studi storici*. 1969. № 4.

<sup>60</sup> *N. Machiavelli N.*, *Il Principe: Opere scelte*. Roma, 1960. P. 111–112.

<sup>61</sup> *Дживелегов А.К.* Никколо Макиавелли // *Макиавелли Н.* Соч. Т. 1. М., 1934. С. 46.

<sup>62</sup> *Gramsci A.* Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno. Torino, 1949. P. 3–4.

<sup>63</sup> Цит. по: *Архив К. Маркса и Ф. Энгельса*. Кн. 4. М.; Л., 1929. Выписка 19. С. 350.

<sup>64</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 346.



## НЕСТЯЖАТЕЛЬСТВО И ЕРЕСИ\*<sup>1</sup>

Характерной чертой русской религиозно-общественной мысли конца XV – середины XVI в. являлось наличие в ней трех течений – ересей, иосифлянства и нестяжательства.

Отечественная историография при изучении идеологических течений этого периода сосредоточила внимание в первую очередь на выявлении «земных корней» религиозных идей, их социальной и политической направленности. В результате в работах советского времени утвердился марксистский взгляд на еретические учения как на одну из форм «революционной оппозиции феодализму»<sup>1</sup>. Иосифлянство рассматривалось как идеология крупных церковных феодалов, стремившихся к сохранению неприкосновенности церковного землевладения и беспощадной расправе с еретиками. Первоначально настроенные враждебно по отношению к великокняжеской власти, иосифляне после согласия последней (на церковных соборах 1503–1504 гг.) на сохранение за Церковью ее имущества и расправу с еретиками пошли на союз с формирующимся самодержавием.

Оценка нестяжательства – идеологического течения, отрицавшего монастырское вотчинное владение, – в советской научной литературе не является однозначной. Одни исследователи считали нестяжателей выразителями идеологии княжеско-боярской оппозиции, стремившейся путем ликвидации монастырского землевладения сохранить свои вотчины – оплот политического могущества. Другие (включая автора настоящей статьи, отмечая заинтересованность в секуляризации церковных и монастырских земель не только бояр, но и дворян и Русского централизованного государства (секуляризация церковного землевладения увеличила бы фонд поместных земель), полагали, что учение нестяжателей отвечало интересам всех светских слоев класса феодалов; в известной мере нестяжательство соответствовало также интересам крестьянства: показывая бедственное положение монастырских крестьян,

---

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 25: Атеизм, религия, церковь в истории СССР. 1987. С. 62–79.

<sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 361.

нестяжатели привлекали внимание к крестьянскому вопросу в целом<sup>2</sup>. Я.С. Лурье рассматривал нестяжательство и иосифлянство (особенно в ранний период их существования) как контрреформационные течения, противостоящие реформационному, «еретическому движению»<sup>3</sup>.

Наряду с выявлением социальных корней и политической направленности названных идеологических течений важную роль для изучения идейной жизни русского общества XV–XVI вв. имеет вопрос о соотношении этих течений как между собой, так и с другими феноменами общественной мысли, в частности, о соотношении нестяжательства и русских ересей. В научной литературе встречаются отдельные и очень противоречивые суждения об этом. А.С. Архангельский в своей монографии о Ниле Сорском отметил наличие точек соприкосновения между учением Нила Сорского и ересями. С.Г. Вилинский сближал некоторые взгляды Артемия Троицкого и заволжских старцев. А.И. Клибанов писал о нестяжателях как о «попутчиках» (в ограниченных пределах) реформаторов (русских еретиков)<sup>4</sup>. Д. Фенелл в своей работе 1951 г. квалифицировал новгород-московскую ересь конца XV – начала XVI в. как «крайнее проявление взглядов заволжских старцев», а учение последних – как «христианскую версию главной тенденции жидовствующих»<sup>5</sup>. Противоположной точки зрения придерживался, как указано выше, Я.С. Лурье, сближавший нестяжательство с иосифлянством и рассматривавший оба течения как контрреформационные, противостоящие еретическому движению.

Однако во всех названных работах проблема соотношения нестяжательства и ересей рассматривалась лишь попутно, наряду с главными проблемами исследования, и суждения высказывались применительно к отдельным представителям нестяжательства. Задачей данной статьи является целостное рассмотрение проблемы на протяжении всего периода существования нестяжательства и применительно ко всем его виднейшим представителям (Нил Сорский, Вассиан Патрикеев, Гурий Тушин, Максим Грек, Артемий Троицкий, неизвестный автор «Валаамской беседы»). Для более глубокого анализа изучаемой проблемы целесообразно вычленив из нее два вопроса: 1) о соотношении учений нестяжателей и еретиков; 2) о взглядах нестяжателей на судьбу еретиков.

---

<sup>2</sup> Историографию нестяжательства см., например, в: *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 285–295; *Казакова Н.А.* Очерки по истории русской общественной мысли: Первая треть XVI века. Л., 1970. Гл. I.

<sup>3</sup> См.: *Лурье Я.С.* К вопросу об идеологии Нила Сорского // Труды Отдела древнерусской литературы (далее – ТОДРЛ). Т. XIII. 1957. С. 208.

<sup>4</sup> См.: *Архангельский А.С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев: Их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. 1: Преподобный Нил Сорский. СПб., 1882. С. 176–183; *Вилинский С.Г.* Послания старца Артемия (XVI век). Одесса, 1906. С. 48–52; *Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М., 1960. С. 260–265.

<sup>5</sup> *Fennell J.L.* The Attitude of Josephians and the Trans-Volga Elders to the Heresy of the Judizers // The Slavonic and East European Review. Vol. XXIX. № 73. 1951. June. В более поздней статье «The Dynastic Crisis, 1497–1502» (*Ibid.* Vol. XXXIX. № 92. Dec. 1960) Д. Фенелл пересматривает свою точку зрения и соглашается с выводами Я.С. Лурье.

Первой значительной ересью на Руси была ересь стригольников, зародившаяся и получившая развитие в XIV–XV вв. в двух крупнейших городских центрах Руси – Новгороде и Пскове. Стригольники отрицали всю иерархию русской Православной Церкви как по «мзде поставленную» и обличали духовенство за недостойный образ жизни – пьянство, обжорство, стяжательство. Приверженцы ереси не признавали церковную обрядность и церковные Таинства, наиболее радикальные из них поднимались до отрицания воскресения мертвых. Идеалом стригольников являлась Церковь, состоящая из общин, возглавляемых «учителями», причем учителем мог быть и «простой человек», обладающий необходимыми для этого моральными и интеллектуальными качествами. Важную теоретическую посылку учения стригольников составляли евангельские заповеди; так, провозглашая нестяжание одной из основных добродетелей христиан, стригольники опирались на пример Христа, учившего: «Не имате влагалищъ, ни меди при поясахъ ваших»<sup>6</sup>.

Преемницей стригольничества стала новгородско-московская ересь конца XV – начала XVI в., которую в целях дискредитации воинствующие церковники окрестили ересью «жидовствующих». Еретики конца XV – начала XVI в. пошли дальше своих предшественников. Отрицая, подобно стригольникам, необходимость существования духовенства в качестве особой корпорации, осуществлявшей посредничество между людьми и Богом, не приемля церковную обрядность и Таинства, новгородские и московские еретики подвергли пересмотру и основные догматы православия. Еретики были антитринитариями, они не признавали учения о Троице, двойственной (божественной и человеческой) природы Христа, считая его только человеком. Непосредственно против вотчинных прав монастырей еретики не выступали, но они не принимали самый институт монашества<sup>7</sup>.

Наибольшего развития еретические движения в России достигли в середине XVI в. Их кульминацией было учение Феодосия Косого, взгляды которого во многом опирались на воззрения новгородско-московских еретиков рубежа XV–XVI вв. С ними Феодосия связывало непризнание всей иерархии белого и черного духовенства, церковного культа и Таинств, антитринитаризм, идеализация Церкви апостольских времен. Однако, формулируя положение о равенстве всех людей перед Богом, Феодосий в отличие от своих предшественников делал далеко идущие социальные выводы: отрицал не только духовную, но и светскую власть и осуждал частную собственность. Другой еретик середины XVI в., Матвей Башкин, призывал к освобождению холопов, исходя из евангельской заповеди любви к ближнему<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> О стригольничестве см. подробнее: Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI вв. Ч. 1. М.; Л., 1955; Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. Ч. 2. Гл. II.

<sup>7</sup> О ереси конца XV – начала XVI в. см. подробнее: Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. Гл. III; Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. Ч. 2. Гл. III.

<sup>8</sup> О ересях середины XVI в. см. подробнее: Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники // Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. Гл. IV, § 3–4; Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. Ч. 2. Гл. IV.

Философскую основу русских еретических учений составляли рационализм, обусловивший, в частности, критику учений о троице и о двойственной природе Христа, и индивидуализм, подчеркивание значения человеческой личности, выразившееся в требовании соблюдения человеком высоких нравственных идеалов и отрицании действительности церковных обрядов и посредствующей (между Богом и людьми) роли духовенства.

Нестяжательство как определенное направление русской общественной мысли возникло в конце XV – начале XVI в. в связи с происходившей в это время в России социально-политической и идеологической борьбой вокруг вопроса о монастырском землевладении<sup>9</sup>. Основоположником нестяжательства по праву считают Нила Сорского. Главным в учении Нила Сорского являлся призыв к внутреннему духовному самоусовершенствованию иноков – к борьбе со «страстными помыслами». Путь борьбы со страстями лежит, согласно взглядам Нила, не в исполнении внешних обрядов, а в «умной молитве» – внутреннем сосредоточении, молитве сердцем, во время которой человек вступает в соединение с Богом<sup>10</sup>. На формирование взглядов Нила Сорского значительное влияние оказал исихазм со свойственным ему утверждением религиозного индивидуализма. Исихазм – византийское религиозно-философское течение XIV в., основную черту которого составляло мистическое учение о возможности экстаического слияния человека с Богом.

Однако крайности исихазма Нилу Сорскому остались чужды: в его сочинениях основное место занимает не столько мистическое учение исихастов об экстаическом слиянии человека с Богом, сколько анализ возникновения человеческих страстей и борьбы с ними.

Прямые обличения вотчинного быта монастырей в сочинениях Нила Сорского отсутствуют. Вместе с тем признание Нилом Сорским скитов (объединений двух-трех монахов, живущих трудом рук своих) наилучшей формой организации монашества<sup>11</sup> фактически означало отрицание прав монастырей на владение вотчинами и эксплуатацию крестьянского труда. Именно поэтому на церковном соборе 1503 г. во время обсуждения правительственного проекта секуляризации церковных и монастырских земель Нил Сорский смог выступить с решительным заявлением: «... чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием...»<sup>12</sup>.

С представлением о первенствующей роли духовного начала в религии и осуждением церковного стяжательства связано отрицательное отношение Нила Сорского к пышному церковному убранству: ссылаясь на Иоанна Златоуста, Нил писал о том, что сосуды драгоценные и прочие украшения лучше раздавать нищим, нежели украшать ими церкви<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> См.: Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Гл. II.

<sup>10</sup> Нила Сорского предание и устав. М., 1912. С.11–62.

<sup>11</sup> См.: там же. С. 87–90.

<sup>12</sup> См.: Письмо о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей // Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 367.

<sup>13</sup> См.: Нила Сорского предание и устав. С. 8–9.

Важным для характеристики мировоззрения Нила Сорского считают его высказывание, содержащееся в «Послании» книгописцу Кирилло-Белозерского монастыря Гурию Тушину: «Писания много, но не вся божествена суть»<sup>14</sup>. Эти слова истолковывают по-разному: сторонники традиционной точки зрения усматривают в них доказательство не только стремления Нила противопоставить «Божественное Писание» (Библию) остальной церковной литературе, но и доказательство критического отношения Нила к самому «Божественному Писанию»; Я.С. Лурье полагает, что о «критицизме» Нила Сорского не может быть и речи и что «Божественное Писание» Нил противопоставлял литературе неканонической, и прежде всего еретической. Но даже если согласиться с мнением Я.С. Лурье<sup>15</sup>, то, несомненно, формулировка Нила давала возможность для самой широкой интерпретации, и в частности в духе вольномыслия (не случайно ученик Нила Сорского Вассиан Патрикеев произвел пересмотр свода церковных законов – Кормчей книги).

Мировоззрение Нила Сорского не выходило за рамки православия. Но некоторые особенности сближают его учение с идеологией еретиков, например признание им важности духовного начала в религии и связанного с ним религиозного индивидуализма.

Для характеристики отношения Нила Сорского к еретикам исследователи помимо высказываний самого Нила (см. ниже) привлекают два факта: 1) обращение в 1489 г. главного гонителя еретиков, новгородского архиепископа Геннадия, к бывшему ростовскому архиепископу Иоасафу с просьбой привлечь Нила Сорского и его учителя Паисия Ярославова к борьбе с ересью и 2) участие Нила и Паисия в соборе 1490 г., осудившем еретиков, но не вынесшем им смертных приговоров. Эти факты исследователи толкуют по-разному. Одни считают, что обращение Геннадия не дало желательных для него результатов, так как после «мы не видим уже никаких сношений Геннадия ни с Паисием, ни с Нилом»; собор же, в котором участвовали Паисий и Нил, «дал совсем не то, чего ждали от него обличители»<sup>16</sup>. Все это свидетельствует о гуманном отношении Нила и Паисия к еретикам. Другие исследователи полагают, что «выводить из отсутствия источников какие-либо заключения отрицательного характера» нельзя, и поэтому если в нашем распоряжении не имеется сведений о сношениях «гонителей» с Паисием и Нилом после 1489 г., то это не означает, что таковых сношений не было. Что касается «мягкой» расправы с еретиками после собора 1490 г., то ее объясняют политической позицией великого князя, а не деятельностью «отцов собора»<sup>17</sup>. Вероятно, что приведенные выше факты не дают оснований для суждения об отношении Нила и Паисия к еретикам. О позиции Нила на соборе 1490 г. источники ничего не сообщают.

<sup>14</sup> Рукописный отдел ГПБ ОР. Кир.-Бел. № 25/1109. Л. 101–101об.

<sup>15</sup> См.: *Архангельский А.С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев... Ч. I. С. 134; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. С. 331–345 (рассмотреть аргументацию Я.С. Лурье в рамках настоящей статьи мы не имеем возможности).

<sup>16</sup> См.: *Архангельский А.С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев... Ч. I. С. 30–33, 281.

<sup>17</sup> См.: *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. С. 311–312.

Что касается отсутствия сведений об ответе Нила и Паисия на предложение Геннадия принять участие в борьбе с еретиками, то это обстоятельство может быть истолковано и в том смысле, что Нил и Паисий не дали ответа, не желая принимать участия в борьбе с ересью, или же что ответ их просто не сохранился. Поэтому при решении вопроса об отношении Нила Сорского к еретикам следует исходить из его непосредственных высказываний по этому вопросу.

В «Предании», изложив символ веры, Нил Сорский пишет: «Лжеименных же учителей еретическая учения и предания вся проклиная аз и сущий со мною, и еретики вси чюжи нам да будут»<sup>18</sup>. Как отметила М.С. Боровкова-Майкова, Нил Сорский, произнося традиционное проклятие еретикам и их учениям, «ни словом не обмолвился... о казни вероотступников»<sup>19</sup>. Очевидно, он не был сторонником этих казней. В пользу высказанного мнения можно привести еще один довод: в ответе кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого великому князю Василию Ивановичу о наказании еретиков, написанном в конце 1504 г. Вассианом Патрикеевым, сам он выражает протест против предстоящих казней еретиков от имени кирилловских старцев<sup>20</sup>. Вряд ли сочинение Вассиана могло быть облечено в форму коллективного протеста, если бы Нил Сорский, наиболее авторитетный религиозный деятель Кирилло-Белозерского края, был бы с его содержанием не согласен. Все сказанное позволяет считать, что по сравнению с точкой зрения Иосифа Волоцкого и его сторонников, требовавших смертных казней еретикам, позиция Нила Сорского была более гуманной.

Преемником Нила Сорского в качестве признанного главы нестяжателей стал Вассиан Патрикеев. Однако, будучи учеником Нила Сорского, Вассиан не во всем следовал по стопам своего учителя. Если учению Нила Сорского свойственны созерцательность и сосредоточение на внутреннем самоусовершенствовании, то в творчестве Вассиана Патрикеева отвлеченные религиозно-философские темы отсутствовали. Сочинения Вассиана полны страстных обличений вотчинного быта монастырей, с потрясающей силой писатель рисовал недостойный образ жизни иноков и бедственное положение монастырских крестьян. В 1517 г. Вассиан составил новую Кормчую книгу, в которой благодаря специальной подборке статей доказывал, что первые монастыри не владели вотчинами и что распространившееся позже монастырское вотчинное владение представляет собой отступление от иноческих обетов.

Ведя борьбу против вотчинных прав Церкви, Вассиан не ограничивался литературной деятельностью. Понимая, очевидно, что одних обличений мало, что церковные феодалы никогда добровольно не согласятся на упразднение своих вотчин, Вассиан, пользуясь своей близостью к великому князю Василию III, призывал его произвести секуляризацию церковных и монастырских земель. «Аз великому князю у монастырей села велю отымати и у мирских церквей»<sup>21</sup>, – писал Вассиан.

<sup>18</sup> Нила Сорского предание и устав. С. 3.

<sup>19</sup> См.: История русской литературы. Т. II. Ч. 1. М.; Л., 1948. С. 320.

<sup>20</sup> См.: Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 250–253.

<sup>21</sup> Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 279.

Публицистическая деятельность Вассиана была, таким образом, связана с политической борьбой, происходившей в Русском государстве. Вассиан стал зачинателем нового – обличительного, политического направления в нестяжательстве.

Некоторые положения своего учения Вассиан аргументировал ссылками на святоотеческую литературу. Например, отрицая пышное церковное убранство, Вассиан так же, как и Нил Сорский, ссылаясь на Иоанна Златоуста, писавшего, что драгоценности лучше использовать для нужд нищих, нежели украшать ими церкви<sup>22</sup>. Но основным источником мировоззрения Вассиана являлось Евангелие. Так, в «Слове ответном...», своем самом ярком обличительном произведении, Вассиан создает картину недостойного поведения иноков путем антитезы евангельских заповедей нестяжания и нищелюбия действительности русского монашества<sup>23</sup>. На церковном соборе 1531 г., отвечая обвинителям, осуждавшим его, в частности, за выступление против вотчинных прав монастырей, Вассиан говорил: «Яз писал о селех – во Евангелии писано, не велено сел монастырем держати»<sup>24</sup>.

Широкое использование Вассианом Патрикеевым Евангелия невольно наталкивает на сравнение его учения с учениями еретиков: еще стригольники в своей критике пороков Православной Церкви опирались главным образом на евангелие; из него же исходили новгород-московские еретики конца XV – начала XVI в., отрицающая институт монашества. Поскольку Вассиан в бытность великокняжеским боярином был связан общей служебной деятельностью с виднейшим представителем еретиков Федором Курициным, естественно, возникает вопрос, не оказали ли взгляды еретиков воздействия на формирование отрицательного отношения Вассиана к стяжательской деятельности Церкви и на характер используемой им аргументации (евангельские заповеди).

В пользу высказанного предположения свидетельствует и сопоставление Кормчей книги Вассиана Патрикеева с Кормчей еретика Ивана Волка Курицина. Несмотря на различие направленности «нестяжательской» Кормчей Вассиана (доказательство нестяжательности монастырей) и «еретической» Кормчей Ивана Волка Курицина (внимание к истории ересей и вопросам правого суда<sup>25</sup>), обе Кормчие роднит принцип изложения: в них церковные правила излагаются не в принятой русской церковью хронологической последовательности, а в систематической, что давало возможность составителям делать нужные им акценты. Не объясняется ли общность принципа построения обеих Кормчих знакомством Вассиана Патрикеева с Кормчей Ивана Волка Курицина? Во всяком случае, факт пересмотра Вассианом свода церковных законов свидетельствует о том, что ему был свойствен далеко идущий критицизм в отношении канонической литературы. Нужна была не только смелость, но и большая доля вольномыслия, чтобы о причинах, побудивших Вассиана приступить к созданию новой Кормчей, доложить митрополиту в следующих

<sup>22</sup> Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 280.

<sup>23</sup> См. там же. С. 254–269.

<sup>24</sup> См. там же. С. 287.

<sup>25</sup> См.: *Бегунов Ю.Г.* Кормчая Ивана Волка Курицина // ГОДРЛ. Т. XII. М.; Л., 1956. С. 143–147.

словах: «Есть в святых правилах (Кормчей. – *Н.К.*) противно святому Еуангелию и апостолу и всех святых жительству»<sup>26</sup>.

Но особенно ярко вольномыслие Вассиана и точки соприкосновения между его мировоззрением и идеологией еретиков обнаруживаются в их отношении к одному из важнейших догматов христианства – учению о двойной природе Христа. Это учение, легко уязвимое с позиций рационализма, подвергалось атакам еретиков уже с первых веков существования христианства. Одни из них признавали лишь человеческую природу Христа, другие, напротив, – только божественную. Обе разновидности еретических воззрений на Христа были известны в России. Новгородско-московские еретики конца XV – начала XVI в. и еретики середины XIV в. считали Христа учителем, человеком; ростовский еретик XIV в. Маркиан признавал лишь божественную сущность Христа<sup>27</sup>.

Христологические воззрения Вассиана не нашли отражения в его публицистическом наследии, но на суде обвинение Вассиана в отступлении от ортодоксального учения о Христе занимало наряду с обвинением в отрицании вотчинных прав монастырей одно из центральных мест. Вассиана обвиняли в еретическом признании плоти Христа нетленной (с чем он полностью согласился)<sup>28</sup>, иными словами, в признании лишь одной божественной природы Христа. Таким образом, в этом вопросе взгляды Вассиана действительно были еретическими. Струя вольномыслия, проходящая через мировоззрение Вассиана, его призыв к секуляризации монастырских и церковных земель делают Вассиана наиболее радикальным идеологом нестяжательства.

Радикализм Вассиана распространялся и на его отношение к еретикам. Сразу же после вынесения Собором 1504 г. смертных приговоров еретикам он выступил с протестом, облеченным, как уже было отмечено, в форму коллективного послания заволжских старцев. В противоположность иосифлянам, требовавшим смертных казней для всех еретиков, как непокаявшихся, так и покаявшихся, Вассиан в «Ответе кирилловских старцев» провозгласил иной подход к еретикам: опираясь на евангельскую заповедь любви к ближнему, Вассиан считал, что покаявшихся еретиков Церковь должна прощать и принимать в свое лоно, непокаявшихся же следует наказывать, заточать, но не подвергать смертной казни. Эти положения он повторял и в своих более поздних произведениях, написанных в середине 10-х гг. XVI в.: «Слове о еретиках» и «Прении с Иосифом Волоцким»<sup>29</sup>.

Распространению учения нестяжателей способствовала деятельность книгописца Кирило-Белозерского монастыря Гурия Тушина. Не являясь оригинальным мыслителем и писателем, Гурий Тушин, составляя свои сборники и включая в них произведения Нила Сорского и Вассиана Патрикеева, создавал порою новые редакции этих произведений. Сохранились составленные Гурием Тушиным редакции двух произведений Вассиана Патрикеева: «Собрания некоего старца», направлен-

<sup>26</sup> РГАДА. Ф. 181. № 1597: Кормчая Вассиана. Л. За.

<sup>27</sup> См.: *Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. С. 163–166.

<sup>28</sup> См.: *Казакова Н.А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 298–299.

<sup>29</sup> См. там же. С. 272–281. Мнение о сравнительно гуманном отношении Вассиана Патрикеева к еретикам разделяет и А.А. Зимин (см.: *Зимин А. А.* Россия на пороге нового времени. М., 1972. С. 333).



ные против вотчинных прав монастырей, и упомянутого «Слова о еретиках», в котором Вассиан развивал относительно гуманный взгляд на судьбу еретиков. Публицистическая острота названных произведений Вассиана Патрикеева в редакции Гурия Тушина несколько притуплена, но их основные положения сохранены, и это доказывает то, что Гурий Тушин разделял взгляды Вассиана Патрикеева и на монастырское вотчиновладение, и на судьбу еретиков<sup>30</sup>.

К нестяжателям был близок и один из самых видных русских писателей XVI в. Максим Грек. Творчество Максима Грека многогранно; он касался и религиозно-этических тем, и жгучих вопросов жизни русского общества первой половины XVI в., таких как назначение и пределы царской власти, положение основных классов, задачи внутренней и внешней политики и т.д. В своем понимании института монашества Максим Грек стоял на нестяжательских позициях, примыкая к обличительному направлению нестяжательства, возглавляемому Вассианом Патрикеевым. Подобно последнему, он страстно обличал монашество за отступление от евангельских заповедей и иноческих обетов; его произведения проникнуты глубокой симпатией к «бедным селянам» – крестьянам, изнуряемым тяжелыми работами и работами в пользу монастырей<sup>31</sup>. Наряду с пороками черного духовенства Максим Грек обличал и недостойный образ жизни верхушки белого духовенства<sup>32</sup>.

Обличения духовенства Максимом Греком сыграли некоторую роль в развитии вольномыслия в России, однако его мировоззрение целиком укладывалось в рамки ортодоксального православия. Ортодоксальность Максима Грека особенно явно проявлялась в его отношении к еретическим учениям и неправославным вероисповеданиям: в составленном самим Максимом Греком на рубеже 30–40-х гг. XVI в. первом собрании его сочинений пять (5–9) из 12 глав посвящены обличению иудаизма, «еллинской прелести», католицизма, магометанства, а также различных еретических учений. Большое место, отведенное Максимом Греком религиозной полемике в защиту православия, свидетельствует о том, что эту полемику Максим Грек считал чрезвычайно важной задачей своей писательской деятельности. Не менялось его отношение к полемике в защиту православия и в последующий период: названные главы он включил в два других прижизненных собрания своих сочинений (Иоасафовское и Хлудовское), составленные в конце 40-х – начале 50-х гг. XVI в.<sup>33</sup>

Пережив расцвет в первой трети XVI в., нестяжательство затем, в конце 30–40-х гг., пошло на спад – от этого времени не сохранилось ни одного памятника публицистики нестяжателей. Вновь нестяжательство активизировалось и вступило в полосу своего второго подъема на рубеже 40–50-х гг. XVI в. Это было связано с вновь обострившейся в русском обществе борьбой вокруг вотчинных прав мо-

<sup>30</sup> Публикацию тушинских редакций сочинений Вассиана Патрикеева см.: Казакова Н.А. Книгописная деятельность и общественно-политические взгляды Гурия Тушина // ТОДРЛ. Т. XVII. М.; Л., 1961. С. 195–198.

<sup>31</sup> См.: Сочинения Максима Грека. Ч. II. Казань, 1860. С. 5–38, 94–117, 122–132; Ч. III (2-е изд.). Казань, 1897. С. 183–184.

<sup>32</sup> См.: «Слово» по поводу тверского пожара 1537 г. // Сочинения Максима Грека. Ч. II.

<sup>33</sup> См.: Синицына Н.В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 169–173, 186–188.

настырей, обусловленной, в частности, секуляризационными намерениями правительства Ивана IV и деятельностью Стоглавого собора.

В период работы Стоглавого собора (февраль – май 1551 г.) возник яркий публицистический памятник – «Валаамская беседа»<sup>34</sup>, продолжавший обличительную линию Вассиана Патрикеева и Максима Грека. «Валаамская беседа», написанная неизвестным автором в жанре беседы-поучения от имени основателей Валаамского монастыря Сергия и Германа, содержит острую критику вотчинных прав монастырей. Обличая нравы монашества – пьянство, обжорство, алчность, автор подчеркивал, что сытая и праздная жизнь монастырской братии обеспечивалась трудом и работой «тружующихся» и «мирян»<sup>35</sup>. По-видимому, под «тружующимися на нас» автор понимал монастырских крестьян, а под «мирянами» – свободное население, отдававшее Церкви часть своих доходов в виде десятины и различного рода вкладов и подношений. Возмущение автора «Валаамской беседы» феодальными правами монастырей было так велико, что монастырское вотчиновладение он провозгласил «новой ересью»<sup>36</sup>.

Своей задачей автор «Валаамской беседы» считал борьбу не только с новыми «еретиками», иноками, отступниками от своих обетов и евангельских заповедей, но и с теми, кого зачисляла в разряд еретиков официальная Церковь. Как показала Г.Н. Моисеева, автор «Валаамской беседы» полемизировал с рядом положений новгородско-московской ереси рубежа XV–XVI вв. и еретиков середины XVI в.<sup>37</sup> Защита православия от еретических учений наряду с критикой вотчинных прав монастырей являлись целью «Валаамской беседы». В этом отношении позиция автора «Валаамской беседы» была близка к позиции Максима Грека.

Если автор «Валаамской беседы» примыкал к обличительному направлению нестяжательства, идущему от Вассиана Патрикеева, то другой видный нестяжатель середины XVI в., Артемий Троицкий, являлся последователем Нила Сорского, развившим его учение в новых исторических условиях. Воспитанный в заволжских пустынях, где он воспринял идеи Нила Сорского, Артемий короткое время был игуменом Троице-Сергиева монастыря, давал советы царю в период подготовки Стоглавого собора, затем его привлекли к церковному суду, осудили за еретичество и приговорили к ссылке в Соловецкий монастырь, откуда он бежал в Литву.

Прямые обличения вотчинного быта монастырей в творчестве Артемия почти не встречаются, но можно видеть, что он был противником монастырского вотчиновладения. Этот вывод вытекает из предлагаемого Артемием решения вопроса об организации монашества: подобно Нилу Сорскому, наиболее совершенной формой организации монашества Артемий считал скитничество<sup>38</sup>, практически означавшее отрицание вотчинных прав монастырей. И, вероятно, именно поэтому

<sup>34</sup> См.: Моисеева Г.Н. «Валаамская беседа» – памятник публицистики середины XVI века. М.; Л., 1958. С. 4–14, 77–88.

<sup>35</sup> Там же. С. 169.

<sup>36</sup> Там же. С. 172.

<sup>37</sup> Там же. С.106–114.

<sup>38</sup> См.: Послания старца Артемия (XVI) век // Русская историческая библиотека. Т. IV. СПб., 1878. Стлб. 1261 (скитничество Артемий называет «особным житием»).

Иван IV, готовясь к постановке на Стоглавом соборе вопроса о вотчинных правах Церкви, обращался за советом к Артемию<sup>39</sup>.

Так же, как и Нил Сорский, Артемий в своем учении делал акцент на нравственном самоусовершенствовании. Истинное призвание христианина заключается, считал Артемий, в исполнении заповедей Бога, главной из которых является заповедь любви к Богу и любви к ближнему. Спасение человека есть дело его рук, результат исполнения им названных заповедей. Если же человек не исполняет этих заповедей, то ему не могут помочь «ни вера правая, ни пост, ни молитва, ни пустынное вселение, ниже бдение протяженное, ни телесное злострадание, ниже церковное видимое многоценное украшение, ниже пение великогласное, ниже ино видимое мнимое благочиние кое...»<sup>40</sup>, – писал Артемий. Таким образом, естественным следствием признания Артемием необходимости исполнения заповедей Божиих (понимаемых в первую очередь как евангельские заповеди) явилось отрицание действительности церковных обрядов. В этом отрицании Артемий пошел дальше всех нестяжателей.

Повторяя тезис Нила Сорского о том, что «писания много, но не вся божественна суть», Артемий полагал, что для того чтобы разобраться в истинности писания, следует учиться, и разум приобретает человеком только посредством учения: «Никтоже бо с разумом родися когда, но учитися всякому словеси надлежит нужа»<sup>41</sup>. Правда, говоря о необходимости учения, Артемий имел в виду познание «разума божественных писаний», самостоятельное изучение человеком религиозной литературы. Вопрос об учении как источнике знаний Артемий рассматривал, таким образом, с религиозных позиций. Однако, несомненно, призыв к книжному учению объективно должен был способствовать распространению грамотности и пробуждению самостоятельной мысли в широких кругах русского общества, и в основе этого призыва лежало убеждение в активном характере человеческой личности.

Следствием признания Артемием главенствующей роли заповеди любви явилась его широкая терпимость в отношении еретиков. В противовес господствовавшей в русской Церкви иосифлянской доктрине, не допускавшей никакого шатания в вопросах веры и склонной всякое отступление и сомнение, независимо от его причин, рассматривать как ересь, Артемий в Послании Ивану IV писал: «...пачеже и святителю недостойно опущатися о невежествующих и заблудших, но во кротости наказовати. Несть бо уже се еретичество, аще кто от невидения о чем усумнится, или слово просто речет, хотя истину навькнути, пачеже о догматах и обычаех неких»<sup>42</sup>. Таким образом, по убеждению Артемия, сомнение не только в «обычаях», но и в догматах, если оно происходит от незнания, нельзя рассматривать как еретичество. В силу этого убеждения Артемий рассматривал ересь Матвея Башкина, отрицавшего, в частности, догмат Троицы, как «ребячье» мудрствование, имевшее

<sup>39</sup> См. там же. Стлб. 1440–1441.

<sup>40</sup> Там же. Стлб. 1399.

<sup>41</sup> Там же. Стлб. 1437.

<sup>42</sup> Там же. Стлб. 1437.

место от «неведения»<sup>43</sup>. Так, призыв гуманно («с кротостью») относиться к заблуждающимся и широкая трактовка Артемием понятия заблуждения в применении к условиям Русского государства XVI в. приводили к отрицанию не только казней еретиков, но и самого понятия еретичества.

Идеология нестяжательства имела, как было показано, различные оттенки. Вместе с тем нестяжательству как течению общественной мысли были присущи определенные черты, свойственные в той или иной степени всем ее представителям. Основопологающей чертой нестяжательства являлось отрицание вотчинных прав монастырей. Другую его особенность составлял евангелизм, широкое обращение писателей-нестяжателей к Евангелию и к евангельским заповедям. У таких писателей, как Нил Сорский и Артемий Троицкий, яркое выражение получили признание примата духовного начала в религии (отсюда отрицательное отношение к обрядности, наиболее развитое у Артемия Троицкого), а также религиозный индивидуализм и связанное с ним подчеркивание активного начала человеческой личности. Если критицизм Нила Сорского в отношении канонической литературы является спорным, то наличие его у Вассиана несомненно. Кроме того, в мировоззрении Вассиана Патрикеева прослеживается бесспорное вольномыслие, включающее некоторые рационалистические положения учений еретиков.

Названные составляющие идеологии нестяжателей, конечно, в ином выражении, объеме и на ином уровне, были присущи и еретикам. Это позволяет сделать вывод о том, что несмотря на разность социальной направленности нестяжательства и ересей, между этими учениями имелись точки соприкосновения. Думается, что отмеченное обстоятельство, в частности широкое обращение нестяжателей к Евангелию с его заповедью любви к ближнему, обусловили относительно гуманное отношение большинства идеологов нестяжательства к еретикам. Еретики со своей стороны с пиететом относились к нестяжателям. Феодосий Косой был учеником Артемия Троицкого и высоко ценил обличающую монастыри публицистическую деятельность Вассиана Патрикеева и Максима Грека: «Но монастыри, заповеди престаупающие нестяжания, имеют села. И о том добре писа князь Вассиан инок; также и Максим Грек много о том глаголет и много писа слово от лица любостяжателя и от лица нестяжателя преточно...»<sup>44</sup>, – писал Феодосий Косой.

Деятельность нестяжателей подготавливала почву для развития в России вольномыслия и распространения ересей.

© Казакова Н.А., 1987

© Казакова Н.А., 2009

---

<sup>43</sup> 1554 Января 24 Соборная грамота в Соловецкий монастырь о заточении бывшего Троицкого игумена Артемия, с прописанием соборного о нем определения // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Императорской Академии наук. Т. I: 1294–1598. СПб., 1836. С. 253.

<sup>44</sup> *Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении.* Казань, 1863. С. 890.

## УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ О РЕЛИГИИ В «ИДЕАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ»<sup>\*1</sup>

Религиозно-социалистические концепции – с. 142; Проблема религии в рационалистических системах утопического социализма – с. 153.

Проблема социалистического общества и религии могла возникнуть и возникнуть только в социалистических учениях, т.е. в учениях, ставящих целью переустройство общества на началах общественной собственности и коллективного труда. В истории человеческого познания социалистические учения первоначально выступали и длительное время существовали в форме утопического социализма – предшественника научного коммунизма К. Маркса и Ф. Энгельса, одного из основных идейных источников марксизма.

Вопрос о взаимоотношении утопического социализма, религии и атеизма, вопрос о том, каким – религиозным или атеистическим – представляли общество будущего социалисты-утописты и почему они его именно так представляли, в советской научной литературе был исследован недостаточно. Академики В.П. Волгин, А.М. Деборин, К.П. Францев и другие ученые занимались этим вопросом, но источниками для них служили главным образом материалы конкретного анализа концепций отдельных социалистов-утопистов, однако задача специального исследования проблемы в целом не ставилась. Что касается специалистов по научному атеизму, в том числе по истории атеизма, то вопрос о взаимоотношении утопического социализма, религии и атеизма мало привлекал их внимание.

Между тем многовековая история утопически-социалистической мысли представляет большой интерес для истории и теории атеизма. Прежде чем перейти к рассмотрению взглядов социалистов-утопистов на место и роль религии и атеизма в идеальном обществе будущего, приведем два предварительных соображения, имеющих принципиальное значение для понимания проблемы в целом.

Во-первых, одна из самых ярких страниц свободомыслия, один из важных этапов истории атеизма справедливо связывается с именами замечательной плеяды мыслителей-гуманистов нового времени: П. Помпонацци, Д. Ванини, Ф. Рабле, М. Монтеня, Э. Роттердамского и др. Их атеизм непосредственно вытекал из

---

<sup>\*1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1971. Вып. 12. С. 167–196. Статья представляет часть незавершенного исследования безвременно умершего в 1969 г. кандидата философских наук В.И. Евдокимова.

гуманистических убеждений: защиты достоинства личности, ее свободы и всестороннего развития. Наиболее радикальным и прогрессивным течением гуманизма был утопический социализм. Идеи социализма и коммунизма с момента возникновения органически соединялись с идеями гуманизма. Утопический социализм в ряде принципиальных вопросов означал большой шаг вперед от абстрактного гуманизма к реальному гуманизму, гуманизму трудящихся. Именно в утопических системах получили выражение основные моменты реального гуманизма: достижение на основе общественной собственности подлинного равенства людей, освобождение труда от эксплуатации и превращение его в наслаждение, всестороннее развитие личности. Наиболее последовательно гуманистический для своего времени характер утопически-социалистических учений не мог не способствовать отрицательному отношению творцов этих учений к религии, их атеистической ориентации.

Во-вторых, атеистическая направленность утопического социализма обуславливалась также тем обстоятельством, что у многих представителей он имел в качестве логической основы материализм. «Подобно тому, – писал К. Маркс, – как Фейербах явился выразителем *материализма*, совпадающего с *гуманизмом*, – в *теоретической* области, французский и английский *социализм* и *коммунизм* явились выразителями этого материализма в *практической* области»<sup>1</sup>. Значительная часть утопически-социалистических концепций непосредственно вытекала из материализма, что не могло не придать им атеистического характера.

Все утопически-социалистические и коммунистические учения в их отношении к религии и атеизму могут быть подразделены на три основные группы: религиозно-социалистические учения, которые выводили социалистический идеал из религии и соответственно придавали ей важное значение в будущем обществе; рационалистические неатеистические учения, которые хотя и сохраняли религию и идеальном обществе будущего, но в столь преобразованном виде, что общая направленность этих учений была иногда скорее атеистической, чем религиозной; рационалистические учения последовательно атеистической ориентации полностью исключавшие возможность существования религии в социалистическом и коммунистическом обществах.

### Религиозно-социалистические концепции

В некоторых литературных памятниках Древнего Египта II–I тыс. до н.э., в частности в «Поучении Аменемопе», содержатся призывы к устранению несправедливого владения землей и к уравниванию в правах неимущих со знатью, мечты о справедливом общественном устройстве. В Древнем Китае Мо-цзы (Мо Ди) (479–381 гг. до н.э.), выступая против консервативных сторон конфуцианской идеологии с позиций социальных низов, считал несправедливым пользоваться благами, не трудясь, проповедовал «божественный принцип» всеобщей любви.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 139.

Его последователь Сюй Син (III в. до н.э.) выдвигал принцип «неработающий не должен есть», требовал, чтобы все люди, даже глава государства, занимались физическим трудом, считал, что все продукты должны принадлежать тем, кто их произвел. В Древнем Китае возникло учение о «великом единении» – утопический план будущего устройства общества.

Зачатки социалистических идей встречаются в Древней Греции. Обращенные в прошлое, они первоначально связаны с легендами о «золотом веке». Гесиод (VII в. до н.э.) в своем основном произведении «Труды и дни» призывает вернуться к прошлому, к «золотому веку», в котором было равенство людей. Идеализация прошлого вызвала интерес к окружающим Древнюю Грецию варварским народам, еще «не развращенным цивилизацией». Уже у Геродота (ок. 484–425 до н.э.) говорится об этом.

Кроме идеализации минувшего «золотого века» Древняя Греция знала и учения, изображающие коммунизм в качестве идеала будущего, проповедование необходимости или по крайней мере желательности перехода от строя частной собственности к системе общественной собственности и коллективного труда. Сколь ограниченными, несовершенными, подчас извращенными ни были эти попытки, они оставили след в истории.

Многие европейские утописты XVI–XVIII вв. считали своим предшественником крупнейшего представителя древнегреческой идеалистической философии, автора первой развернутой социальной утопии Платона (ок. 427–347 до н.э.). Утопия Платона, как она изложена в его «Государстве», изображает идеальное общество будущего состоящим из двух социальных групп: трудящихся, с одной стороны, философов-правителей и воинов – с другой. В этом обществе нет общественной организации производства, а есть лишь общественная организация потребления, причем только для высших классов. Это – наследственная аристократическая группа, живущая за счет труда остальной части общества; у них нет собственности, кроме личных вещей, нет собственного жилья, семьи, они не прикасаются к золоту или серебру. Конкретизируя такой потребительский коммунизм элиты, Платон в своем последнем произведении «Законы» окончательно закрывал доступ для других в аристократическую группу, настаивал на необходимости рабского труда, признавал недостижимой общность имуществ и допускал существование у аристократии земельных наделов, домов, заменял обобществление собственности системой норм ограничения накопления и обнищания. Все благополучие граждан платоновского идеального общества зиждется на труде рабов, приравненных к вьючным животным.

Представляет интерес место, которое отводит Платон религии в идеальном обществе. Высшую санкцию государственному строю в таком обществе дает религия, в нем важную роль играют жрецы, духовные сановники, воспитание здесь религиозное. Платоновское государство будущего борется с неверием, и если гражданин упорствует в своем неверии, он подлежит суду и либо подвергается пятилетнему заключению, где его убеждают в неправильности его взглядов, либо приговаривается к смерти. Существование богов, необходимость религии обосновываются в «Законах» прежде всего аргументами соци-

ального порядка: неверие в богов неминуемо ведет к смутам; чтобы заставить уважать порядок и закон, надо утверждать, что боги существуют, что они благи и почитают правосудие.

Размышления древнегреческих мыслителей об обществе будущего, в том числе и об утопически-социалистическом, продолжались и в эпоху эллинизма (III–II вв. до н.э.). Наиболее распространенной формой таких размышлений были романы-утопии. Характеризуя идеальное общество на острове Панхеа, Эвгемер (конец IV – начало III в. до н.э.) наделял его следующими чертами: все в государстве (за исключением садов и жилищ) – общее достояние, хотя обработка земли не общественная; каждому выделяется участок, но продукты, получаемые с этого участка, являются общественным достоянием, они поступают государству и распределяются им. Во главе общества стоит класс жрецов, и религия в нем играет важную роль. В романе-утопии «Солнечное государство» писатель Ямбул изображает такое общество, где не только потребление, но и производство носит общественный характер, труд обязателен для всех, существует смена видов труда. Хотя роман Ямбула носит крайне фантастический характер – его идеальное общество расположено на острове, изобилующем дарами природы, даже море, омывающее остров, сладкое, – он оказал значительное влияние на гуманистов эпохи Возрождения, в частности на Мора и Кампанеллу. Последний даже заимствовал у него заглавие для своего трактата.

Древнеримская философия II–I вв. до н.э. не дала что либо нового и области социалистических идей. Следующий этап развития религиозно-социалистических учений был связан с разложением древнеримского общества и с возникновением предхристианских и раннехристианских потребительско-коммунистических общин.

Потребительско-коммунистические тенденции имели место в идеологии и практике позднеиудейской секты ессеев (эссенов), существовавшей в III в. до н.э. – I в. н.э. на территории Палестины.

Для этих общин была характерна общая собственность на имущество, основывавшаяся на религиозной идеологии, выступавшая как осуществление священных заветов. Это позволяет отнести секту ессеев к представителям, пусть очень своеобразным, религиозного коммунизма. По мнению В.П. Волгина, ессейские общины представляли «первые попытки сознательного построения потребительско-коммунистических ячеек. Они являются прототипом всех последующих потребительско-коммунистических общин...»<sup>2</sup>.

В религиозную секту ессеев вступали обездоленные и эксплуатируемые свободные граждане, стремившиеся избавиться от жизненных невзгод путем аскетизма и благочестия, пытавшиеся осуществить взаимовыручку и социальное равенство на путях потребительского коммунизма. Близкой к ессеям или даже тождественной им была кумранская община, существовавшая со II в. до н.э. по I в. н.э.

Раннее христианство впитало многие черты предшествующих религиозных культов, в том числе и позднеиудейских сект ессеев, кумранитов и др. Оно испыты-

---

<sup>2</sup> Волгин В.П. История социалистических идей. Ч. I. М.; Л., 1928. С. 69.



вало их воздействие и в сфере социальных воззрений и идеалов, в частности влияние потребительски-коммунистических тенденций ряда предхристианских общин.

В раннехристианской литературе, причем не только в апокрифических (Евангелие евреев, Евангелие Фомы и др.), но и в канонических произведениях, обнаруживается влияние потребительско-коммунистических тенденций. В них содержатся осуждение собственности, восхваление общности имущества, выпады против богатства, проповедуется раздел имущества между бедняками, прославляется нищета.

Потребительско-коммунистические черты первоначального христианства размывались и исчезали по мере эволюции этой религии, по мере того как в нее вовлекались, а затем стали задавать тон обеспеченные социальные слои вплоть до верхушки рабовладельческого общества.

В богатейшей литературе христианских «отцов Церкви» религиозно-социалистические мотивы получили незначительное и к тому же весьма своеобразное выражение. В трудах Амвросия Медиоланского (Миланского IV в.), Климента Александрийского (ок. 150 – ок. 215), Люция Лактанция (ок. 250 – ок. 330), Василия Великого (329–378) и других, проявляется, с одной стороны, тенденция к объединению античной и раннехристианской традиций, соответственно к созданию коммунистических идей греческой и римской литературы с потребительско-коммунистическими идеями раннего христианства, к созданию христианского варианта учения о естественном праве, представляющего общность имущества естественным порядком, установленным богом. С другой стороны, для патристики характерны отказ от практического обобществления собственности, подмена требования ликвидации имущественного неравенства благотворительностью, ограничением богатства вплоть до его оправдания. Даже наиболее популярный у народных низов своего времени «отец Церкви» Иоанн Златоуст (ок. 347–407), критиковавший роскошь правящей верхушки империи и проповедовавший идеи общности имущества, никогда не выступал против основ существующего строя.

Линия на приспособление к существующему социальному строю и оправдание его победила в христианстве в ожесточенной борьбе против многочисленных течений и сект, отстаивавших демократический дух раннего христианства, в том числе и тех, которые стремились сохранить и развить его потребительско-коммунистические тенденции. Несмотря на поражение и исчезновение, они в дальнейшем послужили образцом для ряда религиозно-социалистических сект Средневековья и Нового времени.

Социальные идеи раннего христианства, в частности его коммунистические тенденции, несмотря на оппортунизм «отцов Церкви», оставили заметный след в истории социализма, особенно в истории утопических религиозно-социалистических учений. Эти идеи на протяжении ряда веков были по существу единственной формой выражения социального протеста угнетенных масс. «Можно сказать, – писал В.П. Волгин, – что исключительно идеями раннего христианства жила вся коммунистическая мысль средних веков и эпохи реформации»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Волгин В.П. История социалистических идей. Ч. I. С. 82. 173.

История Средних веков знает немало политических движений, направленных против феодализма, в том числе и движений с более или менее развитыми коммунистическими тенденциями. Их носителями выступали наиболее угнетенные классы того времени: городской плебс и беднейшее крестьянство. Эти тенденции неизбежно в силу исторических условий должны были выступать в религиозной оболочке, ибо классовая борьба протекала тогда под знаком религии, в форме борьбы одной религиозной идеи против другой. Коммунистические тенденции, облаченные в религиозную оболочку, всегда направлялись против господствующей Церкви, проявлялись как ереси.

Религиозная ересь эпохи Средневековья делилась на два основных вида: бюргерски-умеренную и плебейски-революционную. Первый вид служил одним из проявлений оппозиции феодализму со стороны переросших его рамки городов и был направлен на расчистку почвы для буржуазных отношений; он не мог выйти за пределы этих отношений, не содержал даже намека на коммунистические тенденции. Коммунистические тенденции были связаны с другим, плебейски-революционным, крылом средневековых ересей, представители которых выходили за рамки становящихся буржуазных отношений, «за пределы едва только нарождавшегося тогда современного буржуазного общества...»<sup>4</sup>. Подчеркивая отличие плебейски-революционной ереси от бюргерски-умеренной, Ф. Энгельс писал: «Совершенно иной характер носила та ересь, которая являлась прямым выражением потребностей крестьян и плебеев и почти всегда сочеталась с восстанием... Она требовала восстановления раннехристианского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признания этого равенства в качестве нормы и для гражданских отношений. Из «равенства сынов Божиих» она выводила гражданское равенство и уже тогда отчасти даже равенство имуществ»<sup>5</sup>.

Плебейски-революционным ересям были присущи «проблески коммунистических идей», «предвосхищение коммунизма»<sup>6</sup>. По мнению А.М. Деборина, «начиная с XI–XII вв. в народно-сектантских, еретических движениях получает развитие идея примитивного коммунизма, которая обосновывается ссылками на Священное Писание. С этого времени почти на протяжении всей дальнейшей истории мы встречаемся с коммунистическими сектами, отражавшими интересы обездоленных и эксплуатируемых крестьян и ремесленников»<sup>7</sup>.

Естественно, коммунизм средневековых ересей в силу исторических условий носил ограниченный, примитивный, фантастический характер. Эта ограниченность состояла не только в его религиозной форме, не только в том, что коммунистический идеал выступал как вывод из раннего христианства, как возврат к «истинному христианству», якобы скрываемому духовенством от народа, что

---

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 363.

<sup>5</sup> Там же. С. 362.

<sup>6</sup> См. там же. С. 364.

<sup>7</sup> Деборин А.М. Социально-политические учения Нового и Новейшего времени. Т. I. М., 1958. С. 7.

коммунистические тенденции в классовых движениях трудящихся были затемнены ожесточенной борьбой вокруг отвлеченных богословских догматов и деталей религиозного культа. Эта ограниченность состояла и в том, что, за некоторым исключением, средневековый религиозный коммунизм носил потребительский характер с ярко выраженными эгалитаристскими, уравнивательскими чертами. Он по существу сводился к разделу или совместному пользованию предметами потребления, сохраняя в то же время в полной неприкосновенности частную собственность на средства производства и индивидуальный характер этого производства. Коммунизм понимался как равенство в потреблении, образе жизни, но не владении средствами производства, не как обобщественное производство. «Нападки на частную собственность, требование общности имущества неизбежно должны были выродиться в примитивную организацию благотворительности; неопределенное христианское равенство могло, самое большее, вылиться в буржуазное “равенство перед законом”... Предвосхищение коммунизма в фантазии становилось в действительности предвосхищением современных буржуазных отношений»<sup>8</sup>.

Одной из ранних ересей в Западной Европе была ересь катаров – «чистых» (греч.), получившая распространение в Южной Франции в XI в., приверженцы которой выступали против господствующей религии, вели аскетический образ жизни, не имели собственности, жили на пожертвования.

Близкая к катарам секта вальденсов возникла в конце XII в. среди плебейских низов южнофранцузских городов, прежде всего среди ткачей и сапожников Лиона. Члены секты именовали себя униженными, или лионскими бедняками. Они проповедовали отказ от собственности, осуждали накопление богатств католической Церковью и призывали вернуться к обычаям раннего христианства.

В 1260 г. в Парме (Италия) крестьянином Джеральдо Сагарелли было основано близкое к вальденсам движение «апостольских братьев», или «патаренов», в котором нашли выражение наиболее радикальные устремления беднейшего крестьянства и городского плебса. Члены этой секты, свидетельствует исторический источник, «подобно первым христианам, называли друг друга братьями и сестрами: они жили в строгой бедности и не должны были иметь ни собственных домов, ни запасов на следующий день, ни чего-либо, служащего для удобства или наслаждения... Богатые люди, присоединившиеся к ним, должны были отказаться от своего имени и предоставить его в общее пользование братства»<sup>9</sup>. Возглавивший впоследствии секту Дольчино поднял в 1304 г. крестьян Ломбардии на восстание, намереваясь через крестьянскую войну прийти к тысячелетнему царству Божьему на земле.

В XIII в. во Франции, затем в Германии существовала плебейская секта братьев и сестер свободного духа, считавшая нормой жизни равенство и отсутствие частной собственности. Их последователи в Нидерландах – бепарды – организовали производственно-коммунистические общины ткачей.

---

<sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 364.

<sup>9</sup> Цит. по: Горев В.И. История социализма. Т. I. М., 1925.

В XIV в. утопически-коммунистические ереси получили распространение в Англии. Здесь функционировала близкая к секте братьев и сестер свободного духа религиозно-демократическая секта лоллардов, чья центральная община в Норфолке имела коммунистические тенденции. Среди ее проповедников выделялся Джон Балл, проповеди которого в пользу общности имущества сыграли известную роль в восстании английских крестьян в 1381 г. под предводительством Уота Тайлера.

Яркое выражение еретической коммунизма Средневековья получил в Чехии XV в. в деятельности радикального плебейско-крестьянского крыла гуситского движения – таборитов. По учению таборитов, имевшему в качестве идейной основы евангельскую традицию, «подобно тому, как в городе Таборе нет ничего твоего или моего, но все общее, так и для всех людей все должно быть общим, и никто не может иметь собственности; кто же ее имеет, тот творит смертный грех»<sup>10</sup>. В военной обстановке в городе Таборе создавалась своеобразная потребительская коммуна: все вырученное шло в общую кассу, практиковались совместные трапезы. «У таборитов, – отмечал Ф. Энгельс, – уже существовала своего рода хилиастическая общность имущества, однако лишь в качестве чисто военной меры»<sup>11</sup>.

После поражения таборитов среди их последователей, в том числе у Петра Хельчицкого (ок. 1390–1460), стали преобладать непротивленческие настроения, вместе с тем сохранились и религиозно-коммунистические тенденции. Так, возникшая под влиянием таборитов в Чехии рационалистическая секта богемских братьев пыталась осуществить евангельское равенство. В этой общине обобществлялось имущество, запрещалась торговля, имелись элементы организации общественного производства.

Определенное всего сформулировал социальные требования крестьян и плебеев, а вместе с тем и доктрину религиозного коммунизма Средневековья вождь Крестьянской войны в Германии Томас Мюнцер (ок. 1490–1525), идеолог пролетарских элементов, зарождавшихся среди плебеев. Под его влиянием, отмечал Ф. Энгельс, «плебейская часть городского населения была настолько увлечена общей революционной бурей, что зачаточный пролетарский элемент получил в ней кратковременный перевес над всеми остальными элементами, участвовавшими в движении»<sup>12</sup>. Поэтому именно у Мюнцера «проблески коммунистических идей», в первую очередь требования общности имущества, «впервые становятся выражением стремления реальной общественной группы, только у него впервые они формулируются с известной определенностью, и, начиная с него, мы встречаем их снова в каждом великом народном потрясении, пока они постепенно не сливаются с современным пролетарским движением...»<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Цит. по: *Горев В.И.* История социализма. Т. I. С. 37.

<sup>11</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 364.

<sup>12</sup> Там же. С. 356.

<sup>13</sup> Там же. С. 364.

Свойственная всем средневековым ересям хилиастическая идея присутствует и у Мюнцера, но рай для него – нечто потустороннее, его нужно установить на земле, установить через борьбу трудящихся за свои права, расчищая путь для «Царства Божьего» революционным насилием. «Под Царством Божиим Мюнцер понимал не что иное, как общественный строй, в котором больше не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности..., все промыслы и имущества становятся общими, устанавливается самое полное равенство»<sup>14</sup>. «Подобно тому как религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму, его политическая программа была близка к коммунизму... Эта программа... представляла собой... гениальное предвосхищение условий освобождения едва начинавших тогда развиваться среди... плебеев пролетарских элементов...»<sup>15</sup>.

В XVI в. в Западной Европе получила широкое распространение плебейская ересь анабаптистов, включавшая в свой состав ряд сект.

Вспышкой революционно-христианского коммунизма анабаптистов была Мюнстерская коммуна. Захватив в феврале 1534 г. власть в северогерманском городе Мюнстере, анабаптисты объявили город в соответствии с библейской традицией Новым Иерусалимом, а своего вождя Иоанна Лейденского (ок. 1510–1536) – «царем израильским». В условиях жесточайшей осады анабаптисты осуществили ряд хотя и половинчатых, но уравнилельно-коммунистических в принципе социальных мероприятий: деньги были конфискованы и объявлены общественным достоянием, работа в земледелии и ремесленных мастерских подчинена городским нуждам и протекала под общественным контролем (хотя частная собственность и цеховые отношения сохранялись), все предметы потребления учитывались и распределялись общественными учетчиками-диаконами, практиковались совместные трапезы.

Анабаптисты вошли в историю религиозного коммунизма и организацией в чешской Моравии, после падения Мюнстерской коммуны, обширной коммунистической общины моравских братьев. По мнению В.П. Волгина, в этой общине был установлен «строгий и последовательный коммунизм»<sup>16</sup>. Хотя такой вывод весьма преувеличен, определенные религиозно-коммунистические тенденции в жизнедеятельности моравской общины не подлежат сомнению. Здесь была установлена общность имущества, каждый вступающий в общину отдавал ей все свое состояние без права получить его обратно в случае выхода из общины; потребительский коммунизм дополнялся в ряде случаев обобществлением не только предметов потребления, но и средств производства; практиковалось, особенно в ткацком деле, и общественное производство. Общины моравских братьев получили впоследствии распространение в Венгрии, России, Северной Америке.

Еретические движения с утопически-коммунистическими тенденциями характерны не только для Западной Европы, но и для России. В XIV–XVI вв. здесь

---

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 371.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Волгин В.П. История социалистических идей. Ч. I. С. 120.

в борьбе против светских и духовных феодалов возникли еретические движения, выражавшие стихийное возмущение мелких горожан и обездоленных крестьян и носящие, пусть и слабые, следы утопически-коммунистических идей. Уже ранняя ересь стригольников (70-е гг. XIV в.) выступала против социального неравенства, проповедовала идею о том, что землю сотворила злая сила, что господствующая Церковь служит не богу, а дьяволу. В получившей распространение в XV в. новгородско-московской ереси проступали гуманистические идеи естественного равенства людей, активного участия в земных делах. Революционные тенденции этой ереси в XVI в. развил известный русский мыслитель Феодосий Косой, сформулировавший широкую программу социальных преобразований, выражавшую интересы крестьянской и городской бедноты. Религиозно-коммунистические мотивы учения Ф. Косого обнаруживаются в осуждении деления людей на высокородных и худородных, в утверждении их равенства по рождению как «созданий Божиих», в призывах отказаться от личного имущества в пользу общины.

Утопически-коммунистические тенденции в религиозной форме имели место не только в Европе, но и в наиболее крупных революционных движениях эксплуатируемых масс стран Востока. В качестве примера можно привести массовые выступления трудящихся Китая: «восстание желтых повязок» (80-е гг. II в.), крестьянская война под руководством Ван Сянь-чжи и Хуан Чао (70-е гг. IX в.), восстание Ли Цзычэна (XVII в.).

Религиозно-социалистические концепции имели место и в Новое время, однако для этой исторической эпохи в целом характерно не религиозное, а рационалистическое направление утопического социализма. Данные концепции свойственны, например, утописту XVII в., идеологу и вождю крайне левого течения в английской буржуазной революции Джерарду Уинстэнли (1609 – ок. 1652).

Вряд ли можно согласиться с М.А. Баргом, который считал, что в последнем, наиболее зрелом произведении «Закон свободы» (1652) Уинстэнли выступает по существу как материалист («недавний спиритуалист и мистик превратился в пантеиста, весьма близкого к материалистическому миропониманию»), что он «смог подняться на недостижимую для его современников высоту и увидеть классовую подоплеку всякого богословия, безразлично – католического или протестантского». «Таким образом, – заключал М.А. Барг, – в идеальном обществе Уинстэнли, в отличие от “Утопии” Мора, нет места для религии в любой ее форме и проявлении...»<sup>17</sup>. Характерное в целом для цитируемых мест преувеличение материалистических заслуг Уинстэнли выступает наиболее концентрированно именно в тезисе о раскрытии им «классовой подоплеку всякого богословия». Нельзя согласиться, что Уинстэнли мог осуществить эту задачу, поскольку он не располагал даже преднаучной теорией классов. Представляется, что отнесение утопически-социалистического учения Уинстэнли к материалистическому и чуть ли не атеистическому не имеет достаточных оснований.

---

<sup>17</sup> Барг М.А. Социальная утопия Уинстэнли // История социалистических учений: сб. статей. М., 1962. С. 81, 83, 85.

Во-первых, нельзя отрывать последнее произведение Уинстэнли «Закон свободы» от его других работ, написанных за год-два до носящих совершенно определенную религиозную ориентацию памфлетов: «Знамя, поднятое истинными левеллерами...» (1649), «Декларация бедного угнетенного люда Англии...» (1649), «Новогодний подарок парламенту и армии» (1649). Трудно предположить, что религиозный социалист мог за столь короткий срок кардинально изменить свою позицию, как полагал М.А. Барг.

Во-вторых, отдельные моменты религиозной аргументации присутствуют и в «Законе свободы». Уинстэнли утверждал: Бог – «дух всего творения»; «...я провозгласил полную республиканскую свободу в соответствии с правилами справедливости, т.е. со словом Божиим»; все члены идеального общества находятся во Христе. В книге содержится и прямой намек на свойственную религиозным социалистам апелляцию к Священному Писанию, якобы извращенному духовенством: «...в Писании много добрых правил, если бы только им следовали и исполняли их», «...книги Моисея, пророков, Христа и его апостолов были затемнены и перепутаны от того, что священникам дозволялось вносить свои вставки и толкования»<sup>18</sup>.

В-третьих, изложенный в «Законе свободы» план устройства идеального общества не исключал религию из общества будущего, больше того, сохранял за ней в обществе большую роль. В специальном разделе – «Обязанности республиканского духовенства и почему один день из семи должен быть днем отдыха от работы» – автор «Закона свободы» не только писал о культурно-просветительных функциях священников, но и вменял им в обязанность знакомить людей с природой «великих сил Бога в небесах над нами», чтобы они пришли «к познанию тайн природы и творения, в которых скрыто все истинное знание», подчеркивая, что таков «путь для достижения истинного познания Бога (а он есть дух всего творения), как он проявляется в каждой форме и особенно в человеке...»<sup>19</sup>.

Все это позволяет считать утопический коммунизм Уинстэнли, несмотря на его значительные рационалистические черты, религиозно-коммунистическим учением.

Выражение революционно-демократических, в том числе и утопически-социалистических идей в религиозной форме является непреложным фактом истории, особенно ее ранних, докапиталистических этапов. Сама по себе эта религиозная форма, хотя и затуманивала истинный смысл народных чаяний, не могла заглушить их общую прогрессивную направленность и позитивную роль. Религиозно-социалистические учения рабовладельческого и феодального обществ являются одним из основных видов утопического социализма. Религиозная направленность этих учений исторически обусловлена и отнюдь не отменяет их прогрессивного характера. Однако по мере созревания буржуазных общественных отношений, формирования промышленного пролетариата, развития рационалистических, в том числе атеистических, форм утопического социализма

---

<sup>18</sup> Уинстэнли Д. Избранные памфлеты. М.; Л., 1950. С. 183, 196, 254, 197, 277.

<sup>19</sup> Там же. С. 291.

историческая роль религиозно-социалистических учений претерпевала серьезные изменения.

Отмечая, что вплоть до XVII в. все демократические движения городских плебеев и поднимавшегося вместе с ними на восстания крестьянства происходили под религиозной вывеской, Ф. Энгельс писал: «Но так не могло долго продолжаться. Религиозное знамя развевалось в последний раз в Англии в XVII веке...»<sup>20</sup>. Это, разумеется, не означает, что после XVII в. религиозно-социалистические учения сошли с идеологической арены.

Утопический социализм религиозной ориентации имел хождение даже в начале XIX в. Так, во французской коммунистической пропаганде 30–40-х гг. XIX в. наряду с материалистическим течением (Дезами, Пизо и др.) существовало и течение религиозное. Некоторые французские социалисты-утописты того периода пытались связать свою пропаганду идеального общества с проповедью Иисуса Христа и моральными поучениями христианства, распространяли идеи «нового», «очищенного» христианства, стремились использовать христианскую традицию для обоснования необходимости революционного действия. Идеи религиозного социализма во Франции активно распространяли журналы «*La Populaire*», «*La Fraternité*», «*Le Travail*».

В числе видных социалистов-утопистов религиозной ориентации во Франции первой половины XIX в. был Франсуа Вильгардель, который, разделяя идеал социализации собственности, обосновывал этот идеал раннехристианской традицией. В наиболее определенной и причудливой форме сочетал принцип общности с христианскими традициями и образами Альфонс Эскирос (1812–1876). Исходя из представления о главенствующей роли религии в историческом развитии человечества, особенно христианства, он выдавал идеальное общество будущего за predeterminedное Богом, за возведенное Иисусом Христом «царство Божие», но не в загробном мире, а на земле.

Издавший в начале 1840-х гг. «Библию свободы» Альфонс Констан (1816–1875) изображал будущее в духе религиозной фантастики, видел в Христе Бога революции, в тричности Бога – символ свободы, равенства и братства, в тех, кто берет золото у богача, – «судебных приставов господ Бога». Оригинальную религиозно-социалистическую систему предложил последователь А. Сен-Симона, один из основателей христианского социализма Пьер Леру (1797–1871). (В начале 1830-х гг. он ввел само слово «социализм». – *Прим. ред.*)

С выходом пролетариата на арену политической борьбы, созреванием социально-политических условий для социалистической революции утопический социализм, тем более в своей религиозной форме, постепенно утратил былое значение.

Однако это не означает, что религиозный утопический социализм играл лишь реакционную роль в любых конкретно-исторических условиях. Реальный ход истории показал, что в специфических условиях развивающихся стран, где преобладает крестьянское население, а пролетариат еще слаб, недостаточно орга-

---

<sup>20</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 496.



низован и влиятелен, религиозный утопический социализм не только имеет питательную социальную почву, но и способен проявить некоторые прогрессивные тенденции. На определенных этапах развития отдельных стран Азии и Африки, социализм, выступающий в религиозной форме, нередко служит идеологическому обоснованию революционных социально-экономических преобразований. Конечно, и в этом случае прогрессивность религиозно-социалистических концепций относительна: они прогрессивны по сравнению с концепциями, обосновывающими консервацию феодализма или капиталистический путь развития молодых национальных государств. Кроме того, позитивную роль лозунги религиозного социализма могут играть и играют лишь в движениях, руководимых прогрессивными силами.

### Проблема религии в рационалистических системах утопического социализма

Характерной чертой рационалистических систем утопического социализма является то, что они опираются на теорию естественного права, на противопоставление существующим нормам неизменных законов и норм человеческой природы, существующему неразумному социальному порядку идеального общества как «естественного строя». Такой строй изображался либо как возврат к изначальному «естественному состоянию» человечества, либо как результат чисто логического, дедуктивного выведения черт этого строя из «природы человека», из некоторых принимаемых за аксиомы положений. При этом, как отмечал Ф. Энгельс, «мерилом, которым определяется, что относится к естественному праву и что к нему не относится, служит абстрактнейшее выражение самого права – справедливость... А эта справедливость всегда представляет собой лишь идеологизированное, вознесенное на небеса выражение существующих экономических отношений либо с их консервативной, либо с их революционной стороны»<sup>21</sup>.

Рационалистические системы утопического социализма получили развитие главным образом в Новое время. Они отражали настроения предпролетариата, его неосознанный протест против складывающихся буржуазных отношений, его социальные чаяния. Создателем таких систем выступала преимущественно прогрессивная интеллигенция. Ее основным оружием и аргументом были рационализм, вера в силу человеческого разума, и это являлось огромным шагом вперед по сравнению со средневековым обскурантизмом, но было еще далеко от научного понимания путей и средств социалистического преобразования общества, несло на себе печать исторической ограниченности. Проявлениями такой ограниченности были: выведение разумного общественного строя логическим путем из свойств абстрактного человека; рационалистическая вера в возможность построения «естественного» порядка силами разума, путем просвещения народа, распространения социалистиче-

---

<sup>21</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 18. С. 273.

ских идей; убеждение в их правоте и истинности всех, в том числе и эксплуататорских слоев общества.

Ограниченность многих рационалистических систем утопического социализма состояла в том, что они отводили определенное место религии. Конечно, это место было неизмеримо меньшим, чем в религиозных утопически-социалистических и коммунистических системах. В отличие от последних рационалисты никогда не использовали ссылку на «Божьи заветы», Священное Писание как главный и единственный аргумент в пользу нового общественного строя. Сохраняя религию в новом обществе, они никогда не рассматривали ее в качестве устоя нового строя жизни, а наоборот, отводили ей довольно скромное место и так рационалистически истолковывали, пытаясь очистить от всего архаического и мистического, сверхъестественного, что собственно религиозного в этой «религии будущего» иногда мало что оставалось.

В утопических проектах рационалистов по сравнению с учениями представителей религиозного направления утопического социализма религия выполняла принципиально иную, не главную, а второстепенную функцию. В этом и заключается основание для выделения при исследовании проблемы о взаимоотношении утопического социализма и религии неатеистических рационалистических учений в самостоятельное направление.

Рационалистическое направление утопического социализма и коммунизма уходит своими корнями в Древний мир, где отчетливо выступает одна из характерных черт этого направления – его связь с идеями естественного права. В Древнем Китае элементы рационалистического утопизма содержались в учении даосизма, в котором были связаны с требованием соблюдения естественного закона «дао». В учении Мэн-цзы (ок. 372–289 до н. э.) с присущей конфуцианству ссылкой на «небо» провозглашалось высшей целью общества счастье людей, выражалось требование народного суверенитета – одного из устоев теории естественного права. В Древней Греции отчетливую рационалистическую окраску имели некоторые варианты легенды о «золотом веке», в которых коммунистический потребительский строй провозглашался естественным изначальным состоянием человечества. Софист Антифонт (V в. до н.э.) из Афин, ссылаясь на «веление природы», приходил к радикальным выводам о равенстве всех людей. Рационалистические мотивы были присущи некоторым коммунистическим утопиям Средневековья, например поэме «Искандер-наме» (ок. 1203) Низами.

Но в целом для Древнего мира и Средневековья характерен утопический коммунизм религиозной направленности, коммунизм главным образом потребительский, с отчетливыми эгалитарными мотивами, в котором общественная организация производства была выражена еще весьма неопределенно или отсутствовала вовсе. Утопический социализм и коммунизм как более или менее цельные системы возникли лишь в Новое время вместе со становлением капиталистических общественных отношений и возникли как рационалистические учения, т.е. учения, чуждые религиозной аргументации, оперирующие прежде всего доводами разума. Приоритет в разработке и изложении развернутой рационалистической системы утопического социализма принадлежит Томасу Мору (1478–1535).

В своей знаменитой книге «Утопия» («Золотая книга, столь же полезная, как и забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии», 1516) Мор выступил как убежденный противник частной и сторонник общественной собственности на средства производства, первым в утопической литературе сосредоточил основное внимание не на коммунистическом распределении, а на коммунистическом производстве, причем поставил проблему организации общественного производства широко, преодолев узкие рамки потребительского коммунизма. Он пытался разработать детальный план коммунистической организации общественной жизни, высказав ряд гениальных догадок.

Томас Мор как чистый рационалист аргументировал необходимость перехода к коммунистическому строю не ссылками на Божью волю и закон, а почти исключительно доводами разума, выводя справедливый общественный строй логическим путем из общих свойств «человеческой природы». Весьма рационалистически звучит следующее высказывание из «Утопии»: «Добродетель они (утопийцы. – В.Е.) определяют, как жизнь, согласную с законами природы; к этому мы назначены богом. Надо следовать тому влечению природы, которое повинуется разуму в решении вопроса, к чему надо стремиться и чего избегать»<sup>22</sup>. Идеальному обществу Мора чужды отказ от земных удовольствий, подавление страстей. Жители его Утопии – несомненные приверженцы гуманистов. «Т. Мор, – писал В.П. Волгин, – был первый социалист Нового времени, построивший социалистическую систему на чисто рационалистической основе»<sup>23</sup>.

Хотя Мор сохранял религию в обществе будущего, он и в этом выступал не как религиозный, а как рационалистический утопист, которому свойствен известный скептицизм в истинности ее догматов. Священники в Утопии составляют как бы особый разряд группы ученых, они избираются из этой группы и выполняют скорее функции наставников, учителей, «судей нравов», чем служителей культа. «Священников выбирает народ и притом, подобно прочим чиновникам, тайным голосованием, во избежание пристрастия»<sup>24</sup>.

Если далек от привычных для этой эпохи образцов облик священника в идеальном обществе Мора, то еще дальше от них характер самой религии. Существующая в Утопии религия – это рационалистическая религия, очищенная от всего того, что представлялось излишним разуму гуманиста XVI в. Нет поэтому ничего удивительного в том, что, как свидетельствует сам Мор, многие благочестивые католики, искренне веря в реальность Утопии (и считая, видимо, что религия на этом острове вовсе не религия), обращались к папе с просьбой послать в Утопию епископа и миссионеров для просвещения этой идеальной страны светом истинного христианского учения.

Отчетливая рационалистическая окраска религиозной жизни утопийцев, особенно явная на фоне реальности того времени, обнаруживается и в их веро-

---

<sup>22</sup> Мор Т. Утопия. М., 1953. С. 148.

<sup>23</sup> Волгин В.П. История социалистических идей. Ч. I. С. 15.

<sup>24</sup> Мор Т. Утопия. С. 206.

терпимости. На острове господствует свобода вероисповеданий, всякая религиозная нетерпимость, фанатизм караются изгнанием или обращением в рабство. Когда один из жителей Утопии, обращенный в христианство «первооткрывателями» о. Утопия Рафаилом Гитлодеем и другими путешественниками-англичанами, стал превозносить христианство и проклинать другие религии, его немедленно арестовали.

Правда, свобода совести распространяется на острове лишь на верующих утопийцев, а не на атеистов. В Утопии есть минимум религиозности, обязательный для всех. Несмотря на различия в религиозных убеждениях, писал Мор, все утопийцы согласны «в признании единого высшего существа, которому они обязаны и созданием вселенной и провидением. Все вообще называют это существо на родном языке Митрою, но расходятся в том, что этот одинаковый бог у всех принимается по-разному. Но, по признанию всех, кем бы ни было то, что они считают высшим существом, в итоге это одна и та же природа, божественной силе и величию которой соглашение всех народов усваивает первенство над всем»<sup>25</sup>. Тех же, кто полагает, «что души гибнут вместе с телом и что мир несется зря, без всякого участия провидения», т.е. атеистов, лишают звания гражданина. Их «не подвергают никакому наказанию в силу убеждения, что никто не волен над своими чувствами». Такому человеку запрещают «вести диспуты в пользу своего мнения, правда, только перед народной массой: отдельные же беседы со священниками и серьезными людьми ему не только дозволяются, но даже и поощряются, так как утопийцы уверены в том, что это безумие должно в конце концов уступить доводам разума»<sup>26</sup>.

Сохранение религии, хотя и рационалистически обоснованной и переработанной, в идеальном обществе будущего – одно из проявлений исторически обусловленной ограниченности утопической системы Мора наряду с сохранением рабства, патриархального уклада жизни, надеждами на просвещенного монарха и т.п. В этом проявились общие для рационалистов причины: творчество Мора получало социальные импульсы не от пролетариата, а от разоряемой деревни и начинающего распадаться цехового ремесла; влияние условий времени и среды; надежда на то, что доводы религии подкрепят доводы разума в пользу утопийского устройства жизни и будут способствовать ее высокой нравственности; преданность Мора античной традиции. Необходимо учитывать и то, что Мор был искренне верующим человеком, правоверным католиком, пожертвовавшим жизнью в борьбе против лютеранской реформации. Даже если допустить, что его преданность католицизму была преимущественно политической линией, и он выражал ею свою неприязнь к феодально-абсолютистской монархии, конфликтующей с римско-католической церковью, то и в этом случае Мор не мог не включить религию в будущее общество, поскольку был убежден в благотворном влиянии религии на общественный порядок и спокойствие, о чем он писал в одном из своих полемических сочинений

---

<sup>25</sup> Мор Т. Утопия. С. 196–197.

<sup>26</sup> Там же. С. 200–201.

против Лютера<sup>27</sup>. В учении Мора привлекает рационалистическая аргументация в пользу этого общества, а также та основательная рационалистическая переработка, которой он подверг религию, ее догматы, обряды, церковную организацию, социальную роль.

Как и Мор, на повороте от религиозного мирозерцания к рационалистическому стоит другой ранний утопический коммунист, замечательный итальянский мыслитель Томмазо Кампанелла (1568–1639). В его основном произведении «Город Солнца» (1602) описывается идеальное общество, основанное примерно на тех же принципах, что и Утопия. В отличие от Мора Кампанелла отводит религии значительно большую роль в обществе будущего. Этим обществом руководит духовная аристократия по образцу того, как средневековым обществом руководила христианская Церковь. Жители города Солнца – глубоко религиозные люди, которые считают, что «человек должен быть всецело предан религии и всегда почитать своего творца»<sup>28</sup>. Они «беспощадно преследуют врагов государства и религии, как недостойных почитаться за людей»<sup>29</sup>, глубоко чтут христианскую традицию и «всячески восхваляют благочестивых христиан и особенно превозносят апостолов»<sup>30</sup>.

Сильное влияние религиозных мотивов в творчестве Кампанеллы не только очевидно, но и понятно. Кампанелла – человек своего времени, ему также свойственна историческая ограниченность рационалистических концепций утопического социализма и коммунизма. Он сильнее Мора был связан с религией по образованию, по ближайшему окружению, групповым интересам и поэтому неизбежно вносил в общественный идеал настроения и чаяния своей среды. Кампанелла в большей мере, чем Мор, шел в своем творчестве от Платона и «отцов Церкви». Кроме того, как отмечал академик Г.П. Францов, «мечты о коммунистическом обществе сочетались у него с планами установления религиозного и политического единства тогдашнего мира, достичь которого он надеялся главным образом с помощью католицизма...»<sup>31</sup>.

В значительной религиозной окраске идеала Кампанеллы нет ничего удивительного. Большее удивление вызывает то обстоятельство, что Кампанелла все же смог подняться до выдающейся социальной утопии, построенной в основном не на религиозном, а на рационалистическом основании. Он по существу при обосновании необходимости нового общественного устройства обходился без религиозной аргументации. Вопреки строжайшим установлениям времени и общественному мнению своей среды, наконец, в явном противоречии с собственным духовным образованием Кампанелла установил в идеальном обществе религию, далекую от ортодоксального христианства, религию, подвергнутую значительной

---

<sup>27</sup> См.: Вороницин И.П. История атеизма. М., 1930. С. 58.

<sup>28</sup> Кампанелла Т. Город Солнца. М., 1954. С. 118.

<sup>29</sup> Там же. С. 75.

<sup>30</sup> Там же. С. 71.

<sup>31</sup> Францов Г.П. Исторические пути социальной мысли. М., 1985. С. 47.

рационалистической переработке. Жители города Солнца – солярии – называют солнце «образом, ликом и живым изваянием Бога»<sup>32</sup>; они хотя и поклоняются Богу в Троице, но лишь как единству мощи, мудрости и любви, а «не различают поименно отдельных лиц Троицы, как в нашем христианском законе»<sup>33</sup>; солярии не исключают существование «иных миров за пределами нашего»<sup>34</sup>; их храмы, молитвы, праздники, богослужения имеют мало общего с ортодоксально-христианскими; на городской стене изображены не только Иисус Христос и апостолы, но и Осирис, Юпитер, Магомет и др. Если добавить, что Кампанелла чаще, чем на Бога, ссылаясь на астрологическую аргументацию и авторитет, как бы пытаюсь найти через астрологию ключ к естественным закономерностям и причинно-следственным связям, а также учесть, что в «Городе Солнца» отчетливо звучат пантеистические и деистические мотивы, то от правоверного католика в авторе этой утопии мало что останется.

Перу Кампанеллы принадлежит не только «Город Солнца», но и другое значительное произведение – «Побежденный атеизм» (1631), в котором автор сталкивал нарочито туманные аргументы защитников религии с основательными и убедительными атеистическими доводами, явно симпатизируя последним. Совокупная характеристика Кампанеллы по этим и другим его трудам сводится к тому, что по своим философским взглядам он примыкал к материализму, принявшему у него форму пантеизма.

Если в утопических системах Мора, Кампанеллы и особенно Уинстэнли элементы рационалистической идеологии еще причудливо переплетались с остатками религиозного мировоззрения, то в последующих утопическо-социалистических учениях рационализм постепенно приобрел ведущее положение, достигнув своего высшего расцвета в XVIII в. Теория естественного права сбросила с себя оболочку божественного права. Разумный общественный строй освобождался от религиозного обоснования и предстал как естественный для человечества порядок, как логическое следствие естественных свойств человеческой природы. В поисках «естественного человека» утописты обращались к ранним ступеням человеческой истории, идеализировали их, повторяя некоторые черты античных легенд о «золотом веке». Романы-путешествия – распространенная форма утопических сочинений того периода, а «добрый дикарь» – один из их главных действующих лиц.

Эти черты свойственны уже писателю Дени Верасу д'Алле (ок. 1630 – ок. 1700), создавшему первое оригинальное произведение утопического социализма во Франции – роман-путешествие «История севарамбов» (1677–1679). В романе описывается идеальный общественный строй, якобы существующий где-то в Австралии. Этот строй возник на основе естественно-коммунистического уклада жизни полудиких племен престарамбов и струкарамбов, которым прибывшая

---

<sup>32</sup> Кампанелла Т. Город Солнца. С. 110.

<sup>33</sup> Там же. С. 114.

<sup>34</sup> Там же. С. 113.

из Персии народность парен прививает культуру и дает мудрое законодательство, не затрагивая основ их примитивно-коммунистического быта. Законодателю севарамбов – народа, сложившегося в результате слияния всех этих народностей, – Севариасу нетрудно было убедить туземцев принять строй общественной жизни, согласный с естественным правом и основанный на общественной собственности, коллективном производстве и распределении по потребностям, ибо такой строй принципиально не отличался от уже существовавших у них коммунистических обычаев.

Обосновывая новый строй строго рационалистически, апеллируя к естественному праву и природе человека, Верас, видимо, считал это недостаточным. Как и многие другие рационалисты-утописты Нового времени, он подкрепил «природу» «богом», дал рациональному общественному строю религиозную санкцию. При чем у Вераса эта вспомогательная, служебная роль религии раскрыта особенно выпукло и откровенно.

Севариас использовал религию, и это в романе показано совершенно определенно, чтобы приобрести и сохранить авторитет, нужный ему для социальных преобразований, укрепить разумный общественный строй. Он исходил из того, что как выразитель воли божества он «будет более почитаем и ему будут оказывать больше повиновения, чем если бы он получил власть от простых смертных»<sup>35</sup>. При этом реформатор не останавливался и перед прямой мистификацией. Так, сойдя на берег Австралии, Севарис (Севариасом его стали называть позже как главу государства) дал послушать туземцам пушечные выстрелы: «Ужасный грохот этих невиданных машин привел их в такое удивление и восхищение, что их легко было убедить, будто парен были посланы с солнца для их освобождения и привезли с собой громы, чтобы наказать их врагов»<sup>36</sup>. При своем венчании на престол Севариас устроил в храме мистификацию с голосом и музыкой «свыше», для чего заблаговременно «при постройке храма он заставил устроить в куполе какое-то потайное углубление, чтобы оттуда могла раздаваться музыка», и, как понимали наиболее умные севарамбы, «это была ловкая выдумка их законодателя, чтобы придать больше веса и полноты своей власти»<sup>37</sup>. О подчиненном укреплению разумного социального строя характере религии севарамбов, в том числе, по-видимому, и ее догмата о бессмертии души и загробном воздаянии, свидетельствует и статья законов Севариаса, определяющая роль религии в обществе: «...укреплять религию, чтобы связать людей совестью, убедив их, что ничего не остается скрытым от божества и что не только в этой жизни, но и после смерти оно приготовило награды для добрых и наказания для злых»<sup>38</sup>. Служебным же назначением религии в стране севарамбов в значительной мере объясняется особое внимание к ее внешней стороне, пышность религиозного культа, обрядов и праздников.

---

<sup>35</sup> Верас Д. История севарамбов. М., 1956. С. 255.

<sup>36</sup> Там же. С. 226.

<sup>37</sup> Там же. С. 255.

<sup>38</sup> Там же. С. 264.

Верас сохранил в разумном обществе религию, весьма далекую от христианства, – рационалистически переработанную «естественную религию» (одну из первых в истории общественной мысли), опирающуюся главным образом на доводы разума, а не на откровение. Севарамбы признают невидимого бога, но непосредственно поклоняются его видимому слуге – Солнцу, через посредство которого люди получают все блага жизни. Большинство севарамбов признает бессмертие души, но скорее по рационалистическим, чем религиозным, мотивам: как завещал Севариас, вера в бессмертие более приятна. Сам же Севариас формулирует положение о загробном существовании и другие принципы религии севарамбов не по велению Бога, не по священным книгам, а по собственному разумению. В стране севарамбов полная свобода совести, существует большое разнообразие религиозных учений, каждый может высказывать и защищать свои взгляды по религиозным вопросам, хотя разрешен только один культ – культ Солнца. Терпимость идет настолько далеко, что часть севарамбов вовсе отрицает бессмертие, другая – понимает его как неуничтожимость материи, т.е. придерживается по существу материалистических взглядов.

«История севарамбов» Дени Вераса отражала характерные черты неатеистических рационалистических концепций утопического социализма и коммунизма.

Элементы рационализма, крепнув век от века, получили еще более полное выражение в коммунистической утопии аббата Морелли (XVIII в.), который стоял целиком на рационалистических позициях. Он создал довольно разработанную схему разумного социального устройства на основе общественной собственности, облек ее в своем основном произведении «Кодекс природы», или Истинный дух ее законов (1755) в форму проекта законов. Морелли сделал шаг от простого описания, изображения будущего идеального общества к его обоснованию, к созданию теории этого общества. Теорию Морелли, так же как и Габриэля Мабли, Ф. Энгельс называл прямо коммунистической теорией<sup>39</sup>.

Отправным в учении Морелли является положение о том, что только строй общественной собственности, коммунистический строй соответствует истинной природе человека, что именно такой строй был характерен для первых ступеней человеческой истории. Затем в результате неправильного воспитания и ошибок законодателей люди уклонились от естественного строя жизни и встали на путь частной собственности – источника всех зол и несправедливостей. Задача состоит в том, чтобы вернуться к соответствующему природе человека социальному строю, подняться от бессознательного коммунизма древних к грядущему сознательному коммунизму. Сделать это в общем-то нетрудно: надо «вернуть и восстановить в силе первый естественный закон общественной собственности», привести человечество в согласие «с законами чистой природы» путем точного соблюдения ее требований и отвержения всего того, что она осуждает<sup>40</sup>. Решающую роль здесь должны сыграть мудрое законодательство, про-

---

<sup>39</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 18.

<sup>40</sup> См.: *Морелли.* Кодекс природы, или Истинный дух ее законов. М.; Л., 1947. С. 84, 108.



свещение народа, соблюдение всеми нравственного принципа: «Хочешь быть счастливым – твори добро».

В эту чисто рационалистическую схему Морелли, как и многие другие утописты Нового времени, ввел, хотя и в качестве второстепенного персонажа, бога, дополнил и подкрепил законы природы божественными законами. К совершенствованию общества на основе естественных законов, к коммунистическому строю людей ведут «провидение», «высшая мудрость», «бесконечно мудрое предначертание», «создатель», «творец», «божество», «двигатель всей природы»<sup>41</sup>. Для Морелли как для деиста само существование и устройство мира, наличие в нем естественных законов – достаточное доказательство существования божества; божественные законы для него – лишь другое название естественных законов. Божество Морелли – это «благодетельная первопричина всего», «создатель вселенной может быть познаваем только по его творениям, которые свидетельствуют о нем только как о существе бесконечно добром и мудром, но несравнимом ни с чем смертным... заложенные в человеке чувства общественности суть единственные выразители намерений божества и, лишь наблюдая их, можно достигнуть понимания того, что такое бог... Цель законов – совершенствовать эти чувства и систематически применять их предписания ко благу общества»<sup>42</sup>.

Бог Морелли – это деистический бог коммуниста-утописта, предписавший человеку путь общественности и ведущий его по этому пути к справедливому социальному строю. Его религия – рационалистическая религия, имеющая мало общего с реально существующими религиями, к которым Морелли относился крайне отрицательно, называя их не иначе как «религиозные предрассудки», «пустые религиозные споры», «глупая болтовня», «несуразности»<sup>43</sup>.

Рационалистом-утопистом был и выдающийся французский мыслитель Габриэль Мабли (1709–1785). Он считал единственно соответствующим естественному порядку строй, существовавший на заре человеческой истории и основанный на общественной собственности, рассматривал частнособственнические отношения как нарушения этого порядка и видел в разделе имущества пагубную ошибку предков. Вместе с тем Мабли понимал, что частная собственность настолько пронизала современное общество, что невозможно возвращение человечества к естественному, коммунистическому порядку путем просвещения (а других путей, реальных социальных сил, способных преобразовать общество, он, естественно, не видел). Отсюда он приходил к пессимистическому выводу о невозможности осуществления коммунистических идеалов, к тому, что реальной может быть лишь программа уравнивания собственности.

Как и его современники Морелли и социалист-утопист Т. Деларош, Мабли был по существу деистом, хотя и выступал не только против атеизма, но и деизма. Ему свойственны, в частности, деистическая мысль о совпадении законов природы

---

<sup>41</sup> См.: Там же. С. 59, 62, 69, 141, 147, 149.

<sup>42</sup> *Морелли*. Кодекс природы, или Истинный дух ее законов. С. 231–232.

<sup>43</sup> См.: Там же. С. 51, 102, 172.

и божественных законов, попытка подкрепить естественные права человека божественным правом. Его культ «Верховного существа» был на деле культом законов природы, культом равенства. Хотя Мабли полагал, что религия должна сохраниться и сопровождаться наглядным и публичным культом, его религия была весьма далека от ортодоксальной, значительно рационалистически переработанной. Подходя к анализу общества главным образом с моральных позиций, он видел основную задачу религии в укреплении нравственности, полагал, что без веры в Бога не может быть и морали.

В истории утопически-социалистической мысли начало XIX в. ознаменовалось выходом на арену трех великих утопистов: Сен-Симона, Фурье и Оуэна, создавших «собственно социалистические и коммунистические системы»<sup>44</sup>. Однако рассмотрение их учений – тема самостоятельного исследования.

© Евдокимов В.И., 1971

© Евдокимов В.И., 2009

---

<sup>44</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 455.

ТРАДИЦИИ АТЕИЗМА И СВОБОДОМЫСЛИЯ  
В РЕВОЛЮЦИОННОМ ДВИЖЕНИИ РОССИИ\*<sup>1</sup>

Свободомыслие и атеизм в России развивались вместе с освободительным движением, антифеодальными и антикрепостническими народными выступлениями, на фоне борьбы идеализма и материализма, поповщины и передовой философской мысли.

Сознание людей феодального общества отличалось религиозностью, догматы Церкви были, по словам Ф. Энгельса, «одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона». Поэтому в условиях феодализма всякое выступление против самодержавия и крепостников-помещиков затрагивало и Церковь, а «все революционные – социальные и политические – доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси»<sup>1</sup>. Некоторые из антицерковных выступлений приближались к атеизму.

Подобное наблюдалось и в России. Некоторые лидеры русских еретических движений, например Феодосий Косой, в своей борьбе против основ феодального общества выступали как яркие вольнодумцы<sup>2</sup>. Религиозная оппозиция в России, ереси и в особенности раскол – самый массовый протест против казенного православия – нередко переплетались с крестьянско-казацкими выступлениями против царской власти и помещиков-крепостников. Это вполне понятно. Как указывал В.И. Ленин, в любом эксплуататорском обществе господствующие классы «нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача и в функции попа. Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы... смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий, подрывать их революционное настроение, разрушать их революционную решимость»<sup>3</sup>.

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1987. Вып. 36: Свобода совести в социалистическом обществе. С. 268–294.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 360–361.

<sup>2</sup> См.: Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М., 1960.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 237.

Атеизм как целостная система воззрений в России начинала складываться в XVIII в. Социально-экономической основой этого процесса являлось развитие буржуазных отношений, которые к этому историческому рубежу составляли уже особый экономический уклад, ставший затем, после реформ 1860-х гг., господствующим в народном хозяйстве страны. Выражением глубинных явлений русской национальной жизни явилось освободительное антикрепостническое и антисамодержавное движение. На его республиканских знаменах вместе с призывами к завоеванию политической свободы и ее конституционному закреплению были начертаны и требования свободы совести.

У истоков русского свободомыслия и атеизма, непосредственно связанного с революционной идеологией, стоит А.Н. Радищев. Писалось о нем много, споры, подчас затрагивающие основы его мировоззрения, все еще продолжаются. Следует заметить, что о позиции А.Н. Радищева в различных вопросах судят иногда без учета конкретных условий его эпохи и задач, которые он решал, в то время как ему пришлось, отстаивая революционный путь преобразования действительности, бороться с весьма и весьма распространенными идеализациями просвещенного абсолютизма. Реформы Иосифа II Габсбурга в Австрии, конституционные преобразования в Польше при активном участии короля, политика Екатерины II, многих образованных дворян укрепляли иллюзию, что просвещенный государь (мудрец на троне) – «палладиум России». Основным методом борьбы с подобными заблуждениями (а без их разрушения невозможно было бы и утверждение революционной идеологии) Радищев выбрал сопоставление их с действительностью и отвержение их на этом основании. Названный прием использован в «Путешествии из Петербурга в Москву» (1790), где после изложения реформаторских проектов автор нарисовал реальные картины, открывающие путь к заключительным строкам книги, украшенной одой «Вольность». И то, что иным представляется противоречиями автора «Путешествия...», на деле являются ступенями развития его мысли, развертыванием его аргументации. Из всех рассмотренных им путей единственно верный – это путь «Вольности».

Тот же метод применен к исследованию проблемы атеизма и свободомыслия в знаменитом философском трактате «О человеке, его смерти и бессмертии» (1792–1795). Ключ к пониманию этого трактата дал А.С. Пушкин, указавший, что Радищев изложил здесь перед читателем-собеседником все доводы «за» и «против» и отдал предпочтение атеизму французских материалистов. Прием, примененный первым русским просветителем-революционером, был гениально подмечен великим поэтом, поставившим свое вдохновение «во след Радищеву» на службу свободе и свободомыслию. Радищев писал, что Церковь и самодержавие, взаимодействуя и поддерживая друг друга, «союзно общество гнетут», и призывал к их ликвидации революционным путем.

Если А.Н. Радищев – отец отечественной революционной мысли, неразрывно связанной со свободомыслием, атеизмом и материализмом, то с декабристов начинается история организованного революционного протеста во имя утверждения идеала свободы.

Как известно, у декабристов по вопросу о религии и Церкви не было единства. Среди них были убежденные атеисты (братья А.А. и Н.А. Крюковы, А.И. и П.И. Борисовы), колеблющиеся или деисты (например П.И. Пестель) и верующие (А.И. Одоевский). Но и последние были критически настроены к казенной Церкви и официальному православию. Программные положения декабристов сводились в основном к провозглашению свободы совести, веротерпимости при сохранении первенствующего положения православия. Всех священнослужителей предполагалось перевести на государственное содержание. Деятельность всех церковных организаций должна была соотноситься с требованиями закона, интересами государства. Общая социально-политическая программа декабристов (особенно «Русская правда» П.И. Пестеля) наносила удар по экономическим интересам Церкви и духовенства, существенно ограничивая их. М.С. Лунин писал: «В Российской империи, как издревле в Византии, религия, отвлекаясь от ее божественного происхождения, есть одно из тех установлений, посредством которых управляют народом служители Церкви – в то же время прислужники государя»<sup>4</sup>.

Оценивая позиции декабристов, можно считать, что главное их завоевание – выдвижение требования веротерпимости в качестве одного из общедемократических лозунгов. Дальнейшее развитие свободомыслия в России (в русле освободительного движения) шло по линии конкретизации и более четкой и обоснованной постановки этого лозунга. Не было забыто и начатое декабристами обличение православной Церкви как преемницы деспотизма, корыстолюбия священнослужителей. Это главное, магистральное направление в истории русского и в конечном счете российского свободомыслия и атеизма. Именно в данной области пошли «во след Радищеву» лучшие люди 1830–1840 гг., выведя русскую мысль к революционному демократизму и воинствующему материализму, обогащенному диалектикой. Для указанных лет, когда, по словам Н.П. Огарева, Россия была «впугана в раздумья», – для этой эпохи «наружного рабства и внутреннего освобождения» в лице лучших ее деятелей характерно органичное слияние утопического социально-политического радикализма, атеизма и материализма. Русская революционная мысль искала и обрела свое философское, теоретическое обоснование в материализме и атеизме; происходило слияние политического радикализма, глубокой критики религии и Церкви, атеизма и вольнолюбия с идеалами социальной справедливости, равенства, последовательно доведенного до социалистических принципов.

Атеизм в России как стройная система оригинальных воззрений, занимающая свое место в мировой научно-материалистической мысли, сложился и окреп в эпоху кризиса крепостничества и самодержавия и сыграл важную роль в той идейной борьбе, которая сопровождала упразднение крепостного права и бурное пореформенное развитие страны уже по капиталистическому пути. Видными деятелями эпохи, крупнейшими представителями материалистической, атеистической

---

<sup>4</sup> Лунин М.С. Сочинения и письма. Пг., 1923. С. 12.

мысли являлись идеологи революционной демократии В.Г. Белинский, А.И. Герцен, М.В. Петрашевский, Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев и плеяда их талантливых соратников и сотрудников. Такие демократические органы печати, как журналы «Современник», «Отечественные записки», «Русское слово», издававшиеся невиданно большими для того времени тиражами, уделяли постоянное внимание пропаганде и защите материалистического мирозерцания, освобождению народных масс от влияния религии и суеверия, справедливо полагая, что без этого нельзя решить задачу политического просвещения масс, подготовить их к ниспровержению самодержавия и крепостничества. Издатели журналов в этих целях широко использовали не только русскую классическую литературу. Они систематически печатали философские работы. В частности, на страницах этих журналов увидели свет такие шедевры материалистической философии и атеизма, как «Письма об изучении природы» А.И. Герцена, «Антропологический принцип в философии» Н.Г. Чернышевского. Они широко и умело знакомили читателей с новейшими естественнонаучными достижениями, раскрывая их значение для преодоления религии.

Революционные демократы указывали на то, что царский абсолютизм полностью подчинил себе Церковь, что последняя является составной частью антинародного аппарата насилия и нравственного террора и лишена в глазах народа какого-либо нравственного авторитета и права быть выразителем его духовных запросов и нужд. В.Г. Белинский в письме Н.В. Гоголю, разоблачая притязания духовенства на роль духовных пастырей народа, подчеркивал, что «наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и русского народа... Не есть ли поп на Руси, для всех русских, представитель обжорства, скупости, низкопоклонничества, бесстыдства!»<sup>5</sup>.

Благодаря трудам В.Г. Белинского, А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова атеизм вошел в виде неотъемлемой составной и важной части в разработанную ими революционно-демократическую идеологию, отражавшую интересы и чаяния трудящихся масс города и деревни. Она предусматривала революционное уничтожение помещичьего землевладения, ликвидацию монархии, развитие страны по социалистическому пути, исключавшему эксплуатацию человека человеком, что должно было иметь своим следствием и уничтожение социальных корней религии. Идеология русского революционного демократизма была лишена таких черт, как созерцательное просветительство и аполитизм (отстранение от революционных путей завоевания политической свободы), – слабостей западноевропейского буржуазного просветительства. Благодаря своей революционной направленности атеистическая идеология революционных демократов вплотную подошла к научному марксистскому атеизму.

Деятельность революционных демократов, раскрытие ими неразрывной связи между философским материализмом и естественными науками оказали плодотворное влияние на выдающихся представителей отечественной науки, на форми-

---

<sup>5</sup> Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. X. 1956. С. 215.

рование их демократических убеждений и материалистического мирозерцания. До нас дошел счастливо сохранившийся конспект «Писем об изучении природы» (1845–1846) А.И. Герцена, составленный в студенческие годы Д.И. Менделеевым. Будущий создатель Периодической системы химических элементов отметил страстную борьбу Герцена с идеализмом и религией. Уже в начале 1860-х гг. Д.И. Менделеев вместе со своим другом выдающимся физиологом И.М. Сеченовым внимательно следил за публикациями на страницах «Колокола» и был хорошо знаком с программой коренных преобразований страны, разработанной руководителями революционной демократии. Известно также, что с Герценом был дружен И.И. Мечников – один из самых выдающихся дарвинистов. Прямое влияние демократической литературы 1860-х гг. на становление своего мировоззрения отмечали также И.П. Павлов, К.А. Тимирязев и ряд других отечественных естествоиспытателей. Не без этого воздействия русскими учеными был создан ряд крупных работ, таких, как «Наука и демократия» К.А. Тимирязева, «Сорок лет искания рационального мировоззрения» и «Этюды о природе человека» Н.И. Мечникова, многие исследования Д.И. Менделеева, специально посвященные изучению перспектив общественного развития, не говоря уже о его классическом труде «Основы химии». Виднейшие естествоиспытатели часто непосредственно участвовали в идейной борьбе, поддерживая вождей революционной демократии в отстаивании ими науки, материалистического мировоззрения, разоблачении поповщины и ее рафинированной формы – философского идеализма.

Весьма примечательна в этом отношении деятельность создателя русской физиологии И.М. Сеченова. В 1863 г. он опубликовал в «Медицинском вестнике» свою классическую работу «Рефлексы головного мозга», которая заложила основы научного понимания высшей нервной, психической деятельности человека, т.е. той области, в которой господствовали идеалисты. Классический труд появился после долгой и трудной борьбы автора с царской цензурой. Работа первоначально предназначалась для «Современника» и носила название «Попытка ввести физиологические основы в психические процессы». И.М. Сеченов явно и недвусмысленно намеревался выступить на стороне автора «Антропологического принципа в философии», чей труд был опубликован в «Современнике» в 1860 г. В этой работе Н.Г. Чернышевского много места занимает как раз полемика с субъективными идеалистами по проблемам психической деятельности человека. Сеченову из-за цензуры не удалось в полной мере реализовать свой смелый замысел, однако его труд нашел дорогу к широким массам читателей, несмотря на то что был опубликован не в популярном журнале, а в специальном и притом малотиражном издании.

Несколько позже, в 1872 г., на страницах популярного либерального журнала «Вестник Европы», традиционно пользовавшегося известностью в интеллигентских кругах, Сеченов выступил против книги профессора К.Д. Кавелина, в прошлом ученика Белинского и друга Герцена. К 70-м гг. Кавелин уже растерял убеждения своей молодости и стал признанным лидером умеренно-либеральных профессорских кругов. В своей книге, претенциозно озаглавленной «Задачи психологии. Соображения о методах и программе психологических исследований»,

он заявлял, что психическая деятельность полностью индетерминирована, и попытки Сеченова дать ей научно-материалистическое объяснение не могут принести успеха. Сеченов дал достойную отповедь идеалисту, утверждавшему, что душа якобы представляет собой некую особую духовную субстанцию, не подвластную объяснениям науки.

Значительную роль в преодолении религиозных верований в среде молодежи, «образованного сословия», а потом и трудящихся «низов», потянувших к книге, к знаниям, сыграли русское демократическое искусство и художественная литература с ее вольнолюбивыми традициями. Широко были известны атеистические, вольнолюбивые произведения классиков русской словесности, в том числе и не разрешенные царской цензурой к публикации. Нелегально распространялись списки и даже целые рукописные сборники, включавшие в себя и такие шедевры свободомыслия и атеизма, как запрещенные цензурой сочинения А.С. Пушкина и письмо В.Г. Белинского Н.В. Гоголю. Подобные произведения, как показывают документы, сыграли важную роль в атеистическом воспитании молодежи. По свидетельству Н.Г. Чернышевского, именно русская литература, чтение «толстых» журналов (типа «Отечественных записок» и некрасовского «Современника») помогли ему, молодому студенту, преодолеть влияние религиозной идеологии и утвердиться на атеистических позициях. Завершало эти духовные искания знакомство с лучшими образцами мировой атеистической литературы, в данном примере – чтение Чернышевским «Сущности христианства» Л. Фейербаха.

Свою лепту в атеистическое воспитание народа внесла русская реалистическая живопись. Многие девушки и юноши именно здесь шагнули через свой «порог». Их «хождение в народ», путь на заводы и фабрики начинался от полотен И.Е. Репина, В.И. Сурикова, И.Н. Крамского, Н.Н. Ге, Н.А. Ярошенко. Такие картины, как «Отказ от исповеди», «Арест пропагандиста», «Крестный ход в Курской губернии», новое осмысление вышеназванными художниками традиционных «библейских», «вечных» тем, исторические полотна западали в душу, впечатляюще, на всю жизнь, раскрывали союз церковников с царскими палачами, заставляли задуматься над долей народа, определить меру своей личной ответственности за его судьбу.

В этом же направлении на многие умы и сердца действовал русский драматический театр. Лучшие постановки столичных и провинциальных театров, прежде всего пьес А.Н. Островского, Н.В. Гоголя, Л.Н. Толстого, волновали зрителя мастерским обличением «темного царства», освященного догматами официальной Церкви. Русский драматический театр страстно боролся за освобождение человеческой личности от невежества, рабской придавленности, суеверий, поповского дурмана.

Полемика с богословами была и русская история. Духовенство, стремясь восстановить, поправить свой нравственный авторитет среди масс, пыталось использовать в этих целях факты исторического прошлого, нередко придавая им одностороннее, тенденциозное освещение. Передовые деятели русской науки и культуры вскрывали неправоту притязаний церковников поставить православие в центр отечественной истории.



Важной частью идейной борьбы была критика казенной Церкви, являвшейся составной частью самодержавно-бюрократической системы. Церковь всегда была связана с господствующими эксплуататорскими классами, обслуживала их, помогала им удерживать в повиновении угнетенные массы. В царской России, особенно после церковной реформы Петра I, полнейшая зависимость Церкви от государства проявлялась ярко и неприкрыто. Общественные деятели, особенно славянофилы, выступавшие за разрыв связи Церкви с государством, подчеркивали, что православная Церковь перерождается в бюрократический институт, берет на себя охранительные функции. Однако подобная критика оставалась в стороне от борьбы за полную ликвидацию самодержавия, не затрагивала социальных корней религии. Ранние славянофилы и их последователи, тем не менее, бросали вызов официальной Церкви, объективно подрывали своей деятельностью позиции православия, разоблачая его прислужничество перед царскими властями. Особое звучание имели критические выступления против Церкви Л.Н. Толстого и В.С. Соловьева. Церковные власти, защищая казенную Церковь, пытались подавить и эти оппозиционные настроения, преследовали славянофилов, запрещали их произведения, ссылали авторов, лишили Соловьева профессорской кафедры, предали анафеме Толстого и пр. Вновь и вновь русское общество убеждалось в неразрывности союза казенной Церкви с царской властью, в переплетении функций палача и попа.

Важное место в общественной жизни дореволюционной России, особенно в идейной борьбе в эпоху кризиса и падения крепостничества, занимала проблема религиозности русского народа. Защитники самодержавия и крепостничества, согласно теории официальной народности, относили православную веру к отличительным чертам духовного облика народа, уверяя, что православие – незыблемая, незаменимая принадлежность его образа жизни. Нельзя также не отметить, что некоторые крупные деятели русской культуры, например Н.В. Гоголь и Ф.М. Достоевский (в последний период творчества), ошибочно утверждали, будто русский народ глубоко и искренне привержен православию. Видный славянофил А.С. Хомяков призывал очистить веру от казенных бюрократических наслоений, создать «чистую веру». Подобные искания были особенно опасны в кризисные эпохи, когда освободительное движение переживало временные неудачи, было занято поиском теории общественного развития.

Глубокая, всесторонняя критика подобных ошибочных утверждений является великой заслугой русской атеистической мысли. В особенности много сделали в этом отношении русские революционные демократы. В своем знаменитом письме Н.В. Гоголю В.Г. Белинский писал, излагая отношение русского народа к религии: «Приглядитесь пристальнее, и Вы увидите, что это по натуре своей глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности»<sup>6</sup>. Было бы явной натяжкой приводить эти слова Белинского в качестве доказательства полной свободы русского народа, прежде всего крестьянства, от религиозных верований. В условиях самодержавно-крепостнического

---

<sup>6</sup> Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. X. М., 1956. С. 215.

стройка Россия не могла стать страной массового атеизма. Говоря о суеверности народных масс, задавленных невежеством и непосильной работой, Белинский имел в виду то обстоятельство, что христианство в России не одержало полной победы над язычеством, что под покровом официальной, поддерживаемой всей мощью феодального государства христианской веры находился слой народных верований, языческих представлений. Христианство не только боролось с язычеством, но и ассимилировало его, усваивало его представления и обряды. «В результате, – пишет современный нам исследователь, – возникла специфическая форма религии, нечто вроде гибрида христианства с язычеством. В таком виде русское православие существовало и в середине XIX в. Отказаться от своего единения с язычеством оно, очевидно, уже не сможет»<sup>7</sup>.

А.И. Герцен, как и В.Г. Белинский, указывал, что «русский крестьянин суеверен, но равнодушен к религии»<sup>8</sup>. Русский крестьянин, по меткому замечанию революционных демократов, – это не набожный, последовательный приверженец официального православия, а «суеверный» язычник. Раскрывая суть этих «суеверий», они указывали, что в обыденной жизни русского крестьянина, в его занятиях земледелием масса языческих поверий, предрассудков, обычаев, которые, по словам Н.А. Добролюбова, «тем глубже вкоренились в народной жизни, что они издавна перемешались с христианскими воззрениями...»<sup>9</sup>. Добролюбов писал, что этот причудливый гибрид язычества и христианства возник по двум причинам, дополнявшим друг друга. Во-первых, язычество было слишком сильно вкраплено в народный быт, во-вторых, христианство насильно внедрялось господствующим феодальным сословием. Народ же, сопротивляясь грубой силе, держался за язычество.

Большую роль в распространении атеистических воззрений в борьбе за освобождение трудящихся масс от религии сыграла русская бесцензурная печать, у истоков которой стояли петрашевцы, а также А.И. Герцен и Н.П. Огарев – создатели и редакторы «Колокола», «Полярной звезды» и многих других произведений Вольной русской печати, изданных в созданной ими в эмиграции типографии. И внутри России, в обход царской цензуры, нелегально действующие революционные организации и кружки издавали многочисленные прокламации, «летучие листки», как их тогда называли, с изложением своих программ и целей борьбы. Вопросы свободы совести, освобождения масс от религиозного дурмана ставились в них четко и ясно в прямой связи с подготовкой масс к открытой революционной борьбе.

Первые попытки прямого обращения к народу и использования критики религии и атеистических мотивов для обоснования революционного идеала проявились уже в 1840-е гг., затем в период после Крымской войны, во время первого демократического подъема.

Как же ставился вопрос в этих воззваниях? Во-первых, Герцен и Огарев в «Колоколе» провозгласили в качестве программы своей газеты следующий за-

<sup>7</sup> Сухов А.Д. Атеизм передовых русских мыслителей. М., 1980. С. 157.

<sup>8</sup> Герцен А.И. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. VI. М., 1955. С. 211.

<sup>9</sup> Добролюбов Н.А. Собр. соч.: в 9 т. Т. 2. М.; Л., 1962. С. 238.

мечательный девиз: «Всегда во всем – против насилия, со стороны разума – против предрассудков, со стороны науки – против изуверства, со стороны развивающихся народов – против отстающих правительств!». Издатели «Колокола» выступали против полицейского насаждения православия среди нерусских народов, принимали голос протеста против гонений «иноверцев» и раскольников. «Колокол» страстно настаивал на свободе совести. Борьба с религией и Церковью органично увязывалась с борьбой против самодержавия и крепостничества, помещичьего землевладения. На переднем плане этой борьбы стояла задача освобождения русского народа, широких масс крестьянства от веры в добрые намерения царя. Решение этой задачи переплеталось с разрушением веры политически неграмотного, забитого крестьянства в божественность царской власти. Одно из лучших выступлений «Колокола» по этому вопросу – знаменитое обращение «К труженику и страдальцу земли русской» с призывом не верить царю и архиерею было названо Лениным в статье «Памяти Герцена» образцом революционно-демократической пропаганды.

В 1980-х гг. благодаря публикации многих конспиративных документов из архива Герцена и Огарева<sup>10</sup> и новейшим исследованиям отечественных историков стало ясно, что деятельность «Колокола» была направлена на подготовку крестьянской революции, всероссийского военно-крестьянского восстания под руководством общества «Земля и воля». Эта работа велась издателями «Колокола» совместно с революционерами, действовавшими внутри страны. Во главе этих революционных групп стоял Н. Г. Чернышевский. Следует отметить, что во всех существенных моментах в воззваниях, подготовленных и изданных как в Вольной русской типографии в Лондоне, так и нелегально в Петербурге, позиции по вопросам критики Церкви и религии и наметки позитивного решения вероисповедных дел совпадают или очень близки.

В серии прокламаций, изданных Чернышевским и его соратниками, и в воззваниях, появившихся под их влиянием в центре и в провинции («Барским крестьянам...», «Великорус», «К молодому поколению», «Свобода» и др.), проблемы религии прямо не ставились или затрагивались мимоходом, в связи с критикой Церкви как составной части аппарата подавления народа, с обличением духовенства как составной части угнетателей и притеснителей народа, ничем существенным не отличающейся от помещиков, чиновников, полицейских и военщины. В этом же направлении велась борьба с наивным монархизмом крестьян. «Нам не нужен царь – помазанник Божий, а нужен выборный старшина, служащий народу за жалованье». В этом четко сформулированном Чернышевским тезисе и содержится обличение самодержавия как антинародной силы, и развенчивается миф о божественном происхождении царской власти, и пропагандируется республиканский идеал.

Разумеется, позиция Н. Г. Чернышевского и его соратников по проблемам религии и атеизма не исчерпывается отмеченным выше, однако анализ агитационной литературы, вышедшей из-под их пера, – наглядное свидетельство политического

---

<sup>10</sup> См.: Литературное наследство. Т 61–64. М., 1953–1958.

реализма, умения подчинить всю агитацию решению главной задачи – задачи подготовки крестьянских масс к организованному выступлению против крепостничества и самодержавия.

В эпоху первого общедемократического подъема и падения крепостничества были не только созданы образцы сочинений, в которых атеистическая пропаганда подчинялась общим задачам освободительного движения и революционной пропаганды, но и были сделаны первые попытки широко поставить эту пропаганду (включая и пропаганду свободомыслия и атеизма) для народа, используя для этих целей печатный станок, вольные и подпольные типографии, а также воскресные школы.

Последний аспект заслуживает специального внимания. Роль воскресных школ, возникших по инициативе и усилиями «революционеров 61 года» (так называл Ленин Чернышевского и его соратников) в борьбе за политическое просвещение народа, за освобождение его от религиозного дурмана, велика и своеобразна. В этих школах просветительную (в том числе и антирелигиозную, и антимонархическую) работу проводили несколько поколений революционных деятелей, вначале разночинцы, а затем социал-демократы. Из среды слушателей воскресных школ вышло немало рабочих-революционеров. Воспитанником школы, возникшей еще в годы падения крепостного права, был один из первых российских рабочих социал-демократов И.В. Бабушкин.

Начало такой работы было положено еще в 1860-е гг. Вот один из примеров ведения антиправительственной и антирелигиозной пропаганды тех лет. На уроках словесности использовались такие, например, поговорки, как: «Не строй семь церквей, приюти семь детей» – или следующие вопросы и ответы: «Кто людей вешает? – Царь! – Кто над бедным человеком глумится? – Бог!»

К эпохе 1860-х гг. относится и еще один почин. Речь идет о попытках использования раскольников в работе по подготовке общероссийской демократической революции, предпринятых издателями «Колокола». Однако их усилия (пропагандистские – вроде издания специального органа «Общее вече» и организаторские, как неоднократные обращения сотрудника Вольной русской типографии в Лондоне миссии писателя В.И. Кальшнева к федосеевцам и некрасовцам и т.п.) не принесли успеха. Деятельность в этом направлении осуществлялась под влиянием преувеличенных и иллюзорных представлений о демократических тенденциях раскола. Утопичность русского крестьянского социализма выступает здесь особенно наглядно.

В агитационной литературе 1860-х гг. есть крайности, которые можно рассматривать даже как своеобразные проявления зачатков анархизма в постановке проблемы свободы совести, религии, соотношения их с требованиями общедемократических свобод и социалистических лозунгов. Прежде всего следует назвать прокламацию «Молодая Россия», в которой эти требования были выдвинуты в чрезвычайно резкой форме наряду с такими крайними лозунгами, как уничтожение семьи и т.д. В прокламации речь идет не об антифеодальных, общедемократических требованиях, а о призывах к прямой, непосредственной борьбе за социализм, т.е. было допущено не только полное смешение, отождествление демократических и социалистических задач, но и перескакивание через весь этап борьбы за демокра-

тию. Вместо четких антифеодалных лозунгов, частью которых являлась критика Церкви и требование свободы совести, что присуще воззваниям, вышедшим из круга Н.Г. Чернышевского, в «Молодой России» речь шла об уничтожении церковью, монастырей, священнослужителей, причем этот призыв формулировался так, что его можно воспринимать как клич к физическому уничтожению духовенства.

В развитой форме требования уничтожения религии и церкви получили выражение несколько позже, в работах М.А. Бакунина и его сторонников. Имеется в виду знаменитый «Катехизис» С.Г. Нечаева – программу анархизма, изданную в 1869 г. М.А. Бакуниным и Н.И. Жуковским, и «Государство и анархию» М.А. Бакунина (особенно «Прибавление А»).

Нельзя не признать, что в произведениях и высказываниях М.А. Бакунина и его единомышленников было немало метких наблюдений и мыслей, обличающих религию и Церковь. Широко известен, например, афоризм М.А. Бакунина: «Церковь для народа – это небесный кабак, а кабак – церковь небесная на Земле». Одно опьянение стоит другого. Но эта социальная прозорливость не подкреплялась глубоким пониманием русской действительности, не связывалась органично с четкой программой действий, продуманной тактикой. Неверная оценка расстановки классовых сил в стране вела к упованиям на «коммунистические инстинкты мужика», к ставке на деклассированные элементы. Разбойники – первые революционеры, социальные отщепенцы как одна из основных сил, своего рода рычаг переустройства мира на началах атеизма и коллективизма – таков конечный вывод из произведений одного из основоположников народничества (бунтарской струи в нем).

Для названных документов, оказавших значительное влияние на русское освободительное движение (особенно 1870-х гг.) характерно выдвигание на первый план задачи «умственного освобождения» как основы «политической и социальной свободы». Под «умственным освобождением» подразумевалось торжество материализма и атеизма, сокрушение религии. «Мы – сторонники атеизма, материализма и коммунизма», «Мы – сторонники коллективизма» – на разные лады провозглашался этот тезис Бакуниным и его единомышленниками. Они утверждали, что именно вера в Бога, вера в бессмертие души, религия и всякого рода идеализм – не только неотъемлемая часть, но и чуть ли не основная опора деспотизма. На этом основании выдвигался лозунг об упразднении религии, которое должно произойти вместе с упразднением собственности (права наследования), семьи, государства и государственности во всех ее проявлениях как основы освобождения народа. «...Мы хотим окончательного разрушения государства, хотим искоренения всякой государственности со всеми ее церковными, политическими, военно- и гражданско-бюрократическими учреждениями...» – писали в «Нашей программе» (1869) Бакунин и Жуковский<sup>11</sup>. Сказано грозно и радикально. Но в этом лозунге, призыве уничтожения всякой государственности и коренился основной порок анархизма, превращавший все его выпады против Церкви и обличения религии в звонкую фразу, – и не более.

---

<sup>11</sup> См.: Народническая экономическая литература. М., 1958. С. 120–122.

Собственно говоря, мысль, что борьбу за социализм, борьбу против собственности, за коллективизм надо начинать с уничтожения религии, «сбросить колокола с церкви» (выражение инстинктивно уловленной, но не до конца понятой связи частной собственности с религией), высказывалась на всех этапах подготовки революции и в более позднее время, даже и в XX в. Наиболее же полно она была сформулирована в конце 60-х – первой половине 70-х гг., в период господства бунтарско-анархистского направления в русском революционном движении.

Призыв к «умственному освобождению», понимаемому прежде всего как сокрушение религии («уничтожение идеи божества» во всех ее проявлениях), содержится и в других воззваниях, которые публиковались в изданиях, находившихся под влиянием Бакунина (например, в первых номерах «Народного дела», вышедших до разрыва Бакунина с редакцией, с Н.И. Утиным, А.Д. Трусовым и В.И. Бартеневым). Подобные взгляды находили отражение в некоторых воззваниях в журналах 1870-х гг., в какой-то мере даже в изданиях П.Л. Лаврова, хотя он в целом более сдержанно и продуманно относился к этим вопросам. Например, в программной статье 1873 г., которая носит многозначительное название: «Вперед – наша программа!», подчеркивалась безусловная враждебность всего «пропагандистского направления» «религиозным, церковным, догматическим элементам», декларировалась непримиримость ко всем ортодоксальным и еретическим сектам, отрицание любых оттенков сверхъестественного и мистического. Поднимая знамя свободы разума, борьбы с мракобесием, П.Л. Лавров продолжал лучшие традиции русского вольнолюбия и свободомыслия. Его ошибка коренилась в аполитизме, переходящем в принцип антигосударственности и анархизма. Иначе нельзя истолковать такие лозунги, частые на страницах «Вперед!», как призыв к борьбе против всякой государственности, «всякого государственного принуждения», за федерацию свободных общин.

Среди народников-семидесятников не было единства в вопросе об отношении к религии. Некоторые из них пытались использовать, подобно С. Муравьеву-Апостолу и некоторым петрашевцам, Евангелие для пропаганды идей социализма, для развенчания мифа о божественной природе царской власти. В.В. Берви-Флеровский говорил даже о «религии равенства». Известны случаи, когда народники пытались использовать те или иные секты для своих революционных целей, вживались в среду раскольников и т.п. Вместе с тем многие (если не большинство) полагали невозможным для целей революции в какой бы то ни было форме использовать какие-либо оттенки религиозной идеологии. В этом отношении примечательна позиция, занятая П.А. Кропоткиным, отказавшимся пропагандировать социализм «по Евангелию» и заявлявшим, что революцию надлежит творить чистыми руками. Этот безупречный революционный принцип чистоты мысли и нравственного облика был пронесен П.А. Кропоткиным через всю жизнь. Характерно, что и в своей знаменитой записке «Должны ли мы заняться рассмотрением идеала будущего строя» (1873) он не выдвигал иных требований в части, касающейся религии и Церкви, кроме свободы мыс-

ли и передачи всего имущества храмов и монастырей в общую казну<sup>12</sup>. Однако не Кропоткин, а Бакунин был властителем дум народнической молодежи начала 1870-х гг. (это признают многие осведомленные современники, в том числе П. Л. Лавров), и только в 1876 г. на специальном совещании русских революционеров в Париже после обсуждения вопроса, можно ли использовать Евангелие в целях революционной пропаганды, был вынесен отрицательный вердикт. Здесь сказался, конечно, опыт «летучей» и «оседлой» пропаганды, остудившей многие горячие головы.

На этом следует остановиться особо. Известная переоценка роли и значения борьбы с религией, Церковью, выдвигание на первый план атеизма для «действенного освобождения», упрощенный подход к религии («уничтожение» ее) ради торжества социалистического идеала характерны (не без влияния Бакунина) для русской революционной мысли в пореформенный период. Эта переоценка и упрощенчество проявились во время известных движений, которые вошли в историю нашей революции под названием «хождение в народ», и позже, в процессе так называемой оседлой пропаганды.

В этом отношении примечателен документ, относящийся ко времени расцвета действенного народничества, к июлю 1874 г., – записная книжка пропагандиста Н. А. Козлова, не инструкции для других, а собственные заветные мысли, раздумья. «Трудно проводить светлую идею в темную жизнь», – сокрушался автор. Далее он писал об угнетении народа: «...короли угнетают и развращают народ», религия же и богословие тому способствуют. Богословие – «заблуждение человеческого ума», религия «основана на двух безнравственных принципах: на уважении к власти и презрении человечества». «Итак, кто хочет Бога, тот хочет рабства людей». Как видно, здесь налицо традиционная постановка вопроса о религии (и богословии) как порождении темноты, заблуждения, безнравственности и т. п. При этом делается попытка найти земные корни религии не только в темноте и невежестве, но и в несправедливости: религия – протест «против узости и бедности действительной жизни». «Нужно уничтожить религию, власть и собственность. Заменить веру наукой, а божественное правосудие справедливостью»<sup>13</sup>.

Все народнические материалы свидетельствуют, что последователи Бакунина и Лаврова усвоили главный тезис своих учителей: религиозность в народе и христианская вера препятствуют социальной справедливости или, как утверждал и писал Бакунин, затемняют и извращают народный (социалистический) идеал и потому должны быть уничтожены. Как? «Религиозность в народе можно убить только социальной революцией», – писал Бакунин в знаменитом «Прибавлении А» к книге «Государство и анархия», которое сыграло роль своего рода инструкции для участников «хождения в народ».

Призыв к революции, постановка вопроса о связи религии с социальной несправедливостью – сильнейшие стороны позиции народников 70-х гг., равно

---

<sup>12</sup> См.: Революционное народничество 70-х г. XIX в. Т. 1: 1870–1875 гг. М., 1964. С. 79.

<sup>13</sup> Там же. С. 170–171.

как и понимание и постоянное подчеркивание ими той мысли, что духовенство – часть эксплуататоров. Ошибочные, слабые стороны их антирелигиозной пропаганды и общей постановки ими проблем религии и атеизма коренились в слабости и ошибочности народнической анархической или полуанархической доктрины. Прежде всего это аполитизм, неверная оценка крестьянства и ставка на деклассированные элементы. Кроме того, Бакунин выдвигал на первое место в пропаганде задачу разрушения укоренившегося в народе «богопочитания царя», что уже само по себе выдвигало проблемы атеизма на одно из первых мест в подготовке революции. Он наставлял своих сторонников в ходе встреч с народом «высказать ему во всей полноте наше безверие, наше враждебное отношение к религии». Основным выводом Бакунина по отношению к религии гласил, что нужно разрушать ненавистное государство и борьбу надо начинать с Бога и служителей культа.

По-видимому, более других идеологов народничества к правильному пониманию религии приблизился отец «русского бланкизма» П.Н. Ткачев. В работе «Очерки по истории рационализма» он сделал попытку связать возникновение и развитие религии с возникновением и развитием социального неравенства, классов и их борьбы. «Экономические причины, – писал он, – создали и поддерживали все те грубые нелепости, которые в течение стольких веков мучили и тиранили человеческий ум»<sup>14</sup>. Попытка поднять крестьянина, которого народники считали «социалистом по традиции», «коммунистом по инстинкту», на непосредственную социальную революцию, проповедуя ему прямые социалистические идеалы вкуче и в неразрывной связи с атеизмом, как известно, закончилась неудачей. Стремление непосредственно и прямо, в неразрывной связи с пропагандой социалистического идеала проповедовать атеизм всегда наталкивалось на предубеждение крестьянства.

Учитывая неудачи опыта «хождения в народ», члены организации «Земля и воля» не только перешли к пропаганде на почве непосредственных повседневных нужд крестьян (малоземелье, налоговый гнет, произвол чиновников и т.п.), не только заменили «летучую» пропаганду «оседлой» (появление нового типа агитатора-деревенщика: писаря, фельдшера, учителя и т.п.), но и внесли существенную поправку в свою антирелигиозную деятельность. В целом поправки не затронули доктрины – речь шла о пересмотре тактики, форм, а не содержания и целевой направленности. В программных документах вероисповедные дела землевольцами освещались без существенных изменений. У землевольцев не было прежних лозунгов уничтожения религии и призывов к физическому истреблению служителей культа. Речь шла о ликвидации помещичьего землевладения, что предусматривало также ликвидацию церковного и монастырского землевладения, хотя соответствующих конкретных лозунгов в программе не было. Выдвигался также лозунг «свободы исповеданий» (а не ликвидации религии, как ранее у анархистов-бунтарей).

---

<sup>14</sup> Ткачев Л.Н. Соч. Т. I. М., 1975. С. 9.



Одним словом, черты реализма было бы трудно не заметить у землепользователей в постановке проблем религии, Церкви, атеизма. Но была и связь со старыми лозунгами откровенно бунтарского характера вроде идеализации деклассированных элементов, разбойничьей вольницы, и явная переоценка революционности и организованности сектантов.

В конце 70-х гг. XIX в. в народничестве возник кризис, и, оказавшись не в состоянии пересмотреть основы своей доктрины, общество «Земля и воля», без сомнения, крупнейшая организация революционного («действенного») народничества, раскололась на «Черный передел» и «Народную волю». Чернопередельцы остались на старых землепользовательских позициях «Земли и воли», хотя и они внесли в свою программу и тактику существенные коррективы: признание целесообразности борьбы за политическую свободу, выдвижение на первый план пропаганды среди рабочих и т.д. В программе одной из чернопередельческих организаций, относящейся к началу 1880 г., авторы провозгласили борьбу за старорусский общинный строй, за полное самоуправление народа и среди конкретных лозунгов выдвинули также «требование религиозной свободы». В другом чернопередельческом документе – «Программе Народной партии» (апрель 1881 г.) речь шла о необходимости разрушения идеи царизма в народе, о внесении в массы «широкого идеала коллективизма». Среди требований, выдвигаемых в ходе массовой агитации, есть и требование свободы совести одновременно со свободой слова, печати и т.п.

На этом основании можно сделать вывод, что для землепользователей и чернопередельцев характерно выдвижение на первый план не таких лозунгов, как «уничтожение Церкви», «разрушение религии» и т.п., а отстаивание свободы совести, полной свободы вероисповедания. При этом они специально даже не оговаривали свободу антирелигиозной пропаганды. Небезынтересно и то обстоятельство, что в отличие от периода «хождения в народ» рубежа 1860–1870-х гг., когда в агитационной литературе и в программно-теоретических документах и статьях много внимания уделялось обличению корыстолюбия, стяжательства служителей культа, выдвигались специальные лозунги «ликвидации церковно-монастырского землевладения», «передачи всех сокровищ церковников в собственность народу» и т.п., землепользователи и чернопередельцы уже не выдвигали этих специальных, конкретных лозунгов. Подразумевалось, что эти проблемы будут разрешены как составная часть общих преобразований жизненных условий на началах «широкого коллективизма».

Таким образом, в позиции землепользователей и чернопередельцев можно заметить противоречие в подходе и решении проблем, связанных с Церковью, религией, свободой совести. Казалось бы, что именно, увлеченным социально-экономическими проблемами, недооценивавшим борьбу за политическую свободу, положено было обратить особое внимание на социально-экономическую сторону борьбы с религией. Однако они выдвинули на первый план не эти аспекты проблемы, а лозунг «свободы совести», «полной свободы вероисповедания» как составную часть политических свобод. Жизнь многому научила народников, и вопреки своим заверениям в верности идеалам анархии они все более отходили от присущего анархизму бунтарского отношения к Церкви и религии.

Отмеченные особенности позиции землевольцев и чернопередельцев в вопросах религии, Церкви и свободомыслия следует постоянно иметь в виду при анализе воззрений народовольцев. Одним из наиболее зрелых народовольческих документов, в создании которого активное участие принял А.И. Желябов, является, несомненно, «Программа рабочих, членов партии “Народной воли”». Не случайно этим документом заинтересовался К. Маркс. Он, как известно, критически относился к идеалам русского крестьянского социализма, но ценил стремления народовольцев выдвинуть во главу угла конкретные демократические требования политических свобод. Среди последних есть и требование свободы совести. Авторы программы (часть Г, п. 9) заявляли: «Все русские люди вправе держаться и переходить в какое угодно вероучение (религиозная свобода); вправе распространять устно или печатно какие угодно мысли или учения (свобода слова и печати)...; вправе составлять общество (общины, союзы, артели, ассоциации) для преследования каких угодно целей; вправе предлагать народу свои советы при избрании представителей и при всяком общественном деле...»<sup>15</sup>.

В программных документах, как и в агитационной литературе, вышедшей из-под пера революционных народников, по сути нет четкой постановки проблемы свободы совести, свободомыслия в неразрывной связи с общей постановкой проблемы завоевания политической свободы. Выдвигая эти лозунги, народовольцы проявляли политический реализм, поднимали знамя, способное собрать вокруг себя все демократические силы нации. В этом их великая заслуга. К сожалению, они не сумели удержаться на уровне ими же сформулированных требований и сошли с платформы борьбы за общедемократические преобразования на путь терроризма захвата власти (бланкизм). Это политическое сектантство, бросившее партию в единоборство кучки героев с самодержавием, явилось проявлением глубокого противоречия между доктриной и практикой революционного народничества и в конечном счете погубило «Народную волю».

Следует остановиться еще на одном аспекте рассматриваемой проблемы. В народническом мировоззрении очень важное, по существу центральное место занимал народ. Но какое содержание они вкладывали в это понятие? Как относились к существующему в их воображении народу? В какой степени этот их вдохновенным порывом созданный феномен соотносился с действительностью? Эти вопросы при ближайшем рассмотрении имеют самое прямое отношение к рассматриваемой теме. Речь идет о понимании революционными народниками крестьянства, о существе их утопического «русского крестьянского социализма», о своеобразном обожествлении ими крестьянства и о некоторых чертах их мироощущения, с этим связанных.

Внимание исследователей не раз привлекал вопрос о библейской символике в рассуждениях народников. Некоторые исследователи, исходя из несомненно секуляристского характера народничества, считают библейскую фразеологию своего рода тактической уловкой, и не более того, объясне-

---

<sup>15</sup> Ткачев Л.Н. Соч. Т. I. С. 188–189.

нием, что народники-пропагандисты таким путем пытались облегчить себе установление контакта с народом, в массе своей воспринимавшем мир через религиозную символику. Бесспорно, элемент тактики, своего рода вживания в народную толщу с учетом всех присущих ей особенностей имел место, но всецело ограничиваться этим было бы ошибочно. Религиозная фразеология народников, символика евангелистского характера заслуживает специального рассмотрения.

Прежде всего надо учитывать, что основная масса революционеров-пропагандистов и бунтарей входила в движение, преодолевая религиозные верования и не сразу освобождаясь от них. За народническим секуляризмом скрывался, по мнению исследователя Е. Б. Рашковского, особый тип сознания (он называет его даже религиозным, что, скорее всего, чрезмерно), характерной чертой которого является смесь (сплетение) социального утопизма и благоговейно-мифологизирующего представления о крестьянстве<sup>16</sup>, при этом последнее явно преобладало. Эта глубокая психологическая подоснова народнических умонастроений не укрылась от взоров внимательных современников, отмечавших, что крестьянский социализм для них являлся не только и не столько предметом сознательных убеждений, сколько объектом горячей веры. Из этой своей сопричастности к униженному и ограбленному крестьянству выросло горячее желание уйти в «стан погибающих», отдать, если понадобится, жизнь за «благо народное».

Привлекательная, созвучная народу жертвенность народников и народовольцев не была у них ни чем-то надуманным (каким-то искусственным мученичеством, проявляющимся в состоянии эйфории), ни жестом, ни позой: она выростала из боли за свой народ, была результатом стойких убеждений и верности однажды избранному символу веры.

Отсюда такие черты личности народника, а позже народовольца, как бескорыстие, бесребреничество, стремление к нравственной чистоте; многие бросали ради народного блага успешно начатую научную или служебную (военную) карьеру, отдавали все свое часто совсем не малое состояние «на дело» (Д. Лизогуб, С. Ковалик, Н. Морозов, П. Войнаральский, П. Кропоткин и др.). С этим было связано также подражание Рахметову, сознательная выработка в себе рахметовской стойкости, силы, чистоты. Характерно, что и в этом отречении от мира богатых, уходе в народ некоторые семидесятники видели нечто апостольское, уподобляли себя библейским апостолам. Отметим, что Н. П. Огарев в своих конспиративных документах времен первой революционной ситуации также применял термин «апостол» для обозначения агентов-пропагандистов.

С. М. Кравчинский назвал «хождение в народ» своего рода «крестовым походом» с присущими ему чертами религиозных движений, поскольку участники его стремились не только к достижению вполне земных, практических целей, но «вместе с тем к удовлетворению глубокой потребности *личного нравственного*

---

<sup>16</sup> Рашковский Е. Б. Об одной из социально-психологических предпосылок институционализации в развивающихся странах мира // Общество, элита и бюрократия в странах Востока. Кн. I. М., 1974. С. 69–70.

ощущения»<sup>17</sup>. Народники сами часто называли свои убеждения «религией равенства». Библейская терминология в их среде – явление не случайное. Уход в деревню, организация там поселений сравнивались с добровольным отшельничеством («уйти на Афон», «оборвать с цивилизацией, уйти от сытых и пошлых к голодным и чистым»).

Стремление к добровольной бедности («уйти в пролетарий», как в свое время говорил Н.П. Огарев) было конечно же прежде всего результатом глубокой работы мысли, выстраданных убеждений (социалист должен жить как пролетарий), но нельзя недооценивать и нравственную сторону. Правы те исследователи, которые считали, что революционный порыв разночинной молодежи был для нее также и реализацией стремления к нравственному очищению, личному спасению<sup>18</sup>. Только при таком подходе можно правильно понять исповедальные признания О.В. Аптекмана: «С разных сторон приходилось мне слышать такого рода суждения: мир утопает во зле и неправде; чтобы спасти его, недостаточна наука, бессильна философия; только религия – религия сердца может дать человечеству счастье». Когда «тревоги сердца» мучат разум и совесть (можно вспомнить настроения русской интеллигенции 1900-х гг. – искания Льва Толстого, С. Соловьева и других «властителей дум»), становится понятным и другое признание Аптекмана, который воспринял «Исторические письма» П.Л. Лаврова как откровение: «Книга овладела мною как, скажу, Святое Писание или Коран верующим; она, книга, сулила мне спасение, праведную жизнь»<sup>19</sup>. «Напоминанием» о «долге перед народом» Лавров звал молодежь в деревню искать «залог будущего» в народе и с народом. Ничего библейского, евангельского в этой книге, написанной в академически-логической манере и даже суховатой, конечно же того времени не было, но она удивительно точно угадала, схватила настроения тогдашней молодежи и привела их в стройную систему. Конечно, переоценивать роль и значение этих довольно-таки смутных, расплывчатых «религиозных построений» революционеров 1870-х гг. не следует, но и забывать их тоже нельзя. Это характерные черты времени.

В этом отношении очень интересно свидетельство В.Н. Фигнер: «Как это ни странно, я, которая без особой борьбы рассталась с официальной религией, привитой в детстве и отчасти сохраненной в школе, я, совершенно равнодушная ко всем церковным установлениям и как естественница по образованию, примкнувшая к материалистическому миропониманию, была, однако, насквозь пропитана христианскими идеями аскетизма и подвижничества». Автор мемуаров далее отмечает, что наряду с Н.А. Некрасовым (поэма «Саша») и другой классикой, завершившей «фундамент моего духовного уклада», Евангелие, понятия и чувства, им воспитанные, оставались «важнейшим событием моей сознательной жизни»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Степняк-Кравчинский С. Избранное. М., 1972. С. 345.

<sup>18</sup> Панишин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г. Революционная традиция в России. М., 1986. С. 234.

<sup>19</sup> Аптекман О.В. Общество «Земля и воля» 70-х годов. Пг., 1924. С. 59–60.

<sup>20</sup> Фигнер В.Н. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1932. С. 91–95.

К сказанному следует добавить, что среди участников движения народников были не только атеисты и глубоко верующие сторонники христианского социализма. (Работы одного из его родоначальников аббата Ламенне были широко известны в России еще в 30-х гг. и привлекали самое пристальное внимание, особенно в студенческой среде, например, в Виленской медико-хирургической академии.)<sup>21</sup>

У народников – сторонников христианского социализма – были и свои отечественные предшественники. Петрашевцы, в том числе Ф.М. Достоевский, рассматривали первых христиан как первых социалистов. И позже Достоевский подчеркивал свое понимание величия образа Христа как воплощения справедливости, говорил, что если бы ему пришлось выбирать между истиной и Христом, то он поступился бы истиной.

Примат справедливости в сочетании с готовностью личного самопожертвования во имя человеческого счастья, народного блага поддерживало у части молодежи обаяние образа Христа, вместе с тем это, по-видимому, было и данью глубоко вошедшей в сознание христианской идеологии. Следует отметить, что вообще противопоставление официальной Церкви (как части аппарата сыска и подавления) первым христианам, апостолам – явление весьма распространенное в России. У В.Г. Белинского в письме к Н.В. Гоголю оно формулируется очень четко: «С Христа начинается время отсчета борьбы за идеалы свободы, братства, равенства и мученичества во имя них».

И совсем не случайно среди видных деятелей народничества, его идеологов видим мы «учителя жизни» В.В. Берви-Флеровского с его заветной мечтой создания «религии равенства», «религии без Бога и святых угодников», «религии, которая была бы против царя и правительства»<sup>22</sup>. Он писал, проповедовал и наставлял, что человек должен думать не о своем блаженстве на Земле, а прежде всего посвящать свои силы, знания «благу народному», принести себя в жертву братьям своим. Именно эта сторона его проповеднических обращений более всего воздействовала на молодежь, считавшую Берви одним из своих любимых учителей.

Общей чертой молодежи тех лет, и не только той части, что устремилась к народу, но и значительно более широких кругов, были антиклерикальные и материалистические убеждения. Было своего рода модой сослаться если не на Сеченова или Фейербаха, то на Бюхнера. Однако при всем том библейская символика, а главное, «народопоклонство» адептов «русского» социализма («сделали из крестьянина Бога», – писал Н.А. Морозов) – это одна из характернейших черт умонастроений членов славной плеяды революционеров 1870-х гг., должным образом пока не изученное.

Общий обзор программ разных этапов революционного движения в России свидетельствует, что одним из центральных пунктов в позитивной части своих основных документов русские революционные деятели – от декабристов до на-

---

<sup>21</sup> См.: Смирнов А.Ф. Революционные связи народов России и Польши. М., 1983.

<sup>22</sup> См.: Берви-Флеровский В.В. На жизнь и смерть. Женева, 1877.

родовольцев – считали требование свободы совести, свободы вероисповедания и полного свободомыслия. Строго говоря, в общей форме этот тезис был уже у декабристов, хотя формулировался не всегда четко и с оговорками, в которых проявлялась непоследовательность, присущая дворянским революционерам. В развернутой и раскованной форме это требование было изложено у народовольцев, сохранивших и развивших в этом существенном пункте завоевания русской революционной мысли 1870-х гг. Что касается других побочных лозунгов и требований, выдвигавшихся в ходе революционного движения, вроде уничтожения церкви и религии, то от них, на основе собственного опыта, поисков, блужданий и находок, постепенно освобождалось русское революционное движение. При этом лозунг свободы совести был включен в общий цикл требований демократических свобод (наряду с требованием свободы слова, печати, сходок и т.д.). Опыт предшественников третьего, пролетарского этапа революционного освободительного движения в России имеет историческое значение, его анализ необходим для раскрытия предпосылок и истоков той программы, которую выдвинула РСДРП на своем II съезде.

© Смирнов А.Ф., 1987

© Смирнов А.Ф., 2009

## ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ СОВЕСТИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ\*<sup>1</sup>

Проблема свободы совести всегда являлась объектом острой идеологической борьбы. Она понималась и решалась по-разному в зависимости от исторических этапов развития общества и национальных особенностей каждой из стран.

Возникновение проблемы свободы совести в дореволюционной России, как и в Западной Европе, было связано с наступлением эпохи буржуазно-демократических революций, главной задачей которых была «очистка социальных отношений (порядков, учреждений) страны от средневековья, от крепостничества, от феодализма»<sup>1</sup>. Провозглашая свободу на словах, буржуазия нигде и никогда не осуществила ее на деле. Россия, вступившая позднее других стран на путь капиталистического развития, не составила исключения из этой общей закономерности.

Первая русская революция заставила самодержавие сделать робкие шаги к введению начал веротерпимости, а пришедшее ему на смену буржуазное Временное правительство также оказалось неспособным разрешить религиозный вопрос.

В истории дореволюционной России взаимоотношения государства и Церкви носили сложный, противоречивый и изменяющийся характер<sup>2</sup>. Со времен Петра I, после ликвидации патриаршества, установилась своеобразная система государственно-церковных отношений. Она представляла смесь цезарепапизма византийского образца с государственной церковностью. Традиционная политика самодержавия по религиозному вопросу нашла свое концентрированное выражение в официальном тезисе: «Православие, самодержавие, народность».

«Свод законов Российской империи» формально провозглашал свободу вероисповеданий<sup>3</sup>, но в действительности она отсутствовала. Существовала строгая градация религий, которые подразделялись на три основные группы: господствующую, терпимые и гонимые. Господствующей государственной религией закон

---

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1981. Вып. 27: Свобода совести в социалистическом обществе. С. 252–273.

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 44. С. 145.

<sup>2</sup> См.: *Шебагинский К.* Исторический обзор форм отношений Церкви к государству // Вера и разум. 1917. № 6–8.

<sup>3</sup> Свод законов Российской империи. Т. 1. СПб., 1906. Ч. 1. Разд. 1. Ст. 66.

провозглашал православную веру<sup>4</sup>. К терпимым религиям кроме католического, протестантского, армяно-григорианского исповеданий относились старообрядчество, христианские секты (меннониты, баптисты), а также другие нехристианские исповедания: иудейское, мусульманское, буддийское, язычество<sup>5</sup>. Все остальные религиозные учения и организации подвергались гонениям. Вневероисповедное состояние вообще не признавалось государством.

В основе всей церковной политики царизма лежал православный конфессионализм. Одной из его главных черт было обожествление царской власти и признание царя верховным управителем Церкви через Синод<sup>6</sup>. Народу внушались богоизбранность и неприкосновенность самодержавия: «Духу русского народа и пользам русского царства наиболее соответствует монархический образ правления...»<sup>7</sup>; «Не прикасайся власти ни словом ропота, ни мыслью осуждения»<sup>8</sup>. Даже после «Кровавого воскресенья» 9 января 1905 г., когда, по словам В.И. Ленина, вера в царя-батюшку была расстреляна, духовенство продолжало величать царя «красным солнышком России»<sup>9</sup>. Идея самодержавия являлась политическим символом веры русского православия.

Другими чертами православного конфессионализма были свобода религиозной пропаганды, миссионерство, прозелитизм и т.д. Другие религии этого делать не могли. Им воспрещалось «сворачивание» в неправославную веру, отпадение от православия квалифицировалось как уголовное преступление. Самодержавие в союзе с православной Церковью притесняли инославие и иноверие. Священник В. Рюминский (эссер по политической ориентации) в книге, конфискованной судом, возмущенно писал: «Миссионер и становой одно и то же, и, взявшись за руки, вместе распространяют православие».

Государственное и церковное право юридически обосновывали и оправдывали законность православного конфессионализма. В России, по мнению известного юриста С.В. Познышева, существовал еще феодальный, как в средневековой Европе, тип уголовной охраны религии, с которым буржуазные революции к тому времени покончили. «В России, – писал он, – до сих пор нет религиозной свободы в истинном смысле этого слова»<sup>10</sup>. С этим мнением нельзя не согласиться. В дореволюционной России, при наличии одной господствующей Церкви, речь могла идти только о религиозной нетерпимости.

Накануне революции 1905 г. российский политический деятель В.Д. Бонч-Бруевич имел все основания сделать следующий вывод: «Заботливо культивируемая законодательством, охраняемая от малейшего посягательства суровыми уголовными карами, – имея во главе “священную особу государя императора”, – православ-

---

<sup>4</sup> Свод законов... Т. 1. Ч. 1. Разд. 1. Ст. 62.

<sup>5</sup> См.: Свод законов ... Т. 2. СПб., 1896. Ч. 1: Уставы духовных дел иностранных исповеданий.

<sup>6</sup> Там же. Т. 1. Ч. 1. Разд. 1. Ст. 4–5, 62–65.

<sup>7</sup> *Беляев А. Д.* Самодержавие и народовластие. Сергиев Посад, 1906. С. 26.

<sup>8</sup> *Филарет*, митр. Христианское учение о царской власти и об обязанностях верноподданных. М., 1906. С. 27.

<sup>9</sup> *Арсений, игум.* О единовластии. СПб., 1905. С. 14.

<sup>10</sup> *Познышев С. В.* Религиозные преступления с точки зрения религиозной свободы. М., 1906. С. 217.



ная Церковь является одной из многоветвистых бюрократических организаций, стоящих на бдительной страже существующего политического порядка...»<sup>11</sup>.

Между тем вопреки действительности апологеты самодержавия и православия пытались доказать наличие в дореволюционной России не только свободы вероисповеданий, но даже свободы совести, смысл которой, разумеется, извращался. Она определялась «как свобода жить и поступать сообразно правилам известной религии»<sup>12</sup>.

«Свобода религиозная, свобода совести в истинном смысле слова у нас существует», – утверждал архим. Сильвестр. Корнем учения о полной свободе совести он считал толстовскую теорию непротивления злу и во всем обвинял Л. Толстого, после отлучения которого о свободе совести якобы заговорили «вкривь и вкось на разных языках»<sup>13</sup>. Здесь следствие преднамеренно выдано за причину. Отлучение великого писателя от Церкви стало возможным лишь при условии отсутствия этой свободы.

Были и другие богословы, выступавшие против свободы совести. Одни считали ее «заграничной» идеей и поэтому «искусственной и неприемлемой»<sup>14</sup>, другие – явно преждевременной.

«Государство и Церковь, – писал доктор богословия проф. В.Н. Мышцин, – до такой степени подвергались у нас процессу диффузии, что произвести полное разъединение их сразу невозможно»<sup>15</sup>. Все эти «теории диффузии», пытавшиеся демагогически оправдать незыблемость самодержавных порядков, были опровергнуты практикой революционной борьбы масс.

В декабре 1905 г. В.И. Ленин опубликовал статью «Социализм и религия», в которой изложил программные требования социал-демократической партии по религиозным вопросам. Главное – это отделение Церкви от государства и школы от Церкви. «Только выполнение до конца этих требований, – писал Ленин, – может покончить с тем позорным и проклятым прошлым, когда Церковь была в крепостной зависимости от государства, а русские граждане были в крепостной зависимости у государственной Церкви, когда существовали и применялись средневековые, инквизиторские законы (по сию пору остающиеся в наших уголовных уложениях и уставах), преследовавшие за веру или за неверие, насиловавшие совесть человека...»<sup>16</sup>.

Разъясняя программу социал-демократии деревенской бедноте, В.И. Ленин называл законы о религии самыми несправедливыми, насильственными и позорными, существовавшими только в России и Турции<sup>17</sup>. Революция 1905–1907 гг., подготовленная всем ходом социально-экономического и политического развития России, наряду с другими демократическими требованиями выдвинула и проблему свободы совести.

---

<sup>11</sup> Бонч-Бруевич В.Д. Избранные атеистические произведения. М., 1973. С. 82.

<sup>12</sup> Кипарисов В. О свободе совести. М., 1883. С. 27.

<sup>13</sup> Сильвестр, архим. Современные искатели полной свободы совести перед судом православной Церкви и государства (Опыт критического решения этого вопроса). Харьков, 1903. С. 16–21.

<sup>14</sup> Бердников И. Новое государство в его отношении к религии (К вопросу о свободе совести). Казань, 1904. С. 56.

<sup>15</sup> Христианское чтение. 1906. № 11. С. 765.

<sup>16</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 144.

<sup>17</sup> См.: Там же. Т. 7. С. 173.

Революция заставила царское правительство вплотную заняться вопросами церковной политики. Стратегическая цель этой политики заключалась в спасении самодержавия и его верного союзника – православной Церкви от крушения. Сущность – в постепенном переходе от феодальных порядков к буржуазным. Тактика – в постоянном лавировании, поддержании конституционных иллюзий с помощью законодательных уступок, манифестов, указов и т.д.

В статье «Самодержавие колеблется...» В.И. Ленин, разоблачая лицемерный характер царского манифеста 26 февраля 1903 г., называл его обещания о введении свободы вероисповеданий «жалкой игрой и недостойной ложью»<sup>18</sup>. Все последующие действия царизма подтвердили правильность этих слов.

Указ от 12 октября 1904 г. «О предначертании и усовершенствовании государственного порядка» в пункте 6 вновь касался вопроса о веротерпимости и обязывал принять меры к устранению религиозных стеснений<sup>19</sup>.

Революция 1905 г. вынудила правительство поспешно приступить к подчистке религиозного законодательства, которое, по признанию Комитета министров, не изменялось с XVIII в.<sup>20</sup>. За период первой русской революции было принято 24 закона и указа по религиозным вопросам, причем за первый год революции было принято 15 законов, т.е. больше, чем за те два последующих года, когда революционная волна, угрожавшая самодержавию, начала спадать<sup>21</sup>.

Основным законодательным актом по религиозному вопросу в период революции явился указ от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости». Под таким же названием было утверждено положение Комитета министров, в котором предписывалось «пересмотреть устаревшие законы и привести действующие нормы в точное соответствие с современными условиями жизни и требованиями терпимости в делах веры»<sup>22</sup>. Но, судя по содержанию указа, эта задача решена не была.

Коренных изменений в религиозную политику он не внес и систему православного конфессионализма оставил в неприкосновенности. Даже само наименование указа говорило только о «началах» веротерпимости, а не о свободе вероисповеданий. Правда, впервые признавалось юридически возможным и уголовно ненаказуемым отпадение от православия в другую веру<sup>23</sup>. Некоторые уступки несущественного характера были сделаны для старообрядцев и иноверцев.

Воспользовавшись правительственным указом, от православия только в одном 1905 году «отпало» в католичество более 170 тыс. чел., в ислам – 36 тыс., в лютеранство – 11 тыс.<sup>24</sup>. Но преследования за религиозное инакомыслие не прекратились.

---

<sup>18</sup> Ленин В.И. Т. 7. С. 125.

<sup>19</sup> Законодательные акты переходного времени 1904–1908 гг. СПб., 1909. С. 5.

<sup>20</sup> За первый год вероисповедной свободы в России. СПб., 1907. С. 9.

<sup>21</sup> См.: Законодательные акты переходного времени 1904–1908 гг.

<sup>22</sup> За первый год вероисповедной свободы в России. С. 10.

<sup>23</sup> Собрание узаконений и распоряжений правительства, издаваемое при Правительствующем Сенате. № 63. 17 апреля 1905 г. Отд. 1. Ст. 526, п. 1–4; № 177. 2 июня 1905 г. Отд. 1. Ст. 1035.

<sup>24</sup> Лукин И.М. (Антонов И.). Церковь и государство. Пг., 1919. С. 29.

Академик С.Г. Струмилин, приводя интересные сравнительные цифры уголовной статистики осужденных по политическим и религиозным мотивам, пришел к выводу, что «религиозная прижимка пообмякла, но не исчезла». С 1904 по 1913 г. по религиозным делам было осуждено 8 тыс. чел.<sup>25</sup>.

Отклики русской православной Церкви на указ были разноречивыми. Высшие церковные круги увидели в нем покушение на авторитет государственной религии и предоставление большой свободы другим конфессиям и вероисповеданиям. Глава дворянско-крепостнической реакции обер-прокурор К.П. Победоносцев пытался всячески воспрепятствовать принятию закона о веротерпимости. «Общий мой взгляд, – писал он царю, – против Указа во всей его целости»<sup>26</sup>. Ему вторили большинство епархиальных архиереев, чьи критические отзывы были напечатаны под названием «Голос архипастырей Церкви о свободе вероисповеданий»<sup>27</sup>.

Официоз русского православия «Церковный Голос» писал: «Нам объявили «свободу совести», но будем изъяснять ее как свободу заблуждений...»<sup>28</sup>. Не случайно, критикуя подобную негативную позицию по отношению к указу, один из авторов буржуазно-либерального направления вынужден был констатировать, что в православии «свобода совести» отождествлялась со «свободой от совести»<sup>29</sup>.

Рядовое духовенство, испытывавшее на себе чрезмерно бюрократическую опеку со стороны государственных и вышестоящих церковных органов, отнеслось к указу в основном положительно, надеясь на улучшение своего положения в будущем.

«Церковную смуту», как выражался Победоносцев, возглавил первенствующий член Синода петербургский митрополит Антоний. Его поддержал «сверху» председатель Комитета министров С.Ю. Витте. В записке Витте «О современном положении православной Церкви» делалось декларативное заявление о том, что «после двухвековой политики религиозных стеснений Россия вступает теперь на путь широкой веротерпимости..., вопрос о религиозной свободе можно считать в положительном смысле», и предлагалось реформировать Церковь<sup>30</sup>.

В духе заявления Витте с согласия митрополита Антония «группа 32 петербургских священников» опубликовала ряд программных документов и среди них записку «О неотложности восстановления канонической свободы православной Церкви в России». В ней речь шла о возвращении утраченного авторитета Церкви, о созыве поместного собора и восстановлении патриаршества<sup>31</sup>.

Полемика вокруг церковной реформы носила довольно острый характер. Но ее противники явно преувеличивали опасность либерализма, утверждая, что «либерализм, проповедующий свободу, и Церковь – послушание – вот два совершенно несо-

<sup>25</sup> Струмилин С.Г. Бог и свобода. М., 1961. С. 37.

<sup>26</sup> Центральный государственный исторический архив СССР (далее ЦГИА). Ф. 1574. Оп. 1. Д. 16. Л. 113.

<sup>27</sup> За первый год вероисповедной свободы в России. С. 122–164.

<sup>28</sup> Церковный голос. 1906. № 42. С. 1122.

<sup>29</sup> Свободная совесть. Кн. 1. М., 1906. С. 197.

<sup>30</sup> Историческая переписка о судьбах православной Церкви. М., 1912. С. 7.

<sup>31</sup> К церковному собору. СПб., 1906. С. 1–8.

вместимых принципа»<sup>32</sup>. Либералов и консерваторов объединяла одна цель – борьба с революционным движением. Они расходились только в методах борьбы. Это особенно хорошо видно из переписки Витте с Победоносцевым. Если обер-прокурор был за проведение прежней прямолинейной политики кнута, то другой как деятель буржуазного типа выступал сторонником более гибкой политики кнута и пряника. Иначе, предупреждал он, «восторжествует русская, особливового рода, коммуна»<sup>33</sup>.

Победоносцев думал иначе, и все «вольные», на его взгляд, мысли в письмах оппонента подчеркивал цветным карандашом, ставил знаки вопроса и восклицания, ездил к царю доносить, что Витте «метит в президенты»<sup>34</sup>. В конце концов ему удалось изъять вопрос о церковной реформе из особого совещания Комитета министров и ведения Синода и добиться царского указа о перенесении срока созыва собора на неопределенное время. Но это была последняя, причем пиррова победа когда-то всесильного царедворца. Начало революции было концом его политической карьеры, и после манифеста 17 октября 1905 г. он вынужден был уйти в отставку. Однако после поражения Декабрьского вооруженного восстания в Москве, разгула черносотенной реакции царизм стал «подтягивать вожжи» и перестал играть в либерализм, в том числе и в церковный.

Церковники всячески пытались представить обещанные свободы в качестве принципиально новых для жизни Церкви. «Прежде Церковь, – говорил проф. А.А. Киреев, – имела дело с православным царем, теперь подле православного царя встала неправославная Дума. Дума уже вошла в конфликт с царем, несомненно, что она вступит в конфликт и с Церковью»<sup>35</sup>. О каком же конфликте шла речь и не преувеличены ли были страхи церковников перед помещичье-буржуазной Думой?

Для понимания характера отношений между Церковью и государством после революции 1905 г. необходимо обратиться к ходу обсуждений проблем свободы совести в государственных Думах.

Как отмечали Е.Ф. Грекулов и П.К. Курочкин, «разоблачение политики духовенства в Думе, а также тактики правых партий, стремившихся укрепить положение Церкви, имеет большое значение, но в этой области историками сделано еще мало»<sup>36</sup>. С этим выводом нельзя не согласиться. Авторы монографических исследований по истории Думы проходят мимо освещения проблемы свободы совести, которая обсуждалась на многочисленных дебатах всех ее четырех созывов<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Либерализм и Церковь. М., 1906. С. 7.

<sup>33</sup> Переписка Витте с Победоносцевым (1895–1905 гг.) // Красный архив. 1928. Т. 5. С. 112.

<sup>34</sup> ЦГИА. Ф. 797. Оп. 94. Д. 145. Л. 141.

<sup>35</sup> Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия. СПб., 1906. Т. 1. С. 296.

<sup>36</sup> Грекулов Е.Ф., Курочкин П.К. Исследование православия в советской литературе // Вопросы научно-агеноза. Вып. 4. М., 1967. С. 302.

<sup>37</sup> См.: Сидельников С.М. Образование и деятельность первой государственной Думы. М., 1962; Аврех А.Я. Царизм и третьеиюньская система. М., 1966; Он же. Столыпин и третья Дума. М., 1968; Черменский Е.Д. IV Государственная дума и свержение царизма в России. М., 1976.

В I Государственной Думе, открывшейся 27 апреля 1906 г., насчитывалось 17 представителей духовенства, четверо из которых принадлежали к самой большой кадетской фракции, составлявшей 36% всего состава Думы<sup>38</sup>. На заседании 12 мая в порядке постановки вопроса кадеты сделали заявление о выработке законопроекта о свободе совести<sup>39</sup>. Его предполагалось после размножения раздать для ознакомления членам Думы, однако обсуждение этого документа не состоялось, и в стенографический отчет он не вошел.

Разработанный кадетами законопроект «Основные положения о свободе совести» состоял из семи пунктов. В нем говорилось о необходимости обеспечения гражданам свободы совести, о равенстве всех вероисповеданий, отмене существующих ограничений прав верующих, введении актов гражданского состояния и преподавании религии в школах<sup>40</sup>. По своему содержанию это был типично буржуазный законопроект, в котором свобода совести только формально провозглашалась, но не гарантировалась. Не ставился вопрос об отделении Церкви от государства и школы от Церкви, не признавалось вневероисповедное состояние. Следовательно, кадетский законопроект не шел дальше требования религиозной свободы совести.

Через два месяца после созыва Дума, показавшаяся правительству непослушной, была разогнана.

Выборы во II Государственную думу отразили рост революционных настроений масс. Вопреки расчетам царизма новая Дума, открывшаяся 20 февраля 1907 г., оказалась еще более левой, чем прежняя. Ее левый фланг насчитывал 222 депутата из 518<sup>41</sup>.

В Думу прошло 15 священников. Пятеро из них примкнули к левым партиям. Проблемой свободы совести во II Думе занималась специально созданная комиссия из 33 человек, состав которой был по преимуществу кадетский. В основу ее работы кадеты положили не обсужденный в I Думе свой законопроект и 7 мелких разрозненных законопроектов, представленных от имени правительства Министерством внутренних дел<sup>42</sup>.

После длительной дискуссии большинство членов комиссии под разными предложениями высказались против отделения Церкви от государства. Принятое постановление гласило: «Комиссия ограничивает свою задачу рассмотрением министерских законопроектов, переданных ей постановлением Думы, направленных к осуществлению свободы совести, и считает невозможным выработать в своем составе законопроект об отделении Церкви и вообще всех вероисповедных обществ от государства»<sup>43</sup>. Против этого постановления голосовали двое: эсер С.Ф. Тигранян и примыкающий к социал-демократам И.П. Космодамианский. В особом мнении Тиграняна предлагалось если не выработать общий законопроект о свободе совести, то хотя бы положить принцип отделения Церк-

---

<sup>38</sup> Сидельников С.М. Образование и деятельность первой Государственной думы. С. 190–196.

<sup>39</sup> Государственная дума: Стенографические отчеты: Созыв первый: Сессия первая. Т. 1. СПб., 1906. Стлб. 285.

<sup>40</sup> ЦГИА. Ф. 1278. Оп. 1. Д. 644. Л. 6–7.

<sup>41</sup> История Коммунистической партии Советского Союза. Т. 2. М., 1966. С. 211.

<sup>42</sup> ЦГИА. Ф. 1278. Оп. 1. Д. 806. Л. 1: Журнал комиссии по свободе совести.

<sup>43</sup> Там же. Л. 9об.: Журнал комиссии по свободе совести.

ви от государства в основу обсуждения проблемы. Эсеровская точка зрения оказалась также непоследовательной, поскольку не доводила до конца требование отделения Церкви от государства.

Из опасения подорвать авторитет религии члены комиссии проголосовали против признания вневероисповедного состояния граждан. В результате комиссия по свободе совести II Думы не оправдала своего наименования. Все свелось к пустым разговорам по поводу свободы совести «в тесном смысле слова»<sup>44</sup>. Какое содержание вкладывалось в это определение – выявить трудно. Ясно одно: правильной постановке проблемы свободы совести мешали политические взгляды либерально-монархической буржуазии.

Конкурировавшие с кадетами октябристы создали в Думе свою вероисповедную комиссию. Она выработала пространный документ «Основные положения по вопросу об отношении государства к делам веры», состоявший из 5 разделов и 41 пункта<sup>45</sup>. В общих положениях раздела 1 говорилось о необходимости свободы совести и мирного сосуществования различных церковных союзов. Однако разделы 4 и 5 – «Отношение государства к покровительствующим исповеданиям» и «Особое отношение правительства к православной Церкви» – практически сводили на нет прокламируемую свободу совести даже в буржуазном ее понимании, так как защищали существовавшую систему православного конфессионализма.

Только большевистская часть социал-демократической фракции II Государственной думы проводила последовательную революционную линию. В.И. Ленин в «Проекте речи по аграрному вопросу во второй Государственной думе», предназначенной для выступления депутата-большевика Г.А. Алексинского, указывал: «...социал-демократия борется за полную свободу совести и относится с полным уважением ко всякому искреннему убеждению в делах веры, раз это убеждение не проводится в жизнь путем насилия или обмана»<sup>46</sup>. В статье «О социал-демократической фракции II Думы» Ленин дал высокую оценку ее деятельности. Выступления социал-демократов, как писал Ленин, «подвергали глубокой и хорошо обоснованной критике не только вносимые на рассмотрение Думы законопроекты, но также и всю царскую и капиталистическую систему правления в целом»<sup>47</sup>.

Социал-демократическая фракция 18 мая 1907 г. внесла в Думу законопроект об отмене ограничений в правах, связанных с национальностью или вероисповеданием. В объяснительной записке к нему указывалось на взаимосвязь религиозного и национального вопросов, на политический характер ограничений и высказывалось требование их немедленной и безусловной отмены. При этом социал-демократическая фракция сознавала, что ее требования не разрешали непосредственно проблему свободы совести, а были одним из практических шагов

---

<sup>44</sup> ЦГИА. Ф. 1278. Оп. 1. Д. 806. Л. 5.

<sup>45</sup> Вопросы: приходской, старообрядческий, вероисповедный: Речи и доклады в III Государственной думе: Сессия II: 1908–1909. СПб., 1910. С. 27–31.

<sup>46</sup> Ленин В.И. Т. 15. С. 157.

<sup>47</sup> Там же. Т. 20. С. 381.

к ликвидации конфессиональной системы. «Не исчерпывая всех условий, осуществление которых требуется принципом свободы совести, они могут устранить одну из позорнейших особенностей современной Российской политики: возведение в закон угнетения нерусских национальностей и неправославных исповеданий»<sup>48</sup>.

Революционное влияние социал-демократической фракции в Думе проявилось в нашумевшей истории с пятью левыми священниками, лишенными сана за свои политические убеждения. Суть этой истории раскрывается в запросе за подписью 171 депутата от 15 мая 1907 г. на имя председателя Думы. 14 мая депутаты-священники Архипов, Бриллиантов, Гриневиц, Колокольников, Тихвинский были вызваны особыми повестками к петербургскому митрополиту Антонию. Он объявил им указ Св. Синода от 12 мая за № 5577, на основании которого они должны были выйти из состава левых партий. Им предписывалось принадлежать «только к монархистам, октябристам или беспартийным правым, высказываться в Думе только в духе этих партий»<sup>49</sup>. Отказ переменить свои убеждения в четырехдневный срок угрожал лишением сана, что и случилось. В свою очередь председатель Думы Ф. Голован обратился с письмом к председателю Совета министров за разъяснением, усматривая в этом случае «грубое нарушение свободы мнения членов Думы», но ответа не последовало.

Царское правительство поступило со второй Государственной думой так же, как и с первой. Чтобы избавиться от «красной Думы», охранкой была подготовлена политическая провокация, давшая возможность не только осудить и направить на каторгу всех 55 членов социал-демократической фракции, но и «распустить вторую Думу и совершить свой государственный переворот 3 (16) июня 1907 г.»<sup>50</sup>.

Сущность переворота заключалась в замене старого избирательного закона новым, с помощью которого наконец удалось заполучить послушную контрреволюционную Думу и создать два большинства: «Первое большинство – черносотенно-правооктябристское, второе – октябристско-кадетское»<sup>51</sup>. Это дало возможность осуществлять политику бонапартистского лавирования между помещиками и буржуазией.

Церковь, учитывая наступление столыпинской реакции, изменила тактику в избирательной кампании и в самой III Думе. Она приняла активное участие в выборах, поддержала черносотенно-правооктябристское большинство и открыто стала демонстрировать свой клерикализм. От былых робких призывов, «чтобы в Думу пришли не овцы безгласные»<sup>52</sup>, клерикалы перешли к практическим действиям и заявили о себе во весь голос с думской трибуны. Количество представителей духовенства в III Думе увеличилось в 3 раза и составило 45 человек. В нее прошли 2 епископа и 43 священника, из которых 30 чел. принадлежали к правым

---

<sup>48</sup> Материалы по составлению наказа Государственной думы. СПб., 1907. Прил. 1170. С. 4.

<sup>49</sup> ЦГИА. Ф. 1278. Оп. 1. Д. 1265. Л. 1.

<sup>50</sup> Ленин В.И. Т. 20. С. 383.

<sup>51</sup> Там же. С. 374.

<sup>52</sup> Русь 1905. 8 октября.

партиям, 9 – к октябристам и 4 – к «обновленцам»<sup>53</sup>. Не случайно Дума была прозвана «богомольной»<sup>54</sup>.

В III Государственной думе проблемой свободы совести занимались уже три самостоятельные комиссии: по вероисповедным вопросам в составе 33 человек (председатель – епископ Евлогий); по делам православной Церкви в составе 33 человек (председатель – В.Н. Львов); по старообрядческим вопросам в составе 15 человек (председатель – В.А. Караулов). Комиссии провели в общей сложности 165 заседаний (соответственно – 60, 84, 17)<sup>55</sup>. Но все они оказались безрезультатными. За пять лет думская «мельница» перемолола 2197 законопроектов, ставших законами, но среди них не оказалось закона о свободе совести<sup>56</sup>. Иного и нельзя было ожидать от черносотенного состава Думы и ее комиссий, возглавляемых такими крайне правыми представителями воинствующего клерикализма, как епископ Евлогий.

Вероисповедная комиссия из представленных на ее заключение 10 министерских законопроектов рассмотрела только 7. Больше всего споров велось вокруг уже обсуждавшихся в предыдущей Думе законопроектов: «Об отношении государства к отдельным исповеданиям», «О переходе из одного исповедания в другое», «Об отмене ограничений в зависимости от религиозной и национальной принадлежности».

По первому проекту позиция правительства заключалась в незначительном послаблении инославия и иноверия в духе указа 17 апреля 1905 г., но даже она показалась комиссии слишком радикальной и была отвергнута. Предлагалось «признать как основное начало устройства всех вероисповеданий России, кроме православной Церкви, полное отделение от государства и его опеки всех иноверных исповеданий и сект»<sup>57</sup>. Такое требование было шагом назад даже по сравнению с существующей градацией религий и было рассчитано на дальнейшее усиление системы православного конфессионализма. Эту же цель преследовали и другие решения комиссии.

При обсуждении законопроекта о переходе из одного исповедания в другое преимущество отдавалось христианству, что практически вело к отрицанию свободы вероисповеданий. Комиссия записала: «1. Лицу христианского вероисповедания прямо разрешается переход только в другое, христианское же исповедание, из нехристианского же исповедания переход разрешается во всякое вероучение. 2. Переход из христианства в нехристианство и объявление себя внеисповедным не запрещается, но и не признается законом. Подлежащее лицо продолжает считаться принадлежащим к тому исповеданию, из которого ушло»<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Платонов И.Ф. Православная Церковь в борьбе с революционным движением в России (1900–1917 гг.) // Ежегодник музея истории религии и атеизма. Т. IV. М.; Л., 1960. С. 164.

<sup>54</sup> Общую оценку позиции духовенства в III Думе см.: Персиц М.М. Отделение Церкви от государства и школы от Церкви. М., 1958; Шахнович М. Ленин и проблемы атеизма. М.; Л., 1961; Грекулов Е.Ф. Церковь, самодержавие, народ. – М., 1969.

<sup>55</sup> См.: Государственная дума: Обзор и деятельность комиссий и отделов: Третий созыв: Сессия I. СПб., 1908; Сессия 2. СПб., 1909; Сессия 3. СПб., 1910; Сессия 4. СПб., 1911; Сессия 5. СПб., 1912.

<sup>56</sup> Русская мысль. 1912. № 10. С. 31.

<sup>57</sup> Государственная Дума: обзор и деятельность комиссий и отделов: Третий созыв: Сессия 1. СПб., 1908. Прил. С. 29.

<sup>58</sup> Там же. С. 42–43.



Большинство членов комиссии считали недопустимым легализацию атеизма, мотивируя это тем, что «люди без религии вредны для Церкви и государства. Безверие и особенно воинствующий атеизм есть зло, которое государство не может ставить под защиту закона»<sup>59</sup>.

Проблема свободы совести наряду с вопросом об отношении Церкви и государства включала также и вопрос об отношении Церкви и школы. Его решение различными классами и партиями зависело от их позиций по первому вопросу. Тот, кто выступал против отделения Церкви от государства, был одновременно и противником отделения школы от Церкви, и наоборот. Это наглядно иллюстрируют дебаты в III Думе по законопроекту, внесенному правыми партиями, об ассигновании более 4 млн. руб. на новые церковные школы, которых уже насчитывалось 41 тыс.

Дальнейшее насаждение церковных школ и клерикализация светской школы были главной целью царизма в области народного образования. Буржуазия и духовенство поддерживали эту политику и поэтому единодушно высказались за законопроект. В своем выступлении обер-прокурор Синода трижды упомянул о «сочувственном отношении правительства» к церковно-школьному делу, а духовенство устами епископа Митрофана, демонстрируя воинствующий клерикализм, заявило, что оно «...во всей своей совокупности способно и пригодно к руководству народом»<sup>60</sup>. И только социал-демократическая фракция решительно отвергла этот законопроект.

«Мы, социал-демократы, – говорил Т.О. Белоусов, – являемся противниками конфессиональной школы, и противниками потому, что эти конфессиональные школы затемняют народное сознание»<sup>61</sup>. Убедительной отповедью клерикалам звучала речь другого депутата-большевика, выходца из крестьян П.И. Суркова. Сравнивая эти школы с «духобойней», «коптилкой», не дающей света знаний, он заявил: «Вы, господа, не можете быть учителями народа!»<sup>62</sup>. Речь Суркова имела большой успех и резонанс, особенно среди депутатов-крестьян, которые внесли перед последним голосованием резолюцию с требованием о передаче всех церковных школ в ведение Министерства народного просвещения или земства. Большинство голосов законопроект об ассигновании 4 млн. руб. был принят. Вопрос же о церковных школах продолжал обсуждаться на последующих сессиях III Государственной думы.

Социал-демократическая партия и в дальнейшем использовала легальные возможности для разоблачения с трибуны Думы реакционной антинародной политики Церкви и разъяснения массам своего отношения к религии. Этот вопрос Ленин считал в то время «чрезвычайно важным и злободневным»<sup>63</sup>. Не случайно именно в это время, в мае – июне 1909 г., он, используя материалы прений в Думе о смете Синода, пишет две статьи об отношении религии и Церкви. В них изложена марксистская программа по религиозному вопросу, дана высокая оценка пропагандистских атеистических выступлений членов социал-демократической фракции в Думе. В этих работах дана классическая характеристика политических партий в их отношении к религии и Церкви.

---

<sup>59</sup> Государственная Дума: обзор... Сессия 2. СПб., 1909. С. 60.

<sup>60</sup> Вопрос о церковной школе в Государственной думе. Сессия 1 (Заседания 3, 12 и 19 ноября 1908 г.): Стенотчет. СПб., 1908. С. 9.

<sup>61</sup> Там же. С. 27.

<sup>62</sup> Там же. С. 46.

<sup>63</sup> См.: Ленин В.И. Т. 17. С. 415.

В.И. Ленин на поучительном материале дебатов в Государственной думе показал тождественность взглядов октябристов и кадетов на религию «как стремление «культурного» капитала организовать оглушение народа религиозным дурманом посредством более тонких средств церковного обмана...»<sup>64</sup>.

Позиции духовенства Ленин квалифицировал как чистый клерикализм, т.е. стремление обеспечить первенствующую роль религии и Церкви в политике и культурной жизни. «Первый вывод, – писал он, – который особенно бросается в глаза при рассмотрении думских прений, состоит в том, что воинствующий клерикализм в России не только имеется налицо, но явно усиливается и организуется все больше»<sup>65</sup>. Этот вывод имел принципиальное значение, поскольку церковники отрицали обвинение в клерикализме, а буржуазию смущали его крайности. Только социал-демократия отвергала клерикализм, раскрывая его причины и реакционную сущность.

Клерикализм в России имел свои специфические особенности, обусловленные конкретной исторической обстановкой. Существовавший сначала в скрытой форме, он вполне проявился в революции 1905 г. и после нее. Основная причина усиления клерикализма заключалась в необходимости мобилизации духовенства на борьбу с революционным движением. В.И. Ленин в статье «Духовенство и политика», написанной по поводу предвыборной кампании в IV Государственную думу, отмечал, что властями употреблялись самые отчаянные усилия, «чтобы *поднять* все духовенство на выборах в IV Государственную думу и организовать его в сплошную черносотенную силу». Он разоблачал как вреднейшее лицемерие разговоры буржуазии о неучастии духовенства в политической борьбе. «На деле, – писал Ленин, – духовенство *всегда* участвовало в политике прикровенно, и народу принесет лишь пользу переход духовенства к политике откровенной»<sup>66</sup>.

Срок полномочий III Думы истек летом 1912 г. Осенью состоялись выборы в IV Государственную думу. Они проходили в обстановке нарастания нового революционного подъема, сменившего период столыпинской реакции. Воинствующие клерикалы, учитывая это, стремились заполучить как можно больше мест, чтобы организовать свою фракцию и «спасти Думу».

«Духовенство собирается наводнить IV Думу»<sup>67</sup>, – писал Ленин. Среди основных особенностей выборов он выделил их «делание сверху» и «мобилизацию духовенства». Это и предопределило исход выборов. Они «удались» для царского правительства. В новой IV Думе по сравнению со старой мало что изменилось как по содержанию политической деятельности, так и по форме. В ней по-прежнему сохранялись два большинства: право-октябристское и октябристско-кадетское<sup>68</sup>. Духовенству удалось провести 46 своих представителей, которые по традиции сели на правые скамьи. Свою работу в Думе продолжили и три прежние комиссии: по вероисповедным вопросам, по делам православной Церкви и по старообрядческому вопросу.

В декабре 1912 г., чтобы отвлечь массы от революции и оживить конституционные иллюзии, кадеты внесли в Думу множество декларативных законопроектов, в том числе и о свободе совести. Постановлением Думы от 13 февраля 1913 г. он был передан

<sup>64</sup> Ленин В.И. С. 435.

<sup>65</sup> Там же. С. 429.

<sup>66</sup> Там же. Т. 22. С. 80–81.

<sup>67</sup> Там же. Т. 21. С. 469.

<sup>68</sup> Там же. Т. 22. С. 322.

на обсуждение в вероисповедную комиссию. Это был старый кадетский законопроект времен первой Думы – «Основные положения о свободе совести», внесенный без всяких изменений и дополнений шесть лет спустя. Как сетовал лидер кадетов П.Н. Милюков, выступая в Думе, «вопрос этот подвинулся не вперед, а назад»<sup>69</sup>.

В России назревали серьезные общественные перемены, а Синод и официальные церковные круги продолжали идти традиционным политическим курсом. Одни и те же иерархи заседали в Думе и на других совещаниях, всемерно сопротивляясь проведению демократических преобразований.

Государственная дума политически являлась бесправной, поскольку трехступенчатость законодательной системы (Дума – Госсовет – царь) создавала возможность «похоронить» любой из принятых ею законопроектов. Февральская революция 1917 г. создала новую политическую обстановку. Из трехчленной формулы «православие – самодержавие – народность», лежавшей в основе прежней официальной религиозной политики, выпало центральное звено. Церковь, лишившись своей многовековой опоры, вынуждена была изменить социальную ориентацию и перейти на службу к буржуазии, не теряя надежды на реставрацию царизма. 2 марта 1917 г. был сформирован первый состав Временного правительства, а через три дня появилось первое обращение Синода, которое начиналось словами; «Свершилась воля Божия. Россия вступила на путь новой государственной жизни».

Объясняя причины падения самодержавия «волей Божией», духовенство пыталось внушить народу, что власть законным порядком передана Временному правительству. При этом ни слова не говорилось о революционном народе, завоевавшем свободу, наоборот, предлагалось остерегаться последней и «не внимать лстивым речам, зовущим к ней, от кого бы они ни исходили»<sup>70</sup>. На повсеместно проходивших епархиальных съездах обсуждалась политическая обстановка, вырабатывалась тактика духовенства в новых исторических условиях.

В ее основе лежал союз духовенства и буржуазии. У них уже был опыт политического сотрудничества и «дружбы» по Государственной думе. Между ними, по выражению А.В. Луначарского, «завязывался роман», который оборвала октябрьская революция<sup>71</sup>.

Временное правительство, прикрываясь лозунгом созыва Учредительного собрания, не отделило ни Церковь от государства, ни школу от Церкви. «Русская либеральная и радикальная буржуазия (Милюков и Гучков, Керенский и Чернов), очутившись у власти, оставила почти в полной неприкосновенности всю старую церковную государственную машину...»<sup>72</sup>.

В первом официальном программном документе новой власти – «Обращении к гражданам» – по религиозному вопросу содержалось лишь скромное заявление об отмене «всех сословных, вероисповедных и национальных ограничений».

20 июня Временное правительство приняло постановление, по которому церковно-приходские школы должны были быть переданы в ведение Министерства народного

---

<sup>69</sup> Четвертая Государственная дума: Фракция народной свободы в период 15 ноября 1912 г. – 25 июня 1913 г. Ч. 2. СПб., 1913. С. 64.

<sup>70</sup> Сокольский А. Вера и свобода. По поводу совершившегося в России переворота и годин брани. Симбирск, 1917. С. 14.

<sup>71</sup> Церковь и революция. 1919. № 1. С. 1.

<sup>72</sup> Там же.

просвещения, что ни в коем случае не означало изменения их конфессионального характера или отделения школы от Церкви. И хотя это постановление осталось на бумаге, церковники решительно выступили против него. Синодом был издан протестующий указ, обязывающий сопротивляться передаче церковных школ министерству<sup>73</sup>, а Поместный собор православной Церкви затем принял специальное решение по этому поводу. «Священный собор, – говорилось в нем, – считает долгом заявить Временному правительству, что закон 20 июня 1917 г. о передаче церковно-приходских школ в ведомство министерства народного просвещения причиняет большой вред православной Церкви и ее христианской просветительной деятельности»<sup>74</sup>.

Основным законодательным актом по религиозному вопросу в период Февральской буржуазно-демократической революции явилось постановление Временного правительства «О свободе совести» от 14 июля 1917 г.<sup>75</sup>. В его основу был положен кадетский законопроект «Основные положения о свободе совести», который дважды, в 1906 и 1913 гг., ставился на обсуждение Государственной думы и не был принят.

Постановление выражало буржуазное понимание свободы совести и не шло дальше требования религиозной свободы совести и веротерпимости. Система православного конфессионализма оставалась в целостности и сохранности, вневероисповедное состояние не признавалось государством. Создавалось впечатление, будто никакой революции не произошло.

В «Очерках по истории русской Церкви» бывший министр исповеданий Временного правительства, впоследствии профессор Парижского богословского института с сожалением вспоминал о «старой нормальной России», в которой якобы существовала истинная свобода человека, попорченная трагическим опытом революции в новой «больной и исковерканной России». Он ставил задачу, соответствующую клерикальному антикоммунизму: при помощи христианской религии и Русской православной церкви «преодолеть и победить великий и демонический обман безбожного интернационала»<sup>76</sup>.

Известно, что история в эпоху буржуазных революций неоднократно ставила проблему свободы совести. Но ее решению мешало «уважение» к «священной частной собственности»<sup>77</sup>. В пролетарской революции этого уважения не было. Опыт и анализ эпохи буржуазно-демократических революций в России убедительно подтверждает марксистский тезис о невозможности в капиталистическом обществе осуществить свободу совести как один из общедемократических принципов.

© Куров М.Н., 1981

© Куров М.Н., 2009

---

<sup>73</sup> ЦГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 19.

<sup>74</sup> Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Вып. 2. М., 1918. С. 16.

<sup>75</sup> Вестник Временного правительства. 1917. 20 июля.

<sup>76</sup> Карташев А.В. Очерки по истории русской Церкви. Париж, 1961. Т. 1. С. 78.

<sup>77</sup> См.: Ленин В.И. Т. 44. С. 147.

## БУРЖУАЗНО-ЛИБЕРАЛЬНАЯ ТРАКТОВКА СВОБОДЫ СОВЕСТИ\*<sup>1</sup>

Среди прав и свобод человека важное место занимает свобода совести, которая выступает необходимым условием подлинного самовыражения личности, затрагивая самые интимные и тонкие струны ее духовного мира. Это право человека всегда являлось объектом острой идейной борьбы между прогрессивными и реакционными общественными силами.

Трактовка понятия свободы совести в ходе исторического развития претерпевала существенные изменения. Принципы и методы реализации самого этого права непосредственно зависят от общественного строя и от того, какой класс проводит их в жизнь.

В эпоху буржуазных революций требование веротерпимости, свободы религии, а затем и свободы совести стало одним из лозунгов буржуазии, находившейся на подъеме и решавшей прогрессивные общественные задачи. Это требование было направлено против духовной диктатуры Церкви и против полицейского контроля феодального государства над духовным миром личности. Оно должно было расчистить путь к власти представителям нового класса. И хотя защита свободы совести восходящим классом буржуазии была в конечном счете защитой свободной торговли, свободы капитала, буржуазный лозунг свободы совести имел прогрессивное политическое значение, так как поднимал угнетенные массы на борьбу не только с феодальным строем, но и с господствующей Церковью, которая стояла на позициях религиозной нетерпимости.

Французские материалисты XVIII в. Д. Дидро, Ж. Ламетри, П. Гольбах, К. Гельвеций, борясь за свободу вероисповедания, раскрывали реакционность союза Церкви и государства, требовали отделения Церкви от государства, видя в этом необходимое условие осуществления свободы совести. Они понимали его как естественное право, данное человеку от природы. К. Гельвеций об этом писал так: «Никто не имеет права ни на воздух, которым я дышу, ни

---

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1987. Вып. 36: Свобода совести в социалистическом обществе. С. 148–161.

на самую благородную функцию моего ума – способность самостоятельного суждения»<sup>1</sup>. Это значит, что человек имеет право свободно пользоваться своим разумом, своей совестью и придерживаться тех убеждений, того верования, которое ему нравится, которое ему по душе. Счастье человека они видели в распространении атеизма, в постепенном исчезновении религии вообще. «Природа, зараженная ныне религиозным ядом, – писал Ж. Ламетри, – вновь вернула бы себе свои права и свою чистоту; глухие ко всяким другим головам умиротворенные смертные следовали бы только свободным велениям собственной личности...»<sup>2</sup>

Однако, придя к власти, буржуазия прибегла к использованию необходимой для нее «функции попа». Ф. Энгельс отмечал, что английские буржуа со времени компромисса с аристократией после буржуазной революции 1689 г. стали соучастниками в подавлении «низших сословий», и одним из средств этого подавления было влияние религии<sup>3</sup>.

Провозглашенное буржуазными революционными программами право на свободу совести подразумевало свободу религиозной принадлежности. Такое понимание свободы совести было достаточно характерным для того времени. Например, Джон Локк выступал против религиозной нетерпимости, против преследований за веру. Он писал: «Абсолютная свобода, справедливая и истинная свобода, равная и беспристрастная свобода – вот в чем мы нуждаемся»<sup>4</sup>. Речь шла прежде всего о праве на свободное исповедание любой религии, без опасения за свою жизнь и свое имущество. «...Власти не должны запрещать проповедовать или исповедовать любые спекулятивные мнения в любой Церкви, потому что они никак не касаются гражданских прав подданных»<sup>5</sup>, – настаивал Д. Локк. Вторую сторону свободы совести – право не исповедовать никакой религии, быть атеистом – он отвергал: «...совсем не могут быть терпимы те, кто отрицает бытие Божие, кто своим атеизмом подрывают и разрушают всякую религию...»<sup>6</sup>, т.е. требование веротерпимости Локк аргументирует тем, что вера не касается гражданских прав человека, а нетерпимость к атеистам оправдывает ссылкой на религию, выдавая этим ограниченность своего представления о правах гражданина. Свобода совести как «естественное право каждого человека» не распространялось им на атеистов-безбожников.

Идеи, касающиеся свободы совести, нашли выражение в правовых актах буржуазных государств. Например, в Соединенных Штатах Америки, в наказе третьего сословия Генеральным Штатам говорилось: «Веросповідные различия... не могут служить препятствием ни для свободы вступления в брак, ни для гражданской правоспособности». Во Франции в принятой 26 августа 1789 г. «Декларации прав

---

<sup>1</sup> Французские просветители XVIII в. о религии. М., 1960. С. 486.

<sup>2</sup> Там же. С. 295.

<sup>3</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 310.

<sup>4</sup> Локк Д. Избр. философские произведения: в 2 т. Т. 2. М., 1960. С. 141.

<sup>5</sup> Там же. С. 169.

<sup>6</sup> Там же. С. 174.

человека и гражданина»<sup>7</sup>, которая в 1791 г. была включена в качестве преамбулы в первую конституцию страны, провозглашалось право свободы совести: «Никто не должен испытывать стеснения в выражении своих мнений, даже религиозных, поскольку это выражение – не нарушение порядка, установленного законом»<sup>8</sup>. Новая «Декларация прав человека и гражданина», являющаяся частью Французской конституции 24 июня 1793 г., гарантировала каждому «свободное отправление религиозных обрядов»<sup>9</sup>.

В Англии основным документом о религиозной свободе явился «Билль о правах» (1689 г.). Этим правовым актом была утверждена свобода протестантских верований и недопустимость католической религии. «Биллем о правах» и «Актом о дальнейшем ограничении короны и лучшем обеспечении прав и вольностей подданного» (1701 г.) в Англии была восстановлена государственная Церковь, но, как отмечал Ф. Энгельс, «уже не в прежнем своем виде, не в виде католицизма с королем, играющим роль папы: теперь она была сильно окрашена кальвинизмом»<sup>10</sup>, т.е. более соответствовала интересам капиталистов.

То же самое произошло в Германии и в других странах. Буржуазия лишь временно и в ограниченных пределах выступила против религии. Когда же она «испугалась народа и повернула к поддержке всякого рода средневековья против народа, – она объявила Божьим делом “эгоизм”, обогащение, шовинистическую внешнюю политику и т.п. Это было везде в Европе»<sup>11</sup>.

В XIX в. широкое обращение французских и германских рабочих к идеям социализма привело к тому, что буржуазия этих стран втихомолку отбросила свое свободомыслие и обратилась к религии как к спасительному средству в борьбе против революции. «Религия должна быть сохранена для народа» – таково ее окончательное решение. Язвительную оценку изменения отношения буржуазии к религии дал Поль Лафарг: «...виновата лишь буржуазия, победоносная, она утратила свою антирелигиозную боеспособность и, подобно библейским собакам, вернулась к своей блевотине – христианству...»<sup>12</sup>.

Класс капиталистов, будучи заинтересованным в закреплении эксплуатации, не мог не воспользоваться таким орудием одурманивания масс, как религия. Говоря о буржуазной свободе совести, В.И. Ленин отмечал, что она равна «свободе для капитала покупать и подкупать целые церковные организации для одурманивания масс религиозным опиумом...»<sup>13</sup>. Право свободы совести, важным аспектом и предпосылкой которого является отделение Церкви от государства и школы от Церкви, так и не было полностью проведено буржуазией в жизнь. «Буржуазия, из

---

<sup>7</sup> Жорес Ж. История Великой французской революции. Т. I: Учредительное собрание (1789–1791). М., 1920. С. 130–133.

<sup>8</sup> Там же. С. 251.

<sup>9</sup> См.: Конституции и законодательные акты буржуазных государств: XVII–XIX вв. М., 1957. С. 342.

<sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 315.

<sup>11</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 19. С. 174.

<sup>12</sup> Лафарг П. Экономический детерминизм Карла Маркса. М., 1928. С. 197.

<sup>13</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 40. С. 56.

страха перед растущим и крепнущим пролетариатом, – писал В.И. Ленин в статье «Отсталая Европа и передовая Азия», – поддерживает все отсталое, отмирающее, средневековое. Отживающая буржуазия соединяется со всеми отжившими и отживающими силами, чтобы сохранить колеблющееся наемное рабство»<sup>14</sup>. В этих условиях Церковь становится союзником буржуазии, а религия – частью буржуазной идеологии.

Провозглашение буржуазией права свободы совести было прогрессивным явлением по сравнению с религиозным засильем в эпоху феодализма, но в условиях капиталистических общественных отношений это не привело к избавлению трудящихся от духовного гнета. Свобода совести свелась к свободе выбора религии, свободе пропаганды религии и свободе заменять одну религию другой. В результате церковники получили всевозможные права, а атеисты вытеснились из общественной и политической жизни. Об этом праве свободы совести К. Маркс писал так: «... буржуазная “свобода совести” не представляет собой ничего большего, как терпимость ко всем возможным видам *религиозной свободы совести...*»<sup>15</sup>.

Итак, в капиталистических странах утвердилась свобода религии, которую никак не следует отождествлять со свободой совести. Такая свобода на деле не предполагает свободу совести, а, наоборот, исключает ее. Не может быть полной свободы совести в обществе, где нет права не верить ни в какого Бога, где равенство гражданских прав установлено лишь для сторонников определенных религиозных течений.

Буржуазная Чехословакия также не смогла обеспечить своим гражданам подлинную свободу совести. В трудах философа, социолога, президента Чехословакии в 1918–1935 гг. Томаша Масарика нашла отчетливое выражение буржуазная интерпретация свободы совести. В работах о религии Масарик писал: «Церкви нас уже не удовлетворяют своим учением, они бедному, слабому бросают филантропическую кость для того, чтобы служить сильным и богатым. Церкви не хватает смелости сказать свое слово даже тогда, когда это очень нужно»<sup>16</sup>. Государство, которое он считал вечной политической организацией общества, не должно, по его мнению, опираться на Церковь, Церковь должна быть отделена от государства. Человек в таком государстве рассматривается не как верующая душа, отданная Церкви, а как гражданин государства, т.е. как человек политически свободный, критически мыслящий, гражданин науки и свободно избранной, индивидуальной, а вовсе не установленной Церковью веры в Бога<sup>17</sup>.

Масарик характеризовал демократию в политической области прежде всего как отход человека от Церкви. Основой ее должна быть не «власть Божьей милостью», а власть, основанная на индивидуальной свободе, моральных

---

<sup>14</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 166.

<sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 30.

<sup>16</sup> Masarik T.H. V boji o náboženství. Praha, 1932. S. 12.

<sup>17</sup> Masarik T.H. Světová revoluce. Praha, 1925. S. 490–560.



принципах и авторитете законов государства и человека. В то же время религия, считал он, – это решение проблемы вечности, она «является осознанием нашего отношения к миру, смысла жизни. Религия является центральной и руководящей духовной жизненной силой, она есть стремление к новой жизни, к новым и высшим жизненным ценностям»<sup>18</sup>. Иначе говоря, религии отдается все, в чем человек находит смысл своей жизни, что имеет для него самую высокую, вечную ценность.

Таким образом, согласно взглядам Масарика, каждый человек имеет какую-то религию, потому что всякий человек живет для чего-то, что является для него самой высокой жизненной ценностью. Критикуя Церкви как институты, ставшие антинародными, он считает религию средством естественного объединения людей. Это объединение не может быть политическим или господствующим; Церковь, говорит он, не может быть государством в государстве и над государством, а только свободным нравственным и религиозным объединением, духовной организацией.

Масарик критиковал Церкви и их учения как консервативные и застывшие, но считал необходимой новую религию, центральным пунктом которой был бы не Бог, а человек. «Упадок старой религии не является упадком всей религии, он есть порождение, переход от религии старой к религии новой»<sup>19</sup>. Его интерпретация свободы совести носит печать буржуазной ограниченности. «Свобода совести, – писал он, – не является только защитой от государственного и церковного насилия. Свобода совести есть и должна быть условием для прогрессивного развития религии»<sup>20</sup>. Буржуазно-либеральная, односторонняя, ограниченная интерпретация свободы совести нашла свое правовое выражение в первой чехословацкой конституции, принятой Национальным собранием 29 февраля 1920 г. В ней декларировалось: «Свобода совести и вероисповедания гарантируется (§ 121). Все жители Чехословацкой республики как ее граждане имеют право исповедовать публично, самостоятельно любую религию и вероисповедание, если это не противоречит общественному порядку или хорошему поведению (§ 122). Никто не должен быть прямо или косвенно принужден к участию в каком-либо религиозном акте, кроме обязанностей, вытекающих из права отца или опекуна (§ 123). Все религиозные вероисповедания равны перед законом (§ 124). Запретить исполнять некоторую религиозную деятельность можно лишь тогда, когда она противоречит общественному порядку и общественной морали» (§ 125)<sup>21</sup>.

Буржуазные законодатели не сочли нужным установить контроль над деятельностью Церкви. Чехословацкая буржуазия видела осуществление свободы совести в свободе религиозных корпораций, т.е. в отсутствии контроля за их деятельностью.

---

<sup>18</sup> *Masarik T.H. V boji o naboženstvi. S. 22.*

<sup>19</sup> *Ibid. S. 36.*

<sup>20</sup> *Ibid. S. 9.*

<sup>21</sup> *Vašecka F. Buržoázny štát a cirkev. Bratislava, 1957. S. 149–153.*

Таким образом, вместо обеспечения гражданской свободы совести и вероисповедания, вместо прав граждан был установлен свободный режим для деятельности Церкви. Отделение Церкви от государства не было осуществлено. Конституция буржуазной Чехословакии не гарантировала гражданам права не исповедовать никакой религии, т.е. права быть атеистом.

Для Церкви в прошлом само понятие свободы совести было чуждо, поскольку все конфессии претендовали на монопольный контроль над совестью каждого человека и не оставляли ему никакого выбора в делах религии, безоговорочно предписывая веру в Бога и поклонение Ему.

Католическая церковь, в частности, долгое время отвергала свободу совести, как и всякие другие гражданские свободы вообще. Так, например, папа Григорий XVI (1831–1846) характеризовал демократические свободы слова, печати и религии как безумство, а свободу мышления – как губительное заблуждение. Пий IX (1846–1878) называл демократические свободы свободами проклятия, а его преемник Лев VIII (1878–1903) утверждал, что они больше являются свободомыслием, чем свободами. Объясняя смысл Латеранского договора между фашистской Италией и Ватиканом в 1929 г., Пий XI подчеркивал, что в католическом государстве свободу совести должно понимать в соответствии с католическим учением и законом. Согласно этому договору, все религиозные организации в Италии, кроме Католической церкви, были лишены всяких прав. В ней запрещались не только критика католицизма, но и дискуссии о религии. В 1930 г. на основе этого соглашения был переработан Уголовный кодекс, и в ст. 402 предусматривалось тюремное заключение тому, кто принижал государственную религию, т.е. католицизм<sup>22</sup>.

Однако с ликвидацией духовной диктатуры Церкви, распространением научных знаний, ростом политического сознания широких масс религиозные идеологи стали уделять проблеме свободы совести все больше внимания. Начав некогда с грубых нападок на выдвинутое идеологами революционной буржуазии требование свободы совести, Церковь перед лицом наступающих перемен обратилась к новому понятию как к средству самозащиты. Естественно, что при этом она стремилась дать ему такое толкование, которое сохранило бы за религиозными организациями возможность контроля над умами и поведением людей и одновременно служило бы препятствием распространению атеизма. С этой целью религиозная доктрина (в том числе и католическая) сводит содержание понятия свободы совести к свободе вероисповедания и деятельности Церкви. Характерно, что и ныне Ватикан предпочитает говорить только о свободе религии.

Ограниченность понимания католической Церковью свободы совести проявляется, например, в декларации «*Dignitatis humanae*» (лат. – Достоинство человеческой личности), принятой II Ватиканским собором в 1965 г. В ней говорится только о религиозной свободе, которую «гражданская власть должна охранять законодательством и всеми средствами с тем, чтобы граждане могли выполнять свои религиозные обязанности»<sup>23</sup>. Человеку предлагается только выбор между разными

---

<sup>22</sup> См., например: *Lehman L.H. Vatikánska politika za druhé světové valky*. Praha, 1947. S. 22.

<sup>23</sup> *Dokumenty II Vatikánského koncilu*. Bratislava, 1972. S. 313.

религиями, потому что «человек – это ребенок Божий, который должен показать Богу разумную, свободную подчиненность вере»<sup>24</sup>. Церковь понимает свободу совести только как свободу пропаганды религии.

В послании Генеральному секретарю ООН Курту Вальдхайму в связи с 30-летием провозглашения «Декларации ООН о правах человека» папа Иоанн Павел II писал: «Торжественно заявляю о необходимости соблюдать религиозную свободу каждого человека и всех народов... каждому человеку в рамках нашей совместной жизни должна быть дана возможность самостоятельно или с другими, частно или публично, проповедовать свою веру и свое убеждение»<sup>25</sup>. О праве человека на свободу не исповедовать никакой религии, не верить в Бога и пропагандировать атеистические взгляды на мир, общество и природу нет и речи. В послании осуждаются дискриминация и разные формы гнета, кроме религиозных.

Содержание документов католической Церкви зачастую бывает весьма неопределенным; вероятно, это делается умышленно, чтобы удовлетворить различные, даже противоположные, стороны и одновременно сохранить традиционные церковные принципы. Так, довольно туманно выглядит критика капиталистического общества, когда отрицается возможность его революционного преобразования. В этом явно проявляется классовая направленность католического социального учения, отрывающего основные человеческие права и свободы от их экономического и социального обеспечения.

Подлинная демократия, права и свободы человека, в том числе и свобода совести, немислимы без их социально-экономических гарантий. Права и свободы граждан лишь тогда закрепляются законодательством, когда уже созданы материальные и социальные институты, которые гарантируют их реальное обеспечение для каждого гражданина. Право свободы совести также еще не становится реальностью в результате самого акта его конституционного провозглашения, а является следствием обеспечения подлинного равенства граждан во всех сферах жизни. Подлинная свобода совести может быть достигнута только в результате социальной и духовной эмансипации личности, освобожденной от всех форм гнета, от противоречащей ее интересам религиозной регламентации поступков.

Для конкретного анализа свободы совести как права человека в обществе необходимо различать право в объективном смысле, которым является законодательство, существующее в данное время, в данной стране, и право в субъективном смысле (субъективное право), под которым понимаются конкретные возможности, права, обязанности, возникающие на основе и в пределах этого законодательства. С помощью субъективных прав государство определяет и гарантирует необходимую степень политико-юридической свободы, доступ к основным материальным и духовным благам, участие в осуществлении власти.

---

<sup>24</sup> Dokumenty II Vatikánského koncilu. S. 316.

<sup>25</sup> Цит. по: Spravodajství ze svetového tisku o zahraniční církevní politice. 1978. 27. XII. Č. 83.

Свобода совести как субъективное право отражает тот факт, что принадлежащее индивиду, отдельному гражданину право (как мера его возможного поведения) зависит от его воли и сознания, личного желания и усмотрения. Гражданин, решая вопрос о своем отношении к религии и атеизму, может свободно отказаться от реализации предоставленной ему возможности, не предпринимать предусмотренных законом действий или, напротив, настаивать на них. Он может по своему усмотрению совершать или не совершать дозволенные действия, совершать их в полном объеме или же частично, в порядке, наиболее удобном для достижения своего интереса и удовлетворения своих потребностей. В этом смысле право означает свободу выбора: исповедовать ту или иную религию и отправлять религиозный культ или не исповедовать никакой религии и вести атеистическую пропаганду.

Свобода совести занимает определенное место в системе основных прав и свобод, и поэтому ее нельзя рассматривать вне этого комплекса. Она является неотъемлемой частью демократии и находится в прямой зависимости от уровня ее развития. Взаимосвязь и обусловленность всех прав и свобод граждан общества, в том числе и свободы совести, действуют только в том случае, если они взаимно не противоречат друг другу. Свобода совести тесно связана с правом на образование, с личными правами граждан, с правами, обеспечивающими их равенство во всех областях материальной и духовной жизни.

Свобода совести в широком смысле означает прежде всего осознание личностью необходимости поступать в соответствии как со своими убеждениями, так и с нравственными требованиями общества в целом. В ней проявляется отношение человека к другим людям, к народу, к человечеству.

Свобода совести как категория права выражает отношение между государственной властью и гражданами в вопросе религии и атеизма, предусматривая право человека самому решать, руководствоваться ли в своей жизни, нравственном поведении религиозным или научно-материалистическим учением и принципами, придерживаться какой-то религии и отправлять религиозный культ или не исповедовать никакой религии, быть атеистом.

Философско-этический и правовой аспекты понятия свободы совести нельзя рассматривать изолированно. Они находятся во взаимосвязи. Необходимо также подчеркнуть, что в марксистском понимании свобода совести и свобода вероисповедания не тождественны. Под свободой вероисповедания понимается разрешение исповедовать *любую* религию, без всяких ограничений, а также отсутствие господства какой-либо религии. Свобода вероисповедания не выходит еще за рамки буржуазно-демократических требований. В отличие от свободы вероисповедания свобода совести предполагает более полное осуществление прав граждан, их равенство в правах по отношению к религии вообще, т.е. равенство, которое в полной мере распространяется как на верующих, так и на неверующих.

О взаимоотношениях Церкви и государства В.И. Ленин писал в статье «Социализм и религия»: «Мы требуем, чтобы религия была частным делом по отношению к государству... Государству не должно быть дела до религии, религиозные обще-

ства не должны быть связаны с государственной властью»<sup>26</sup>. Раскрывая содержание требования свободы совести, он отмечал: «Всякий должен быть совершенно свободен исповедовать какую угодно религию или не признавать никакой религии, т.е. быть атеистом. Никакие различия между гражданами в их правах в зависимости от религиозных верований совершенно недопустимы. Всякие даже упоминания о том или ином вероисповедании граждан в официальных документах должны быть безусловно уничтожены»<sup>27</sup>.

По вопросу об отношении коммунистов к религии Ленин писал, что для «партии социалистического пролетариата религия не есть частное дело. Партия наша есть союз сознательных, передовых борцов за освобождение рабочего класса. Такой союз не может и не должен безразлично относиться к бессознательности, темноте или мракобесничеству в виде религиозных верований»<sup>28</sup>.

Раскрывая сущность марксистского понимания свободы совести, Ленин разработал основные принципы политики государства в отношении к религии и Церкви, которая была реализована после Октябрьской социалистической революции. Эта политика имела своей целью осуществление подлинной свободы совести и получила законодательное закрепление в декрете «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» (1918 г.).

Принцип осуществления права граждан на свободу совести был характерен для всех последующих государственных актов, принятых по этому вопросу в СССР и в других социалистических странах.

Провозглашение в законодательстве и практическая реализация в политике права граждан на свободу совести вовсе не означали отказа от идейной борьбы с антинаучной, реакционной идеологией. Марксизм связывает преодоление религии не только с просветительской работой, но и со всем процессом революционного преобразования общества.

«Отделять абсолютной, непреходимой гранью теоретическую пропаганду атеизма, т.е. разрушение религиозных верований у известных слоев пролетариата, и успех, ход, условия классовой борьбы этих слоев – значит рассуждать недиалектически, превращать в абсолютную грань то, что есть подвижная, относительная грань, – значит насильственно разрывать то, что неразрывно связано в живой действительности»<sup>29</sup>.

Гарантируя своим гражданам свободу совести, социалистическое законодательство категорически запрещало всякие насильственные, административные формы борьбы с религией, не допускало какого бы то ни было ущемления гражданских прав и свобод верующего человека, оскорбления его религиозных чувств.

Свобода исповедовать любую религию может быть гарантирована только тогда, когда все религиозные организации действуют на равных правах и нет приви-

---

<sup>26</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 143.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. С. 145.

<sup>29</sup> Там же. С. 420.

легированной, господствующей Церкви, когда религиозные организации добровольно подчиняются государственному законодательству, а в документах граждан нет упоминаний об их религиозной принадлежности.

Свобода совести подразумевает также право гражданина отказаться от религии, от деятельности в религиозных организациях и требует гарантий того, чтобы никто не мог насильно удерживаться в любой религиозной организации или преследоваться за отказ от религии, от деятельности в секте или религиозной общине.

Таким образом, если буржуазное право сводит свободу совести, как правило, только к выбору религии, к праву свободно отправлять культ, удовлетворять свои религиозные потребности, т.е. гарантирует свободу вероисповедания, то марксистский подход предполагает полное обеспечение права свободы совести, включающего и право каждого гражданина не признавать никакой религии, стоять на позициях материалистического мировоззрения и вести атеистическую пропаганду.

© Подлипа Ш., 1987

© Подлипа Ш., 2009



**Марксистско-ленинский  
атеизм:  
теория и практика**





РАЗРАБОТКА ПРОБЛЕМ АТЕИЗМА  
В ФИЛОСОФСКОЙ НАУКЕ  
СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА\*<sup>1</sup>

Марксистский подход к атеизму включает в себя критику религии по всем аспектам. В качестве главных аспектов принято различать: 1) философскую критику религии, т.е. анализ мировоззренческих основ религии с материалистических позиций; 2) естественнонаучную критику, показывающую несостоятельность религиозных представлений о мироздании, происхождении солнечной системы, возникновении жизни на Земле, происхождении человека, сущности его психической жизни и т.д.; 3) историческую критику, которая на основании данных истории, археологии, этнографии и других наук раскрывает подлинную картину происхождения и развития религиозных верований и религиозных организаций.

Каждый из этих аспектов критики религии в научном атеизме не ограничивается отрицанием религиозных воззрений, но включает позитивное изложение научных знаний. Марксистский атеизм не только отвергает веру в Бога и вообще в сверхъестественное, но и дает научное объяснение сущности религии, ее социальных, исторических и гносеологических корней, указывает пути и средства освобождения людей от религиозных предрассудков.

Вместе с тем эти виды критики не существуют отдельно один от другого, а связаны друг с другом в ряде вопросов настолько тесно, что их трудно разграничить. Нельзя считать до конца последовательной естественнонаучную критику религии без философских выводов и обобщений. Вопросы происхождения и развития религиозных верований и религиозных организаций также могут быть научно решены лишь на основе теории и метода марксистской философии. В свою очередь философская критика религии не может успешно развиваться без учета того, что достигнуто естествознанием и общественными науками, ибо ее важнейшим требованием является требование конкретности при изучении и оценке любого процесса, любого явления.

---

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1967. Вып. 4: Победы научно-атеистического мировоззрения в СССР за 50 лет. С. 183–204.

В то же время взаимосвязь между названными выше аспектами научно-атеистической критики религии не следует понимать как стирание граней между ними.

У марксистской философии, как и у всякой подлинной науки, есть свой предмет, причем довольно строго очерченный. В ее содержание входят вопросы отношения мышления к бытию, «создан ли мир Богом или он существует от века» (Ф. Энгельс), о познаваемости мира, наиболее общих законах развития всего существующего, об основах общественной жизни и взаимосвязи ее сторон. Самые упорные бои между религией и философским идеализмом, с одной стороны, и марксистской философией – с другой, происходили прежде всего по этим вопросам. Философская критика призвана прежде всего раскрывать несостоятельность общих мировоззренческих основ религии, в чем она непосредственно смыкается с разработкой философских проблем.

Общие вопросы в философской критике религии получают свое специфическое преломление, выступают в виде разнообразных конкретных проблем. К их числу относятся проблемы сущности религии и ее отличия от других форм общественного сознания, места и роли в историческом процессе, ее соотношения с философским идеализмом, о соотношении материализма и атеизма, об объективных и субъективных предпосылках и путях преодоления религии, о философских основах свободы совести, о несостоятельности богословских поучений о происхождении и сущности морали, о смысле и ценностях жизни, о долге, о специфике и структуре религиозного сознания и др. В истории советского атеизма в различные периоды на первый план выдвигались то одни, то другие из этих проблем, что было связано с конкретными историческими условиями.

Победа Октябрьской революции создала исключительно благоприятные условия для развития теории научного атеизма и распространения его в массах. Революция свергла не только экономическую и политическую власть эксплуататоров, но и нанесла решительный удар по их идеологии, в том числе по религии. Сразу же после революции начали проводиться в жизнь требования Коммунистической партии о свободе совести, что нашло концентрированное выражение в историческом декрете Совета Народных Комиссаров от 23 января 1918 г. «Об отделении Церкви от государства и школы от церкви». Одновременно начали осуществляться радикальные меры для распространения в массах грамотности и научных знаний. Было предпринято издание ряда журналов, газет, сборников научных статей, популярных брошюр, посвященных вопросам борьбы за освобождение масс от религии.

В 1919 г. начал выходить журнал «Революция и Церковь» (1919–1924). В 1922 г. появились первые номера газеты «Безбожник» (1922–1941), в 1923 г. – журнала «Атеист» (1923–1930), в 1931 г. издавался журнал «Воинствующий атеизм». С 1925 по 1941 гг. выходил журнал «Безбожник», с 1926 по 1941 гг. – журнал «Антирелигиозник». В период 1917–1929 гг. вышло на русском языке свыше 2000 книг, брошюр и журнальных статей по вопросам религии и антирелигиозной пропаганды<sup>1</sup>. Анти-

---

<sup>1</sup> См.: Глан Я. Антирелигиозная литература за 12 лет (1917–1929). М., 1930.

религиозные газеты, журналы и книги издавались не только на русском, но также и на многих других языках народов СССР. В январе 1922 г. начал выходить ежемесячный философский журнал «Под знаменем марксизма» (1922–1944). Вопросы научного атеизма разрабатывались и популяризировались видными деятелями партии Н.К. Крупской, А.В. Луначарским, И.И. Скворцовым–Степановым, Е.М. Ярославским, П.А. Красиковым, В.Д. Бонч-Бруевичем, В.В. Адоратским и др.

Распространение идей научного атеизма в массах встречало ожесточенное сопротивление реакционного духовенства, сектантских вожаков и разного рода «дипломированных лакеев поповщины». Политике партии и государства, направленной на освобождению масс от религии, защитники старого мира противопоставили разнообразные формы пропаганды религии и фидеизма. В первые годы революции в стране существовали многочисленные издательства, оставшиеся от дореволюционных времен и вновь возникшие, которые печатали церковную идеалистическую литературу («Духовное знание», «Русский книжник», «Логос», «Шиповник», «Огни» и др.).

Контрреволюция в стране старалась использовать религиозный фанатизм в политических целях для прямой борьбы с советской властью. Антисоветские выступления в религиозной оболочке особенно участились после издания декрета «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви», который был объявлен церковниками «гонением на религию», «оскорблением религиозного чувства» и т.п. Естественно, что в этой обстановке все отряды пропагандистов атеизма должны были прежде всего выступать в защиту декрета, с разъяснениями и обоснованиями его полномочий. Эти выступления были связаны с разработкой и пропагандой теоретических, философских основ научного атеизма, поскольку вопросы последовательного осуществления принципа свободы совести марксизм всегда рассматривал исходя из своего общего мировоззрения.

Борьба атеистов в защиту марксистского понимания принципа свободы совести и указанного декрета была наполнена глубоким научно-философским содержанием. В ответ на клеветнические попытки духовенства и всех реакционных идеологов изобразить декрет как «гонение на религию» пропагандисты-атеисты разъясняли подлинный смысл этого документа, показывая, что в нем требование пропаганды атеизма органически сочетается с осуждением административных наскоков на религию, всякого оскорбления религиозных чувств верующих. Вместе с тем глубоко обосновывалось требование ведения активной идейной борьбы против религии. Все это переплеталось с раскрытием реакционной политической роли церковных организаций, их связи с эксплуататорскими классами, внутренней и внешней контрреволюцией.

Важную роль в развитии теории и практики нашей атеистической работы в стране сыграло Постановление ЦК РКП(б) (1921) «О постановке антирелигиозной пропаганды и о нарушении пункта 13 программы»<sup>2</sup>, в котором были отражены предложения В.И. Ленина.

---

<sup>2</sup> См.: Коммунистическая партия и советское правительство о религии и церкви: сб. М., 1959. С. 59–62.

Большое внимание разъяснению линии партии по отношению к религии и Церкви в те годы уделял активный борец с религией Е.М. Ярославский. Известны его статьи «Дань предрассудкам» (1919), «Мысли Ленина о религии» (1924), «Можно ли прожить без веры в Бога» (1924) и другие<sup>3</sup>. Статьи, разъясняющие ленинские указания по религиозному вопросу, в первые годы революции были опубликованы П.А. Красиковым.

Октябрьская революция с первых дней своего существования вызвала острый приступ вражды и ненависти у подвизавшихся в царской России буржуазных философов и социологов. Во главе философского похода против нового строя, марксистской теории и атеизма выступили прежде всего сторонники старого буржуазно-помещичьего либерализма, «веховцы» Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, А.С. Изгоев и др. В содружестве с ними действовали Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, Л.М. Лопатин, П.А. Сорокин.

В Москве противники материализма и атеизма объединились в «Вольной академии духовной культуры», созданной в 1919 г. Н.А. Бердяевым. Разного рода «Философские общества», в задачу которых входила пропаганда идеализма и религии, существовали и в других городах страны: Саратове, Ростове-на-Дону, Костроме и др. В 1918 г. С.Н. Булгаков опубликовал сборник «Тихие думы», состоявший из статей, написанных им в 1911–1915 гг. В 1920 г. вышла в свет книга Л.П. Карсавина «Введение в историю (теория истории)». В 1922 г. под редакцией Э.Л. Радлова и Н.О. Лосского вышли три номера журнала «Мысль» (орган Петроградского философского общества). Для того чтобы наглядно представить, какая «философия» проповедовалась в этом журнале, достаточно привести заявление, сделанное в нем Л. Карсавиным: «Всякая более или менее продуманная и глубокая философская система приводит нас к идее абсолютного бытия или Бога»<sup>4</sup>.

Между перечисленными выше философами существовало определенное «разделение труда». С.Н. Булгаков опровергал марксистскую философию с позиций открытой православной ортодоксии. Н.А. Бердяев развивал идеализм экзистенциалистского толка. Н.А. Лосский ратовал за интуитивное познание «бытия четвертого измерения», Л.П. Карсавин пытался представить историческую науку помощницей богословия. Эти философы стремились доказать, что религия отвечает «духу» русского народа, объявляли вершиной русской философии религиозно-мистические построения А.С. Хомякова, В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого и др.

С широкоэстетической богостроительской попыткой привлечь Библию для объяснения Октябрьской революции выступил в те годы Э.С. Енчмен. В своих «Восемнадцати тезисах о теории новой биологии» (Пятигорск, 1920) этот новоявленный «пророк» утверждал, что Октябрьскую революцию следует понимать как продолжение событий, «развернувшихся под палящим солнцем Синайской пусты-

---

<sup>3</sup> См.: *Ярославский Е.М.* О религии. М., 1957.

<sup>4</sup> Цит. по: Под знаменем марксизма. 1922. № 3. С. 122–423.

ни» (времена пророка Моисея. – Н.Г.), и как осуществление заветов «второй эпохи пролетарской революции», начавшейся якобы в Палестине под влиянием проповеди «легендарного революционера» Иисуса Христа.

Фактически каких-либо новых доводов против общеполитических основ марксизма его противники тогда не выдвигали, а лишь заменяли уже раскритикованные марксизмом аргументы новыми. Например, широко рекламируемый в то время Н.А. Бердяевым, Н.О. Лосским и С.Л. Франком «онтологизм» означал не что иное, как пресловутое снятие основного вопроса философии об отношении мышления к бытию путем включения в понятие бытия «сверхмирового начала», т.е. Бога. При этом не учитывалось, что попытка снять основной философский вопрос во имя онтологии была обстоятельно разоблачена еще Энгельсом в «Анти-Дюринге».

Большое внимание советские философы уделяли в тот период критике взглядов противников атеистического материализма. Находясь в Советской России, а с 1922 г. в эмиграции (будучи высланными за границу вместе с другими представителями русской научной культуры. – *Прим. ред.*), бывшие «веховцы» именем Бога провозглашали вечность социального неравенства, неспособность народа к самоуправлению, отстаивали идеи феодального социализма. «На всякой революции, – писал Н.А. Бердяев, – лежит печать безблагодатности, богооставленности или проклятия»<sup>5</sup>. Отпор подобным попыткам рассматривать общественную жизнь сквозь религиозные шоры был дан в ряде выступлений советских философов. Книга Л.П. Карсавина «Введение в историю (теория истории)» была подвергнута критике на страницах журнала «Под знаменем марксизма». Наиболее развернутая в 1920-е гг. критика религиозно-социологических теорий Бердяева была дана в статье философа, позднее академика АН СССР И.К. Луппола «Новое средневековье»<sup>6</sup>.

Сторонники Бердяева утверждали, что марксистский атеизм – всего лишь новое религиозное учение. Еще в 1906 г. в брошюре «Неотложная задача (о христианской политике)» С. Булгаков писал, что «атеистический социализм есть религия». Эта мысль и после Октябрьской революции всячески пропагандировалась противниками марксизма. В связи с тем, что попытки сблизить марксизм с теологией, а также рассуждения о существовании «религиозного атеизма» или «атеистической религии» были тогда распространены и среди некоторых деятелей рабочих партий, советским атеистам и после революции неоднократно приходилось возвращаться к их опровержению<sup>7</sup>.

Раскрывая общую направленность буржуазно-помещичьей идеологии против марксизма в первые годы революции, партийный деятель, историк В.А. Быстря-

---

<sup>5</sup> Бердяев Н. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии. Берлин, 1923. С. 14.

<sup>6</sup> Под знаменем марксизма. 1926. № 12.

<sup>7</sup> См.: Ярославский Е.М. Антирелигиозно ли коммунистическое движение? Ответ С. Хеглунду // Молодая гвардия. 1924. Июль; Лукачевский А.Т. Коммунисты и религия // Молодым безбожникам: сб. 1924; Путинцев Ф. Ленин и борьба с религией // Под знаменем марксизма. 1932. № 3–4.

ский в рецензии на журнал «Мысль» писал: «Идейная реакция, охватившая верхи нашего “образованного” общества в результате великой революции, сказалась в области философской открытым возвратом к догматическому богословию и мистицизму... она прямо зовет в лоно религиозного правоверия»<sup>8</sup>.

Важное значение для развития научного атеизма имела статья В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма», опубликованная в журнале «Под знаменем марксизма» (1922, № 3). В ней были сформулированы важнейшие задачи, стоявшие перед работниками философского фронта в условиях строительства нового общества.

Ленин выдвинул требования придать всей философской работе атеистическую направленность и усилить антирелигиозную пропаганду. Философский журнал, указывал Ленин, будучи органом воинствующего материализма, одновременно должен быть и органом воинствующего атеизма: «У нас есть ведомства, или по крайней мере государственные учреждения, которые этой работой (пропагандой атеизма. – *Н.Г.*) ведают. Но ведется эта работа крайне вяло, крайне неудовлетворительно, испытывая, видимо, на себе гнет общих условий нашего истинно русского (хотя и советского) бюрократизма. Чрезвычайно существенно поэтому, чтобы в дополнение к работе соответствующих государственных учреждений, в исправление ее и в оживление ее журнал, посвящающий себя задаче стать органом воинствующего материализма, вел неутомимую атеистическую пропаганду и борьбу»<sup>9</sup>.

Автор требовал, чтобы пропаганда научного атеизма была конкретной, чтобы в ней не было формализма и шаблона, чтобы в подходе к верующим умело использовались самые разнообразные способы, направленные к пробуждению людей от религиозного сна. Для того чтобы заинтересовать массы сознательным отношением к религиозному вопросу, Ленин предлагал использовать произведения атеистов XVIII в., снабжая эти произведения короткими послесловиями, указателями на новейшую литературу и т.д. По его мысли, в антирелигиозной пропаганде нельзя отказываться и от использования трудов буржуазных ученых, которые хотя и не являются атеистами, но в своих работах дают материал для критики религии. Очень важным было ленинское указание о необходимости раскрывать связь классовых интересов и классовых организаций современной буржуазии с религиозными организациями и религиозной пропагандой.

Претворение в жизнь ленинских указаний шло не гладко, а через преодоление различных ошибок и заблуждений в среде философов-атеистов. Теория научного атеизма в СССР развивалась не только в борьбе против явных защитников религии, но и в ходе дискуссий в среде самих марксистов.

На атеистическом фронте при разработке отдельных вопросов теории научного атеизма и в вопросах практики атеистической пропаганды на первых порах наблюдался значительный разнобой. Даже некоторые видные марксисты-атеисты

---

<sup>8</sup> Книга и революция. Пг., 1922. № 7. С. 1.

<sup>9</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 25.

допускали серьезные отступления от марксизма. Одни из них третировали диалектику и скатывались на позиции механицизма, другие выступали в защиту диалектики, но понимали ее в духе гегельянства. Нередко оба вида этих отступлений у одних и тех же лиц переплетались между собой. Вместе с тем в этих трудах были и ценные поиски истины, без чего многие вопросы, возможно, остались бы нерешенными вплоть до наших дней.

В этом примечательна дискуссия, которая велась в 1922–1923 гг. на страницах журнала «Под знаменем марксизма» между И.И. Скворцовым-Степановым и М.Н. Покровским по вопросу о природе религии<sup>10</sup>. Суть дискуссии сводилась к тому, что Покровский, объясняя происхождение и природу религии, настаивал на том, что в основе религии лежит чувство страха смерти: «По своему происхождению религиозные эмоции не связаны ни с хозяйством, ни с правом: в основе религии лежит факт почти столь же физиологический, как потребность питания, – страх смерти»<sup>11</sup>. И.И. Скворцов-Степанов критиковал маститого историка, указывая, что при таком понимании данный вопрос приобретает чуждую марксизму внеисторическую биологическую трактовку. М.Н. Покровский в свою очередь усматривал в некоторых высказываниях своего оппонента мысли, родственные богдановской «авторитарной» теории происхождения религии, а также «упрощенчество в понимании зависимости религии от других сторон общественной жизни».

Следует отметить, что Скворцов-Степанов обнаруживал склонность некритически относиться к А.А. Богданову и слишком прямолинейно сводил религию к экономическим и политическим интересам борющихся классов. Неправильно реагировал И.И. Скворцов-Степанов и на замечание М.Н. Покровского об относительной самостоятельности развития религии. По его мнению, никакой относительной самостоятельностью от экономических и политических классовых интересов религия никогда не обладала и обладать не может. Отказом признать за религией относительно самостоятельную логику развития Скворцов-Степанов явно отдавал дань механицизму.

К сожалению, редакция журнала «Под знаменем марксизма» не сделала в то время теоретических выводов по итогам дискуссии и ограничилась нейтральными замечаниями, считая, что дискуссия закончена «ввиду того, что точки зрения обоих авторов вполне выяснены»<sup>12</sup>.

Острая полемика среди атеистов в начале 1920-х гг. возникла и по вопросам форм и методов атеистической пропаганды. Эта полемика велась между большинством руководящих работников атеистического фронта и сотрудниками журнала «Безбожник» (впоследствии названном «Безбожник у станка»), который выходил под редакцией М.М. Костеловской. Журнал рекомендовал в качестве главного метода атеистической пропаганды обрушиться на религию и духовенство<sup>13</sup>. Такая линия

---

<sup>10</sup> Полемику см.: Под знаменем марксизма. 1922. № 9, 10, 11–12; 1923. № 1, 2–3.

<sup>11</sup> Покровский М.И. Очерк истории русской культуры. Вып. I. М.; Пг., 1921. С. 16–17.

<sup>12</sup> Под знаменем марксизма. 1923. № 2–3. С. 210.

<sup>13</sup> См., например: Ярославский Ем. Марксизм и анархизм в антирелигиозной пропаганде // Спутник коммуниста. 1924 № 4–5; ответ М. Костеловской см.: Правда. 1925. 25 января.

в антирелигиозной пропаганде вызвала возмущение среди воюющих, особенно среди крестьян, и мешала освобождению масс от религиозных предрассудков. Она противоречила резолюции XII съезда партии (1923) «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды», в которой вновь было подчеркнуто требование избегать оскорбления религиозных чувств верующих.

Разоблачению примитивизма и наскоков на религию, допускаемых в журнале, был посвящен ряд статей<sup>14</sup>. На II съезде Союза воинствующих безбожников, состоявшемся в июне 1929 г., немногочисленные выступления сторонников линии журнала «Безбожник у станка» не встретили поддержки.

В дальнейшем (конец 1920-х – начало 1930-х гг.) развитие философской критики религии было связано с борьбой, которая развернулась на философском фронте между «механистами» (Л.И. Аксельрод, В.М. Сарабьянов, И.И. Скворцов-Степанов, А.К. Тимирязев и др.), группой А.М. Деборина (И.К. Луппол, Г. Баммель, Г.С. Тымяпский и др.) и теми, кто представлял марксистско-ленинскую философию (М.Б. Митин, П.Ф. Юдин, Ф.В. Константинов, П.Н. Федосеев, М.Д. Каммари и др.).

Как «механисты», так и группа Деборина, выступив в качестве борющихся между собой философских течений, пытались решать вопросы научного атеизма с разных позиций. По-разному, например, они решали вопрос о причинах существования религиозных предрассудков в условиях советского общества.

Антирелигиозники-«механисты» не прошли мимо этого вопроса, но в их ответах было много от свойственного механицизму сведения идеологических явлений к вещественным элементам производства. Сводя религиозность среди населения СССР к упрощенно понятой экономике, механисты игнорировали наличие исторически сложившихся религиозных традиций и забывали о необходимости учитывать противоречия в процессе формирования нового сознания трудящихся: между передовыми политическими взглядами и отсталыми взглядами в области религии, между общественным и индивидуальным сознанием и т.д.

Ошибки механистов выразились в отрицании ими философии как науки. Это особенно проявилось в статье С.К. Минина «Философию за борт»<sup>15</sup>. По его мнению, марксизм столь же не нуждается в философии, как не нуждается в религии; наука сама по себе философия. В этом проявилось увлечение многих буржуазных естествоиспытателей модным тогда позитивизмом. Отрицая специфику философии как науки, механисты тем самым выступали против одного из важнейших принципов научного атеизма. Они сводили борьбу против религии к борьбе по частным вопросам, в то время как религия – это мировоззрение, и критика ее может быть успешной лишь с позиций научного мировоззрения, т.е. с марксистских позиций.

Группа Деборина в ряде вопросов имела некоторые очевидные преимущества в споре с механистами и мистиками. Так, механисты отрицали необходи-

---

<sup>14</sup> См., например: *Ярославский Ем.* Марксизм и анархизм в антирелигиозной пропаганде // *Спутник коммуниста.* 1924 № 4–5; ответ М. Костеловской см.: *Правда.* 1925. 25 января.

<sup>15</sup> Под знаменем марксизма. 1922. № 5–6.



мость философии как науки, тогда как деборинцы отстаивали. Механисты заменяли диалектику метафизикой, тогда как деборинцы отстаивали диалектику. Однако философию и диалектику члены группы Деборина трактовали во многом ошибочно. В то время как марксистская философия считала источником своей жизненности и силы тесную связь с практикой. Деборин и его сторонники отрывали философию от практики. В своих философских построениях в духе гегельянства они уходили от советской действительности. Из-за неумения отличать идеализм в теориях естествоиспытателей от подлинно научных открытий деборинцы не смогли дать правильное обобщение ряда новейших достижений в области наук о природе.

25 января 1931 г. ЦК ВКП(б) принял постановление «О журнале “Под знаменем марксизма”», в котором было отмечено, что, несмотря на известные достижения, в особенности в борьбе с механицизмом, журнал «не сумел осуществить основных указаний Ленина, данных им в статье “О значении воинствующего материализма», не стал боевым органом марксизма-ленинизма”<sup>16</sup>. Постановление ЦК подвело итоги предшествующей борьбы в советской философии и наметило пути дальнейшего развития философской мысли.

Из работ 1930-х гг., в которых на основе постановления ЦК рассматривались вопросы философии и атеизма, можно отметить, например, «За поворот на философском фронте» (1931); статью Ем. Ярославского «Коммунисты и религия» (1934); работу А.Т. Лукачевского «Марксизм-ленинизм как воинствующий атеизм» (1932). В условиях сложившегося к середине 1930-х гг. культа личности разработка марксистского философского и атеистического наследия встретила с большими трудностями. Во многих работах преобладало цитатничество. Конкретные исследования религиозных пережитков и состояния атеистической работы фактически прекратились. Подготовка кадров научных работников по атеизму почти не велась не только в предвоенные годы, но и в первые годы после войны. Из 211 диссертаций по философии (в том числе 15 докторских), защищенных в 1943–1951 гг. в Академии общественных наук при ЦК КПСС и в Институте философии АН СССР, только три (кандидатские) были посвящены атеизму.

Вместе с тем в предвоенные, так и в первые послевоенные годы разработка вопросов научного атеизма не прекращалась. В эти годы атеистическая литература пополнилась работами П.Н. Федосеева «О религии и борьбе с ней» (1938) и «Марксизм-ленинизм о религии и ее преодолении» (1941), Ю.П. Францева «Фетишизм и проблема происхождения религии» (1940), М.И. Шахновича «От суеверия к науке» (1948) и др. Большую помощь в деле теоретического обогащения научно-атеистической пропаганды оказали работы философов, посвященные анализу воззрений русских революционных демократов XIX в., а также представителей передовой философской и социологической мысли других народов СССР (работы М. Иовчука, Г. Васецкого, В. Кружкова, И. Щипано-

---

<sup>16</sup> О партийной и советской печати: сб. документов. М., 1954. С. 406.

ва, А. Маслина, Н. Бельчикова, И. Головахи, И. Лущицкого, В. Ермуратского, Г. Гусейнова, А. Хачатуряна, Ш. Нуцубидзе, Т. Кукава, И. Муминова, Г. Наана, В. Самсона, Э. Янсона, А. Окулова и др.). В этом же направлении оказывали свое воздействие на научно-атеистическую пропаганду работы советских философов, посвященные осмысливанию новых данных естествознания (работы Б. Кедрова, Э. Кольмана и др.).

В середине 1950-х гг. ЦК КПСС в ряде постановлений указал на необходимость активизировать деятельность всех организаций и учреждений, занимающихся политико-воспитательной и культурно-просветительной работой в области научного атеизма. Большую роль в этом отношении сыграло постановление от 10 ноября 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения». В последующие годы на основе решений XX съезда партии активизировалась атеистическая пропаганда, а вместе с ней и научная работа в области атеизма.

Больше стало выходить книг и брошюр, посвященных критике религии и обоснованию научных взглядов на природу и общество. Больше внимания стало уделяться этим вопросам и в периодической печати. В 1960 г. только на русском языке было опубликовано около 1300 книг, брошюр, журнальных и газетных статей по вопросам религии и атеизма. В институтах философии и истории АН СССР и в ряде академических институтов союзных республик были созданы секторы и группы атеизма. С сентября 1959 г. начал выходить в свет журнал «Наука и религия». Больше внимания вопросам философской критики религии стали уделять журналы: «Вопросы философии», «Философские науки» и др.

Вопросам научно-атеистического воспитания было уделено значительное внимание в решениях XXII съезда КПСС и в постановлении июньского (1963) Пленума ЦК. В принятой XXII съездом Программе партии была поставлена задача выработки научного мировоззрения у всех советских людей, полного освобождения их сознания от пережитков старого строя, в том числе и от религиозных пережитков.

Важное значение в активизации научной работы в области атеизма имели одобренные ЦК КПСС в январе 1964 г. «Мероприятия по усилению атеистического воспитания населения». В них были определены конкретные задачи научно-исследовательской работы в области атеизма институтов Академии наук СССР и академий наук союзных республик, кафедр высших учебных заведений, вновь созданного Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, предусмотрены меры по улучшению подготовки квалифицированных атеистических кадров. Было введено преподавание курса «Основы научного атеизма» в высших и ряде средних специальных учебных заведений.

Важными для теории и практики научного атеизма были решения октябрьского (1964) и последующих пленумов ЦК КПСС, материалы XXIII съезда партии, подчеркнувшие необходимость глубокого научного обоснования всей экономической, социальной и идеологической деятельности партии. Был поставлен вопрос

о необходимости создания стройной системы научно-атеистического воспитания, которая охватывала бы все слои и группы населения.

Для периода 1960-х гг. было характерно стремление философов и представителей других общественных наук активизировать исследования фундаментальных теоретических проблем научного атеизма. Признаком такой активизации являлся выход в свет ряда новых книг, в которых был замечен переход от старых традиций комментаторства к творческим поискам, проявились попытки более глубокого проникновения в духовный мир верующих, стремление решать проблемы научно-атеистического воспитания на основе конкретных социальных исследований.

Продолжалось исследование ленинского этапа в развитии научного атеизма. Появилась книга М.И. Шахновича «Ленин и проблемы атеизма» (1961), научно-популярная литература – книга И.А. Кривелева «Ленин и религия» (1960). Вопросы разработки научного атеизма Марксом, Энгельсом, Лениным прослежены в 6-томной «Истории философии», подготовленной Институтом философии АН СССР. Завершающий 6-й том этого труда (в двух книгах) вышел в 1965 г. Следует отметить относящиеся к этому этапу «Избранные атеистические произведения» (1959) И.И. Скворцова-Степанова, а также работы «Из атеистического наследия» (1964) Н.К. Крупской, «Почему нельзя верить в Бога» (1965) А.В. Луначарского.

Советские атеисты выпустили ряд работ, критикующих идеалистические и религиозные концепции клерикальных идеологов: коллективный труд «Современные религиозно-философские течения в капиталистических странах» (под редакцией Т.И. Ойзермана и И.Т. Фролова. М., 1962), книга Ю.А. Левады «Социальная природа религии» (М., 1965) и ряд его статей в сборнике «Философские проблемы атеизма» (1963) и в журнале «Вопросы философии». История клерикализма и его антинародная суть была показана в работе Н.А. Решетникова «Клерикализм» (М., 1965). Много ценных материалов, разоблачающих клерикализм, содержалось в книгах и статьях М.М. Шейнмана, Л.Н. Великовича и др.

Для развития научного атеизма в СССР в 60-х гг. было характерно укрепление сотрудничества философов и естествоиспытателей, более активное участие ученых-естествоиспытателей в обосновании научного атеизма с точки зрения современных достижений естественных наук.

Открытия в области физического строения материи, сущности жизни, космоса, кибернетики, вторжение математики в различные науки показали, что ни естествознание, ни философия уже не могут ограничиться теми представлениями, которые существовали в начале XX в. Необходима была выработка новых категорий и представлений, соответствовавших новому уровню науки. Атеистические выводы из естествознания нуждались в новой аргументации, поскольку многие теологи и фидеисты пытались использовать новые открытия для защиты религии.

Для раскрытия атеистического характера достижений современного естествознания и разоблачения фальсификаций этих достижений защитниками религии в 1960-е гг. совместными усилиями философов и есте-

ствоиспытателей было опубликовано несколько книг. К научно-популярным относились сборники «Достижения естествознания и религия» (1960) и «Ученые против религии» (1964). Более капитальным являлся сборник «Успехи современной науки и религия» (1961). Научным событием стал выход в свет трехтомного труда «Современная наука и религия», где раскрывалось атеистическое содержание естествознания и общественных наук в прошлом и на современном этапе.

Богаче и разнообразней в то время стала литература, посвященная критике религиозных моральных концепций. В современных условиях, когда достижения в области наук о природе создавали все большие трудности для защиты религиозных мифов о мироздании, апологеты религии все чаще и охотней прибегали к религиозно-нравственным поучениям, чтобы выдать нормы религиозной морали за высшее проявление гуманизма. Много говорилось и писалось о смысле жизни, об отношениях людей к труду, о мире на земле, при этом проводилась мысль, что наиболее правильное решение этих проблем возможно лишь на почве религии, что критерием нравственности следует считать служение Богу. Показу несостоятельности и вреда религиозной морали было посвящено много монографий, сборников и отдельных статей. Примечательно при этом то, что от противопоставлений наиболее общих принципов морали коммунистической и морали религиозной авторы переходили к рассмотрению моральных поучений отдельных религиозных течений и сект, к анализу отдельных нравственных принципов и категорий, т.е. к более углубленному исследованию и решению вопросов. В этой связи следует назвать работы Л. Митрохина «Христианская “наука жизни”» (1961), П.К. Курочкина «Православие и гуманизм» (1962), сборник Института философии АН СССР «Нравственность и религия» (1964). К.А. Шварцман была написана книга «Этика... без морали» (1964), С.Ф. Анисимовым – «Нравственный прогресс и религия» (1965), Г.Л. Андреевым – «Христианство и проблема свободы» (1965) и др.

В то же время среди теологов проявилось стремление приспособить религию к меняющимся условиям, чтобы выстоять перед лицом социального прогресса и бурного развития науки, оживить угасающие религиозные чувства масс. Религиозный модернизм рассматривался в атеистической литературе как одна из серьезных причин, задерживавших отход верующих от религии.

В те же годы появилась по существу новая отрасль антирелигиозной литературы, посвященная критике религиозного модернизма: в представлениях о Боге, о рае и аде, о взаимоотношениях между верой и знанием, об общественном прогрессе, о возможности сосуществования коммунизма как мировоззрения с религией и т.д. С философских позиций вопросы религиозного модернизма того времени были рассмотрены в работах Х.Н. Момджяна «Коммунизм и христианство» (1959), Э. Кольмана «Православие о вере и знании» (1959), Ю. Федина «О современных попытках обновления религии» (1962), Ю.П. Францева «Исторические пути социальной мысли и вопрос об общественном прогрессе» (1965), в сборнике Института научного атеизма АОН «Вопросы научного атеизма» (Вып. 2. 1966) и в других работах.

Большим недостатком в разработке проблем атеизма было слабое изучение действительности, кустарщина и отсутствие единого плана при проведении конкретных социальных исследований. В 60-е гг. и в этой области наметился определенный сдвиг. На основе конкретных социальных исследований был написан ряд работ сотрудниками Института истории АН СССР, которыми руководил А.И. Клибанов; вышла книга «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков» (1963), подготовленная сотрудниками Института философии АН СССР под руководством И.П. Цамеряна. Значительный материал конкретных социальных исследований был обобщен в изданной в 1966 г. Институтом философии АН СССР и Институтом научного атеизма АОН книге «Строительство коммунизма и преодоление религиозных пережитков». Интересная попытка проанализировать специфику сознания верующих на основе конкретных социальных исследований была предпринята в книге Н.П. Андрианова, Р.А. Лопаткина и В.В. Павлюка «Особенности современного религиозного сознания» (1966).

Из работ, написанных на основе конкретных социальных исследований в союзных республиках, можно отметить книгу А.А. Ерышева, Р.С. Приходько и А.С. Онищенко «Религиозные пережитки и их преодоление» (Киев, 1963; на укр. яз.), сборник Института философии и права АН Белорусской ССР «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков» (Минск, 1965) и книгу В.А. Черняк «О преодолении религиозных пережитков» (Алма-Ата, 1965).

По плану исследований в области атеизма, составленному Институтом научного атеизма АОН на 1965–1970 гг., на основе конкретных социальных исследований в республиках предполагалось подготовить свыше 300 работ на атеистические темы. Для разработки теоретических проблем на основе конкретных социальных исследований этот Институт имел в стране около 50 базовых пунктов.

В конце 1950-х и 1960-е гг. стало значительно больше внимания уделяться таким философским и социологическим проблемам, как сущность религии, ее социальные и гносеологические корни, психология верующих, взаимоотношение общественного и индивидуального сознания применительно к анализу духовного мира верующих и др. Важные методологические вопросы рассматривались в работе Ю.П. Францева «У истоков религии и свободомыслия» (1959). Выявлению основных причин возникновения и существования религии была посвящена книга А.Д. Сухова «Социальные и гносеологические корни религии» (1961). Много интересных методологических проблем, касающихся философской критики религии, было приведено в книгах Д.М. Угриновича «Философские проблемы критики религии» (1965) и Ю.А. Левады «Социальная природа религии» (1965).

Методологические вопросы атеизма рассматривались в статьях сборника «Вопросы научного атеизма» (1966). Критика работ западных философов и социологов приводилась в книгах И.С. Нарского о неопозитивизме, Ю.К. Мельвиля о прагматизме, Т.И. Ойзермана об экзистенциализме и в других. Про-

должая разработку проблем истории атеизма, советские философы и историки выпустили ряд оригинальных исследований и обобщающих трудов по данной проблематике<sup>17</sup>.

Было предпринято издание серии книг под общим названием «Научно-атеистическая библиотека». Среди них произведения Ульриха фон Гуттена, Леонардо Бруни, Лоренцо Валла, Поджо Браччолини и др., труды Дени Дидро, Пьера Марешаля, Константина Вольнея, Вольтера, Уриэля Дакосты и др.

Важное значение имела выпускаемая с 1963 г. серия книг «Философское наследие». Изданные произведения Гоббса, Гольбаха, Канта, русских просветителей снабжались обстоятельными вступительными статьями.

© Губанов Н.И., 1967

© Губанов Н.И., 2009

---

<sup>17</sup> См., например: История свободомыслия и атеизма в Европе / под ред. Н.П. Соколова. М., 1906; Богуславский В.М. У истоков французского атеизма и материализма. М., 1964; Кузнецов В.П. Вольтер и французское просвещение XVIII века. М., 1965; Коган Л.А. Крепостные вольнодумцы (XIX век). М., 1966; Коган Ю.Я. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М., 1962; Емелях Л.И. Антиклерикальное движение крестьян в период первой русской революции. М.; Л., 1965; Персиц М.М. Атеизм русского рабочего. М., 1965. Значительное число статей и публикаций по истории атеизма появилось в журнале «Вопросы истории религии и атеизма», № 1–12; «Ежегоднике Музея истории религии и атеизма», № 1–7.

## О НАУЧНОЙ РАЗРАБОТКЕ ПРОБЛЕМ АТЕИЗМА\*<sup>1</sup>

О состоянии научно-исследовательской работы в области атеизма – с. 223; Научный атеизм – неразрывная часть марксистской философии – с. 227; Религия и моральные проблемы – с. 232; О связи научной работы с практикой атеистической пропаганды – с. 234; О координации работы и расстановке научных кадров – с. 237.

Научная разработка проблем атеизма в 60-х гг. XX в. включала в себя широкий комплекс вопросов, поскольку атеизм не рассматривался изолированным островком марксистской идеологии. Пропаганда атеизма связывалась в соответствии с указаниями В.И. Ленина с распространением научных знаний среди народа, пропагандой материалистического мировоззрения, борьбой против старых традиций и привычек, оставшихся среди значительной части советских людей.

Борьба с религиозной идеологией являлась многогранной. Она не сводилась к отвлеченному противопоставлению истины и ошибки, а включала в себя, как указывал Маркс, борьбу против всего старого мира, духовной усладой которого является религия. В свое время он едко высмеял Б. Бауэра, который боролся против религиозного сознания как против какого-то самостоятельного существа, не умея видеть в нем «звено действительного мира». Это положение являлось одним из основных устоев подхода к религии при разработке теоретических проблем научного атеизма.

### О состоянии научно-исследовательской работы в области атеизма

Прежде всего о состоянии теоретической работы в области научного атеизма в 60-х гг. можно было судить по количеству и содержанию книг, вышедших в стране. В опубликованных философами, историками, этнографами и другими учеными работах был исследован ряд проблем теории и практики научного атеизма, намечен подход к их решению.

В работах Ю.П. Францева «У истоков религии и свободомыслия» (1959), И.А. Кривелева «Современное богословие и наука» (1959), М.И. Шахновича «Ленин и проблемы атеизма» (1961), Д.М. Угриновича «О специфике религии» (1961), А.Д. Сухова «Социальные и гносеологические корни религии» (1961), П.К. Курочкина «Православие и гуманизм» (1962), Л.Н. Великовича «Церковь и социальные проблемы современности» (1964), Ю.А. Левады «Социальная природа религии» (1965) и других раскрывалось философское значение социальных сторон и

<sup>1</sup> Статья написана на основе доклада автора, сделанного на расширенном заседании Ученого совета Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1966. Вып. 1. С. 7–35.

аспектов борьбы против религиозной идеологии. Вышел ряд содержательных коллективных работ, подготовленных сотрудниками Института философии АН СССР: «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков» (1963), «Философские проблемы атеизма» (1963), «Успехи современной науки и религия» (1961), «Краткий научно-атеистический словарь» (1964). Ценные статьи опубликованы в сборниках «Вопросы истории религии и атеизма», «Ежегодник Музея истории религии и атеизма» и др., с рядом статей по вопросам атеизма выступали журналы «Коммунист», «Вопросы философии», «Философские науки» и др.

Кроме того в этот период были опубликованы книги, написанные историками: «Современный клерикализм» М.М. Шейнмана (1964), «Ислам» Л.И. Климовича (1965). «Ранние формы религии и их развитие» С.А. Токарева (1964), Ю.Я. Когана «Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в.» (1962), «Атеизм русского рабочего» М.М. Персица (1965), Л.И. Емелях «Антиклерикальное движение крестьян в период первой русской революции» (1965), «История религиозного сектантства в России» А.И. Клибанова (1965) и др.

Определенным достижением тех лет в области разработки проблем атеизма считалось создание учебной программы для вузов по курсу «Основы научного атеизма» и выход в свет учебных пособий, написанных различными авторскими коллективами. Учебное пособие «Основы научного атеизма» (ответственный редактор И.П. Цамерян) к тому времени выдержало уже три издания. Вторым изданием вышла «История и теория атеизма» (ответственный редактор И.Д. Панцхава). Создание учебных пособий стало возможным благодаря тому, что, во-первых, в стране была проделана определенная научная работа в сфере религии и атеизма, во-вторых, накоплен немалый опыт преподавания основ научного атеизма в вузах. Большинство этих учебных пособий ценный материал по основам атеистического мировоззрения, хотя многие из них грешат существенным недостатком – уходом в прошлое в освещении религии, недостаточным освещением современной деятельности религиозных организаций, модернистских тенденций в религиозной идеологии.

Было заметно оживление научной работы в области атеизма во многих республиках. Можно упомянуть лишь некоторые книги: коллективный труд Института философии АН Украинской ССР «Религиозное приспособленчество и атеистическое воспитание» (Киев, 1965), коллективную работу белорусских ученых «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков» (Минск, 1965), написанную на материалах Казахстана книгу В.А. Черняк «О преодолении религиозных пережитков» (Алма-Ата, 1965), монографию С.М. Гаджиева «Пути преодоления идеологии ислама» (Махачкала, 1963), коллективный сборник Института философии и права АН Узбекской ССР «Вопросы научного атеизма» (Ташкент, 1965) и др. В гуманитарных институтах академий наук союзных республик проводилось изучение процессов отхода верующих от религии. Можно надеяться, что в ближайшие годы здесь выйдут и другие серьезные научно-исследовательские работы.

В вышедших трудах рассматривался широкий круг проблем религии и атеизма. Разработка проблем живучести и преодоления религиозных пережитков опиралась на социологические исследования, практику атеистической работы, изучение эффективности различных форм работы с верующими.



Все большее внимание уделялось религиозной психологии, религиозным чувствам. Прежде само это понятие рассматривалось как чуждое марксистскому атеизму на том основании, что церковники и сектанты, а также многие западные философы, психологи и социологи пытались доказать, что религиозные чувства являются врожденными. В атеистической литературе вопрос о религиозных чувствах связывался со спецификой эмоциональных переживаний верующих.

Активнее стало изучаться взаимоотношение религии с наукой, искусством, философией, а также отношение богословия к науке.

В те же годы вышли работы с анализом буржуазного религиоведения. Больше внимания стало уделяться критике политического клерикализма, религиозного модернизма.

К недостаткам научно-исследовательской работы в области атеизма относились некоторые узость фронта исследований и уход исследований в прошлое; недостаточное внимание к вопросам борьбы с религиозной идеологией; отрыв критики религии от позитивной разработки актуальных мировоззренческих проблем; слабое развертывание конкретных социальных исследований состояния религиозности населения, которые являются основой для научных обобщений; известная бессистемность, недостаточная согласованность научных исследований, что отражало распыленность атеистических кадров; все еще слабая связь научной работы с практикой атеистического воспитания, отсутствие должной координации работы. Кроме того, к научным исследованиям мало привлекалось крупных ученых – естественников, философов, психологов, педагогов и представителей других наук.

Слабо разрабатывались общетеоретические, философские и методологические проблемы критики религии и атеизма. Между тем атеизм немислим без серьезного, глубокого философского теоретического мышления, это важнейшая область философского знания. Многие книги по атеизму были лишены философского подхода к проблеме. В значительной части атеистической литературы не было глубокого философского осмысливания процессов в религиозной идеологии и сознании верующих. Слабое знание общеполитических проблем атеизма, а также современных форм религиозной идеологии было особенно заметно в популярных работах с критикой религии.

Атеизм всегда выступал как органический, составной элемент наиболее последовательных материалистических учений у Демокрита и Эпикура, Гоббса и Спинозы, Дидро и Фейербаха, Белинского и Чернышевского. Их атеизм вырастал из материалистического взгляда на мир. Неразрывную связь между материализмом и атеизмом видели все защитники религии и теологии. Так, Джордж Беркли свое опровержение атеизма начал с критики материализма.

Научный атеизм как неотъемлемая сторона марксистского материализма, имеет свою область исследования, специфическую философскую и историческую проблематику. В 1960-х гг. во многих вузах читался курс основ научного атеизма, были созданы кафедры и учреждения, в которых разрабатывалась теория атеизма. В связи с этим возникла необходимость определить предмет атеизма как научной дисциплины, выяснить характер и круг его проблем, его место среди других философских наук. Единой точки зрения на предмет атеизма в то время не существовало. Вместе с тем решение этого вопроса являлось необходимым условием повышения

теоретического уровня атеистической работы, преодоления присущего ей примитивизма, приверженности к догмам и шаблонам.

В течение многих лет в атеистической литературе безосновательно утверждалось, что в стране нет социальных причин для религиозных пережитков. Все причины сводились лишь к субъективным факторам, к слабой пропаганде атеизма, к трафаретному утверждению об отставании сознания от бытия. Серьезный анализ жизненных явлений, трудностей и противоречий действительности подменялся схоластическими спорами. Такой поверхностный подход к сложной проблеме наносил вред атеистической работе. Процесс преодоления религиозной идеологии в обществе недостаточно сводить к идейной борьбе – он тесно и неразрывно связан с решением общеэкономических, социальных и культурных задач. Основа для полного отмирания религии создается в процессе осуществления глубоких преобразований общества. Это положение отнюдь не умаляет значения атеистической воспитательной работы, которая может и должна ускорить отмирание религиозных пережитков.

В тот период ставилась задача отказаться от примитивного представления о религии как об изобретении обманщиков, еще существующего у некоторых работников и порой служившего обоснованием порочной практики администрирования в отношении верующих. На примитивизм и вульгарный характер такого подхода к религии обращал внимание Ф. Энгельс. «С такой религией, как христианство, – писал он, – нельзя покончить *только* с помощью насмешек и нападок. Она должна быть также *преодолена научно*, то есть *объяснена исторически*, а с этой задачей не в состоянии справиться даже естествознание»<sup>1</sup>.

Поверхностные представления, рассматривавшие верования масс лишь как результат невежества, обмана, так же как и оскорбительный тон в отношении верующих, приносили большой вред атеистической пропаганде.

Важнейшим элементом марксистской критики религии является научное объяснение сущности самой религии, ее специфики, места в общественной жизни, причин возникновения и длительности существования. Религия – сложное социальное явление, корни которого уходят в далекое прошлое, она крепко связана с бытом народа. Нельзя не учитывать, что религиозная догматика вырабатывалась в течение многих сотен лет и по-своему пыталась ответить на сложные вопросы жизни человека. Конкретные исследования, проведенные в стране в 1960-х гг., показали, что одна из важных причин существования религиозных пережитков – это сила традиции, привычки, и с этим необходимо считаться в атеистической работе. Ленин отмечал, что «мы должны бороться с религией. Это – азбука *всего* материализма и, следовательно, марксизма. Но марксизм не есть материализм, остановившийся на азбуке. Марксизм идет дальше. Он говорит: надо *уметь* бороться с религией, а для этого надо *материалистически* объяснить источник веры и религии у масс»<sup>2</sup>.

Нельзя забывать, что сама религиозная идеология со временем изменяется. Отмирание религиозных верований – не моментальный акт. В действительности идет

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 18. С. 578.

<sup>2</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 418.

сложный и неравномерный процесс, в ходе которого сначала высвобождаются из-под влияния религии одни стороны сознания верующих, затем другие. Те формы, которые в свое время были формами отхода буржуазии от религии и даже формами критики религии (деизм, пантеизм), становились формами утасаживающей религиозности масс. Изучение этой эволюции важно в теоретическом и практическом плане.

Такие формы стихийного, свойственного массовому сознанию «народного деизма», «народного пантеизма» бытуют среди верующих, представляя собой деформированные религиозные формы. Они требуют серьезного анализа. Учета того, что религия еще очень живуча, цепко держится в сознании миллионов людей, Она остается идеологией, влияние которой нельзя игнорировать.

### **Научный атеизм – неразрывная часть марксистской философии**

Научно-исследовательская работа в области атеизма, ее глубина, дальнейшее расширение проблематики зависят от ряда факторов. В первую очередь следует называть исследование общих проблем, духовной жизни общества, развитие культуры, общественного сознания, его форм и уровней, всестороннее развитие личности, вопросов труда, быта, семьи, традиций и т.д.

Борьба с религией должна вестись прежде всего по основным вопросам мировоззрения. В исследовательской работе по атеизму необходимо уделять внимание коренным философским проблемам, поскольку границы между теологией и идеалистической философией становятся чрезвычайно расплывчатыми. Современные теологи вторгаются в сферу основных мировоззренческих проблем более активно, чем представители таких философских направлений, как неопозитивизм и даже экзистенциализм. Происходит процесс теологизации идеалистической философии и, наоборот, сама теология облачается в философскую тогу. «Философия, – писал американский протестантский идеолог Хатчисон, – в большей мере философия религии, чем склонны это допускать многие из современных философов, а религия в свою очередь – главная составная часть философии». «Услуги, которые персонализм может оказать религии, – отмечал глава персонализма Р. Флюеллинг, – достаточно велики»<sup>3</sup>.

Религия, как известно, старается дать людям ответы на все основные вопросы бытия: дать свою картину мира, концепцию познания, всемирно-исторического процесса, свой кодекс морали и т.д. Теологи усиленно пытаются поднять эти вопросы на философский уровень. Религия черпала и черпает многие свои аргументы из идеалистической философии, являющейся ее важной опорой. Марксизм всегда рассматривал философский идеализм как помощника и союзника религии, как прямое или завуалированное теоретическое обоснование религиозной веры, а религию – как грубый идеализм, который в отличие от идеалистической философии, предназначенной для избранных, призван воздействовать на сознание масс.

Одним из направлений исследований в области атеизма должно быть раскрытие взаимосвязей между религией и философским идеализмом. Под влиянием совершаю-

---

<sup>3</sup>Twentieth Century of Philosophy. N.Y., 1947. P. 339.

щихся в мире великих социальных преобразований, огромных достижений науки современной верующий постепенно освобождается не только от приверженности к старой обрядности, но и от старых религиозных представлений о Боге. Антропоморфные представления о Боге как личности все более заменяются в массовом религиозном сознании представлениями о нем как о неуловимом и вездесущем духе. Можно спорить о том, насколько далеко зашел этот процесс у последователей различных вероисповеданий, в какой мере он затронул те или иные течения в официальной богословии и сознании рядовых верующих, но отрицать наличие этого процесса не приходится. Все чаще можно слышать среди верующих заявления вроде того, что «Бога, может быть, и нет (т.е. человекообразного Бога), а что-то все-таки есть». Это «что-то» рассматривается обычно как некая безликая «творческая», «высшая сила».

Важной философской проблемой атеизма является проблема корней религии и связанная с ней проблема религиозного отчуждения. Между тем, как отмечалось в журнале «Коммунист» в 1965 г., «среди советских философов еще сохраняется предубеждение против проблемы отчуждения как якобы навязанной марксизму буржуазной философией. Отчасти поэтому она рассматривается в основном в историческом плане, в полемике с буржуазными философами. Некоторые исследователи почему-то связывают эту проблему только с ранними произведениями Маркса, тогда как наиболее полное ее решение мы находим в “Капитале” и других его трудах. Очевидно, было бы полезно, чтобы идеи Маркса о единстве человека и труда, человека и общества, человека и человека были развиты современными марксистами на основе современных материалов»<sup>4</sup>.

На эту проблему издавна обратили внимание как философы, так и богословы. Достаточно вспомнить выдвинутое богословами онтологическое доказательство бытия Бога, спор номиналистов и реалистов в Средние века, учение о «вторичных качествах» и универсальных или родовых понятиях, которому много внимания уделяли философы Нового времени, чтобы понять, что вопрос о социальных и гносеологических источниках религиозно-идеалистического искажения действительности относится к числу сложнейших и важнейших философских вопросов научного атеизма. При этом надо иметь в виду, что социальные корни религии не представляют собой некую неизменную надысторическую сущность: они претерпевают известные изменения в ходе общественного развития.

Значительно большего внимания заслуживала разработка философских проблем атеизма, связанных с духовным миром человека. Исследование проблемы человека – первостепенное дело философов.

Марксизм отбросил абстрактные спекуляции религиозной и идеалистической философии по поводу личности, ее прав, свободы и поставил проблему человека на конкретно-историческую почву. Вместе с тем очевидно, что необходимо более активно разрабатывать теоретические проблемы человека – старые и вечно новые проблемы. Начиная с древних времен человек, его сущность, цели и действия, его прошлое и будущее, его место в этом мире были предметом философского исследования.

---

<sup>4</sup>Коммунист. 1965. № 5. С. 63.

Проблема человека была главной темой дискуссии на XIII Международном философском конгрессе в Мексике (сентябрь 1963 г.). Наиболее влиятельной частью западных философов, участвующих в конгрессе, были приверженцы различных религиозно-теологических течений – томизма, христианского спиритуализма и религиозной ветви экзистенциализма. В докладах представителей этих течений основное место занимали проповеди об «очищении души» человека, о необходимости «духовного и морального совершенствования личности», о насаждении на земле добра, милосердия, любви к ближнему и т.д.

Внимание привлекали такие темы, как человек и общество, человеческий индивидуум и его общественные связи, индивидуальная жизнь человека и история человеческого рода, пути завоевания сознания масс передовой идеологией, о соотношении материального и духовного и т.д.

Одна из древнейших и важных проблем, волновавших умы людей, – проблема жизни и смерти, страха смерти и попытки найти выход, пусть иллюзорный, из состояния ограниченности человеческой жизни. Представления о возможности загробной жизни в философии и богословии приняли форму спора об отношении души и тела. Это важнейшая психофизиологическая и философская проблема, решению которой уделяли первостепенное внимание крупнейшие мыслители древности и Нового времени. То или иное понимание этой проблемы тесно связано в конечном итоге с материалистическим или идеалистическим истолкованием основного вопроса философии, теологической разновидностью которого является вопрос: существует ли мир от века, или он был сотворен Богом?

В религиозном сознании большую роль играет страх смерти. В свое время Уильям Джеймс писал, что «те, кто принимают религию, живут спокойно и счастливо. Религия помогает им умереть с радостью»<sup>5</sup>. Действительно, верующий человек видит в религии возможность известного успокоения и утешения. Религия в какой-то мере обволакивает человека своими обещаниями о будущем бессмертии души и райском блаженстве и т.д.

В советской философской и атеистической литературе эта проблема долго вообще не затрагивалась. Сложилось даже пренебрежительное отношение к ней как к некоей «псевдопроблеме», лишенной строго научных, а следовательно, и философских оснований.

В то же время о важности этих вопросов и об интересе людей к ним можно судить по такому факту, отмеченному еще в 1960-х гг. Журнал «Наука и религия» начал на своих страницах разговор о смысле жизни, причем тема трактовалась журналом не только в философском, но и в житейском плане. Люди различных возрастов, профессий, убеждений прислали в журнал сотни писем. В них они высказывали взгляды на смысл жизни, полемизировали с авторами статей и задавали многочисленные вопросы.

В книге «О ценностях жизни и культуры» профессор В.П. Тугаринов (один из тех, кто активно способствовал окончанию периода безраздельного господства цитатническо-начетнической традиции в философских публикациях и в преподавании философии, будучи в 1953–1978 гг. деканом финансового факультета ЛГУ. –

---

<sup>5</sup> Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 472.

*Прим. ред.*) правильно ставит вопрос: «Одно из двух: или этих вопросов не существует, или на них надо научно отвечать. Они волнуют всех людей... Современный человек размышляет над самыми глубокими и сокровенными проблемами бытия. Кто же может ему ответить на них, кроме философа? Не отсылать его к религии, а дать ему посильный научный ответ на эти вопросы, не отсылать его к упадочнику, к декаденту или субъективисту, а дать ему марксистский ответ на эти вопросы – такова одна из актуальных задач нашей общественной мысли. Не признавать этого – значит вольно или невольно умалять роль марксистско-ленинской философии, искусственно сужать сферу ее воздействия на людей, на молодежь»<sup>6</sup>.

Философская наука не может игнорировать эти вопросы; необходимо воспитывать в людях научные оптимистические воззрения на человеческую природу. В свое время И.И. Мечников написал интересную книгу «Этюды о природе человека». Большой интерес представляет также книга американского философа и прогрессивного общественного деятеля К. Ламонта «Иллюзия бессмертия». Ламонту удалось в блестящей литературной форме, с привлечением последних научных данных внести вклад в развенчание древнейших иллюзий о воскрешении человека после смерти – иллюзий, являющихся краеугольным камнем почти всякой религиозной веры. В предисловии к третьему изданию Ламонт писал: «Эта книга впервые была опубликована двадцать четыре года назад. Выпуская теперь “Иллюзию бессмертия” третьим изданием, я в значительной мере пересмотрел ее и многое написал заново. Но главные доводы, по которым я рассматриваю смерть как конец человеческой личности, – доводы, основывающиеся на изучении науки, философии и религии, – остаются по существу прежними. Я продолжаю верить, что шансы, говорящие против возможности будущей жизни для индивидуального “я”, столь подавляюще велики, что я вполне прав, называя бессмертие иллюзией»<sup>7</sup>.

Философская проблема о соотношении материального и духовного, жизни и смерти помимо психофизиологической имеет и другую – социально-этическую сторону. На протяжении веков она проявлялась в спорах о смысле и ценности жизни, что в свою очередь порождало раздумья над такими философскими категориями, как честь, совесть, долг, добродетель, добро и зло.

Интерес к человеку, к его месту и роли в общественной жизни порождал в противовес религиозным различные материалистические философские теории. В качестве примера можно назвать антропологический материализм Л. Фейербаха, который носил ярко выраженный антирелигиозный характер, выступал против традиционного религиозного решения психофизических и социальных проблем, стоящих перед человеком. Однако, не зная социальных закономерностей, сам Фейербах с позиций абстрактного антропологизма пытался решить вопросы о движущих силах истории, о месте человека в обществе, о смысле жизни. В конечном счете принципы взаимоотношений между людьми, так волновавшие его, вылились в обожествление человеческих отношений.

---

<sup>6</sup> Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. Л., 1960. С. 92.

<sup>7</sup> Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1961. С. 11.

Известно, какую огромную роль проблемам человека отводил Н.Г. Чернышевский. «Как ни возвышенно, – писал он, – зрелище небесных тел, как ни восхитительны величественные или очаровательные картины природы, человек важнее, интереснее всего для человека. Потому как ни высок интерес, возбуждаемый астрономией, как ни привлекательны естественные науки, важнейшей, коренной наукой остается и останется навсегда наука о человеке». Обратившись к этим человеческим проблемам, можно очень многое сделать в их материалистическом истолковании. Не занимаясь ими, ученые отдают их в монопольное владение богословам.

Рассматривая философскую проблематику в атеистической работе, следует коснуться вопроса о психологии и религии. Вероятно, что ни одна наука, пожалуй, не имеет такого непосредственного отношения к религии, как психология. Однако как ни странно, очень немногие психологи в нашей стране работали в тот период над религиозной проблематикой (К.К. Платонов, Н.С. Мансуров, В.Н. Колбановский и др.).

Для воспитания всесторонне, гармонически развитого человека необходимо учитывать психологические факторы, в частности, то, на какие стороны сознания и психологии человека стремится воздействовать религия. Борьба с религиозными верованиями в значительной степени затрудняется недостаточным знанием социально-психологических особенностей верующих, которые необходимо изучать, чтобы повысить эффективность атеистической пропаганды. Атеисты не всегда учитывают, что на верующих огромное влияние оказывает эмоциональная, психологическая сторона богослужений, религиозных обрядов. Сила этого психологического воздействия часто делает верующих безразличными к доводам разума, и научно-атеистическая пропаганда наталкивается на глухую стену непонимания.

В связи с этим важным представляется религиозное и материалистическое истолкование психики человека. Критикуя религию и религиозные представления о душе, необходимо противопоставлять им материалистическое учение о психике человека. Однако многолетняя дискуссия тех лет о природе психического, в ходе которой было высказано много различных точек зрения, не внесла большой ясности в понимание этой проблемы. Психологи еще не дали аргументированной критики фрейдистского понимания внутренней динамики бессознательных сил, признание которых ввело в психологию религиозный момент.

Основательной критике советских психологов и социологов не подвергалась такая отрасль западной психологии, как «психология религии». Основное назначение психологии религии состоит в том, чтобы показать роль религии в жизни и пользу ее для общества и личности. Психология религии утверждает, что вера в Бога представляет собой один из видов психической активности человека, что религия – это не общественное, а психическое явление по своей сущности. Отсюда следует утверждение об инстинктивной причине, обусловившей проявление религии. Западные религиоведы стремились представить историю духовной жизни человечества как становление и развитие веры в некое высшее существо, представить эту веру сутью цивилизации, изначально ей присущей. Эта особенность важна еще и потому, что современное духовенство обращается в своих проповедях прежде всего к чувствам верующих. Нельзя пройти мимо такого важного момента, как нравственно-психологическое значение

в жизни верующего культа страдания, апелляции религии к «слабости», как выяснению механизма и в чем состоит «механизм» такого обращения.

Психологи могут помочь серьезно разобраться в таком сложном вопросе, как психология верующего в СССР. Глубокий анализ религиозного переживания дал бы возможность с научных позиций изучить практику ведения атеистической пропаганды. Зная на какие стороны человеческой психики действует религия, можно несравненно более эффективно вести атеистическую работу.

### **Религия и моральные проблемы**

Анализ современных богословских построений, направленных на примирение науки с религией, показывает, что теологи уже не в состоянии отстаивать традиционные элементы религиозного мировоззрения перед научными достижениями. Сами церковные идеологи понимают это, и в результате многие богословы-«рационалисты» не останавливаются перед фактическим переосмыслением ряда христианских догматов.

Растущие успехи науки, огромный авторитет ее в обществе заставляют защитников религии искать приемы, создающие иллюзию примирения науки с религией. Все реже встречаются проповедники религии, решающиеся открыто отрицать науку как нечто несовместимое с религией.

Религиозная идеология постепенно вытесняется из (представлений человека о мироздании, поскольку наука и практика дают обширный материал для формирования цельного научного мировоззрения, которое не оставляет никакого убежища для веры в Бога. В научном знании все меньше и меньше сегодня остается «белых пятен», используя которые религия в прошлом создавала извращенную картину мира. По этому религиозные проповедники большое внимание уделяют особенностям поведения человека, религиозной морали. Практическое воздействие на жизнь людей религия оказывает главным образом через систему нравственных заповедей и наставлений, хотя религиозная мораль постепенно перестает быть руководящим началом в жизни верующего человека, теряет свой характер мерила ценностей.

Ведя атеистическую пропаганду, важно обращать внимание на необходимость аргументированной критики нравственных принципов религии. Известно, что религия считает себя основным истолкователем таких проблем, как цель и смысл жизни, нравственный идеал личности, добро и зло и т.д. Многие церковники пытаются представить религию единственной опорой нравственности человечества. В трудах богословов утверждается мысль, что прогресс цивилизации не сопровождается духовным прогрессом человека, прогрессом его нравственности, а если таковой и наблюдается, то он всецело обязан религии.

Так, например, Иоанн Благовещенский, протоиерей из г. Бологое, в диссертации «Цель и смысл жизни по Евангелию», касаясь проблемы соотношения технического и социального прогресса и вопросов религиозной нравственности, утверждал, что «религия и нравственность нераздельны между собой. Чем крепче корни веры, чем здоровее они, тем лучше будет дерево нравственности». С его точки зрения, наука и общество без религии не в силах воспитать человека в добродетели, духовно-нравственно его возвысить. «Пройдут века, тысячелетия, – пишет



он, – пытливый ум человека все глубже и глубже будет проникать в непроницаемые тайны всего бытия. Однако все достижения и открытия лучших умов человечества не дадут душе человечества того, что дает ему религия».

Благовещенский, как и многие другие богословы, выражает надежду на то, что «безверие только волна», что «снова засияет солнце веры». Потеряв бывшее влияние на людей, религия ищет «новые» моральные аргументы, поскольку жизнь сильно подорвала библейскую мораль. Даже сами религиозные теоретики не делают из этого факта секрета. В одной из своих многочисленных работ крупный современный американский теолог Р. Нибур так оценивает это явление: «Ортодоксальное христианство не может прийти на помощь современному человеку, поскольку его религиозные истины вписаны в старомодную науку, а его мораль выражена в догматических и авторитарных моральных канонах»<sup>8</sup>.

Модернизация религиозной морали шла и в СССР. Это было особенно заметно в рассмотрении таких вопросов, как отношение Церкви к труду, к женщине и т.д. Многие из религиозных модернистов утверждали, что коммунистическая мораль не должна пренебрегать помощью морали евангельской, что надо не противопоставлять их, а идти вместе, а если уж врозь, то не мешая друг другу.

В советской атеистической литературе, посвященной критике религиозной морали, не всегда учитывались эти новые явления. В критике религиозной морали было много примитивного, а порой и вульгарного, не был преодолен такой недостаток, как подмена аргументированной критики религиозной морали разоблачением пороков служителей культа. Слабость некоторых советских атеистических работ была обусловлена отсутствием необходимой действенной аргументации, продуманных приемов полемики с религиозной идеологией, прежде всего с ее моральными концепциями, которые содержат в себе учение о природе и сущности человека, смысле жизни, дают религиозную оценку моральных ценностей. Атеистическая аргументация должна, с одной стороны, включать философскую и этическую оценку и критику религиозной фальсификации общечеловеческих моральных ценностей, а с другой стороны, – раскрывать антигуманистический характер и реакционную социальную сущность таких религиозно-этических понятий, как «греховность», «святость», «спасение», «искупление» и т.д.

Отмеченные недостатки и трудности в значительной степени определялись слабой разработанностью многих важных проблем и понятий марксистской этики, прежде всего таких, как нравственный идеал, нравственный прогресс, отношение личности и общества, нравственные запросы личности и т.п. Критика тех или иных принципов религиозной морали, пусть даже глубоко аргументированная, не приводит к решению проблемы преодоления религиозной морали. Необходимо знать, почему принципы религиозной морали оказывают воздействие на верующих, каким их нравственным запросам отвечают эти принципы. Без знания нравственных запросов человека трудно выработать научно обоснованные рекомендации по вытеснению религиозных нравственных принципов из сознания людей. Надо считать крупным не-

---

<sup>8</sup> Niebuhr R. An interpretation of Christian ethics. N.Y., 1960. P. 14.

достатком то, что многие книги по этике, вышедшие в стране в 1960-х гг. не содержат критику религиозной морали, видимо, эта задача считалась малозначительной.

Вместе с тем критика религиозной морали должна отвечать по меньшей мере двум основным условиям.

Во-первых, она должна быть основана на глубоком знании сущности религиозной морали и нравственных поучений проповедников религии; этой морали необходимо противопоставить серьезные контраргументы, материалистические этические взгляды. Нужно выяснить, как освобождение морали от искажающего влияния религиозных предрассудков сказывается на ускорении нравственного прогресса, как нравственные отношения людей становятся все более чистыми и ясными. Религиозным представлениям о цели и смысле жизни необходимо противопоставлять марксистское понимание бытия и небытия, жизни и ее смысла и т.д.

Во-вторых, критика религиозной морали должна приводить к позитивному решению рассматриваемых проблем, поскольку критика эффективна в том случае, когда она не только колеблет убеждения, взгляды, но показывает превосходство нового решения, предлагаемого взамен старого. В 1960-х гг. появились работы именно в этом плане: книги С. Анисимова «Нравственный прогресс и религия» (М., 1965), Л. Митрохина «Христианская “наука жизни”» (М., 1961), сборник «Нравственность и религия», выпущенный Институтом философии, и др. В них содержалась не только обоснованная критика религиозной морали, но и было дано позитивное рассмотрение важных проблем нравственности.

Борьбу за умы людей, которую марксисты ведут с религиозной идеологией, можно выиграть только тогда, когда критика религиозной морали будет тесно связана с широкой пропагандой и разъяснением научной трактовки моральных норм и ценностей. Только такая позитивная разработка проблем духовной жизни общества является по-настоящему эффективной критикой.

### **О связи научной работы с практикой атеистической пропаганды**

Научно-исследовательская работа в области атеизма может быть успешной лишь при условии, если она связана с практикой атеистической пропаганды. Это означает, что исследователи не могут замыкаться лишь в антирелигиозной проблематике, – изучение состояния религиозности должно затрагивать все стороны общественного сознания.

Вопрос о конкретном изучении степени и характера религиозности в стране и ранее рассматривался, но особенно остро он встал в 60-х гг. XX в. В связи с новыми задачами в области атеистической пропаганды стало очевидно, что нельзя по-настоящему разрабатывать проблемы научного атеизма в стране, не опираясь на глубокое изучение жизни.

Плохое знание религиозной идеологии и религиозных верований, причин их распространения среди различных групп населения очень мешало в работе. Уровень религиозности, населения, картина распространения религиозных верований в стране были плохо выявлены. Не лучше обстояло дело с изучением верований в различных социальных группах общества. Считалось, что в стране уменьшается

число верующих, а их вера постепенно становилась иной. В связи с этим ставилась задача определить, какие формы принимает существующая, религиозность населения, изучить типы религиозности верующих, степень ее связанности с традиционными формами религии, догматами и нормами Церкви.

Все эти проблемы рассматривались как существенные для практической атеистической работы. В те же 60-е гг. они изучались в институтах философии и истории, Институте этнографии, Музее истории религии и атеизма и в других научных учреждениях. Например, кафедра научного атеизма Киевского государственного университета (заведующий проф. В.К. Танчер) провела подобные исследования: изучила в ряде областей Украины, как изменяются религиозные представления рядового верующего под воздействием социального и научного прогресса; исследовала причины социального и психологического порядка, которые задерживают отход от религии различных групп населения. В результате были даны обоснованные методологические рекомендации, которые могли быть с пользой применены в практической работе по атеистическому воспитанию населения.

Интересный опыт был накоплен в Воронеже. Социологические исследования, проведенные здесь доцентом Инженерно-строительного института М.К. Тепляковым (с 1972 г. – доктор исторических наук, профессор; возглавлял Воронежский опорный пункт Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. – *Прим. ред.*), дали конкретную картину состава верующих по возрасту, полу, роду занятий, образованию. В результате исследования было выявлено, что основной контингент верующих составляли лица, мало связанные с производством, с большими коллективами, не участвующие в общественной жизни: домашние хозяйки, пенсионеры, инвалиды. Выяснилось также, что большинство верующих редко ходит в кино, мало слушает радио и читает газеты. Из этого видно, что преодоление религиозных пережитков нельзя оторвать от воспитания в целом, от общеобразовательной и политической подготовки населения, от расширения сети народных университетов культуры и т.д.

Итоги этих исследований показали, что прежде всего необходимо преодолеть узость социальных связей верующих. Полнота социальных связей помогает вытеснить мотивы, побуждающие людей обращаться к религии в поисках утешения, спасения от известного одиночества. Только вовлечение верующих в круг широких общественных интересов, привлечение их к активной общественной деятельности может способствовать сокращению религиозности. Институт научного атеизма, АОН, его проблемные группы, опираясь на уже накопленный опыт, продолжали изучение степени и характера религиозных пережитков в ряде наиболее характерных в этом отношении районов страны, среди различных социальных и национальных групп населения. Особое внимание при этом уделялось изучению эволюции массового религиозного сознания, различных мотивов религиозности верующих. Итогом этой работы были соответствующие научные труды, практические рекомендации по совершенствованию работы с верующими.

Большое значение имело исследование вопроса о необходимых объективных и субъективных предпосылках и путях преодоления религии. При этом подчеркивалось, что главным в этом деле является гуманистический аспект: путем изучения конкретного материала должны исследоваться социальные, идеологические и пси-

хологические причины, которые задерживают отход различных групп верующих от религии; необходимо обобщать опыт по созданию продуманной и стройной системы научно-атеистического воспитания как составной части всей идеологической работы, изучению характера и степени влияния всех форм атеистической пропаганды на различные группы верующих, практические результаты атеистической пропаганды и выработать рекомендации пропагандистам атеизма.

Ставилась задача, исследовать действенность различных форм атеистического воспитания, оценивать практическую отдачу атеистической работы. Для того чтобы получать конкретное представление о результатах атеистической работы и выработать соответствующие рекомендации, Институт научного атеизма АОН проводил изучение отношения верующих к атеистической пропаганде, ее оценки или анализ места пропаганды в общем комплексе причин и условий, способствующих отходу верующих от религии.

Проводился социологический анализ действенности печатной пропаганды, а также пропаганды на радио, в кино, по телевидению с целью выяснения ее влияния на верующих. Особое внимание уделялось изучению состояния индивидуальной работы с верующими, ее организации, обобщению ее методов и приемов, анализировались причины неудач, ошибок, срывов.

Институт занимался исследованием наиболее эффективных вариантов сочетания эмоциональных и интеллектуальных, массовых и индивидуальных, теоретических и практических средств воздействия на верующих, исходя из научного понимания специфики религии, элементов религиозного комплекса, причин религиозности населения. Изучались формы и методы пропаганды, которые учитывали специфику различных групп верующих в зависимости от национальности, пола, возраста, вероисповедания. Особое значение придавалось изучению эффективности атеистической работы среди женщин.

Усиливалась научная разработка проблем, связанных с созданием новых безрелигиозных праздников и обрядов. Была выполнена работа по внедрению новой гражданской обрядности, проводилось обобщение ее результатов и давались рекомендации по ее распространению. Был накоплен большой опыт атеистической работы, он изучался и обобщался. К 1967 г. Институт научного атеизма совместно с другими научно-исследовательскими учреждениями готовил труд о достижениях научно-материалистического мировоззрения в СССР за 50 лет.

Научно-атеистическая работа в СССР подвергалась фальсификации со стороны антикоммунистических элементов за рубежом. В тот период наметилась активизация еще одного течения антикоммунизма – спекуляции на религиозных проблемах. Выдвигались домыслы о преследовании верующих в странах социализма, а также тезис об антигуманном характере атеизма, распространяемого якобы насильственным путем. В этом случае пропагандисты антикоммунизма (отнюдь не только церковники) спекулировали на недостаточной информированности, в частности западной интеллигенции, о действительном положении религии и Церкви в странах социализма, использовали предрассудки, которые были распространены среди части населения капиталистических стран. В связи с этим ставилась задача разоблачать клевету, раскрывая гуманистическое содержание целей и методов атеистического воспитания в стране. Научно-атеистическая пропаганда, которая велась в стране, исключала

какое-либо насилие, принуждение по отношению к верующим. Разработка актуальных теоретических и практических проблем атеизма способствовала формированию научного мировоззрения у всех граждан страны, воспитанию нового человека.

### **О координации работы и расстановке научных кадров**

После создания широкой сети научных учреждений и кафедр атеизма в вузах, возникла задача координации научной работы в области атеизма. В 1964 г. такая координация была возложена на Институт научного атеизма АОН при ЦК КПСС. Задачей института было определено объединение деятельности атеистических научных кадров, направленной на разработку актуальных проблем научного атеизма и истории религии.

Для решения этой задачи требовалась правильная расстановка кадров и разумное планирование научных исследований. Обсуждался вопрос о целесообразности специализации в атеистической работе. Действительно, изучить все существовавшие религиозные направления в большой стране было не под силу одному институту. К тому же было件件но, что нельзя серьезно исследовать, например, современный буддизм, живя в Москве, ислам – находясь на Украине, или униатство – находясь за Уралом. Речь шла о том, что целесообразно сосредоточить изучение различных религиозных направлений в определенных научных учреждениях на местах, где есть кадры, накоплен известный опыт работы. Такими учреждениями стали опорные пункты института, рассредоточенные по всей стране.

Совершенствование исследовательской работы в области атеизма и критики религии было связано не только с правильной организацией научно-исследовательской работы, с рациональным использованием имеющихся кадров, но и с подготовкой новых кадров научных работников. В этой области не все обстояло благополучно. Так, мало готовятся кадры для изучения и критики ислама. Между тем потребность в таких кадрах остро ощущалась в среднеазиатских республиках. Кроме того, некоторые научные специальности, притом весьма нужные, оказались в положении вымирающих. Например, происхождением религии и ее ранних форм, изучением ранних стадий развития христианства занимались в стране очень немногие специалисты. Подготовка специалистов для работы с Библией, требующей знания древнееврейского, греческого и латинского языков, вообще не велась.

В то же время за рубежом выпускалось большое количество книг и других изданий, в которых вопрос происхождения и истории религий трактовался с религиозно-идеалистических позиций, и противопоставить этой литературе отечественные работы, не было возможности. Поскольку ощущалась острая нехватка специалистов. До того времени не была написана марксистская история религии. Существовала довольно обширная монографическая литература по отдельным проблемам истории религии, но не было ни одного общего курса истории религии и атеизма несмотря на то, что преодоление религиозных пережитков в сознании людей связано с глубоким анализом религии как особой формы общественного сознания, и это признавалось многими.

Элементом критики религии всегда считалось научное рассмотрение самой религии. Необходима при этом основательная критика буржуазного религиоведения

ния. Известно, что западная историография часто фальсифицировала гражданскую историю, стремилась преувеличить роль религии в истории духовной культуры человека. В связи с этим ставилась задача противопоставить Тойнби, Крузе и другим западным идеологам, которые утверждают примат религии в историческом процессе, марксистскую точку зрения на этот процесс.

Глубокое исследование истории религии помогает раскрыть как ее действительное место в историческом процессе закономерный финал – отмирание религиозных предрассудков в сознании масс.

Научно-исследовательские учреждения, работавшие в области религии и атеизма, призывались также больше уделять внимания изучению тенденций в развитии религиозной идеологии и религиозных организаций в зарубежных странах, изучению изменений, которые происходили в жизни религиозных организаций. Анализ размежевания сил в религиозных объединениях, возникновение модернистских и консервативных тенденций в среде католических, протестантских и других церковных кругов должен был рассматриваться именно в этом аспекте. Требовалось глубоко изучать сдвиги в религиозной идеологии, происходящие под влиянием менявшейся социальной и политической обстановки, давать марксистский анализ процесса приспособления религиозной идеологии к современным условиям. Утверждалось, что нельзя успешно бороться с религиозной идеологией, не анализируя глубоко новых приемов защиты религии, не изучая процессы, которые происходят в религиозных организациях под воздействием крупных событий в мире, потрясающих современную Церковь.

В рассматриваемый период (1960-е гг.) борьба с пережитками религиозных взглядов и привычек в условиях, когда не были устранены социальные, бытовые, моральные и психологические причины, их поддерживающие, считалось очень сложной, требующей большого умения и больших атеистических знаний.

В начале этого периода имело место известное игнорирование этой области общественной науки, поверхностное отношение к вопросам борьбы с религией. Для того чтобы заниматься научной деятельностью, требуется определенная подготовка, наличие некоторой суммы знаний и умений. Это элементарное требование долгое время не относили к области атеизма. Порой с лекциями и даже работами по атеизму выступали люди, единственный «научный багаж» которых состоял в том, что они не верили в Бога. Такой подход причинил большой вред делу атеистического воспитания граждан страны, создал неправильное представление об этой области общественного знания.

Практика атеистического воспитания и идейной борьбы с религией всегда ставила перед учеными много сложных вопросов. Промахи и ошибки в этой сфере одной из своих причин имели слабую разработку теоретических вопросов научного атеизма – важного направления марксистской философской науки. Подведение под практическую работу по преодолению религиозных пережитков солидной научной базы являлось задачей первостепенной важности для философов, психологов, историков, социологов, в частности, в 60-х гг. XX в.

## ПОНЯТИЕ АТЕИЗМА В ТРУДАХ К. МАРКСА\*<sup>1</sup>

Марксистское понимание атеизма связано с наследием классической немецкой философии, в первую очередь с именами Канта, Гегеля, Фейербаха.

Критика Канта была направлена как против схоластической формы доказательств существования Бога, так и против рационалистической критики религии у просветителей. Считая вопрос о существовании Бога неразрешимым для познающего разума, Кант объявил его существование необходимым в свете практического разума, т.е. морали. Попытка философского обоснования религии наводит на мысль о том, что признание или отрицание существования Бога является не просто вопросом рационального мышления, что за этим скрывается влияние определенного практического интереса.

Предполагаемые Кантом дихотомии между феноменом и ноуменом, между знанием и верой у Гегеля решались как историко-логические моменты саморазвития абсолютного духа: дух в религии принимает форму представления, а на самом высоком уровне самосознания, в философии – вид чистого понятия. «Поставив на ноги» эту мысль, можно сказать, что религия есть выражение объективного процесса истории, как и философия.

Гегель не только диалектически отрицал Канта – он преодолевал пришедшее ему противопоставление двух сфер, рассматривая религию как предшествующую философскому познанию ступень развития абсолютного Духа. Он как бы растворял теологию в философии.

Фейербах, выступая с позиций антропологического материализма и атеизма, решал онтологические проблемы религии, опираясь на гегелевскую идею отчуждения. При этом он, хотя и неуверенными шагами, переходил от простого отрицания веры в Бога к постановке задачи обретения человеком его подлинной человеческой «родовой сущности».

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1978. Вып. 23: Философские проблемы атеизма и критики религии. С. 57–69.

Молодой Маркс, как известно, принял эту социальную тенденцию фейербаховского материализма с энтузиазмом, хотя уже его работы «К критике гегелевской философии права. Введение» и «Экономическо-философские рукописи 1844 года», ссылками на которые обычно доказывается влияние Фейербаха на молодого Маркса, свидетельствуют о том, что Маркс и в этой области почти с первого момента критически относился к концепции Фейербаха.

Известно, что Маркс, еще будучи молодым, обратил внимание на то, что кантовская критика онтологического доказательства существования Бога неполна: Кант, доказывая, что понятие о сотне талеров отличается от их реального существования, не дает объяснения тому странному явлению, что в жизни человека воображаемые деньги могут играть такую же роль, как и настоящие. В религиозном сознании воображаемые существа, «все боги, как языческие, так и христианские, обладали действительным существованием. Разве не властвовал древний Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков?»<sup>1</sup>.

Молодой Маркс выступал как радикальный атеист, не сомневавшийся в фантастичности представлений о богах, но при этом он не удовлетворялся только гносеологической критикой религии. Он считал, что до тех пор, пока люди верят в богов, этот иллюзорный «божественный мир» имеет своеобразный социальный статус существования (по терминологии более позднего периода – «фантомную объективность»), живет в «общественном воображении», активно влияя на человеческую деятельность.

Вот почему можно считать, что уже в то время атеизм Маркса отличался от атеизма Гольбаха или же Фейербаха. Ему уже тогда было ясно, что вера в Бога после того, как она возникла, и до тех пор, пока она имеет почву, является реальным средством регулирования общественных отношений и, хотя ее невозможно обосновать рациональными аргументами, с ней как таковой необходимо считаться. В 1843 г. Маркс обратил внимание именно на источник и регулируемую роль идейных объективаций: «Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они – *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира... его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания»<sup>2</sup>.

Новое по сравнению с фейербаховской позицией заключается здесь в том, что исходным пунктом у Маркса являлся уже не абстрактный индивид, что религия им показана как продукт государства, более того – общества. Религия является не продуктом хитрого обмана попов и тиранов, «опиумом для народа», на что часто намекали Бауэр, Фейербах или Гейне, а, будучи превратным сознанием, выступает как необходимый элемент самодвижения превратного мира, как фантастическое выражение и восполнение этого мира,

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс. Ф. Соч. Т. 40. С. 232.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 414.



этой «юдоли плача», его самоутешение, «опиум народа». Пока существует «превратный мир», остается необходимым и субъективное отражение этой действительности в религиозной форме. Нельзя ждать исчезновения религии в результате лишь сугубо теоретических споров.

В период написания «Экономическо-философских рукописей» и «Святого семейства» К. Маркс воспринимал критику религии как самоисправление человеческой жизни, а не только как конфронтацию безусловно достоверной рациональности с безусловно абсурдной верой.

При этом Маркс отвергал простое отрицание веры в Бога, ибо в нем содержится лишь отрицательное определение утверждения человека. Упразднение религии понималось им диалектически, как отрицание отрицания, как «предметное движение, которое *вбирает в себя обратно* отчуждение». «Атеизм, в качестве снятия Бога, означает становление теоретического гуманизма... атеизм есть гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия религии, а коммунизм – гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия частной собственности. Только путем снятия этого опосредования, – являющегося, однако, необходимой предпосылкой, – возникает положительный начинающийся с самого себя, *положительный* гуманизм.

Но атеизм, коммунизм, это – вовсе не бегство, не абстракция, не утрата порожденного человеком предметного мира, не утрата принявших предметную форму сущностных сил человека, не возвращающаяся к противоположенной, неразвитой простоте нищета. Они, наоборот, впервые представляют собой действительное становление, действительно для человека возникшее осуществление его сущности, осуществление его сущности как чего-то *действительного*<sup>3</sup>.

Этому важнейшему положению, к сожалению, уделяется мало внимания исследователями истории марксизма. Не будем придирчивы к форме выражения. Известно, что через год Маркс вместо абстрактной и исторически трудно определяемой категории человеческой сущности на первый план в понимании религии выдвинул общественные реальности, обусловленные способом производства. Отчуждение перестало означать потерю некоей неизменной родовой сущности человека, а предстало в виде господства над человеком объективных сил, конкретных отношений, созданных деятельностью человека и лишь кажущихся неизменяемыми, снятие же отчуждения у Маркса останется объективным диалектическим процессом.

Атеизм в своей старой форме, как пустое отрицание, именно поэтому и не удовлетворил Маркса. «Атеизм, как отрицание этой несущественности, не имеет больше никакого смысла, потому что атеизм является *отрицанием Бога* и утверждает *бытие человека* именно посредством этого отрицания; но социализм, как социализм, уже не нуждается в таком опосредова-

---

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс. Ф. Соч. Т. 42. С. 168, 169.

нии...», – утверждал он в другом месте своих «Экономическо-философских рукописей»<sup>4</sup>. Это категорическое высказывание созвучно с критикой, которую он совместно с Энгельсом через год адресовал Бруно Бауэру: «Он (Бауэр. – *Й.Л.*) должен был даже *критически* восстановить религиозную противоположность между еврейской религией и христианской в виде *противоположности* между отношением еврея, с одной стороны, и отношением христианина, с другой, к *критической* религии – к *атеизму*, последней ступени *теизма*, *негативному* признанию Бога» – и добавляет: «это борьба против *религиозной* ограниченности самосознания, критическая “*чистота*” и “*бесконечность*” которого в неменьшей степени представляют собой теологическую ограниченность»<sup>5</sup>. Такой атеизм – просто «негативное признание Бога», пристрастное сознание, которое у Бауэра еще не могло освободиться от теизма.

Все это не означает, будто Маркс не признавал атеизм в качестве существенного аспекта мировоззрения, теоретического гуманизма. Он просто подошел к нему с позитивной стороны. «Я предложил им, – писал он уже в 1842 г., – если уж хотят говорить о философии, поменьше щеголять “*вывеской* атеизма” (что напоминает детей, уверяющих всякого, кто только желает их слушать, что они не боятся буки) и лучше пропагандировать содержание философии среди народа. Вот и все»<sup>6</sup>. В этой связи необходимо подчеркнуть, что атеизм у Маркса как теоретический гуманизм является, так же как и практический гуманизм, «необходимой предпосылкой» коммунистического движения, ликвидирующего частную собственность. Снятие изживших себя отношений, культуры прошлого, победа над эксплуатацией человека человеком, существующей при капитализме, являются в то же время сохранением положительных ценностей, «положительным гуманизмом», или (как он позже выражал свою мысль) развертыванием настоящего богатства человека в коммунистическом обществе.

При капиталистическом товаропроизводстве собственные творения человека господствуют над ним как отчужденные силы, и универсальность, кажущаяся принципиально неподдающейся влиянию человека, накладывает отпечаток на религиозные представления; естественные и общественные силы господствуют над человеком (что скрывается и под религиозно-антропоморфными образами этих сил). В борьбе за коммунизм рабочий класс создает такие условия, при которых человек может развернуть свою контролирующую деятельность как над природой, так и над своей собственной жизнью.

Всю предыдущую историю характеризовало то, что человек либо «еще не мог осуществить себя», поскольку цепь опосредования, находящаяся между ним и природой, была еще недостаточно развитой и расчлененной, либо

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 127.

<sup>5</sup> Там же. Т. 2. С. 122.

<sup>6</sup> Там же. Т. 27. С. 370.

уже «снова терял себя», так как опосредования, созданные человеком, господствовали над ним как самостоятельные силы.

Маркс не уничтожал, подобно утопистам, опосредование между человеком и природой, между человеком и человеком, а ставил следующий вопрос: каким образом можно преодолеть антагонистическую структуру общества и вместе с ней и то состояние, при котором опосредование необходимо выходит из-под контроля человека и выступает как самостоятельная, даже единственно самостоятельная сила. Общественные отношения, утверждал Маркс в «Капитале», только тогда сбросят с себя фетишистскую овеществленную видимость, свои чувственно-сверхчувственные черты, свое мистическое туманное покрывало, когда в ходе исторического процесса производство «станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем»<sup>7</sup>.

В этой и только в этой стадии (при развитии коммунизме) может осуществиться – вспомним формулировку 1844 г. – полное отрицание религии и атеизма и возникновение положительно начинающего с самого себя, положительного гуманизма<sup>8</sup>. В связи с этой всемирно-исторической перспективой К. Маркс определял научный атеизм как процесс органического единства становления материалистического сознания с борьбой рабочего класса за социализм.

В литературе отмечалось, что К. Маркс после 1848 г. редко употреблял термины «атеизм», «критика религии» и т.д. Это объясняется не тем, что Маркс считал вопрос теоретически решенным или практически несущественным, а тем, что он осуществлял критику религии прежде всего через изложение положительных тенденций общественного развития. Речь идет о конкретных условиях осуществления «положительного гуманизма», и критика при этом касается не просто религии, а прежде всего тех моментов, которые непосредственно противостоят общественному развитию. Борьба идет за такое исторически новое освоение культуры, через которое и с помощью которого человечество только и сможет полностью превзойти стихийные формы общественного регулирования. Марксистский атеизм как диалектический и по своему характеру научный материализм преодолевает образ мышления, который не может оторваться от критики религии как самоцели.

Марксистский атеизм с самого начала отличался не только от абстрактного негативизма буржуазных просветителей, но и от позитивизма буржуазной философии XIX–XX вв. Гуманизм марксизма исходит из понимания того, что «не боги и не природа, а только сам человек»<sup>9</sup>, создающий себя своей деятельностью, своим трудом, сделавший предметом своей деятельности природу и собственные отношения, будучи порожденным самим собой, веду-

---

<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 90.

<sup>8</sup> Там же. Т. 42. С. 169.

<sup>9</sup> Там же. С. 96.

щим постоянную борьбу за осуществление собственных возможностей, может считаться единственным автором и действующим лицом своей истории. Хотя в религиях могут выражаться и выражаются некоторые гуманистические общественные и моральные тенденции, принципиально, мировоззренчески всякая религия, являясь богоцентрической, направлена против самоценности личности и в силу этого и теоретически, и практически не может считаться гуманизмом.

Итак, исходный пункт марксистского мировоззрения имеет не только методологическое значение. Маркс сознательно рассматривал данные общественные отношения людей как предпосылки, на основании которых объяснял в последнем политические и идейно-религиозные движения. Эта обусловленность, с одной стороны, не является догматической (ее конкретное содержание постоянно меняется), с другой стороны – произвольной (речь идет об объективных взаимосвязях эмпирически взятых индивидов). Религия объясняется исходя из этих предпосылок, а не из религиозного откровения как предпосылки.

Таким образом, в мировоззрении Маркса этот теоретический гуманизм, эта убежденность в имманентности человека и природы не являлись второстепенными элементами, а выступали исходными пунктами, положительным теоретическим началом, альфой и омегой всей научно-исследовательской работы и революционной настроенности.

В 1844 г. Маркс обратился к аргументам естественных наук в пользу «самосоздания» Солнечной системы, Земли, жизни, а позже человека. Уже в это время он ясно понимал то, что было непостижимо для самых высших ступеней предшествующего развития материализма: без анализа общественных жизненных условий человека, его истории немислима даже постановка вопроса о религии, об особенностях религиозной веры. «Творение, – писал Маркс, – является таким представлением, которое весьма трудно вытеснить из народного сознания. Народному сознанию непонятно чрез-себя-бытие природы и человека, потому что это чрез-себя-бытие противоречит всем осязательным фактам практической жизни»<sup>10</sup>. Человек, зависящий от других, от земных и небесных сил, не в силах воспринимать свою жизнь как нечто созданное им самим. Именно эта зависимость порождает представление о господстве над ним внешних по отношению к нему сил. Базой религии таким образом выступает еще непознанная человеком действительная его ограниченность.

Именно поэтому важной стороной атеистического сознания является его соотношение с данными науки, которая, по известному выражению Лапласа, при исследовании природы не нуждается в предположении о существовании Бога. Маркс считал важной задачей приобщение масс к це-

---

<sup>10</sup> Маркс К., Энгельс. Ф. Соч. Т. 42. С. 125.

лостной картине мира, данной общественными и естественными науками, пропаганду естественнонаучных и логических аргументов просветителей, способствующих пробуждению в сознании масс размышлений о привычном, о мире норм и ценностей, принимаемых на веру. Он понимал то, что не было принято во внимание буржуазным рационализмом: верующий не считает Бога естественным существом, и вследствие этого естественнонаучные, рациональные аргументы носят для него ограниченный характер. Другими словами, религия не поддается критериям разума и практики в силу присущего ей априоризма веры. Поэтому интерес Маркса был нацелен на выяснение того, при каких обстоятельствах создается среди людей впечатление принципиальной недостаточности человеческих знаний, принципиальной ограниченности их действий, а естественная для повседневного мышления авторитарность переходит в религиозную веру. Ему было ясно, что, отвечая на эти вопросы, нельзя ограничиться материалом естествознания, а необходимо прибегнуть к анализу общественной практики человека. «Недостатки абстрактного естественнонаучного материализма, исключающего исторический процесс, обнаруживаются уже в абстрактных и идеологических представлениях его защитников, едва лишь они решаются выйти за пределы своей специальности»<sup>11</sup>, – утверждает в первом томе «Капитала».

Новаторство Маркса именно в том и состоит, что он не просто спорил с религией, а искал объективные общественные причины существования религии, пытался выяснить условия действительности религиозного регулирования. Главным средством теоретической критики становится диалектическое и материалистическое исследование действительного исторического процесса, конкретный и дифференцированный анализ общественной функции религии.

Возможность преодоления и упразднения религиозного отражения действительного мира Маркс относил к тому времени, когда «отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой»<sup>12</sup>. Достигается же это путем революционно-практической деятельности, при которой происходит материалистическое преобразование общественного сознания.

Роль зависимости человека от других в сохранении религии Маркс не сводил только к сознанию зависимости, как немецкий протестантский теолог и философ Фридрих Шлейермахер. Его исходным пунктом являлось изучение производства и воспроизводства человеческих отношений. Именно оно привело к пониманию того, что, хотя в религии выражена своего рода ограниченность, религия и сама является ограниченностью чувственно-предметной деятельности, труда. Этим объясняется то, что К. Маркс, с одной стороны, видел связь между отчуждением объективного элемента, продукта и предмета труда, произведенного и неконтролируемого господства овеществленного

---

<sup>11</sup> Маркс К., Энгельс. Ф. Соч. Т. 23. С. 383.

<sup>12</sup> Там же. С. 90.

мира и соответствующими определенными формами религиозного отчуждения, а с другой стороны, также указывал на религиозное выражение отчуждения от трудовой деятельности как от субъективного элемента труда.

Классики марксизма с глубоким вниманием изучали прогрессивные общественные проявления религиозного протеста (раннее христианство, средневековые ереси, радикально-буржуазное и народное направления Реформации), усматривая в них, с одной стороны, человеческое стремление, возникающее из зависимости и отчуждения, а с другой стороны – борьбу за преодоление отчуждения. Все это достаточно известно. Меньше внимания уделялось бытующему в среде буржуазных и теологизирующих философов мнению о том, будто в марксизме субъективистски преувеличивается человеческая активность, что ведет к обожествлению носителя революционной активности – человека. Это-де и является исходным пунктом превращения марксизма в своеобразную новую религию. Например, позитивист Эрнст Топич писал, будто «человечество – Бог... только в Марксе, через Маркса и при помощи Маркса приходит к сознанию необходимого пути исторического процесса, приводящего его к совершенству»<sup>13</sup>. Это мнение является перепевом известного тезиса Эрнста Блоха, согласно которому нет атеизма без мессианизма, так как нет атеизма без веры и надежды.

Между тем марксизм как раз и вырос в борьбе против иллюзорных представлений: с одной стороны – с позитивизмом и оппортунизмом, абсолютизирующими условия настоящего, сегодняшнего дня, с другой стороны – субъективизмом и утопизмом, отрывающими перспективы будущего от настоящего. Категории Маркса достаточно определены, чтобы исключить идеалистическую мистификацию, и в то же время достаточно гибки, чтобы страдать догматизмом. Они сами являются абстрактными образами природно-общественной действительности, но и в своей абстрактной сущности являются исторически определенными исходными пунктами умственной репродукции конкретности. Величие Маркса как философа состоит именно в том, что он показал действенность диалектического метода, дав блестящий анализ капиталистического общества. По Марксу коммунистическая формация не является каким-то атеистическим спасением рода человеческого на манер христианского мессианизма. Возникновение коммунистического общества связано с сознательной и организованной поддержкой объективных тенденций развития процесса общественного производства, разгадкой тех «тайн» общественной жизни, спекуляция на которых составляет сердцевину и источник религиозного мистического ее отражения.

В жизни рядом с мифами о немощи человека закономерно рождается столь же мифическое представление об его безграничном всемогуществе, и роль научной теории состоит в том, чтобы помочь преодолению ложных

---

<sup>13</sup> *Topitsch E. Gottwerdung und Revolution. Pullach, 1973. S. 180.*

крайностей квиетизма и мессианизма. Вместе с тем это не означает, что теория призвана подавить в людях то, что поднимает их над ограниченностью повседневности. Ее задача – помочь людям объединиться в процессе общественной практики и тем самым ликвидировать разрыв между субъектом и объектом, между конечностью и бесконечностью, между относительным и абсолютным. Эти противоречия кажутся неразрешимыми, и их «соединение» до сих пор осуществлялось лишь в мифической, иллюзорной, религиозной форме.

В действительности всякий конец одновременно есть и начало нового процесса. Разрыв между ними в мышлении появляется под влиянием таких отношений, при которых в свете господствующего опыта повседневной жизни достигнутое кажется принципиальной границей действия и познания, за которой находится *ignoramus et ignorabimus* (не знаем и не узнаем), царство сверхъестественного.

Эта настроенность, по Марксу, объясняется тем, что видимость принципиальной ограниченности наших сил порождается определенными, отчужденными общественными структурами, под влиянием которых в самой практике отрываются друг от друга относительный и абсолютный элементы исторического процесса. Видимость непостижимости ведет к тому, что человек в противовес относительному гипостазирует абсолютное, наделяя его свойствами самостоятельного, сверхъестественного, бесконечного индивидуального существа, царствующего над судьбой человека.

Выход из этого – в снятии отчуждения, что нельзя отождествлять ни с гегелевским «*Versöhnung*» (примирение с действительностью), ни с абсолютной гармонией «*Surhomme*» («сверхчеловечество») Тейяра де Шардена. Понимание коммунизма Марксом не ведет ни к фаталистической иллюзии, будто историческая необходимость и без усилий человека сделает свое дело, ни к волюнтаристической иллюзии, будто решение любой общественной проблемы возможно в любой момент. Человек, будучи общественным существом, не прекращает быть и естественным существом, и само производство, диктуемое внешней целесообразностью, и при коммунизме не может быть совершенно свободной деятельностью.

«Делать» человека «совершеннолетним» не означает обожествлять его абстрактную сущность или какие-нибудь черты этой сущности, для этого требуется понимание настоящего, конкретных общественных условий его свободного развития.

Марксизм раз и навсегда отказался от того, чтобы предполагать конечный смысл, конечную цель как для личной жизни, так и для развития общества. Но это как раз не является доказательством слабости человека, а означает лишь, что общественное развитие достигло того уровня, при котором уже по анализу самих данных отношений возможно находить тенденции, указывающие на новый, бесклассовый этап истории человечества. Таким образом можно сформулировать как конкретную историческую цель борьбу за

такое общество, где человек может не только предполагать, но и располагать. Социалистическая революция является конечной целью только для человеческой предыстории, для подлинного человеческого развития она – только начало настоящей истории.

С точки зрения католической этики «тот, кто делает человека мерилем всего существующего, освобождает и силы для уничтожения человека. Тот, кто думает, что человек имеет право на все, должен понимать, что с людьми все можно делать»<sup>14</sup>. Маркс не делал субъекта абстрактной модели ни из личности, ни из класса, ни из человечества в целом. Мерилем оценки человеческой деятельности для него являлись закономерности объективного процесса общественного развития, постигаемого научными методами.

Именно в этом смысле атеизм Маркса выступает одним из важнейших аспектов его гуманизма, как теоретическое и практическое поведение, направленное против отчужденных общественных структур, действительно тормозящих прогресс человечества, и на обоснование царства подлинной человеческой свободы.

© Лукач Й., 1978

© Лукач Й., 2009

---

<sup>14</sup> *König Fr.* Atheismus und Humanismus // *L'Osservatore Romano*: Wochenausgabe in deutscher Sprache. 1976. 16. XI. S. 7.



В.И. ЛЕНИН  
И АТЕИСТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДСТВО\*<sup>1</sup>

Отношение В.И. Ленина к атеистическому наследству определялось его отношением к культурному наследству вообще и философскому в частности. «Мы знаем, – отмечает он, – что с неба ничего не сваливается...»<sup>1</sup> Все явления общественной жизни находятся в необходимой и преемственной зависимости друг от друга. Как бы то или другое поколение человечества ни отличалось специфическими условиями своего существования, оно может развиваться, лишь используя накопленный веками опыт своих предшественников. Отсюда и значимость каждой общественной теории или учения также во многом зависит от того, насколько его появление было подготовлено ходом предшествовавшей истории и выступало как закономерное развитие ее внутренних тенденций.

Ленин это диалектическое положение подтверждал на примере марксизма. Сила марксизма не только в том, что он правильно отражает революционные устремления пролетариата, но и в том, что он возник как прямое и непосредственное продолжение передовых течений общественно-философской мысли прошлого.

После победы Великой Октябрьской революции наряду с социалистическими преобразованиями в экономике страны предстояло осуществить социалистическую революцию в области идеологии и культуры, «соединить победоносную пролетарскую революцию с буржуазной культурой». Задача чрезвычайно трудная. В.И. Ленин резко бичевал тех деятелей в партий, которые думали строить новое общество и новую культуру на пустом месте, пренебрегая достижениями предшествовавших поколений. Коммунизм, как неоднократно разъяснял Ленин, может быть следствием лишь той суммы знания, организации, того запаса человеческих сил и средств, которые создал прежний строй. Вот как, говорил Ленин, поставлен вопрос

---

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1969. Вып. 8: Ленинское атеистическое наследие и современность (к 100-летию со дня рождения В.И. Ленина). С. 267–281.

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 40. С. 217.

об историческом наследстве прошлого. Другой постановки вопроса для марксиста не может быть.

В первые годы Советской власти с нигилистическими установками по вопросу о наследстве выступали представители так называемого Пролеткульта. Используя советские учреждения и печать, пролеткультовцы стали проводить идейно чуждые марксизму философские концепции, противоречившие политике партии в области искусства, утверждая, что новую, «пролетарскую» культуру можно создать силами только «истинных» пролетариев. Ленин решительно отвергал «как теоретически неверные и практически вредные всякие попытки выдумывать свою особую культуру»<sup>2</sup>. «Пролетарская культура, – писал Ленин, – не является выскочившей неизвестно откуда... Пролетарская культура должна явиться закономерным развитием тех запасов знания, которые человечество выработало под гнетом капиталистического общества, помещичьего общества, чиновничьего общества»<sup>3</sup>.

Эти принципиальные положения легли в основу отношения Ленина к атеистическому наследству.

В ряде своих сочинений и выступлений Ленин упоминает о «традиции буржуазной войны с религией»<sup>4</sup>, связывая ее прежде всего с именами французских материалистов XVIII в. и с именем Людвига Фейербаха. Согласно Ленину, борьба с религией на Западе являлась исторической задачей революционной буржуазии в эпоху, когда она выступала против феодализма и средневековья. Однако Ленин констатировал, что позже в Европе возникла тенденция «специфически буржуазного извращения» этой войны. Она выразилась, во-первых, в анархической, на деле буржуазной замене глубокой и серьезной борьбы с религией псевдореволюционными фразами об этой борьбе; во-вторых, в сознательной организации некоторыми кругами буржуазии различных «походов» против клерикалов с целью отвлечь внимание пролетариата от основной борьбы против капитализма.

Таким образом, встала задача защитить от различных буржуазных извращений передовые атеистические традиции прошлого, удержать и развить дальше эти традиции и превратить их в оружие борьбы пролетариата против религии и поповщины.

Атеизм не представляет собой изолированное и обособленное идеологическое явление, атеизм – часть, сторона, черта последовательных материалистических систем. В этом мы убеждаемся, в частности, на примерах воззрений французских материалистов XVIII в. и философии Л. Фейербаха. По мысли Ленина, материализм так или иначе подрывает устои религиозного миропонимания. Это происходит нередко вопреки желаниям данного мыслителя, который по тем или иным причинам не делает из своего мате-

---

<sup>2</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 337.

<sup>3</sup> Там же. С. 304–305.

<sup>4</sup> Там же. Т. 17. С. 424.

риалистического учения открытых атеистических выводов. В истории известен ряд философов, которые, развивая по существу материалистическую концепцию, признавали вместе с тем существование Бога и необходимость религии (Бэкон, Гассенди). Однако независимо от этого их материалистическая позиция в философии создавала теоретическую предпосылку атеистических взглядов. Неразрывная связь атеизма с материалистической философией признавалась также и защитниками религии. Беркли, например, свое опровержение атеизма начал с критики философского понятия материи, с отрицания материи как субстанции. Атеизм в сущности решает те же самые вопросы, что и философия, решает их в духе материализма: отрицанием бытия Бога отрицается существование всякой духовной субстанции. В свою очередь, материализм, отрицая существование всякого духовного первоначала, отрицает в то же время бытие любого бога и приводит фактически к атеизму. Атеизм, как и философский материализм, вооружает людей целостным взглядом на окружающую действительность, дает им общую ориентировку, выполняет в этом смысле определенную методологическую функцию.

Это не значит, конечно, что атеизм, с точки зрения Ленина, только общеполитическая теория. Марксизм-ленинизм всегда подчеркивал конкретную постановку вопроса о борьбе с религией<sup>5</sup>.

Атеизм имеет две стороны: с одной – он тесно соприкасается с философией и выступает в качестве общей мировоззренческой науки, с другой – он входит в круг наиболее конкретных социальных теорий. Отрывая атеизм от конкретных условий и обстановки классовой борьбы пролетариата, мы превращаем его в отвлеченную, догматическую науку, отрывая же от материалистической философии, мы низводим его до степени узкоэмпирического учения.

В.И. Ленин показывал, в силу каких специфических обстоятельств материализм во Франции и Германии завершился открытым провозглашением атеизма. В первом случае он выдвигает на первый план накал революционной борьбы с феодализмом. Здесь «разыгралась решительная битва против всяческого средневекового хлама, против крепостничества в учреждениях и в идеях». В этой битве «материализм оказался единственной последовательной философией, верной всем учениям естественных наук, враждебной суевериям, ханжеству и т.п.»<sup>6</sup>. На французский материализм, по Ленину, оказала решающее влияние революционная ситуация в стране, которая и определила боевой и воинствующий характер этого материализма и в не меньшей мере этих же качеств французского атеизма. И чураться союза с представителями этого атеизма, писал Ленин, под видом того, что в их взглядах содержится немало устарелого и ненаучного, «значило бы изменять марксизму и материализму»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> См. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 418.

<sup>6</sup> Там же. Т. 23. С. 43.

<sup>7</sup> Там же. Т. 45. С. 28.

В Германии первой половины XIX в. в силу ряда сложившихся исторических факторов ситуация создалась несколько иная. «Натиск» немецкой буржуазии на феодализм и средневековье нельзя было сравнить с тем, что имело место в этом отношении в соседней Франции. Не будучи способной устранить общественные противоречия путем коренных социальных преобразований, немецкая буржуазия в лице своих идеологов перенесла их решение в область теории. Идеинная борьба поставила немецких идеологов перед необходимостью выработать более глубокие и разносторонние аргументы против религии. Огромная заслуга здесь принадлежит Фейербаху, выдвинувшему против защитников религии гораздо более основательные доводы по сравнению с его предшественниками, в том числе и французскими атеистами XVIII в.

Известны ленинские слова о бойкой, живой, талантливой, остроумно и открыто нападающей на господствующую поповщину публицистике старых атеистов XVIII в.<sup>8</sup> Дидро, Гольбах, Гельвеций, Нежон и другие значительно развили атеистическую мысль прошлого, внесли огромный вклад в дело развития материалистического учения. Их материализм и атеизм неразрывно взаимосвязаны. Для материалистов XVIII в. материя первична и не сотворена никаким духовным, в том числе божественным, первоначалом, она развивается согласно собственному закону. Все явления действительности объективно детерминированы, нет беспричинных явлений, нет чудес, всюду господствует строгая необходимость. Французские материалисты широко использовали знаменитое положение Спинозы – «Природа есть причина самой себя» (*Causa sui*). Материя внутренне активна, движение не привнесено в нее божественным первотолчком, оно присуще ей извечно, является ее атрибутом. Время и пространство – формы бытия материи, нельзя их представить отдельно от материи и наоборот. Неверен, следовательно, взгляд, согласно которому мир имеет начало во времени и конец в пространстве, он не имеет начала и простирается везде. Все окружающие нас явления суть проявления единой и бесконечной материи. В общей цепи развития материи находятся и живые существа, в том числе и человек. Человек – часть природы, его сознание, мышление не божественного происхождения, а продукт материи. Бессмертие души – пустая и вредная басня попов.

Эти воззрения французских философов XVIII в. обосновывают одновременно и материализм, и атеизм, которые ни у кого до них не были так органически слиты. Беспощадная критика ими реакционной социальной сущности религии, ее стремления оправдать деспотические общественные формы имела громадный революционный резонанс. Атеизм французских материалистов сыграл выдающуюся роль в идеологической подготовке политического переворота в стране. Они преодолели, в частности, один из существенных недостатков атеизма своих предшественников, которые, теоретически отрицая Бога, практически оставляли его в качестве оружия обуздания

---

<sup>8</sup> См. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 26.

«черни» (Гоббс, Спиноза и др.). Но разве это рассуждение, писал Гольбах, не равносильно утверждению, будто яд полезен для народа, будто хорошо отравить его, чтобы помешать ему злоупотреблять своими силами<sup>9</sup>. Тут французский атеизм обнаруживал свое гуманистическое содержание.

Атеистическое учение Л. Фейербаха явилось последующей ступенью в развитии научно-атеистической мысли.

В.И. Ленин дал очень высокую оценку атеистическому учению Фейербаха. Критикуя Гегеля за его объективный идеализм и Канта за агностицизм, а также другие идеалистические воззрения, Фейербах подвел под атеизм широко разработанную философскую базу, дающую возможность более разносторонней критики религии (онтологической, гносеологической, антропологической и в некоторых случаях и социологической)

Критику религии Фейербах не отделял от критики идеализма, который считал теоретическим обоснованием религии. Фейербах одним из первых в домарксовской философии поставил задачу специального изучения связи идеализма и религии. В ряде своих произведений он указывал, что идеализм даже в самых утонченных его формах в конце концов приводит к религии, а последняя так или иначе оправдывает идеализм. Фейербах приходит к выводу, что борьба против идеализма и религии взаимосвязана. Не может быть последовательной борьбы с идеализмом, если она не затрагивает религию, и наоборот. Идеалистическая философия нового времени, заключает Фейербах, есть «рациональная обработка теологии».

Постановка этого вопроса Фейербахом имела огромное значение. Он выдвигал задачу борьбы с религией во всех ее формах и оттенках.

В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин цитировал слова И. Дицгена о том, что гносеология материализма является «универсальным оружием против религиозной веры». Он считал агностицизм и феноменализм Канта одним из источников современной, подновленной религии, отсюда актуальность критики кантианства и для атеизма.

Теория познания Фейербаха, направленная по существу против Канта, выполняла важную роль в этом отношении. Кант, доказывая Фейербаху, отрицая Бога в науке, восстановил и перенес его в сферу нравственности. Гносеологической основой этого дуализма служит кантовское противопоставление разума и чувственности. Разум постигает, вернее мыслит, сущность, ощущение познает существование. Кант тем самым принижает роль чувств, лишает их возможности познания истины. Агностицизм, таким образом, открывает прямую дорогу к признанию наряду с естественным, посюсторонним миром, существованием сверхъестественного, потустороннего мира, мира Бога и бессмертия души. Вот почему реабилитация чувств – задача, которую перед собой ставил Фейербах, – имела большой антитеологический смысл. Этим он глубоко вскрывал познавательные корни наиболее утонченных, наи-

---

<sup>9</sup> См.: Гольбах П. Система природы. С. 411.

более рафинированных, наиболее приспособленных к современным условиям форм религии.

Но как бы религия ни приспособлялась к общественному и техническому прогрессу, к цивилизации, ни меняла свои формы, ни видоизменялась, она по природе своей, будучи связанной с господствующими классами и защищая их интересы, не может не обманывать массы, убаюкивая их пустыми обещаниями, будто они после смерти получают воздаяние на том свете за страдания и терпение в этом мире.

«Угнетающие классы, – писал Ленин, – нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача и в функции попа. Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им»<sup>10</sup> неосуществимые перспективы.

Функцию религии как утешителя масс в интересах эксплуататорских классов подметил Фейербах, и В.И. Ленин неоднократно ссылается в этой связи на немецкого материалиста. «Справедливо указывал Фейербах, – писал вождь пролетариата в работе «Крах II Интернационала», – защищавшим религию тем доводом, что она утешает человека, на реакционное значение утешений: кто утешает раба, вместо того чтобы поднимать его на восстание против рабства, тот помогает рабовладельцам»<sup>11</sup>.

И важно отметить, что Ленин направлял доводы немецкого атеиста против Каутского и других ревизионистов, которые, искажая марксизм, стремились навязать трудящимся, как это делает религия, несбыточные надежды на возможность коренного улучшения их жизни при сохранении классового господства буржуазии.

Таким образом, как говорилось, Ленин находил у Фейербаха конкретную и содержательную критику религии. Общие рассуждения, огульные осуждения религии не могли удовлетворить немецкого философа. «Я отрицаю Бога, – говорит Фейербах, – это значит у меня: Я отрицаю отрицание человека. Я ставлю на место иллюзорного, фантастического, небесного утверждения человека... чувственное, действительное утверждение человека».

Конечно, антропологический принцип, с позиции которого Фейербах выступал, страдал «натурализмом», как отмечал Ленин. Земную, человеческую основу религии Фейербах понимал далеко не так, как Маркс и Энгельс, создавшие исторический материализм. Но это не помешало классикам марксизма-ленинизма видеть в критике религии Фейербахом известную предпосылку для их единственно правильного, историко-материалистического взгляда на это же явление. Как же быть с «новой» религией Фейербаха? А Фейербах говорит о религии «любви», религии, лишенной ее традиционного понимания. Бог, которого мы почитаем, уважаем, любим, рассуждает Фейербах, есть искаженный образ человека; почему в таком случае не по-

---

<sup>10</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 237.

<sup>11</sup> Там же. С. 237.

читать, не уважать, не любить реального, действительного человека? В этом смысле, по мнению Фейербаха, старая религия отрицается наукой и культурой, центром которой является человек. Эти довольно неопределенные мысли Фейербаха выражают по существу абстрактные принципы буржуазного гуманизма.

Ленин говорил о солидной материалистической традиции в русской философии. Он указывал на Н.Г. Чернышевского как на одного из ее наиболее выдающихся представителей, который, но словам Владимира Ильича, был тем русским мыслителем, который с 1855 г. стоял на уровне цельного философского материализма. Он отмечал, что А.И. Герцен еще в 40-х гг. XIX в. вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом. Эти слова Ленина обязывают нас показать, как материализм и в России приводил к атеизму, что атеизм и здесь имеет богатые традиции.

В самом деле, не имеют ли глубоко атеистическое значение «Письма об изучении природы» Герцена, которые Ленин имел в виду, давая такую высокую оценку их автору? Несомненно!

Для Герцена природа первична, ее существование не зависит ни от какого духовного первоначала. Он борется против современных, особенно немецких, идеалистов, которые смотрели на природу как на продукт развития духа. Гегель, отмечал Герцен, считает природу и историю прикладной логикой, между тем как эта последняя есть лишь разумная отвлеченность от первых двух. «Логическое развитие идеи идет теми же фазами, как развитие природы и истории; оно, как aberrация звезд на небе, повторяет движение земной планеты»<sup>12</sup>. Герцен развенчивал абсолютную идею Гегеля, лишая ее тех функций, которыми она наделена у немецкого философа, выступая как творец, demiург природы и общества. Атеистическая роль «Писем об изучении природы» усиливается еще тем обстоятельством, что в них автор разоблачал попытки протащить религию под маской современной философии. «Вчера, – записывал он в «Дневнике», – я душевно смеялся на старание Редкина (профессор Московского университета, гегельянец. – М.Г.) вынести личного Бога и христианство путем чистого мышления»<sup>13</sup>.

Несмотря на ряд критических замечаний в адрес французского материализма XVIII в., Герцен тем не менее видит в нем громадный прогресс в философии, в частности в развитии атеистической мысли. Он отмечает, что с появлением Гольбаха, Дидро и других материалистов Вольтер, который властвовал над умами, отстал. «Материализм распахнулся во всей силе... Тут видишь das Werden 93 г.». Здесь Герцен имеет в виду, что учение французских материалистов, и особенно их атеизм, идеологически подготовило французскую буржуазную революцию.

---

<sup>12</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. 3. М., 1966. С. 129.

<sup>13</sup> Там же. Т. 2. М., 1954. С. 352.

Только одно произведение – «Письма об изучении природы» – дает достаточное основание, чтобы высоко оценить роль Герцена в развитии атеизма в России. То же самое можно сказать о главном философском сочинении Н.Г. Чернышевского – «Антропологический принцип в философии».

В чем состоит основной антирелигиозный смысл этого сочинения? В критике религиозного взгляда на дуализм души и тела Чернышевский рассматривает человека как существо, имеющее единую натуру, единую природу. Эту точку зрения, говорит Чернышевский, философия установила не произвольно, ее выработала наука. Зоология, физиология, химия, медицина подтверждают этот принцип единства человеческой природы, являющийся для великого философа несомненным и убедительным, как любой другой закон действительности.

Противоречит ли этому принципу то, что в человеке мы находим проявления, с одной стороны, материального порядка: он ест, ходит; а с другой – духовного: он думает, чувствует, желает? Решительно нет. Чернышевский рассуждает не только как материалист, но и как диалектик. Нет предмета, который имел бы только одно свойство, каждый предмет обнаруживает бесчисленное множество их, и «соединение совершенно разнородных качеств в одном предмете есть общий закон вещей», каждое явление действительности есть единство противоположностей. Этому закону подчинен и человек. Чернышевский, таким образом, стремится истолковать антропологический принцип как диалектический. Религия отрывает и противопоставляет друг другу равные стороны человеческой природы как совершенно независимые сущности, соединенные между собой будто бы могущественным божеством. Согласно Чернышевскому, духовные феномены в человеке не могут существовать отдельно, а являются специфическими свойствами, присущими известным образом организованной материи.

Это материалистическое положение Чернышевского устранило ту пропасть, которую религия создает между душой и телом, природой и человеком. *Ego* антирелигиозную направленность быстро заметили идейные противники; не случайно главным оппонентом выступил теолог, профессор Киевской духовной академии П. Юркевич. В противовес Чернышевскому он отстаивал дуализм души и тела и невозможность применения объективного подхода к анализу духовных процессов.

Русская философская мысль прошла большой путь развития. В теоретическом отношении она поднялась, как говорилось, в лице Чернышевского до уровня цельного философского материализма, в политическом – до полного размежевания с буржуазным либерализмом, в практическом – до организации тайных революционных кружков для непосредственного свержения царского самодержавия. Атеизм Белинского, Герцена, Чернышевского, не выступая на первый план, как у французских и немецких предшественников, сыграл важную роль в общей революционной деятельности по преобразованию общественных отношений.

Это, разумеется, не означает, что русские революционные демократы тем самым указывали реальный путь ликвидации религии. Они преодолевали



и в какой-то мере преодолели чистое, одностороннее просветительство своих зарубежных предшественников. Это бесспорно. Их атеизм был действенным, революционным. Но источник этой активности, действенности у них коренился в революционности крестьянства. Расчеты Герцена и Чернышевского были утопическими: Россия не могла в тех условиях прийти к социализму на волнах крестьянской революции. А это означало в свою очередь, что победа этой революции, демократической по своей сущности, не ликвидировала бы социально-классовые корни религии – порабощение и угнетение людей, на что искренне надеялись революционные демократы.

Попытки установить принципиальную связь атеизма и материалистической философии и на русской почве мы вправе делать, имея в виду важнейшие указания В.И. Ленина о большом материалистическом значении целого ряда сочинений русских передовых мыслителей, в частности Герцена и Чернышевского.

Говоря о необходимости использования лучших образцов атеизма прошлого в антирелигиозной работе, Ленин подчеркивал два момента. О первом уже упоминалось выше, – это яркость и доходчивость изложения материала. Именно данное обстоятельство, по словам Владимира Ильича, делало эти образцы более способными пробудить массы от религиозного сна, чем скучные и сухие порой произведения некоторых авторов, считавших себя марксистами. Кроме того, как предостерегал Ленин, было бы величайшей и худшей из ошибок думать, что многомиллионные массы трудящихся, особенно крестьянские, могут вырваться из векового невежества и темноты по прямой линии чисто марксистского просвещения. Эти массы необходимо знакомить с фактами из самых различных областей жизни<sup>14</sup>.

Как видно, в связи с конкретным вопросом использования атеистической литературы прошлого Ленин выдвигал чрезвычайно важное положение об учете многосторонних потребностей, уровня идеологического развития, о дифференцированном подходе к верующим в зависимости от степени их духовной зрелости. Пропагандистская литература по атеизму, согласно требованиям Ленина, должна быть самой разнообразной как по материалу, так и по способу его подачи. Необходимо максимально приспособить наши атеистические мероприятия к конкретным запросам каждой категории верующих, учитывать, на какой ступени религиозного мышления они стоят или к ней приближаются: от «прямого марксистского просвещения» до лучших образцов домарксистского просвещения, смотря с каким составом религиозного населения мы имеем дело. Тут не может быть трафарета. Сам способ сочетания и использования различных форм атеистической пропаганды должен быть гибким и таким, чтобы не оставалось мысли о каком-то простом и механическом использовании домарксистских источников. Ленин, как известно, советовал снабдить их переводы хорошими вступительными статьями, комментариями и примечаниями, разъясняющими со-

---

<sup>14</sup> См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 26.

ветским читателям как сильные, так и слабые стороны, в том числе неизбежную ограниченность, буржуазных атеистов. Лучшие образцы, традиции и результаты культуры прошлого, как указывал В.И. Ленин, должны быть осмыслены и развиты с точки зрения мировоззрения марксизма и условий жизни и борьбы пролетариата в эпоху его диктатуры.

В чем же В.И. Ленин видел развитие Марксом и Энгельсом атеистической мысли по сравнению с их предшественниками? Говоря все время о том, что Маркс и Энгельс и в области атеизма опирались на определенное историческое наследие, он неоднократно подчеркивал, что основоположники марксизма обогатили это наследие новыми открытиями, подняли атеизм на качественно новый этап в его развитии. Чтобы не вдаваться в подробный анализ данного вопроса, выходящего за рамки настоящей статьи, укажем лишь на два обстоятельства, которые, согласно Ленину, определяют основной вклад Маркса и Энгельса в развитие научного атеизма.

Это, во-первых, открытие ими исторического материализма, которое оставило далеко позади все предшествующие самые развитые философские системы.

Огромной исторической заслугой Маркса и Энгельса явилось то, что они последовательно провели материалистический взгляд на мир в целом: не только на природу, но и на человеческое общество. Они впервые показали, «как надо проводить *тот же* материализм в области общественных наук...»<sup>15</sup>.

Открытие исторического материализма явилось решающей предпосылкой для создания базы научного атеизма, который вскрыл истинные причины, порождающие религию, и указал на реальные пути ее преодоления. Философы и социологи до Маркса объясняли возникновение религии главным образом идейными мотивами, невежеством и отсталостью масс. Они приходили к выводу, что религия отомрет окончательно по мере распространения просвещения и культуры. Общественный прогресс пагубно отражается на судьбе религии, сужает ее влияние на людей. Однако историческая практика свидетельствует, что общественный прогресс не всегда приводит к ликвидации религии, а вызывает ее видоизменение и приспособление, что, следовательно, ее корни лежат гораздо глубже, чем невежество и бескультурье, что существуют определенные, гораздо более могущественные силы, которые питают и поддерживают веру в потусторонний мир даже в самых развитых общественных формациях, а именно социальное угнетение, эксплуатация человека человеком.

«Почему держится религия, – писал Ленин, – в отсталых слоях городского пролетариата, в широких слоях полупролетариата, а также в массе крестьянства? По невежеству народа, отвечает буржуазный прогрессист, радикал или буржуазный материалист. Следовательно, долой религию, да здравствует атеизм, распространение атеистических взглядов есть главная наша задача. Марксист говорит: неправда. Такой взгляд есть поверхностное, буржуазно-

---

<sup>15</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 357.

ограниченное культурничество. Такой взгляд недостаточно глубоко, не материалистически, а идеалистически объясняет корни религии. В современных капиталистических странах это – корни главным образом *социальные*<sup>16</sup>. «Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами, – указывал Ленин в статье «Социализм и религия», – так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т.п.»<sup>17</sup>.

Историко-материалистическая концепция связывает ликвидацию религии с ликвидацией порождающих ее социальных корней. Борьба с религией для марксизма неизбежно перерастает в борьбу за преобразование всего общественного строя. Религия – *«превратное мировоззрение превратного мира»*.

Религия требует от человека безусловного повиновения и подчинения сильным мира сего. Человек, встающий на путь действительной борьбы с религией, должен утвердить себя как активную личность, как борца, который протестует против несправедливости не молитвами о помощи, а практически, на деле, революционно. Раб, который сознает свое рабство и поднимается «на борьбу за свое освобождение, наполовину перестает уже быть рабом»<sup>18</sup>.

Прежде всего и главным образом на своем собственном опыте сознательной и организованной борьбы трудящиеся убеждаются в том, что не от религии зависит лучшая человеческая жизнь, что, наоборот, она обманывает их, является, по словам Ленина, «родом духовной сивухи» и что для освобождения от нее необходимо низвергнуть власть капитала, которая питает социальные корни религиозного одурманивания людей. Борьба с этой властью – вот первое условие борьбы против религии. «Из этого следует, – писал Ленин, – что атеистическая пропаганда социал-демократии должна быть *подчинена* ее основной задаче: развитию классовой борьбы эксплуатируемых *масс* против эксплуататоров»<sup>19</sup>.

Так, из научно-теоретического (историко-материалистического) понимания религии, по Ленину, неизбежно вытекают выводы, как надо поставить на реальную, практическую основу борьбу за атеизм.

Во-вторых, Маркс и Энгельс впервые диалектически рассмотрели религиозный феномен. Материалисты до Маркса, объясняя религию различными духовными факторами, подходили к религии вместе с тем и отвлеченно, абстрактно, т.е. метафизически. Борьба с религией, по Ленину, – это азбука всего материализма и, следовательно, марксизма. Марксизм требует подходить к религии не вообще, а в конкретной связи с развитием классовой борьбы пролетариата, подчинить идейную борьбу с религией – с этим вековым врагом культуры и прогресса – классовой борьбе.

---

<sup>16</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 418–419.

<sup>17</sup> Там же. Т. 12. С. 142.

<sup>18</sup> Там же. Т. 17. С. 419–420.

<sup>19</sup> См. там же. С. 421.

Действительное освобождение пролетариата требует его полной эмансипации, в том числе и духовной. С одной стороны, религия освящает условия социального и экономического закабаления пролетариата; с другой – эти условия поддерживают и культивируют религию. Последовательная борьба пролетариата есть борьба против всех как материальных, так и духовных видов рабства. Однако при этом марксизм считает, что главное – это социальное освобождение. Вот почему он никогда не рассматривал борьбу с религией в качестве обособленной задачи, она является составным и подчиненным элементом общей освободительной борьбы трудящихся<sup>20</sup>. И такая линия марксизма, как указывал Ленин, не была случайной, она неразрывно связана с его общетеоретическими философскими основами.

Марксизм-ленинизм выработал этот взгляд, обобщая не только революционную практику пролетариата, но и вековой опыт борьбы передовых мыслителей прошлого против господства религии, за свободу и независимость человеческого мышления.

© Григорьян М.М., 1969

© Григорьян М.М., 2009

---

<sup>20</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 143.

## ОТНОСИТЕЛЬНО ПРЕДМЕТА НАУЧНОГО АТЕИЗМА<sup>\*1</sup>

Философия и научный атеизм – с. 261; Научный атеизм и марксистская социология религии – с. 264; Сущность научного атеизма – с. 267.

Развитие научного атеизма закономерно выдвигает изучение ряда проблем. Одной из них является сам предмет научного атеизма. В данной статье приводятся некоторые соображения по этому вопросу.

### Философия и научный атеизм

Философия, как известно, изучает *наиболее общие, диалектические законы* развития всех природных, социальных и духовных явлений и процессов. Это законы единства и борьбы противоположностей, перехода количественных изменений в качественные, отрицания отрицания. Кроме того, философия занимается *основным философским вопросом* с двумя его сторонами: о первичности бытия и познаваемости мира. Широта проблематики марксистской философии превращает ее в наиболее общую теоретическую и методологическую основу всех остальных наук.

Специфика марксистской философии дает возможность четко отграничить философские науки от нефилософских, проникнуть в сущность процесса отделения некоторых общественных наук от философии, в рамках которой они развивались до недавнего времени. В этом свете раскрывается неправомерность попыток отождествлять уже отделившиеся от философии науки с соответственным философским учением о них.

Научный атеизм развивался в основном в пределах философского знания, тем не менее объектом его исследования не являются ни наиболее общие закономерности мира, ни наиболее общие закономерности развития общества.

Некоторые авторы поддерживают тезис о философском характере научного атеизма. Например, М.Н. Руткевич утверждает, что научный атеизм – философская наука наравне с историческим материализмом, логикой, историей философии и т.д.<sup>1</sup>

---

<sup>\*1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 5. С. 301–322. Выступление ст. н. сотрудника Т. Стойчева на заседании Ученого совета Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС (печатается в порядке обсуждения).

<sup>1</sup> См.: Руткевич М.Н. О структуре и единстве философии марксизма // Философские науки: Научные доклады высшей школы. 1965. № 1. С. 13.

Взгляд на философский характер научного атеизма поддерживает Н.А. Горбачев, считающий, что «теория научного атеизма представляет собой относительно самостоятельный аспект диалектико-материалистической философии»<sup>2</sup>. Его главный аргумент в защиту этого тезиса – утверждение, что «научный атеизм не представляет собой какого-то самостоятельного мировоззрения, отдельного от диалектического материализма»<sup>3</sup>. На основании этого Н.А. Горбачев заключает: «В марксистской философии материализм и атеизм слиты в монолитном единстве, в органической связи»<sup>4</sup>. Подобные утверждения встречаются и в некоторых других публикациях. Например, в учебном пособии «Основные вопросы научного атеизма» утверждается: «...Предметом исследования научного атеизма должно быть глубокое философское рассмотрение вопроса *о человеке как личности, о смысле жизни, о целях, которые ставит перед собой человек*»<sup>5</sup>.

Однако при этом не всегда учитывается, что некоторые науки, хотя они зародились и развивались известное время в рамках философии, по своей сущности и роли оформляются и постепенно утверждаются не как философские, а как *частные науки*. Такими науками являются, например, социология, этика, эстетика и научный атеизм.

Бесспорно, материализм как философское учение связан с атеизмом, т.е. последовательно научно разрешая вопросы о первичности материи и вторичности сознания, о познаваемости мира, он отбрасывает как неверное и несостоятельное мнение о примате духа, о существовании сверхъестественных сил, о божественной сущности мира и пр. Но если материализм имеет свою атеистическую сторону, то из этого не следует, что атеизм как *наука* представляет часть философского материализма, часть философии. Атеизм как сторона, черта материализма – одно, научный атеизм как наука – нечто другое. В первом случае речь идет об одной из характеристик философского материализма, отрицающего бытие сверхъестественного, Бога, а во втором имеется в виду обособляющая специальная наука, которая исследует на методологической основе диалектического и исторического материализма специфические законы появления, развития и преодоления религии в конкретных социально-исторических условиях, а также различные формы и оттенки атеизма и т.д.

Важно учитывать также, что хотя научный атеизм – не самостоятельное мировоззрение, отдельное от диалектического материализма, он не исчерпывается только мировоззрением, не сводится к нему. Научный атеизм имеет объектом исследования прежде всего религию как социальное явление, он, используя мировоззренческие принципы диалектического материализма как свою теоретико-методологическую основу, имеет задачей исследовать не общие закономерности развития общества, не проблемы отношений бытия и сознания, а специфические

---

<sup>2</sup> Горбачев Н.А. К вопросу о предмете теории научного атеизма // ВИА. Вып. 1. М., 1966. С. 69.

<sup>3</sup> Там же. С. 70.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Основные вопросы научного атеизма. М., 1966. С. 11.

вопросы происхождения и сущности религии, ее структуры и структурных закономерностей, формы и этапы атеизма и др. По этой причине нет оснований для отождествления мировоззренческих элементов научного атеизма, а отсюда и самого атеизма как науки с главным мировоззренческим содержанием марксизма – диалектико-материалистической философией.

В известной мере тезис об атеизме как философской науке разделял и Н. Мизов в болгарском пособии по научному атеизму, в котором научный атеизм характеризовался «как специфическая общественная наука, которая имеет свою философскую и свою нефилософскую сущность и содержание»<sup>6</sup>. Основанием для такого утверждения служит факт, что и религия, и атеизм в многовековой борьбе между собой занимались самыми главными вопросами, затрагивающими понимание сущности мира, движущих сил развития, познаваемости и изменчивости мира. «В этом смысле, – писал Н. Мизов, – религия – особая переходная форма общественного сознания, которая пытается по-своему дать ответ на основной философский вопрос об отношении между материей и сознанием, а отсюда и о наиболее общих законах, которым подчиняется развитие природы и общества, о путях и средствах их изменения в ходе общественного прогресса... Основной вопрос спора между религией и атеизмом неизбежно связывает атеизм с философией, точнее, с материалистической линией в философии. Основываясь на материалистическом решении основного философского вопроса, атеизм разрешает в свою пользу основной вопрос спора с религией, т.е. отрицает существование любых сверхъестественных сил и рассматривает мир как вечно существующий без начала и конца, развивающийся согласно присущим ему объективным законам развития. В этом отношении раскрывается наилучшим образом философская сторона, сущность и содержание атеизма, их нерасторжимая связь с материалистической линией в философии»<sup>7</sup>.

На это можно возразить, что религия и теология, с одной стороны, и научный атеизм – с другой, не занимаются специально основным вопросом философии. Они только используют решение этого вопроса идеалистической или материалистической философией, причем религия делает это в аспекте не теоретического, а, скорее, исторического изложения. Утверждать, таким образом, что религия и научный атеизм дают ответ на основной философский вопрос, что религия является «низшей, грубой формой идеализма»<sup>8</sup>, едва ли правильно.

Тезис о философском характере научного атеизма или о его философской стороне является в немалой степени результатом отождествления философии (философско-методологических проблем) научного атеизма с самой наукой – научным атеизмом. Рассматривая эту специфическую сторону проблемы отношения

---

<sup>6</sup> Мизов В. Сущность, предмет и задачи на научния атеизъм // Материали по основи на научния атеизъм. София, 1965. С. 6.

<sup>7</sup> Там же. С. 7.

<sup>8</sup> Там же.

между философией и частными науками, болгарский философ академик Тодор Павлов отмечал: «Научная философия или, точнее, диалектическая материалистическая философия одна и единая, хотя и может прилагаться или распространяться также и в области частных наук. Философия математики, например, является философией на общем основании, и, как таковая, она органическая составная часть диалектико-материалистической философии вообще, а не какая-то самостоятельная философская наука со своим отдельным предметом, задачей и методологией. Это же относится и к философии физики, химии, биологии, истории, языкознания и т.д. Это же относится и к философии эстетики»<sup>9</sup>. Добавим, что это относится и к философии научного атеизма, поскольку означает, что эта философия включает в себя не только наиболее общие теоретико-методологические положения, но и ряд *философских* научно-атеистических проблем, таких как гносеологические корни религии, место и роль религии в системе форм общественного сознания и др. Но философию научного атеизма не следует отождествлять с частной наукой – научным атеизмом. От этого научный атеизм не лишится своей мировоззренческой сущности, так как философия играет роль методологии, а не внутреннего содержания научного атеизма. Такое понимание места и роли марксистского мировоззрения может содействовать правильному решению вопроса о предмете научного атеизма как самостоятельной науки.

### Научный атеизм и марксистская социология религии

В 1960-х гг. в ряде социалистических стран научные исследования религии часто проводились в рамках так называемой социологии религии, разрабатываемой и развивающейся на теоретико-методологической основе марксистской философии. Развитие социологии религии вызывается необходимостью конкретного изучения религиозных взглядов и бытовых проявлений с точки зрения наиболее результативного их преодоления.

Марксистской социологией религии нельзя пренебрегать, к ней надо относиться с полным вниманием, правильно оценивая эту отрасль научного марксистского обществознания. Д.М. Угринович совершенно прав, когда отмечал по поводу доклада О. Клора «Теоретические основы и задачи марксистской социологии религии и атеизма» (на Первом международном коллоквиуме по социологии религии социалистических стран в 1965 г.) следующее: «термин “марксистская социология религии” имеет право на существование. Исторический материализм, будучи общей методологией исследования *всех* социальных явлений, в то же время не исключает, на наш взгляд, частных социологических дисциплин, в каждой из которых исследуются *особые* социальные закономерности возникновения, формирования и исторического развития отдельных общественных явлений. Поэтому нет ничего одиозного в применении марксистами терминов “социология семьи”, “социология общественного сознания” (“общественная психология”), “социология искус-

---

<sup>9</sup> Павлов Т. Избранные произведения. Т. 6. София, 1963. С. 49.



ства”, “социология религии”, “социология права” и т.п.»<sup>10</sup>. Этот взгляд разделял и Ю.А. Левада, который подчеркивал, что критика немарксистской социологии религии является наиболее эффективной, когда она «составляет не самоцель, а момент позитивного рассмотрения проблемы»<sup>11</sup>.

В докладе О. Клора была сравнительно полная, хотя и общая, характеристика специфики предмета марксистской социологии религии. С *теоретической* точки зрения социология религии исследует «общие законы обусловленности религии и Церкви материальными условиями жизни общества, взаимоотношение религии с другими формами сознания, как и влияние религии и Церкви в общественной жизни»<sup>12</sup>. В *историческом* аспекте социология религии анализирует «как исторические изменения религии и Церкви по форме и содержанию, так и их роль в истории человечества»<sup>13</sup>. Что же касается *эмпирически* ориентированной марксистской социологии религии, которая отождествляется с конкретными социологическими исследованиями, то она, как считает Клор, «доставляет, с одной стороны, конкретный фактический материал для теоретических и исторических обобщений, а с другой стороны, анализирует *специальные* закономерности отношений между общественным бытием и религией и Церковью при особых исторических условиях в отдельных общественно-экономических формациях»<sup>14</sup>.

Можно считать, что здесь в общих чертах был намечен предмет марксистской социологии религии в органическом единстве трех аспектов: *теоретическом, историческом и эмпирическом*. Но вместе с тем следует обратить внимание и на некоторые недостаточно четкие формулировки, связанные со вторым и третьим аспектами социологии религии. Если, например, в *историческом* аспекте анализируются как «исторические изменения религии по форме и содержанию, так и их роль в истории общества», то эта характеристика недостаточна для раскрытия специфики социологического анализа религии. Может сложиться мнение, что социология религии включает в себя и обыкновенный исторический аспект религии как хронологической последовательности религиозных явлений в процессе общественного развития. Социология религии, конечно, содержит в себе и исторический аспект, но требует *теоретического* анализа «исторических изменений» религии, т.е. в его пределах будут рассматриваться последовательно (конкретно-исторически) специфические для этого предмета отношения и закономерности. И анализ в таком случае будет исторический по форме, но теоретический по содержанию.

Известных коррективов требует и формулировка третьего аспекта. Бесспорно, главный его признак – изучение эмпирических фактов и их обобщение, про-

---

<sup>10</sup> Угринович Д.М. Религия как предмет марксистского социологического исследования // Вопросы философии. 1966. № 1. С. 151.

<sup>11</sup> Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965. С. 5.

<sup>12</sup> Religion und Atheismus heute. Berlin, 1966. S. 14.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid. S. 14–15.

ведение конкретных социологических исследований религии. Но для этого эмпирического аспекта не характерен «анализ *специальных* закономерностей отношений между общественным бытием, религией и Церковью в отдельных общественно-экономических формациях». Проф. Клор правильно подчеркивал, что предварительной и неизбежной предпосылкой для анализа «специальных» закономерностей является эмпирическое исследование. Однако он весьма произвольно связывал анализ этих закономерностей именно с *эмпирическим* аспектом, в то время как здесь основную роль играет *теоретический* метод, подход. Именно теоретический, а не эмпирический метод вносит специфику в изучение социологических закономерностей. Если не учитывать эту особенность, то можно прийти к ошибочному выводу о том, что чистый эмпиризм в социологии имеет свои теоретические функции. Вот почему, рассматривая единство трех аспектов, марксист не должен преувеличивать значение и роль эмпирических исследований, сколь ни важны они для социологических обобщений.

Итак, предметом марксистской социологии религии являются специфические связи и отношения религии с другими компонентами социальной системы, специфическое проявление, «преломление» общих социологических закономерностей в сфере этих связей и отношений. Социология религии, следовательно, имеет свой собственный аспект исследования. Она стремится определить место и роль религии в общей структуре общества в зависимости от действия и влияния главных экономических, политических, идеологических, бытовых и других факторов. В отличие от буржуазной социологии ей совершенно чуждо представление об «асоциальной» сущности религии как якобы внешнего к обществу явления («метасоциальный феномен») и т.п. Марксистская социология религии не ограничивается внешней стороной религии и многосторонними взаимоотношениями ее в кругу общей социальной структуры. С помощью диалектико-материалистической методологии она проникает глубоко в социальную сущность религии и потому в состоянии правильно осветить как ее социальную роль, так и закономерный процесс преодоления религии в различных общественно-исторических условиях.

Марксистская социология религии имеет обширный круг своих собственных проблем, вытекающих из специфического характера ее предмета. Как правильно отмечал О. Клор, одной из важных проблем марксистской социологии религии является изучение зависимости религии от материальных условий жизни людей. На первое место здесь выдвигаются общесоциологический закон об определяющей роли способа производства по отношению к социальной и духовной жизни общества, законы классовой борьбы и социальной революции, ликвидации противоположности и постепенного стирания существенных различий между городом и деревней, между физическим и умственным трудом. Типичной проблемой социологии религии является проблема взаимоотношения религии с другими формами и сторонами общественного сознания – политикой, моралью, наукой, философией, искусством, а также социальной психологией. Вот почему неверно утверждение, что «никакая другая наука (кроме научного атеизма. – Т.С.) специально этим вопросом

не занимается»<sup>15</sup>. Сюда же относятся и проблемы социальной роли религии, ее отношения к социальному прогрессу, места и роли в отдельных общественно-экономических формациях, отношения государства и политических партий к религии и Церкви и др.

Не последнее место принадлежит и проблеме распространения религии среди различных социальных слоев и групп в зависимости от пола, возраста, социального происхождения и положения, национальности, вероисповедания, образования, а также *качественной* (по степени) характеристике религиозности и безверия (типология религии и атеизма). Важное место в этом перечне проблем занимает и секуляризация, т.е. комплекс вопросов постепенного уменьшения активности и влияния религии в обществе, ее исчезновение в индивидуальном сознании все большего числа людей. Этот процесс свидетельствует об отмирании, исчезновении одного из компонентов социальной структуры, и задача в данном случае состоит в раскрытии причин этого явления, влияния других компонентов на социальную структуру, понимания того, как она функционирует в современных условиях, при наличии нового компонента, заменяющего старый, какие новые закономерности обуславливают его развитие и т.д.

Из данного анализа не следует, что марксистская социология религии – единственная социальная наука, которая занимается проблемами религии и атеизма. Между тем в докладе проф. Клора, в публикациях ряда других авторов-марксистов не раскрывается в достаточной степени этот вопрос, поэтому у читателя может сложиться впечатление, что именно марксистская социология религии и является той наукой, которую мы называем научным атеизмом. Это мнение может укрепиться и потому, что в борьбе против буржуазной социологии, в данном случае – против буржуазной социологии религии, особенно в связи с международными встречами (коллоквиумы, симпозиумы, конгрессы), проблематика марксистской социологии религии выдвигается на первый план. Однако не может быть сомнения, что наряду с разработкой марксистской социологии религии следует развивать и обогащать находящуюся пока на начальной стадии своего самостоятельного развития частную социальную науку, утвердившуюся под названием «научный атеизм».

Накопленный опыт теоретической разработки проблем религии и атеизма дает нам основание сделать вывод, что тенденция растворения научного атеизма в марксистской социологии религии имеет причиной прежде всего непонимание сущности научного атеизма, специфики его предмета.

### Сущность научного атеизма

Марксистская социология религии, несмотря на некоторые преимущества, связанные главным образом с ее большей разработанностью, не может заменить научный атеизм, поскольку налицо две близкие, но различные науки о религии: первая – частная *социологическая* наука, а вторая – частная *несоциологическая* наука.

---

<sup>15</sup> Основные вопросы научного атеизма. С. 15.

Социология религии рассматривает один из компонентов социальной системы (религию) в связи с ее остальными компонентами, а научный атеизм, подобно любой частной социальной науке, имеет предметом исследования специфические законы *самого* компонента социальной системы, которым в данном случае является религия. Это наиболее существенное различие между частным социологическим и частным несоциологическим аспектами исследования дает возможность углубить теоретический анализ религии как социального явления, проведенный на социологическом и несоциологическом уровнях.

Марксистская социология религии и научный атеизм рассматривают различные стороны и особенности религии. Изучение социологических закономерностей и связей расширяет знания и понятия о социальной сущности и роли религии, а частнонаучное (несоциологическое) исследование того же социального компонента позволяет глубже проникнуть в структуру самой религии и раскрывает в наибольшей степени как относительную самостоятельность религии и ее отдельных элементов, так и специфические закономерности ее внутреннего изменения и развития. Если социологическое познание до известной степени *косвенно* и *опосредованно*, то несоциологическое познание, можно сказать, *прямо* отражает характерные черты и особенности объекта исследования. Эти две науки взаимно предполагаются и дополняются: социальная сущность и роль религии могут быть раскрыты целостно и полно только в свете изучения специфической структуры и структурных закономерностей религии, а эта структура и структурные закономерности, с другой стороны, раскрываются на основе исследования социальной сущности и роли религии.

Наиболее распространено определение научного атеизма, данное в учебном пособии «Основы научного атеизма»: «Предметом научного атеизма является критика религиозной идеологии, опровержение религиозных взглядов на мир и противопоставление им научной картины мира, выяснение источников (причин) возникновения и существования религиозных воззрений, выявление социальной роли религии в обществе и определение путей преодоления религиозных предрассудков»<sup>16</sup>.

При анализе этого определения предмета научного атеизма в первую очередь обращает на себя внимание недифференцированность понятий «критика религиозной идеологии» и «опровержение религиозных взглядов на мир». Как известно, критикой религиозной идеологии занимается марксистская философия, а по отдельным вопросам – и другие общественные науки, такие как этика, эстетика, социальная психология, социология религии. Из приведенного определения можно заключить, что все аспекты этой критики представляют собой единое целое и являются неотделимой частью предмета научного атеизма. В основе такого смешения лежит вывод о философском характере атеизма, этики и эстетики. К тому же кроме философских наук существует ряд других наук, занимающихся в той или иной степени критикой религиозных взглядов. Тогда какая именно критика являет-

---

<sup>16</sup> Основы научного атеизма: уч. пособие. М., 1964. С. 3.

ся критикой научного атеизма, или она представляет собой обобщение всех видов критики религиозной идеологии? Этот вопрос остается открытым. На основе приведенного выше определения предмета научного атеизма можно прийти к выводу, что *каждая* критика религиозной идеологии есть критика в рамках научного атеизма. Такое утверждение ведет к ликвидации специфического характера предмета научного атеизма.

С подобными трудностями и противоречиями встречается читатель и при раскрытии содержания понятия «опровержение религиозного взгляда на мир». Как известно, таким опровержением занимаются многие естественные и общественные науки: физика, химия, астрономия, биология, физиология, история, психология и др., а в последнее время все более успешно это делает и кибернетика. Вряд ли все аспекты критики религии со стороны частных наук (естественных и социальных) можно включать в научный атеизм. Если бы это было именно так, то научный атеизм не являлся бы самостоятельной наукой со своим собственным предметом, а представлял наукоподобную систему аспектов, сторон и аргументов других наук. Как ни парадоксален такой взгляд, те или иные его разновидности встречаются и в ряде других изданий. Особенно четко это выражено в статье М.И. Шахновича «Атеизм», помещенной в «Философской энциклопедии»: «Составными частями атеизма являются философская, естественнонаучная и историческая критика религии. Философская критика религии опровергает богословские “доказательства” бытия Бога: космологические, телеологические, онтологические и др. ... Естественнонаучная критика религии разъясняет вопросы происхождения Солнечной системы, возникновения жизни на Земле, происхождения человека, сущности психической деятельности и т.д., опровергая тем самым религиозные учения о сотворенности Богом всего существующего, о душе и загробной жизни. Историческая критика религии показывает происхождение и развитие религиозных верований и религиозных организаций»<sup>17</sup>. Такая же постановка вопроса встречается и в уже упоминавшейся публикации Н.А. Горбачева<sup>18</sup>.

На каком основании некоторые авторы придерживаются взгляда на научный атеизм как на единство различных аспектов критики религии, которые до такой степени взаимосвязаны, что, как отмечает М.И. Шахнович, представляют «составные части атеизма»? Таких оснований, на наш взгляд, два: первое – действительное использование ряда общетеоретических (собственно философских) и естественнонаучных обобщений, выводов и аргументов со стороны научного атеизма и второе – смешение понятий «научный атеизм» и «атеистическая пропаганда». Научный атеизм действительно при разработке своих собственных проблем использует ряд данных и выводов таких частных наук, как физика, химия, биология, астрономия, физиология, психология, история. Но эти данные и выводы представляют частнонаучный материал для более полного, глубокого и целостного

---

<sup>17</sup> Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 108.

<sup>18</sup> См.: Горбачев Н.А. К вопросу о предмете теории научного атеизма // ВНА. Вып. 1. С. 78.

раскрытия сущности религиозных явлений и прежде всего для доказательства противоположности науки и религии, веры и знания. Этот материал представляет солидную естественнонаучную основу, но не является составной частью научного атеизма.

Философия, как известно, тоже использует многочисленные частные научные истины, доказательства и теории при разработке проблем о первичности материи и вторичности сознания, о специфике познания и т.п. Вряд ли Гегель смог бы сформулировать, хотя и на базе идеализма, основные диалектические законы, если бы он не знал и не пользовался достижениями частных наук. Общие законы развития действительности стали доступны Гегелю потому, что он впервые на основе диалектического метода сравнительно широко использовал достижения естественных и общественных наук. Без этого он не был бы в состоянии открыть общие законы. Однако независимо от больших заслуг в этом отношении частного знания оно остается *частным* и не включается в философию. Философия только творчески использует и обобщает все богатство частнонаучных открытий и таким образом создает *новое* познание, открывает *новые* истины, *качественно* отличные от истин физики, биологии, истории, без включения их в свой специфический предмет.

Творческое использование частнонаучных знаний присуще и другим наукам. Общая история пользуется данными этнографии и археологии, физика – математики, а в последнее время математика широко применяется как в философии, так и в таких общественных науках, как социология, политическая экономия и др. Но это закономерное для развития каждой науки явление не может привести к выводу, что способствующее разрешению отдельных аспектов общей истории этнографическое или археологическое познание составляет часть общей истории, что своими отдельными сторонами и методами математика включается в предметы социологии, политической экономии, логики и пр. Единство философии и некоторых более общих наук с частными науками не дает основания для смешения их предметов.

Второе основание для произвольного включения отдельных аспектов частных наук в научный атеизм содержится в отождествлении понятий «научный атеизм» и «атеистическая пропаганда». Это обыкновенно происходит в результате недифференцированного подхода к понятию «критика религии». Если критика религии ведется с определенных научных теоретических позиций или аспектов, то эти позиции, аспекты, считают некоторые авторы, присущи научному атеизму. Но понятия «научный атеизм» и «атеистическая пропаганда» не совпадают. Научный атеизм представляет частную социальную (несоциологическую) науку, а атеистическая пропаганда – это *распространение* посредством печати, слова, кино, телевидения различных специальных научных знаний, направленных против религиозных взглядов и содействующих формированию материалистического мировоззрения. Они могут быть философскими, социологическими и частнонаучными (естественными и социальными), нацеленными против определенных религиозных идей, которые формировались и развивались как всеобщая мировоззренческая система. Именно поэтому науки, предметом которых являются

закономерности и особенности определенных областей действительности и мышления, должны аргументированно доказывать несостоятельность религиозных представлений и взглядов. И если они осуществляют такую задачу, то занимаются *критикой* религии, которая находит выражение в той или иной форме атеистической пропаганды. Таким образом, атеистическая пропаганда объединяет все виды критики религии, поскольку она является организационно-практической деятельностью по широкому распространению и внедрению различных по своему характеру знаний.

Научный атеизм не включает всех аспектов *критики* религии, как и всех аспектов научного знания, на базе которого формируется материалистическое атеистическое мировоззрение. Вероятно, именно эти соображения привели Н. Мизова к выводу о составном характере научного атеизма. «Специфическая сущность и особенность атеизма как науки, – писал Н. Мизов, – раскрывается наиболее полно, когда она рассматривается в связи с сущностью и особенностями борьбы науки и религии, между материалистической линией в философии и религиозно-идеалистическими концепциями. *Сложный и многосторонний* характер религии, а отсюда и борьба материализма и науки против нее обуславливают *сложный и многосторонний* характер самого атеизма»<sup>19</sup> (курсив мой – Т.С.).

Ясно, что тезис о многоаспектности научного атеизма, рассматриваемый в таком плане, означает превращение его из специфической науки, имеющей свой предмет, в какую-то суммарную науку. Такая широта предмета не присуща научному атеизму, хотя религия и проникла глубоко в различные области общественной жизни. Кроме того, религия является объектом специального исследования со стороны социологии религии и истории религии, которые еще больше сужают предмет научного атеизма.

Не подлежит, на наш взгляд, сомнению, что религия как социальное явление может быть *объектом* трех специальных наук: социологии религии, научного атеизма и истории религии. Конечно, можно говорить еще об одной мало разработанной в настоящее время науке – психологии религии. При этом каждая из них независимо от общего объекта имеет свой собственный специфический *предмет*. Как уже отмечалось, социология религии рассматривает религиозные явления в связи с остальными компонентами социальной структуры, т.е. ее предметом являются такие закономерности, которые подчинены *взаимоотношению* религии с различными элементами этой структуры. В отличие от социологии религии научный атеизм анализирует само религиозное явление; его предмет ограничивается кругом закономерностей *отдельного* компонента, с его *собственной* структурой, со специфическими внутренними взаимоотношениями. А история религии как одна из частных, специализированных наук в системе общей истории изучает религию с точки зрения ее *конкретно-хронологического* развития. Так, религия в первом случае является объектом исследования науки *теоретической* (социологической),

---

<sup>19</sup> Мизов Н. Сущность, предмет и задачи научного атеизма. С. 6.

во втором – *теоретической* (несоциологической), а в третьем – *исторической*, причем каждая из них в зависимости от своего *предмета* рассматривает различные стороны и отношения религии.

В связи с этим следует отметить, что понятие «научный атеизм» является точным наименованием частной теоретической (несоциологической) науки о религии и атеизме. На первый взгляд создается впечатление, будто эта наука имеет своим объектом только атеизм, но не религию. В сущности это не так: атеизм является отрицанием *реально* существующей в обществе религии; он находится в тесной связи с нею, и потому окончательное исчезновение религии приведет, вероятно, и к отпадению понятия «атеизм». Вот почему не видно достаточного основания для предложения Ю.В. Крынева заменить понятие «научный атеизм» понятием «научное религиоведение». В рецензии на сборник «Вопросы научного атеизма» (Вып. 1), он писал: «На наш взгляд, немалую путаницу вносит употребление термина «научный атеизм». По традиции этим термином именуют и направленность материалистического мировоззрения, материалистической философии, и особую науку. Нам представляется, что термином «научный атеизм» следует обозначать лишь первое явление – один из атрибутов материалистической философии; соответствующую же отрасль научного знания называть “научное (марксистское) религиоведение”»<sup>20</sup>.

Такая путаница, как было показано, действительно существует, но она протекает не из понятия «научный атеизм», а из попыток включить в него любую разработку религиозной тематики. Если согласиться с предложением Ю.В. Крынева, то «научное религиоведение» (при выделении философских вопросов религии и атеизма под названием «научный атеизм») должно объединять все другие исследования того же объекта, т.е. получается некая суммарная наука, лишенная единого предмета исследования. По-видимому, понятие «научный атеизм» является наиболее подходящим для обозначения частной теоретической (несоциологической) науки о религии и атеизме, причем наряду с нею необходимо развивать и социологию религии, и историю религии.

После изложения некоторых общих методологических и теоретических проблем отношения научного атеизма к философии, социологии религии и истории религии можно приступить к более конкретному рассмотрению вопроса о предмете научного атеизма. Конечно, при этом не ставится задача дать всестороннее, исчерпывающее решение этой проблемы, а делается попытка осуществить лишь ее общую постановку. Кроме того, особенно необходимо наметить и теоретически обосновать типичные, наиболее существенные проблемы научного атеизма, которые вытекают из сущности его предмета.

Обыкновенно предмет научного атеизма сводят к закономерностям возникновения, развития и преодоления религии, причем забывают, что эти же вопросы исследуют и социология религии, и история религии. Определить так предмет научного атеизма – значит смешать три различных предмета,

---

<sup>20</sup> Крынев Ю.В. Атеистические исследования // Вопросы философии. 1967. № 5. С. 155.



недифференцированно подойти к проявлению законов, имеющих различное содержание<sup>21</sup>.

Именно поэтому следует считать, что *предмет научного атеизма представляет собой специфические законы структуры религии, возникновения, развития и преодоления религии, специфические законы структуры, возникновения и развития атеизма в их (религии и атеизме) относительной самостоятельности к остальным социальным явлениям.*

Такое определение предмета научного атеизма дает возможность точно обозначить его границы, наметить собственную проблематику частной несоциологической науки о религии, отграничить ее от проблематики социологии религии и истории религии. *Социология религии в таком случае будет иметь предметом общие социологические законы как возникновения, развития и преодоления религии, так и зарождения и развития атеизма.* А история религии как нетеоретическая наука изучает соответствующие законы не в их «чистом», а в конкретно-хронологическом виде, и содержанием ее предмета не может быть ничто другое, кроме проявляющихся в конкретно-хронологическом виде специфических законов появления, развития и преодоления религии, появления и развития атеизма. Следует добавить, что не надо смешивать историю религии и атеизма с историей научного атеизма. Первая наука – историческая в традиционном смысле, т.е. она историческая и по форме, и по содержанию, а вторая – теоретическая, историческая только по форме, но теоретическая по содержанию. На том же основании история философии – это философская, а не историческая наука, история эстетики – эстетическая наука и т.д. Вообще не будет ошибкой считать, что теоретический характер носит вся история теоретических наук, поскольку главным характеризующим признаком здесь является *способ, форма отражения* соответствующих законов. А эта форма отражения законов в отличие от *формы изложения*, отраженной в понятиях, категориях и обобщениях законов, есть теоретическая форма. Другими словами, история любой теоретической науки является теоретической наукой уже потому, что, хотя и имеет историческую форму изложения, обладает специфически теоретической формой отражения законов.

Из приведенного выше предмета научного атеизма можно выделить и наиболее существенные части его проблематики, отграничивая ее в то же время от проблематики философии научного атеизма, социологии и истории религии. Эта проблематика, частично детализированная, может быть такой:

I. *Предмет и метод научного атеизма.*

II. *Происхождение и сущность религии:*

1. Причины появления веры в сверхъестественное.
2. Формы и степени развития религии:
  - а) наиболее ранние элементы и ранние формы религии;
  - б) закономерности развития религии от низших к высшим формам и перехода от общего религиозного мировоззрения к социально-классовой идеологии;
  - в) роль церковного института в развитии и укреплении религии.

---

<sup>21</sup> См.: Стефанов. Теория и метод в общественных науках. М., 1967. С. 54–61, 161–163.

3. Антинаучный характер религии.
4. Антигуманная сущность религиозной идеологии.
5. Критика буржуазных теорий о происхождении религии.

III. *Структура и структурные закономерности религии:*

1. Система и компоненты религии.
2. Виды связей компонентов религиозной системы.
3. Закономерности воспроизводства структурных элементов религии.
4. Закономерности развития религиозной системы.

IV. *Генезис, этапы развития и особенности религиозной системы:*

1. Основные причины и специфические условия появления мировых религий (христианство, ислам, буддизм).
2. Роль преемственности в развитии религии.
3. Дифференциация и интеграция религиозных учений.
4. Основные этапы развития религиозных систем.
5. Социально-классовое содержание и особенности религиозных идеологий.

V. *Относительная самостоятельность религии и Церкви и их специфические закономерности.*

VI. *Приспособление и модернизация религии.*

VII. *Структура и структурные закономерности атеизма:*

1. Система и компоненты атеизма.
2. Формы атеизма:
  - а) домарксистский атеизм;
  - б) марксистский атеизм – высшая форма атеизма;
  - в) стихийный и сознательный атеизм.
3. Закономерности развития атеизма.

VIII. *Сущность и особенности процесса преодоления религии:*

1. Объективные и субъективные факторы нисходящего развития компонентов религиозной системы.
2. Закономерности процесса распада религиозной структуры:
  - а) совместное существование религиозных и нерелигиозных элементов в индивидуальном сознании;
  - б) преодоление идейного компонента религии – решающее условие постепенного отмирания религиозной системы;
  - в) относительно самостоятельное существование внешней стороны религии (ритуально-культовый компонент);
  - г) проявление религии в форме пережитков при социализме.

Эта проблематика несколько отличается от проблематики учебников научного атеизма, в которых преобладает аспект истории религии. (Этот факт в известной степени объясняется необходимостью дать в учебных пособиях сравнительно целостное изложение религии и атеизма, охватывающее как философско-методологические и научно-атеистические, так и социологические и исторические проблемы.)

Какими бы неточностями и недостатками она ни обладала, в ней легко найти специфику, присущую теоретической несоциологической науке о религии. Здесь история в наибольшей степени отстраняется и на ее место предьявляет свои законные права теория, что соответствует требованиям точного, дифференцированного подхода к религиозным явлениям.

В предложенной проблематике отсутствуют существующие в учебниках темы «Противоположность между наукой и религией», «Религия – враг науки», или «Наука и религия», потому что в таком виде они имеют социологический аспект. С точки зрения предмета научного атеизма наиболее целесообразна формулировка «антинаучный характер религии», которая дает возможность акцентировать внимание не на *отношениях* между наукой и религией, а на антинаучной сущности *самой* религии. Таким же образом формулировка «антигуманная сущность религиозной идеологии» предостерегает нас от всякого отклонения к социологическому рассмотрению проблем морали, находящихся зачастую выражение в темах «Религиозная мораль и коммунизм», «Мораль и религия» и др.

Что касается проблемы происхождения и сущности таких религий, как иудаизм, ислам и буддизм, которым в учебниках обыкновенно посвящается по одной самостоятельной главе, а христианству – четыре (происхождение христианства, православие, католицизм и протестантизм) главы, разработанных главным образом в *историческом* аспекте, то в предлагаемой проблематике делается попытка излагать эту проблему на последовательно-теоретической основе. Не такое ли увлечение историей религии является основанием для иронического упрека в том, что атеисты больше пропагандируют религию, чем борются с ней? Конечно, без *истории* религии невозможна *теория* религии. Однако не надо забывать, что и теоретическое исследование должно быть глубоко и всесторонне *проникнуто* историзмом. К сожалению, некоторые авторы не улавливают разницы между *историей* и *историзмом*, пренебрегают разграничительной линией между теоретическим и историческим познанием и превращают теорию в историю, причем время от времени стараются обосновать это теоретически.

Такая исключительно важная закономерность взаимоотношений между теоретическим и историческим познанием иногда упускается из виду, и не может быть сомнения, что пока она не станет одним из главных методологических принципов исследовательской работы, смешение различных научных аспектов будет сдерживать разработку атеистической проблематики. Именно поэтому задачей является нахождение границ между теорией и историей религии, нацеливание усилий прежде всего на теоретические вопросы, чтобы создать условия для более глубокой разработки марксистской истории религии.

Здесь же необходимо подчеркнуть, что примат разработки атеистической проблематики принадлежит научному атеизму. Социология религии занимается прежде всего связями и отношениями религии с различными явлениями социальной действительности, раскрывает как формы и степени влияния внешней среды на религию, так и обратное влияния последней на эту среду.

Законы развития самой религии и атеизма раскрываются и разрабатываются научным атеизмом, *поэтому без теории научного атеизма невозможны как под-*

*линная история религии, так и последовательная и плодотворная социология религии. Эта зависимость относится не только к наукам о религии, но и ко всем частным несоциологическим наукам об определенном объекте, которые неизбежно играют методологическую роль в отношении остальных двух наук о том же объекте – социологическом и историческом.*

Подчеркивая примат научного атеизма в кругу наук о религии и его методологическую роль, нельзя забывать, что он сам успешно развивается и совершенствуется на основе диалектико-материалистической философии, поэтому не следует пренебрегать и игнорировать философско-методологические проблемы научного атеизма.

Таковы характерные черты и особенности научного атеизма в отличие от черт и особенностей, присущих философии религии, социологии религии и истории религии. Они свидетельствуют о наличии науки с обширной проблематикой, которая предъявляет свои права на самостоятельное существование.

© Стойчев Т., 1968

© Стойчев Т., 2009

## ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КУРСА «ОСНОВЫ НАУЧНОГО АТЕИЗМА»<sup>\*1</sup>

«Основы научного атеизма» – философская дисциплина, изучающая наиболее общие законы возникновения, развития и преодоления религии, а также законы формирования научно-материалистического мировоззрения. К. Маркс и Ф. Энгельс впервые дали подлинно научное объяснение происхождения, развития и исчезновения религии, социальных корней религиозных верований и культа, их реакционной сущности и путей преодоления.

Содержание курса «Основы научного атеизма» можно определить исходя из тех задач, которые В.И. Ленин поставил перед И.И. Скворцовым-Степановым, предлагая ему написать «томик по истории религии и *против* всякой религии (в том числе кантианской и другой утонченно-идеалистической или утонченно-агностической), с обзором материалов по истории атеизма и *по* связи Церкви с буржуазией»<sup>1</sup>. Ленин обращал особое внимание на философское содержание критики современной религии. Он писал, что отношение марксизма к религии связано с его философской основой – материализмом, который беспощадно враждебен ей.

В программе курса «Основы научного атеизма» для высших учебных заведений (М., 1972) наиболее насыщенными философским содержанием являются три темы: «Религия как социальное явление», в которой рассматривается сущность и социальные функции религии; «Атеизм и общественный прогресс», где освещаются основные исторические этапы развития атеизма; «Мировоззренческие основы атеизма», в которой излагаются принципиальная несовместимость научного и религиозного мировоззрений, естественнонаучное обоснование атеизма, материалистическое понимание истории религии и атеизма, нравственное содержание атеизма. Из этого, конечно, не следует, что такие темы, как «Атеизм и религия в социалистическом обществе» или «Научно-атеистическое воспитание», лишены философского содержа-

---

<sup>\*1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1973. Вып. 15. С. 37–44.

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 54. С. 210.

ния, но основной философский материал обычно излагался в вышеуказанных трех темах. Историю атеизма невозможно преподавать в отрыве от истории материализма; несовместимость научного и религиозного мировоззрений, естественнонаучное обоснование атеизма могут быть раскрыты только на основе диалектического материализма; вопросы отношения религии к общественным проблемам следует излагать в свете исторического материализма, а вопросы нравственного содержания атеизма связаны с проблемами марксистской этики.

Курс «Основы научного атеизма» обычно читался после того, как студенты усвоили диалектический и исторический материализм, что позволяло лектору опираться на философские знания слушателей, но иногда материал по научному атеизму преподавался раньше изложения курса марксистской философии, и тогда преподавание теории и истории атеизма в связи с историей материалистической философии становилось своеобразным введением в изучение диалектического и исторического материализма.

Акцентирование философского содержания научного атеизма диктуется такими условиями идеологической борьбы 1960–1970-х гг.

В капиталистических странах в то время усиливались попытки выдать религиозное мировоззрение за аналог философии. Проповедники «безрелигиозного христианства», например, старались отделить евангельскую веру от религии, видя в христианстве только «моральное философское учение». Многие называли буддизм не религией, а «древнеиндийской этикой», конфуцианство – «китайским нравоучением» и т.д.

Идеологи религии того времени, напуганные тем, что народные массы тянутся к материалистической философии, утверждали, что истинным универсальным целостным мировоззрением может быть только религия, которая выдается ими за «древнейшую мудрость человечества», за «величайшую сокровищницу духовных ценностей». В 1968 г. на XIV Международном философском конгрессе в Вене теологи и философы-идеалисты говорили о единстве и нераздельности философии и религии, уверяли, что философия – это содержание религии, а религия дает философии материал для ее анализа. В книгах и брошюрах, по телевидению и радио проповедовалась мысль, будто всякая философия имеет религиозное основание, а всякая религия – философский смысл. Теологи из факта связи христианского богословия и идеалистической философии делали неправомерный вывод о необходимости религиозной веры как условия развития всякой философии.

Эта пропаганда философской, этической и эстетической ценности религии часто была тесно связана с распространением антикоммунистических и антисоветских вымыслов.

В связи с этим рекомендовалось в лекциях на тему «Религия как социальное явление» четко показывать, что религия с давних времен паразитирует на предмете философского знания, пытаясь присвоить себе его функции в духовной жизни человечества, что между религией и философией имеется коренное раз-

личие как между разными формами общественного сознания. Великий арабский философ-рационалист XII в. Ибн Рушд (Аверроэс) так определил это различие в своем знаменитом труде «Тахафут аль-тахафут» («Опровержение опровержения»): «Между религией и философией существует такая же разница, как между фантазией и разумом». Цель философии есть только истина, утверждал Б. Спиноза, цель веры же – только повиновение и благочестие.

Придавая философии форму веры, сторонники их слияния извращали сущность философии, лишая ее собственного содержания и самостоятельного значения. В 1843 г. К. Маркс указывал, что религия и философия представляют собой крайние противоположности. Философия имеет значение истинной действительности, в то время как религия – иллюзорная действительность. Крайности «не требуют никакого опосредования, ибо они противоположны друг другу по своей сущности, – писал Маркс – Они не имеют между собой ничего общего, они не тяготеют друг к другу, они не дополняют друг друга»<sup>2</sup>. К. Маркс приветствовал «пламенное стремление к решающей борьбе», когда научная философия как «одна из крайностей берет верх над другой»<sup>3</sup>.

Марксистская философия в те годы вела борьбу против идеализма, метафизики, иррационализма, мистики, религии, помогала разоблачать проявившиеся приемы утонченной апологетики фидеизма, выбивала философские опоры из-под теологических построений. В.И. Ленин никогда не отрывал пропаганду марксистской философии, критику идеализма от критики религии и доказывал, что религиозное миропонимание может быть вытеснено только материалистическим мировоззрением, а на смену религиозной вере должно прийти научное убеждение. Он утверждал, что философский идеализм – путь к религии, что он всегда сводится так или иначе к защите или поддержке ее. Наибольшую опасность, как показывал Ленин, представляют утонченные формы, религии, прикрытые философским флером.

Из лекций на тему «Атеизм и общественный прогресс» студенты должны были усваивать, что марксистский атеизм – это высшая форма атеизма. Анализируя различные формы буржуазной критики религии, преподаватель не должен был ограничиться ознакомлением студентов со средневековым свободомыслием, антиклерикализмом и атеизмом эпохи буржуазных революций XVII–XVIII вв. Необходимо было давать критическую оценку современному деизму и пантеизму, показывать бесплодность «атеистического экзистенциализма», который на деле расчищал почву для религии своим отрицанием научных, моральных и других духовных ценностей. Отмечалась важность критики буржуазных социологических взглядов на религию как на «систему организации социально-исторического и жизненно необходимого опыта», как на «социально целесообразный институт».

---

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 321.

<sup>3</sup> Там же. С. 322.

При преподавании курса «Мировоззренческие основы атеизма» особое внимание уделялось тому, как материалистическая философия опровергает богословские: космологическое, телеологическое, онтологическое, этическое и другие, доказательства «бытия Божия» как она разоблачает попытки «обосновать» религию, укрепить веру в «Боженьку», предпринимавшиеся представителями различных направлений идеалистической философии того периода – персонализма, прагматизма, неотомизма, христианского экзистенциализма и т.д.

Преподаватель должен был показать, что вопреки мнению ревизионистов, предлагающих полностью отказаться от признания антитезы научного и религиозного мировоззрений, она существует, и никакое «примирение» и «объединение» науки и религии, «наведение мостов» между ними невозможно. В современном мире не происходит и не может происходить «затухания» борьбы между знанием и верой. Научно-технический прогресс разъедает религию подобно кислоте. Само развитие научного знания порождает реакционные попытки фидеистов остановить его. Спор вокруг проблем материализма и идеализма, атеизма и религии продолжался, и Церковь вынуждена была черпать аргументы чуть ли не из времен средневековья. Так, в ноябре 1972 г. папа Павел VI напомнил католикам, что они должны верить в реальное существование дьявола, выступающего в облике атеизма.

Призывы ревизионистов, ратующих за слияние марксизма с религией, представляли собой не что иное, как новую форму борьбы против материализма, как стремление растворить марксизм в религии, чтобы уничтожить великое революционное учение. В 1971 г. Э. Фишер в брошюре «Революция не такова» заявил, что «марксист может верить в Бога». Но любому марксисту ясно, что там, где вера в Бога, нет марксизма, там же, где есть марксизм, нет места теизму. Между марксистской философией и вероучением всякой религии существует коренная противоположность.

Учебный курс «Основы научного атеизма» должен был утверждать научное миропонимание и мироощущение, убежденность, новые идеалы и чувства, пропагандировать коммунистическую мораль и советский образ жизни, разоблачать попытки использовать христианскую этику для «размягчения» социалистической идеологии.

Особой и методически чрезвычайно важной проблемой являлось достижение связи философского содержания курса «Основы научного атеизма» с профилем будущих специалистов. Если речь шла об университетах, то специализация факультета диктовала необходимость раскрывать многие темы курса на материале, близком для студентов. Возможности для этого имелись.

Так, например, в лекциях для юристов особенно подробно освещались вопросы о свободе совести, об отношении советского государства к религии и Церкви, советское законодательство о культах. Психологи получали существенные сведения о психологии религии, историки – об истории религии и Церкви, филологи – об отношении классиков мировой и отечественной ли-



тературы к проблемам религии и атеизма, востоковеды – о буддизме, конфуцианстве, даосизме, исламе. Лектор, читавший курс «Основы научного атеизма» на филологическом факультете, включал в программу проблемы мировоззрения Ф.М. Достоевского или Л.Н. Толстого.

Ставилась задача на естественных факультетах излагать естественнонаучные основы атеизма так, чтобы показать студентам, как конкретные знания в той или иной области естествознания могут быть использованы для критики религиозных представлений о природе, попыток «обновления» религии, различных форм фидеизма.

Один из создателей квантовой механики, нобелевский лауреат Вернер Гейзенберг, в речи о взаимоотношениях естествознания и религии, опубликованной в 1970 г., говорил о том, что научный прогресс потребует в будущем нового подхода к религии. Он соглашался с тем, что старая физическая картина мира несовместима с библейскими представлениями о нем, но новая научная картина мира якобы дает возможность установить гармонию между ними. Гейзенберг в смене физических картин мира видел доказательство ненадежности научных представлений о нем и возможности сосуществования с ними религиозных верований. Философский материализм, признавая относительность воззрений человека на природу, исходит из того, что любая смена физических картин мира не может разрушить понятия о нем как о движущейся материи. Из относительного характера научных знаний нельзя выводить веру в Бога.

Гейзенберг писал, что физика, проникая в макро- и микромир, все больше удаляется от привычной людям наглядности, а это, по его мнению, сближает науку с верой в Бога, которого нельзя видеть. Это положение также неверно, поскольку физические понятия отражают объективную действительность, а представление о Боге – искаженное отражение гнета природных и социальных сил, господствующих над человеком. Альберт Эйнштейн утверждал, что явления, происходящие в природе, доказывают отсутствие Божьей воли как их причины.

В учебном курсе также уделялось значительное внимание истории борьбы российских ученых против религии, успешному продолжению материалистических традиций передового отечественного естествознания советскими учеными, их выступлениям против религии, мистики и идеализма.

Однако рамки курса «Основы научного атеизма» не позволяли в полном объеме осветить эти вопросы, а поэтому обсуждалась необходимость введения специальных курсов лекций по данным проблемам на соответствующих факультетах.

Отмечалось, что наибольшей связи изложения проблем научного атеизма с материалистической философией удастся достичь на философском факультете, где читался годовой курс лекций «Всеобщая история религии и атеизма» (120 час.) по следующей программе: Введение; 1) Происхождение и ранние формы религии; 2) Религия и атеизм в Древнем мире; 3) Про-

исхождение и ранние формы христианства; 4) Этапы развития христианства в Западной Европе; 5) Свободомыслие и атеизм в Западной Европе; 6) Ислам в прошлом и настоящем; 7) Православие и сектантство; 8) История атеизма в СССР; 9) Атеистическое воспитание в СССР.

Для студентов философского факультета, которые специализировались по вопросам научного атеизма, читались спецкурсы: «Ленинский этап марксистского атеизма», «Новые вопросы атеизма», «История атеизма в СССР», «Социология религии», «Психология религии», «Научная критика Библии», «Критика современной буржуазной философии и ее отношения к религии», «Сектантство в СССР» и др.

Изучение научного атеизма в высшей школе имело целью воспитание специалистов, вооруженных марксистским мировоззрением, умеющих отстаивать атеистические убеждения, непримиримых к проявлениям религиозной идеологии. Преподавание основ научного атеизма было рассчитано и на то, чтобы научить студентов вести борьбу с современной религией, конкретно и активно участвовать в атеистическом воспитании, эффективно работать с верующими.

© Шахнович М.И., 1973

© Шахнович М.И., 2009

## СОЮЗ ВОИНСТВУЮЩИХ БЕЗБОЖНИКОВ\*<sup>1</sup>

В преодолении религиозной идеологии, в распространении и утверждении научно-атеистического мировоззрения среди трудящихся большую роль сыграл Союз воинствующих безбожников (СВБ) – массовая добровольная организация, возникшая по инициативе самих трудящихся. За годы своего существования (1925–1941) (Формально Союз воинствующих безбожников СССР существовал до 1947 г. Он был распущен в связи с образованием Всесоюзного общества «Знание». Функции пропаганды научно-атеистических знаний перешли к вновь созданному обществу.) СВБ накопил немало ценного и интересного в атеистической работе среди различных слоев населения. Многие формы и методы атеистического воспитания, которые использовались и в позднее время, были выработаны атеистами из Союза воинствующих безбожников. Перед исследователями истории атеистического движения в СССР ставилась задача критического осмысления и дальнейшего развития лучших традиций прошлого в атеистической пропаганде. Изучение истории атеистического движения в СССР вообще и Союза воинствующих безбожников в частности рассматривалось как способ правильно понять социальную природу массового атеизма, цели и задачи атеистического воспитания населения и разоблачать клевету западных религиозных кругов, пытавшихся представить атеистическую пропаганду в ложном свете.

Широкая и систематическая работа по идейно-политическому воспитанию и культурному просвещению населения началась после Гражданской войны с переходом к мирному строительству. X съезд РКП(б) (март 1921 г.) в резолюции по отчету Центрального Комитета записал, что в новых условиях центральной задачей воспитательной работы партии является поднятие уровня коммунистов и усиление влияния партии на беспартийные массы<sup>1</sup>. Определяя задачи Главполитпросвета, съезд отметил, что центр его деятельности

---

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1967. Вып. 4: Победы научно-атеистического мировоззрения в СССР за 50 лет. С. 63–93.

<sup>1</sup> См.: КПСС в резолюциях и решениях... Ч. 1. С. 519.

должен лежать в агитационно-пропагандистской работе среди внепартийных масс, в их культурном просвещении<sup>2</sup>. Съезд указал, что одной из существенных задач Главполитпросвета является широкая постановка, руководство и содействие в деле антирелигиозной пропаганды и агитации среди широких масс трудящихся, для чего необходимо сделать доступными самым широким массам естественноисторические знания, используя различные средства, формы и методы их пропаганды<sup>3</sup>.

Вопросы антирелигиозной пропаганды нашли отражение в решениях Пленума ЦК РКП(б) (август 1921 г.) и резолюциях XII и XIII съездов партии. В программы партийно-советских школ были включены вопросы происхождения и классовой сущности религии, отношения партии и советского государства к религии и Церкви. В ряде мест создавались антирелигиозные кружки, семинары, шире стала проводиться лекционная пропаганда, циклы лекций, диспуты. Придавая большое значение антирелигиозной работе среди трудящихся, ЦК РКП(б) в конце 1921 г. создал специальную комиссию во главе с Ем. Ярославским. Комиссии было поручено руководить всем делом церковной политики в центре и на местах, а также разрабатывать директивы по печатной и устной пропаганде и агитации<sup>4</sup>. Обобщая состояние антирелигиозной работы по 29 губерниям Центральной России, агитационно-пропагандистский отдел ЦК РКП(б) в начале 1923 г. сделал вывод о том, что антирелигиозная пропаганда, входившая ранее как более или менее случайный элемент в работу агитпропов на местах, с последних месяцев 1922 г. становится в порядок дня<sup>5</sup>.

Меры по развертыванию научно-атеистической пропаганды среди трудящихся расширяли сферу распространения политических и научных знаний, содействовали росту атеизма среди народа. Своеобразной формой антирелигиозной агитации и пропаганды в тех исторических условиях были «комсомольские рождества» и «комсомольские пасхи», проводившиеся по инициативе молодежи в начале 20-х гг. При всех недостатках и ошибках, допусках в ходе проведения этих кампаний (например, они сопровождались действиями, оскорблявшими чувства верующих), они сыграли определенную роль в росте самосознания трудящихся, способствовали развитию критического отношения к религии и Церкви. Помимо уличных шествий в ходе подготовки и проведения подобных мероприятий в клубах, красных уголках, на открытых площадках организовывались лекции на естественнонаучные и атеистические темы, вечера художественной самодеятельности, демонстрации кинофильмов, сопровождаемые выступлениями атеистов.

Одной из форм антирелигиозной пропаганды и агитации в первые годы советской власти являлись открытые диспуты атеистов с церковниками по вопро-

---

<sup>2</sup> См. КПСС в резолюциях и решениях... С. 459.

<sup>3</sup> См. там же. С. 551.

<sup>4</sup> ЦПА ИМЛ. Ф. 17. Оп. 60. Ед. хр. 158. Л. 11.

<sup>5</sup> Там же. Ед. хр. 509. Л. 62.

сам религии и атеизма, вызывавшие большой интерес трудящихся. В тех случаях, когда в спорах с церковниками выступали подготовленные атеисты, которые могли аргументированно и доходчиво донести до слушателей несостоятельность доводов своих оппонентов, диспуты имели большое атеистическое значение. Они приковывали внимание слушателей к вопросам борьбы против религии и Церкви, будили сознание верующих, давали обильную пищу для размышлений. Диспуты производили определенное воздействие и на церковников. Под влиянием выступлений атеистов и реакции многочисленной аудитории священники нередко отказывались от сана. Некоторые из них впоследствии сами включались в антирелигиозную пропаганду.

В развитии атеистического движения в стране, в его организационном и идейном объединении большую роль сыграла еженедельная газета «Безбожник». («Безбожник» выходила в Москве с декабря 1922 г. по июль 1941 г. С января 1935 по март 1938 г. газета не издавалась). Газета воспитала и объединила вокруг себя энтузиастов антирелигиозной работы, особенно в деревне, на которую она главным образом и была рассчитана. Она широко информировала читателей по самым различным вопросам религии и атеизма: раскрывала контрреволюционную деятельность церковников и сектантов, рассказывала о состоянии антирелигиозной работы в городе и деревне, помещала статьи о роли религии и Церкви в прошлом и настоящем, знакомила с положением религиозных организаций за рубежом и состоянием движения свободомыслящих в капиталистических странах. На страницах газеты выступали ученые-естественники, общественные деятели. Вопросы, которые освещала газета, вызывали интерес самых широких слоев читателей. «Мой «Безбожник» у меня не бывает дома. В большинстве он уходит по крестьянским хатам»<sup>6</sup>, – сообщал в редакцию читатель Д. Федотов из деревни Медвежье Ливенского уезда Орловской губернии. И таких сообщений было очень много. Один из активных работников Союза безбожников Н. Инцеров вспоминал, как относились к газете красноармейцы: «Помню, как в химической роте, где я тогда служил, газета “Безбожник” ходила по рукам. Ее не хватало до выхода следующего номера, газета превращалась буквально в тряпку, которую уже читать было нельзя»<sup>7</sup>.

Живой интерес к газете «Безбожник» на местах вызвал потребность собираться коллективно для чтения и обсуждения отдельных ее статей. Так постепенно, в большинстве случаев стихийно, возникали кружки друзей газеты «Безбожник», антирелигиозные кружки на заводах, фабриках, в деревнях и селах, воинских частях и учебных заведениях. Они объединили в своих рядах сотни и тысячи людей самых различных слоев и групп населения. Атеистическое движение все более расширялось.

Перед организаторами антирелигиозных кружков, кружков друзей газеты «Безбожник», в особенности на местах, с первых дней их работы возника-

---

<sup>6</sup> Безбожник. 1924. 19 окт.

<sup>7</sup> Безбожник. 1930. 5 мая.

ли практические вопросы: как и в каком направлении вести антирелигиозную пропаганду и агитацию среди населения, где взять литературу, как готовить кадры и т.п.? Эти вопросы часто задавались корреспондентами редакции газеты «Безбожник».

С расширением атеистической пропаганды и ростом атеизма среди трудящихся масс уже в начале 20-х гг. возникают добровольные организации атеистов. В августе 1921 г. в Воронеже была создана первая в стране такая организация – Воронежский союз атеистов (Общество антирелигиозной пропаганды и агитации)<sup>8</sup>. Осенью 1923 г. образовался Московский союз безбожников, объединившийся вокруг журнала «Безбожник у станка», который издавался Московским комитетом партии (выходит с января 1923 г. под названием «Безбожник», а с третьего – номера «Безбожник у станка»). В 1932 г. журнал слился с журналом «Безбожник».

Союз объединял атеистов Москвы и губернии. Летом 1924 г. в Северодвинской губернии на базе Красавинского кружка образовалось общество «Атеист», насчитывавшее в своих рядах 350 чел. Все эти союзы и общества действовали независимо друг от друга.

Организационная разобщенность отдельных атеистических союзов, обществ и стихийно возникавших кружков друзей газеты «Безбожник» неизбежно приводила к идейной разногласии, к различного рода отклонениям от принципов антирелигиозной пропаганды. Сама жизнь требовала объединения выросших количественно и разбросанных по огромной территории страны кружков и организаций атеистов, выработки четкой линии в антирелигиозной работе, обеспечения единого руководства атеистическим движением.

Вопрос о создании Всероссийского общества атеистов впервые выдвинула газета «Безбожник» в октябре 1923 г. Эта идея сразу нашла отклик у читателей. 21 августа 1924 г. в редакции газеты «Безбожник» по Тверской ул., д. 35 состоялось учредительное собрание корреспондентов газеты и активных атеистов, на котором присутствовало 48 человек, главным образом из Москвы, а также из Татарии, Башкирии, городов Вольска, Кимры и др.<sup>9</sup> Участники собрания заслушали и обсудили доклады Ем. Ярославского «Задачи, формы и содержание антирелигиозной пропаганды» и М. Горева «О первом съезде корреспондентов газеты “Безбожник”» и приняли решение о создании Общества друзей газеты «Безбожник» (ОДГБ), положившего начало будущему Союзу воинствующих безбожников СССР. Собрание приняло устав общества и избрало временный Центральный совет и Исполнительное бюро ЦС ОДГБ под председательством Ем. Ярославского.

Участники учредительного собрания приняли обращение, в котором говорилось: «Общее собрание друзей газеты «Безбожник» призывает всех ведущих активную борьбу с религией сплотиться вокруг газеты «Безбожник» для выработки

---

<sup>8</sup> См.: Воронежская коммуна. 1921. 25 авг.

<sup>9</sup> См.: Безбожник. 1924. 31 авг.

единой тактики антирелигиозной работы... Собрание считает, что среди работников безбожного фронта недопустим разнობой и кустарничество, что необходимо создать стройную, единую организацию борцов за раскрепощение человечества от религиозного дурмана. Для этого всякий ведущий антирелигиозную пропаганду должен стать членом Общества друзей газеты "Безбожник"<sup>10</sup>.

Известие об учреждении в Москве этого Общества друзей вызвало быстрый рост местных ячеек и организаций ОДГБ. Так, за один месяц, с 20 сентября по 19 октября 1924 г., в одной только Москве было зарегистрировано свыше 30 ячеек<sup>11</sup>. По данным Исполнительного бюро ОДГБ, к апрелю 1925 г. в стране было учтено свыше 100 тыс. членов общества. Только в Ленинграде насчитывалось 330 ячеек с 33 тыс. членов.

Учреждение ОДГБ еще не решило вопрос объединения атеистов страны в единую организацию. Задачу создания Всесоюзного общества атеистов с едиными организационными и идейными принципами выполнил I съезд корреспондентов газеты «Безбожник» и членов ОДГБ, проходивший в Москве с 19 по 26 апреля 1925 г.

Съезд принял устав общества, избрал Центральный совет ОДГБ в количестве 40 человек, в который наряду с практиками-атеистами вошли видные партийные и государственные деятели И.И. Скворцов-Степанов, Ем. Ярославский, П.А. Красиков, ученые Б.М. Завадовский, Вл. Сарабьянов и др. Пленум ЦС ОДГБ избрал Исполнительное бюро в составе 10 человек во главе с Ем. Ярославским.

На основе выработанных съездом организационных и идейных принципов к началу июня 1925 г. объединились все местные добровольные общества атеистов, в том числе и Московский союз безбожников. Учитывая это обстоятельство, рабочий президиум Исполнительного бюро ЦС ОДГБ 5 июня 1925 г. принял решение, в котором говорилось: «Ввиду закончившегося организационного периода в строительстве общества и слияния со всеми прочими антирелигиозными организациями считать целесообразным переименование общества в «Союз безбожников СССР», предложить всем без исключения антирелигиозным обществам... принять это название»<sup>12</sup>. II съезд союза в июне 1929 г. принял решение о переименовании Союза безбожников СССР в Союз воинствующих безбожников, подчеркнув тем самым, что СВБ в своей практической работе исходит из необходимости боевой, наступательной идейной борьбы с религиозной идеологией во всех ее видах и формах.

Образование Союза безбожников явилось выражением действительно массового атеизма самых широких слоев рабочих, крестьян и интеллигенции. К I съезду ОДГБ в рядах общества насчитывалось около 100 тыс. членов, а ко II съезду (июнь 1929 г.) союз имел в своих рядах уже 10 тыс. ячеек и почти

<sup>10</sup> Безбожник. 1924. 31 авг.

<sup>11</sup> См. там же. 1924. 5, 19 окт.

<sup>12</sup> ЦГАОР. Ф. 5407. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 68.

700хтыс. членов<sup>13</sup>. После II съезда союз стал особенно быстро расти, и в 1932 г. в его рядах было 5,5 млн. чел. Подробных данных о социальном составе Союза безбожников, к сожалению, не имеется, но имеющиеся сведения позволяют сделать вывод о том, что Союз безбожников был подлинно народным явлением, свидетельствовал о глубоких изменениях в духовном облике широких трудящихся масс.

Характерным для всего СВБ являлся социальный состав крупнейших организаций: Центрально-Черноземной области (ЦЧО), насчитывавшей в своих рядах (на 15 мая 1932 г.) 318 тыс. членов, Нижневолжского края – 240 тыс. (на 15 мая 1932 г.) и Узбекистана – 160 тыс. членов (на 1 января 1932 г.). Социальный состав (в процентах) членов СВБ этих организаций выглядел следующим образом:

Регион	Рабочих	Колхозников	С.-х. рабочих	Единоличников	Служащих	Уч-ся	Красноармейцев	Проч.
Нижневолжский край	27,3	22,1	13,7	14,6	13,8			
Центрально-Черноземная область	17,0	41,0	–	2,5	7,0	20,5	5,5	6,5
Узбекистан	20,0	25,0	–	–	5,0	50		

В последние годы деятельности СВБ в его составе выросла прослойка интеллигенции – учителей, врачей, научных работников, составлявших основные кадры лекторов и пропагандистов атеизма. Однако рабочие и крестьяне всегда составляли абсолютное большинство членов союза. По неполным данным, в 1938 г. в стране насчитывалось около 40 тыс. ячеек СВБ, из них 11 тыс. колхозных, что составляло свыше 27% всех ячеек СВБ. В сельских организациях СВБ состояло более четверти миллиона колхозников<sup>14</sup>. Важно отметить, что свыше 27% членов Союза воинствующих безбожников составляли женщины, а в некоторых организациях (ленинградская городская, нижневолжская, ивановская, средневолжская и др.) этот процент доходил до 30–32<sup>15</sup>. Союз воинствующих безбожников отражал многонациональный характер советского общества. В его рядах было представлено свыше 100 национальностей. Начиная от Центрального совета СВБ и кончая районными организациями вопросы атеистической работы среди людей различных национальностей ставились на одно из первых мест в деятельности СВБ.

Вся деятельность Союза воинствующих безбожников проходила под непосредственным руководством партии. Оргбюро ЦК РКП(б) 15 декабря 1924 г. заслушало доклад антирелигиозной комиссии об итогах учредительного собрания корреспондентов газеты «Безбожник» и вынесло постановление, в котором под-

<sup>13</sup> См.: Антирелигиозник. 1931. № 1. С. 40.

<sup>14</sup> См. там же. 1939. № 7. С. 4.

<sup>15</sup> См.: Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. М., 1932. С. 350.



держивало создание антирелигиозного общества “Друзей газеты Безбожник” и поручало агитационно-пропагандистскому отделу ЦК обсудить совместно с представителями Московского и Ленинградского комитетов партии основные положения устава этого общества, а также и вопрос о возможности организации подобных обществ. Было поддержано предложение о созыве съезда корреспондентов газеты «Безбожник»<sup>16</sup>.

Обсуждая итоги I съезда ОДГБ, секретариат ЦК РКП (б) 21 мая 1925 г. утвердил устав ОДГБ и предложил партийным комитетам включить в организационную сеть общества все другие организации, ведущие антирелигиозную пропаганду в пределах СССР, а также все антирелигиозные кружки, семинары и т.д. Далее в постановлении говорилось о недопустимости запрещения организаций ОДГБ, которое проявилось, например, на Украине, и необходимости оказания всемерной поддержки ОДГБ на местах. Для окончательного оформления сети аппарата общества было предложено в трехмесячный срок провести в губерниях и уездах, а также в национальных республиках конференции безбожников и выборы местных советов общества<sup>17</sup>.

Выполняя постановление секретариата ЦК РКП(б), партийные организации содействовали и помогали объединению и формированию местных организаций Союза безбожников. Начиная с июня 1925 г. повсеместно проходили губернские, окружные и уездные конференции Союза безбожников. Только в 1927 г. было проведено, по неполным данным, 137 местных съездов и конференций.

Внимание партии к обществу свидетельствовали о том, что партия возлагала большие надежды на Союз безбожников, видела в нем помощника в работе по атеистическому воспитанию трудящихся и формированию их научного, материалистического мировоззрения. Ем. Ярославский на I съезде ОДГБ, определяя общие задачи безбожников, говорил: «Мы собрались сюда, чтобы под руководством партии помочь и партии, и комсомолу, и всем тем рабочим и крестьянам, которые хотят бороться с религией, помочь им повести эту борьбу более плодотворно и правильно, чем до сих пор»<sup>18</sup>.

В уставе СВБ, инструкциях по организации городских и деревенских ячеек союза и других руководящих документах указывалось, что СВБ ставит задачей объединение всех сознательных трудящихся для организации активной борьбы против религии во всех видах и формах. В этих целях союз использует различные формы и средства антирелигиозной пропаганды: организует лекции, кружки, семинары, курсы, использует печать, радио, кино, библиотеки, музеи и т.п. Особое внимание обращалось на внедрение нового безрелигиозного быта – организацию октябрин, красных свадеб, гражданских похорон, участие в устройстве революционных праздников.

<sup>16</sup> ЦПА ИМЛ. Ф. 89. Оп. 4. Ед. хр. 122. Л. 1.

<sup>17</sup> Там же. Ф. 17. Оп. 60. Ед. хр. 729. Л. 130–131.

<sup>18</sup> *Ярославский Ем.* Пролетарская революция и борьба с религией. М., 1935. С. 193.

Что касается содержания антирелигиозной пропаганды, то большое место отводилось разоблачению классово-религиозной сущности религиозных вероучений, контрреволюционной деятельности духовенства в СССР, прислужнической роли церкви и сектантских организаций в капиталистических государствах. Вместе с тем СВБ ставил задачу широкой пропаганды естественнонаучных знаний среди трудящихся, а также вопросов происхождения религии, ее исторических и экономических корней. В уставе и других руководящих документах СВБ большое внимание уделялось подготовке кадров атеистов, привлечению к атеистической работе интеллигенции – ученых, учителей, врачей, агрономов и т.д. СВБ предъявлял к своим членам высокие требования: быть политически грамотным, знать основные положения марксизма, естествознания, истории религии и культуры, знать советское законодательство о культурах.

Устав включал важное положение о том, что «лучшей агитацией за идею общества является пример личной жизни пропагандиста атеизма. Пример личной жизни – вот что, кроме учебы, мы требуем от всех членов нашего общества»<sup>19</sup>. СВБ обращал внимание своих членов на недопустимость применения такой антирелигиозной пропаганды, которая оскорбляет чувства верующих.

С организацией Союза безбожников ЦК партии основную работу по пропаганде научного атеизма и подготовке пропагандистских кадров возложил на местные организации союза. По этому поводу в тезисах «Задачи и методы антирелигиозной пропаганды» к антирелигиозному совещанию, проведенному ЦК ВКП(б) в апреле 1926 г., было записано: «Губкомам и окркоммам как непосредственно, так и в особенности через союзы безбожников необходимо ставить работу по подготовке пропагандистов-антирелигиозников путем организации специальных семинаров»<sup>20</sup>. В тезисах указывалось, что следует шире создавать сеть антирелигиозных пропагандистских кружков среди рабочих и крестьян и рассматривать их наряду со школами политграмоты как важную форму распространения идей марксизма в области критики религии. В этой связи Центральному совету Союза безбожников совместно с Главполитпросветом РСФСР предлагалось «разработать, согласовать с агитпропом ЦК и разослать на места к зимнему периоду 1926/27 года типовые программы как для семинаров антирелигиозников-пропагандистов, так и для антирелигиозных пропагандистских кружков города и деревни»<sup>21</sup>. Наконец, предполагалось подготовить план издания специального учебного пособия для семинаров и кружков, привлечь для его написания и редактирования квалифицированные силы.

В октябре 1926 г. в журнале «Антирелигиозник» был опубликован проект программы для рабочих антирелигиозных кружков с методическими советами и списком литературы по каждой теме. Одновременно начали печататься материалы по отдельным темам. В 1927 г. научно-методическим отделом ЦС СВБ было подготов-

---

<sup>19</sup> Безбожник. 1924. 7 сент.

<sup>20</sup> Коммунистическая революция. 1926. № 12. С. 53.

<sup>21</sup> Там же. № 12. С. 54.

лено и опубликовано девять программ по атеизму для различных категорий и групп населения – рабочих, крестьян, красноармейцев, учителей, школьников, для руководителей кружков и низовых организаций СВБ<sup>22</sup>.

На основе программ и материалов по отдельным темам, опубликованным в журнале «Антирелигиозник», в 1927 г. был издан первый учебник для рабочих антирелигиозных кружков под редакцией А.Т. Лукачевского. В дальнейшем учебник переиздавался шесть раз. В 1928 г. вышел «Антирелигиозный крестьянский учебник» под редакцией Ф.М. Путинцева и М.М. Шейнмана, рассчитанный на деревенский антирелигиозный актив и деревенские кружки. Учебник выдержал шесть изданий, и если тираж 1-го издания составлял 18 тыс. экз., то шестое издание вышло 200-тысячным тиражом. На основе этого учебника Центральный совет Союза безбожников совместно с Политическим управлением Красной Армии в 1929 г. подготовили «Красноармейский антирелигиозный учебник».

Таким образом, разрабатывались программы и учебные пособия по антирелигиозной пропаганде с учетом дифференцированного подхода к различным социальным группам населения, что способствовало наибольшей эффективности атеистической работы.

В 1925–1930 гг. сложилась определенная система атеистической пропаганды и подготовки массовых кадров пропагандистов атеизма. Низовым звеном этой системы являлся антирелигиозный кружок, затем районный семинар или кружок повышенного типа, в котором готовились главным образом руководители низовых кружков. Для председателей районных советов СВБ и лекторов работал губернский семинар или курсы. Центральный совет СВБ периодически организовывал курсы для работников республиканских, краевых и губернских советов союза. С организацией Союза безбожников и опубликованием программ, методических и учебных пособий количество семинаров и курсов продолжительностью от нескольких дней до нескольких месяцев стало быстро возрастать.

На 1 января 1927 г. было организовано 68 семинаров, 9 дневных и 1 вечерний курс, 1 школа пропагандистов-антирелигиозников. В 15 организациях работало 266 низовых кружков<sup>23</sup>. О достаточно широкой для того времени сети антирелигиозных курсов и семинаров, на которых готовились пропагандистские кадры, свидетельствуют следующие данные<sup>24</sup>

Учебный год	Работало		Окончило слушателей	
	курсов	семинаров	курсов	семинаров
1926/1927	27	29	556	612
1927/1928	29	37	970	429

<sup>22</sup> См.: Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. С. 316.

<sup>23</sup> См. там же. С. 375.

<sup>24</sup> См.: Безбожник. 1928. 26 авг.

Как видно, за два учебных года, по неполным данным, было подготовлено более 2,5 тыс. пропагандистов-атеистов массового профиля, руководителей кружков и семинаров, лекторов. Курсы и семинары стали основной формой подготовки кадров пропагандистов атеизма; с расширением и углублением атеистической работы количество их неуклонно возрастало. В 1939 г. в организациях СБЕ (кроме трех) работало 484 семинара и курса с 12 662 слушателями, а в 1940 г. – 662 семинара и курса с 10 968 слушателями<sup>25</sup>.

Антирелигиозные семинары, школы и курсы ставили перед собой задачу не только вооружить слушателей теоретическими знаниями в области религии и атеизма. Большое место отводилось также вопросам методики антирелигиозной агитации и пропаганды, практике ее ведения среди различных слоев населения. На городских курсах в Орле, например, помимо теоретических вопросов религии и атеизма были проведены практические занятия по темам «Как вести индивидуальную работу с верующими», «Как вести работу в антирелигиозном кружке», «Как готовиться к лекции и докладу»; «Как организовать антирелигиозный диспут»<sup>26</sup>. В процессе учебы широко практиковалось привлечение слушателей к практической работе. В Ленинграде слушатели семинаров и кружков организовывали и руководили ячейками безбожников на предприятиях и учреждениях, выступали в качестве докладчиков и лекторов во время проведения антирелигиозных кампаний, выпускали стенные газеты «Безбожник», работали в школах, пионеротрядах, создавали «уголки безбожника»<sup>27</sup>.

Творческая инициатива атеистов в конце 20-х гг. вызвала к жизни новую форму атеистической пропаганды – антирелигиозные университеты, сыгравшие значительную роль в более углубленной пропаганде научного атеизма и в подготовке кадров антирелигиозников.

Первый антирелигиозный воскресный университет возник в 1928 г. в Рогожско-Симоновском районе Москвы. Организаторы университета ставили задачи: дать аудитории более углубленное толкование вопросов религии и атеизма, вовлечь в антирелигиозную учебу более широкие слои городского населения, в частности домохозяек, кустарей и других, а также подготовить антирелигиозный актив. Программа университета была рассчитана на один год и включала 24 темы, среди них «Марксизм и религия», «Как устроен мир», «Земля и ее история», «Откуда произошла жизнь на Земле», «Происхождение человека», «Чудеса и законы природы», «Мозг и душа», «Происхождение религии», «Современные церковные организации в СССР», «Религия и национальный вопрос», «Религия и нравственность», «Задачи и методы антирелигиозной пропаганды» и др.<sup>28</sup>. К чтению лекций в университете были привлечены А.В. Луначарский, А.Т. Лукачевский, Н.А. Семашко, Б.М. Завадовский, Ф.М. Путинцев, М.М. Шейнман и др.

---

<sup>25</sup> См. Безбожник. 1941. 6 апр.

<sup>26</sup> См. там же. 1925. 2 авг.

<sup>27</sup> См.: Антирелигиозник. 1926. № 6. С. 55.

<sup>28</sup> См. там же. 1928. № 12. С. 54.

Вслед за Москвой воскресные антирелигиозные университеты возникли в Саратове, Николаеве, Орле, Тифлисе. В октябре 1929 г. начал работать ленинградский рабочий антирелигиозный университет имени И.И. Скворцова-Степанова, который имел отделения в четырех районах города<sup>29</sup>.

Отличительной особенностью Ленинградского антирелигиозного университета являлось то, что помимо тем по истории, теории религии и атеизма и практики атеистического воспитания в его учебном плане большое место занимали общеобразовательные предметы: русский язык, физика, химия, мироведение, история классовой борьбы. Необходимость такого учебного плана вызывалась тем, что университет был рассчитан на широкие слои населения, и абсолютное большинство слушателей (89%) имело низшее образование. В 1930/1931 уч. году на четыре отделения было принято 600 человек, на 1 июня 1931 г. осталось 386 человек, из них: рабочих – 60%, крестьян – 9, служащих – 17,5, военнослужащих – 4,5. Более 50% слушателей были беспартийными. Из слушателей 25% были женщины, 70% слушателей составляла молодежь до 30-летнего возраста, т.е. та часть населения, которая наиболее активно тянулась к знаниям.

В антирелигиозных университетах, так же как и в семинарах и на курсах, широко применялась практика привлечения слушателей к выполнению различного рода поручений. В том же Ленинградском университете в антирождественскую кампанию из числа слушателей было образовано 17 бригад. Часть их закреплялась за крупными заводами и фабриками для организации атеистической работы, другие бригады состояли из лекторов и докладчиков.

Рабочие и колхозные антирелигиозные университеты получили широкое распространение и являлись популярной формой научно-атеистической пропаганды. В 1929/1930 уч. году работало 35 университетов. В 1930 г. только антирелигиозные университеты Москвы посещало 500 слушателей<sup>30</sup>. В 1931 г. было уже 84 университета, из них три – в колхозах.

С первых лет своей деятельности Союз безбожников большое значение придавал использованию радио в атеистической пропаганде. Уже 19 апреля 1926 г. организационная коллегия Исполнительного бюро ЦС СВБ рассматривала вопрос об организации антирелигиозной пропаганды по радио<sup>31</sup>. В первые годы работы союза атеистические радиопередачи по центральному радио транслировались эпизодически, но с 1928 г. – более регулярно. План радиопередач заранее опубликовывался в газете «Безбожник», и местным ячейкам Союза безбожников рекомендовалось организовывать коллективное слушание. Вначале атеистические радиопередачи преследовали главным образом пропагандистские цели. Они в популярной форме знакомили радиослушателей с историей религии и атеизма, формами и методами атеистической работы и т.д. В последующие годы была организована учеба кадров атеистов. С этой целью осенью 1929 г.

---

<sup>29</sup> Архив ГМИР. Ф. 29. Оп. 1. Ед. хр. 30. Л. 6.

<sup>30</sup> См.: Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. С. 379.

<sup>31</sup> ЦГАОР. Ф. 5407. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 6.

при существовавшем тогда рабоче-крестьянском радиоуниверситете был создан антирелигиозный факультет.

Учитывая накопленный опыт атеистической учебы по радио и широкую популярность антирелигиозного радиофакультета, III пленум ЦС СВБ (июнь 1931 г.) принял решение реорганизовать антирелигиозный факультет во Всесоюзный антирелигиозный радиоуниверситет с четырьмя отделениями. Они включали:

- 1) массовое отделение, в задачу которого входила ликвидация атеистической неграмотности и подготовка низовых – фабрично-заводских и сельских – активистов для ведения антирелигиозной работы. Срок обучения на этом отделении – один год с обязательной практикой;
- 2) агитационно-пропагандистское отделение с двухгодичным сроком обучения готовило агитаторов и пропагандистов районного и областного звена СВБ;
- 3) педагогическое отделение, на котором велась подготовка и переподготовка педагогов антирелигиозного воспитания в школе и семье. Срок обучения – два года;
- 4) национальное отделение, созданное для подготовки кадров атеистов районного звена союзных и автономных республик и областей с годичным сроком обучения<sup>32</sup>.

Антирелигиозный радиоуниверситет имел филиалы на Украине, в Средней Азии, Закавказье, некоторых краях и областях России. Помимо постоянных слушателей, зачисленных в университет, его передачи могли слушать сотни тысяч людей.

Различными формами атеистической учебы охватывалась значительная часть населения. ЦС СВБ с января 1932 г. по июнь 1933 г. провел всесоюзный конкурс на лучшую постановку антирелигиозной учебы. В ходе конкурса было учтено по стране 5020 кружков, из них 1025 рабочих, 2671 колхозный, 1178 школьных и 146 других атеистических кружков, которые охватывали 144 161 человека. На 255 курсах и семинарах в 1933 г. обучалось 4135 слушателей<sup>33</sup>.

Наиболее распространенной формой пропаганды научного атеизма были лекции и доклады. Широкий размах лекционная пропаганда принимала во время антирождественских и антипасхальных кампаний, систематически проводившихся в 20–30-е гг. Цели и задачи этих кампаний сводились, во-первых, к пропаганде естественнонаучных и атеистических знаний; во-вторых, к борьбе с религиозными бытовыми традициями, к противопоставлению религиозным праздникам новых гражданских праздников и ритуалов; в-третьих, к борьбе с прогулами и пьянством, наносившими большой ущерб производству, к проведению субботников и т.д. Антирождественские и антипасхальные кампании начинались задолго до начала самого праздника и продолжались после него. ЦС СВБ для лекторов и докладчиков разрабатывал методические пособия по проведению кампании, снабжал их тезисами лекций, списками атеистической литературы.

---

<sup>32</sup> См.: Антирелигиозник. 1931. № 9. С. 74–75.

<sup>33</sup> См. там же. 1935. № 6. С. 57.

Размах пропагандистской работы в дни этих кампаний был очень широк, так, в дни антирождественской кампании 1929 г. в трех районах Москвы было проведено более 3600 собраний, лекций, докладов и бесед<sup>34</sup>.

В результате такой работы был поднят вопрос об отмене религиозных праздников как всеобщих выходных дней. Это было массовое явление, послужившее одним из решающих обоснований для отмены правительством выходных дней, связанных с религиозными праздниками.

Атеисты того периода не могли повсюду противопоставить религиозным традициям новые, советские праздники и гражданские ритуалы. Вместе с тем, в те годы появились примеры подобных праздников («первой борозды», «дня урожая», «русской березки» и т.д.) и гражданских ритуалов (октябрины, красные свадьбы, гражданские похороны).

В истории атеистического движения в стране известно такое явление, как «безбожные» села, деревни, а затем и колхозы. В середине 1931 г. в стране насчитывалось до 300 «безбожных колхозов». Звание «безбожные» не означало, что в них состояли убежденные атеисты, окончательно порвавшие с религией. В этом смысле название «безбожные» может быть принято лишь условно. Тем не менее сам факт публичного зачисления себя в безбожники, вступление в «безбожный» колхоз или бригаду на производстве свидетельствовал о том, что рабочие и крестьяне бросали открытый вызов религии и Церкви. Это обстоятельство оказывало определенное влияние на окружающих.

Безусловно, в движении безбожных бригад, цехов, колхозов было немало надуманного, много шума и формализма. Вместе с тем имелись многочисленные факты положительной работы безбожников на производстве и в деревне. Во многих селах и деревнях безбожники являлись по-настоящему культурной силой.

Союз воинствующих безбожников рассматривал помощь городских организаций в улучшении атеистической пропаганды в деревне как часть общей шефской работы. Формы шефской работы СВБ были самыми разнообразными. Использовались рабочие-атеисты, уезжавшие в отпуск в деревню, учащиеся техникумов и вузов во время летних каникул. Заводские и вузовские организации СВБ предварительно готовили их к работе в деревне, инструктировали, снабжали литературой, давали конкретные задания. Помощь деревне осуществлялась также путем посылки лекторов, бригад художественной самодеятельности и т.д.

В середине 30-х гг. некоторыми местными союзами атеистов проводились научные антирелигиозные конференции с докладами и сообщениями ученых и специалистов различных отраслей знания. Такие конференции проводились, например, в 1936 г. в ряде колхозов Куйбышевского края. В них участвовали преподаватели медицинского института, Высшей коммунистической сельскохозяйственной академии, лекторы краевого совета СББ. Делегаты на конференции обычно

---

<sup>34</sup> См. Антирелигиозник. 1930. № 3. С. 49.

избирались, при этом предусматривалось, чтобы среди делегатов были лучшие производственники и не менее половины верующих или колеблющихся.

Самой распространенной формой атеистической работы в деревне являлись лекции на естественнонаучные и атеистические темы, сопровождаемые опытами, показом кинофильмов и диафильмов. Для лекционной пропаганды в сельских районах активно привлекалась интеллигенция – учителя, агрономы, врачи.

В целях дальнейшего развертывания лекционной пропаганды и повышения ее научного уровня при советах СВБ со второй половины 30-х гг. создавались лекторские группы, в которые наряду со штатными лекторами привлекались значительные силы интеллигенции, в том числе видные ученые различных отраслей знания. Например, Московский городской и областной советы СВБ для чтения лекций привлекали крупных ученых Б.А. Келлера, А.И. Опарина, Л.А. Кулика, В.К. Никольского и др. В лекционной работе в Белоруссии принимали участие академик Н.М. Никольский, профессор Герке и др. В составе лекторов-атеистов Горьковского совета СВБ были профессора Дьячковский, Туранский, Семенов, Пузанов и др.<sup>35</sup> Активное участие в лекционной пропаганде принимала сельская интеллигенция. В лекционное бюро Павловского райсовета СВБ Горьковской области, например, входили 9 врачей, 6 учителей, 2 инженера и 3 служащих учреждений<sup>36</sup>. По данным ЦС СВБ, в 1940 г. в лекторских группах СВБ состояло до 15 тыс. лекторов. Только за 1940 г. ими было прочитано 250 тыс. лекций<sup>37</sup>.

К концу 30-х – началу 40-х гг. не только значительно выросло количество лекций и докладов на естественнонаучные и атеистические темы, но и серьезно усилился контроль за качеством лекционной атеистической пропаганды.

СВБ вел научно-исследовательскую работу, в частности, были сделаны первые попытки проведения социологических исследований, связанных с религиозными пережитками. Исследования путем анкетирования с целью изучения религиозности красноармейцев впервые были проведены осенью 1925 г. в 5 воинских подразделениях Ленинградского гарнизона, которым было охвачено 2578 человек, 85% из них были крестьяне<sup>38</sup>.

Анкетировались также красноармейцы, увольнявшиеся в долгосрочный отпуск, а также новое армейское пополнение. О полной научной достоверности и репрезентативности проведенных исследований судить трудно, вместе с тем из полученных данных следовало, что среди беспартийных красноармейцев из крестьян верующими признали себя 28%, столько же красноармейцев заявили, что, находясь в армии, они потеряли веру в Бога, но среди них были и колеблющиеся. Среди же нового призыва одного кавалерийского полка из 240 человек оказались 42% верующих, 24% колеблющихся и 34% неверующих<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> См. Антирелигиозник. 1941. № 6. С. 4.

<sup>36</sup> См. там же. 1940. № 3. С. 7.

<sup>37</sup> См. там же. 1941. № 6. С. 1.

<sup>38</sup> См. там же. 1938. № 1. С. 61.

<sup>39</sup> См.: там же. С. 61–62.



Из приведенных данных видно, что армия оказывала, влияние на рост атеизма, поскольку около 80% крестьянской молодежи, призывавшейся в ее ряды, были верующими.

В 1927 г. были проведены первые социальные исследования, деятельности религиозных организаций в Москве. С этой целью, например, при Замоскворецком совете СБ была создана комиссия из наиболее подготовленных атеистов, задачей которой было изучение деятельности религиозных организаций, и характера церковных проповедей. Организаторы и участники исследования «старались добросовестно не только прослушать каждую проповедь, но и зафиксировать их основные моменты, что позволило составить картину общего состояния религиозного движения в районе»<sup>40</sup>.

К 1929 г. на основе накопленного опыта была разработана методика проведения социологических исследований религиозных пережитков. Для исследования степени и характера религиозности и путей отхода от религии применялись анкетирование, метод подробного индивидуального описания и метод так называемого текстоказуса, или теста.

Анкета включала как вопросы, так и возможные ответы, которые анкетирiuемоу следовало лишь выбрать, причем соблюдалась анонимность сведений.

Индивидуальное описание (или «монография») применялось для изучения эволюции религиозных верований и выяснения социально-психологического облика исследуемого. Выявлялись такие параметры, как характер быта обследуемого; степень интеллектуального развития; степень политической, общественной и профессиональной активности; связь с деревней; степень и характер религиозности<sup>41</sup>. Таким образом, исследование проводилось с изучением совокупности факторов производственных, бытовых и общественных условий.

Были востребованы принципы, которыми руководствовались атеисты при организации и проведении социологических исследований. В памятке составителям описаний, например, указывалось: «1) цель обследования: выяснение характера религиозности рабочего и ее социально-психологических причин; 2) религиозность является одной из интимнейших сторон жизни, и обследование ее даже в связи с бытом должно проводиться с максимальной тактичностью. Обследователь меньше всего должен быть агитатором безбожия и больше всего беспристрастным наблюдателем; 3) обследование религиозности должно проводиться крайне осторожно, вопросы религии могут затрагиваться только после установления более или менее доброжелательных отношений (не ранее 2–3 посещений). Вопросы религиозности в течение всего периода обследования не должны принимать явно доминирующего характера; 4) обследование не должно носить характера опроса или тем более допроса... Все сведения должны черпаться из личных наблюдений или живой беседы с обследуемым и членами его семьи»<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Антирелигиозник. 1927. № 10. С. 72.

<sup>41</sup> См. там же. 1930. № 5. С. 75.

<sup>42</sup> См. там же. С. 76.

Для изучения факторов, влияющих на отход трудящихся от религии, применялся биографический метод. Круг вопросов помогал выявить религиозность человека на различных возрастных ступенях его жизни, установить, под влиянием каких факторов происходит усиление и ослабление религиозных убеждений, каковы те корни, на которых держится религия, в какой мере и каким именно образом религиозность тормозит развитие творческой инициативы и сознательного участия в работе <sup>43</sup>.

Наконец, для изучения отношения к религии и атеизму различных слоев населения применялся метод текстоказуса, или теста. Суть последнего состояла в том, что человеку в письменной форме задавали три вопроса, ответы на которые должны были составить картину его отношения к религии и атеизму. Этот метод не получил распространения и был скоро отвергнут.

Социологические исследования религиозных пережитков и процесса отхода от религии проводили также кабинет профсоюзной работы Московского городского совета профессиональных союзов (МГСПС), Комиссия по истории религии при Комакадемии и Научный институт школьной работы при активном участии СВБ. По инициативе Московского совета СВБ при культотделе МГСПС была создана комиссия по изучению причин религиозности рабочих Москвы и губернии.

Научно-исследовательский отдел ЦС СВБ вместе с кафедрами и отделениями атеизма вузов направляли экспедиции научных сотрудников, аспирантов и студентов в различные районы страны для изучения религиозных пережитков. Только летом 1931 г. было направлено 19 экспедиций в 34 района страны. Организуя такие экспедиции, ЦС СВБ ставил перед ними практическую задачу – на основе полученных данных дать научно обоснованные рекомендации по улучшению атеистического воспитания населения.

Однако в целом социальные исследования проблем религии и атеизма в период деятельности СВБ не получили широкого размаха. Вместе с тем это были первые попытки подвести под атеистическую работу научную базу путем изучения социальных условий жизни, быта и облика верующих, особенностей идеологии и деятельности религиозных организаций.

Более чем 16-летний период деятельности СВБ может быть разделен на три этапа, имевшие свои особенности как в организационном строении союза, так и в содержании, формах и методах атеистической пропаганды.

Первый этап – период между I съездом ОДГБ (1925 г.) и II съездом СВБ (1929 г.). Это были годы организационного и идейного объединения антирелигиозных сил в масштабе страны. К концу 20-х гг. окончательно оформились республиканские, губернские, окружные и районные организации, однако Союз безбожников не был еще централизованной организацией, а скорее представлял собой федерацию союзов безбожников. Центральный совет СБ, согласно положению, выполнял главным образом функции методического центра. Как

---

<sup>43</sup> См. Антирелигиозник. 1927. № 6. С. 89.

показал опыт работы, децентрализация в деятельности союза не оправдала себя. Организационная самостоятельность местных союзов приводила к местничеству, к различного рода ошибкам в антирелигиозной работе. II съезд СВБ отметил, что следствием децентрализованной структуры союза являлось «отсутствие достаточной дисциплины и плановости в работе», и принял решение построить СВБ «по принципу демократического централизма, обеспечивающему как единство линии, так и ответственность за ее выполнение»<sup>44</sup>. Перед II съездом союза ЦК партии дважды (в апреле 1926 г. и в мае 1928 г.) созывал всесоюзные совещания по вопросам антирелигиозной пропаганды и деятельности Союза безбожников.

На первом этапе складывались основные, главным образом массовые, формы атеистической работы среди различных социальных слоев и национальных групп населения; разрабатывались программы и методические пособия для атеистических кружков, семинаров и школ, издавались первые антирелигиозные учебники; складывалась система подготовки массовых кадров пропагандистов атеизма; налаживалось издание антирелигиозных газет, журналов и научно-популярной литературы, выпуск которой осуществляло созданное в 1925 г. государственное антирелигиозное издательство «Безбожник». В эти годы предпринимались первые шаги по организации и проведению конкретных социальных исследований проблем религии и атеизма. Союз безбожников устанавливал связи с зарубежными организациями атеистов и свободомыслящих, а в 1926 г. вступил в Интернационал пролетарских свободомыслящих.

Главное внимание в антирелигиозной пропаганде обращалось на разоблачение классовой сущности религии и контрреволюционной позиции духовенства по отношению к советской власти и социалистическому строительству. Вместе с тем сравнительно широко для того времени пропагандировались естественные и исторические знания, способствовавшие утверждению в сознании трудящихся материалистических воззрений на природу и общество.

Всесоюзное совещание по антирелигиозной пропаганде, созванное ЦК ВКП (б) в мае 1928 г., т.е. за год до II съезда СВБ, в резолюции по докладу ЦС СВБ, отметив правильность общей линии деятельности ЦК СВБ по атеистическому воспитанию трудящихся, в то же время констатировало недостаточный размах этой работы, слабую связь организаций союза с различными научными учреждениями, музеями и общественными добровольными организациями, слабость издательской базы союза. Между тем в условиях нэпа наблюдалось оживление религиозной идеологии и стремление церковников перейти к широкой устной и печатной пропаганде. Следует отметить, что в 1928 г. выходило 14 религиозных журналов ежемесячным тиражом 35–36 тыс. экз. и было издано 20 религиозных книг тиражом 214 тыс. экз.<sup>45</sup>. Подчеркивая необходимость усиления внимания

---

<sup>44</sup> Стенографический отчет Второго Всесоюзного съезда Союза воинствующих безбожников. С. 356–357.

<sup>45</sup> См.: Антирелигиозник. 1929. № 6. С. 82.

партийных и общественных организаций к вопросам антирелигиозной пропаганды, совещание учитывало общую обстановку идейно-политической борьбы, в которой «церковно-религиозная форма является наиболее привычной, удобной и притом легальной формой влияния кулацко-нэпмановских слоев на отсталые трудящиеся массы»<sup>46</sup>. Совещание определило дальнейшие задачи деятельности СВБ, которые легли в основу решений II съезда.

Второй этап начался со II съезда СВБ и совпадал с началом осуществления первого пятилетнего плана, с переходом к сплошной коллективизации сельского хозяйства. Союз стал действительно массовой организацией трудящихся, насчитывавшей в своих рядах более 5 млн членов. Как составная часть СВБ оформилось детское безбожное движение – «юные безбожники».

Рост числа членов союза, повышение культуры и образования населения настоятельно выдвинули перед СВБ задачу более углубленного подхода к антирелигиозной пропаганде, научной разработки истории и теории религии и атеизма, практики атеистического воспитания. В этих целях принимались меры к более широкому привлечению к научно-исследовательской и пропагандистской работе в области атеизма ученых различных отраслей знаний. В ряде высших и средних учебных заведений были созданы кафедры, отделения, циклы по истории и теории атеизма, при обществе воинствующих материалистов-диалектиков и Всесоюзной ассоциации научно-технических работников создаются атеистические секции. Предпринимались шаги по изучению идеологии и деятельности религиозных организаций, степени и характера религиозных пережитков и процесса отхода верующих от религии.

В содержании антирелигиозной деятельности большое место стала занимать позитивная сторона атеизма – распространение диалектико-материалистического мировоззрения среди трудящихся. В обращении к работникам науки и техники, подписанном председателем ЦС СВБ Ем. Ярославским и академиками Б.А. Келлером и А.Н. Бахом, в котором они призвали ученых принять активное участие в развертывании антирелигиозной работы и повышении ее научно-теоретического уровня, отмечалось, что в то время более чем когда-либо требовались систематическая и планомерная пропаганда научных знаний, ознакомление трудящихся с последними достижениями науки и техники.

Следует отметить, однако, что осуществление планов широкого развертывания научно-исследовательской и пропагандистской работы в области атеизма было в значительной мере приостановлено в силу целого ряда обстоятельств. Примерно с конца 1934 и по 1937 г. наблюдалось заметное ослабление атеистической работы вообще и деятельности СВБ в частности.

Во-первых, на фоне успехов социалистического строительства и роста активности и сознательности масс в местных партийных и общественных организациях возникла своего рода теория стихийного отмирания религии без активной идейной борьбы с нею. Отсюда, как говорили сторонники этой «теории», не-

---

<sup>46</sup> Коммунистическая революция. 1928. № 14. С. 115.

зачем вести антирелигиозную пропаганду, поскольку абсолютное большинство населения уже является атеистами. В результате число членов СВБ к 1937 г. сократилось почти вдвое.

Во-вторых, сами организации СВБ медленно перестраивали свою работу в новых условиях. Рост образования и культуры народа требовал пересмотра всего содержания антирелигиозной работы, повышения ее научно-теоретического уровня, изменения тематики. Однако многие организации СВБ продолжали действовать по старинке, работали «вообще», без учета аудитории и ее запросов. Заместитель председателя ЦС СВБ А.Т. Лукачевский, говоря о причинах ослабления работы СВБ, отмечал, что ячейки союза «ведут работу так, как вели ее несколько лет назад, когда не мы искали слушателей, а они нас искали, когда люди только что преодолевали религию и хотели утвердиться в основах атеизма. Теперь же нередко мы не можем собрать аудиторию, так как тем, кто давно отошел от религии, кто десятки раз слушал антирелигиозные доклады, уже не интересно слушать то, что им давно известно. Верующие же на эти лекции не идут из-за религиозной предубежденности. Интересные теоретические доклады, как правило, ставятся редко»<sup>47</sup>.

В-третьих, на состоянии атеистической работы и деятельности СВБ отрицательно сказались нарушение законности и массовые репрессии в эти годы.

С 1938 г. начался третий этап деятельности СВБ. К этому времени повсюду восстанавливаются организации союза, и к 1941 г. число его членов достигает 3,5 млн чел. Характерной особенностью этого этапа являются дальнейшее развитие на новой основе лучших традиций атеистической пропаганды прошлых лет и серьезная работа по повышению научного уровня атеистического воспитания, освобождение от устаревших, негодных форм и методов антирелигиозной работы – крикливости, «попоедства», администрирования. Основным направлением атеистического воспитания становилась работа среди верующих, в особенности использование индивидуальных форм пропаганды и агитации. Проходивший в феврале 1938 г. четвертый расширенный пленум ЦС СВБ сосредоточил внимание именно на атеистической работе среди верующих.

Большое внимание уделял ЦС СВБ подготовке пропагандистов атеизма и научных кадров атеистов высшей квалификации, усматривая в этом решающее условие повышения научного уровня и действенности атеистического воспитания. Научно-методический отдел ЦС СВБ активно влиял на тематику и содержание диссертационных работ по религии и атеизму, обращая при этом внимание на разработку актуальных проблем истории и теории атеизма, практики атеистического воспитания. По инициативе ЦС СВБ Президиум АН СССР в сентябре 1940 г. поручил группе ученых подготовить к изданию ряд капитальных научных трудов, в том числе сборник «Наука и религия», двухтомник по истории религии и атеизма, а также труд «История

---

<sup>47</sup> Антирелигиозник. 1935. № 4. С. 18.

атеизма пародов СССР». Было намечено подготовить и издать научный труд о проблемах преодоления религиозных пережитков в СССР<sup>48</sup>. В связи с начавшейся в июне 1941 г. Великой Отечественной войной многие проблемы теории и практики атеистического воспитания, поставленные ЦС СВБ, не были решены.

Таковы основные стороны деятельности Союза воинствующих безбожников. Из числа других важных теоретических и практических проблем религии и атеизма, которые ставил и решал союз, можно упомянуть организацию подготовки кадров атеистов высшей квалификации, издательскую деятельность, развертывание сети антирелигиозных музеев и др. СВБ осуществлял широкие связи с зарубежными атеистами и свободомыслящими, которые способствовали распространению правды об СССР.

© Коновалов Б.Н., 1967

© Коновалов Б.Н., 2009

---

<sup>48</sup> См. Антирелигиозник. 1940. № 10–11. С. 74.

## СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР ОБЩЕСТВЕННОГО ПРОГРЕССА (на примере государственно-правовых отношений)<sup>\*1</sup>

Проблема секуляризации как в самом общем смысле, так и в аспекте выхода государства из-под влияния и контроля религии и Церкви являлась в 60-е гг. XX в. предметом специального обсуждения на международных научных симпозиумах и конгрессах – в Йене (1965), в Брюсселе и Стамбуле (1967), а также в диалогах коммунистов и христиан.

Однако не все стороны процесса секуляризации современных общественных отношений в то время глубоко изучены. Рассмотрение секуляризации с разных идейных и методологических позиций привело к различному пониманию ее природы и места в общественной жизни.

Термин «секуляризация» (от лат. *saecularis* – светский) имеет широкое применение. В каноническом праве он означает переход в светское владение церковной собственности, земель, утрату церковными институтами сакрального смысла. В философии он означает освобождение социальных отношений, общественного и индивидуального сознания от религии. Однако в западной социологии существует различная трактовка этого понятия. Одни исследователи религии под термином «секуляризация» понимают только процесс модификации религии<sup>1</sup>. Другие видят в нем лишь контррелигиозную идеологию<sup>2</sup>.

Многие западные ученые склонны признать секуляризацию реальным социальным процессом. Так, английский социолог Б. Уилсон под секуляризацией понимает процесс, при котором «религиозное сознание, практика и институты теряют социальное значение»<sup>3</sup>.

В зарубежной марксистской литературе в содержание понятия «секуляризация» включается как традиционный канонический смысл, так и его позднейшее содержание. Под термином «секуляризация» подразумевается процесс «высвобождения различных сфер общественной жизни и общественного сознания от культовых

<sup>\*1</sup> Публикуется по: Человек, общество, религия / под ред. А.С. Иванова и др. М., 1968. С. 188–223.

<sup>1</sup> См.: *Vahanian G.* The death of god. New York, 1961. P. 67; *Coxe H.E.* The secular city. London, 1965.

<sup>2</sup> См.: *Wilson B.* Religion in secular society. London, 1965.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. XIV.

связей»<sup>4</sup>. Немецкий ученый марксист И. Клюгль в «секуляризации» видел потерю религией социальных функций в общественной жизни, высвобождение от регулирования религией общественных структур, политической и моральной системы ценностей<sup>5</sup>. Польский ученый Ян Гурановский, рассматривая процесс секуляризации как ослабление регулятивного влияния религиозных организаций в различных сферах общественной жизни и на самого человека<sup>6</sup>, по существу сводил его к понятию «лаицизация», т.е. к термину, который скорее отражает один из этапов секуляризации<sup>7</sup>.

Конечно, при специальном рассмотрении такого процесса использование термина «лаицизация» ввиду его большей конкретности представляет известные удобства, однако сводить секуляризацию к лаицизации неоправданно. Венгерский философ И. Варга считал, что понятие «секуляризация» включает в себя изменение системы норм и ценностей, содержания религиозного сознания, а также изменение значения религиозной практики. Раскрывая эту формулу, И. Варга детализировал свое понимание секуляризации; он считал, что нормы и ценности в секуляризации приобретают не трансцендентную, а общественно имманентную направленность, следовательно, источник действий, поведения и моральных взглядов людей находится в самом обществе. В сфере религиозного сознания секуляризация означает, что верующие испытывают все большее воздействие светских по своему характеру представлений, это ведет к значительному изменению традиционной религиозности.

В марксистской философской литературе термин «секуляризация» употребляется для выражения процесса эмансипации от религии общества в целом. Таким образом, здесь представлены две характеристики этого термина: 1) секуляризация включает в себе негативное смысловое значение – как кризис, как отмирание религии; 2) исходя из общекультурной интерпретации объема понятия «общество в целом».

Представляется более правильным употреблять термин «секуляризация» в самом широком значении эмансипации социальных отношений, общественного и индивидуального сознания от религии.

Материалисты XVIII в. рассматривали проблему секуляризации в свете концепции личности, абстрагируясь от развития общества. Они считали религию «ложным знанием». Религиозность человека представлялась как некая оболочка, под которой скрывается «естественно-атеистическая» сущность индивида, поэтому секуляризация представала как чисто негативное явление.

Под влиянием этой концепции в философии XIX в. складывалось представление о том, что научное решение «мировых загадок» призвано вытеснить религию из человеческого сознания.

---

<sup>4</sup> Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965. С. 171.

<sup>5</sup> См.: Religionssoziologie. Hf. 1. Jena, 1966. P. 17.

<sup>6</sup> См.: Гурановский Я. Кризис религиозности // ВФ. 1967. № 7. С. 38.

<sup>7</sup> См.: Jaroszewski T.M. Laicyzacja. Warszawa, 1966. S. 12.



Секуляризация связана с научным прогрессом нашего времени, с чем соглашаются многие западные ученые. Не отрицая ту важную роль, которую наука играет в процессах секуляризации, следует признать справедливым замечание Ю.А. Левады, что пока «остается открытым вопрос о том, как осуществляется воздействие научных открытий на религиозность...»<sup>8</sup>.

Рационалистическая концепция с ее «вневременной» связью культовой системы и человека не может объяснить живучесть религиозности в развитых странах.

Некоторые западные исследователи религии (например, В. Мюльмен), признавая процесс секуляризации, относили его только к «христианской части мира». Секуляризация у них выступает как реакция на «плохое христианство», искажение его. Таким образом, они проводят мысль, что, если бы христианство в своих формах проявления было более совершенно, секуляризация его бы не коснулась<sup>9</sup>.

Утверждая, что секуляризация вызвана в обществе изменением духовных интересов личности, западные ученые причины секуляризации сводят к идеальным, и прежде всего религиозным, факторам. Они не видят, что изменения духовных интересов личности непосредственно связаны с изменениями в сфере материальной жизни общества и социальных отношений.

Некоторые ученые (например, Т. Ренторф) считали, что процесс секуляризации уже закончился, поскольку он якобы не получает новых аспектов приложения<sup>10</sup>. Секуляризация достигла апогея, и секуляризовать больше нечего.

Другие, особенно представители структурно-функциональной школы, изучение религии ограничивали лишь анализом социальных функций, которые рассматривались ими абстрактно. Поэтому, верно фиксируя отдельные социальные процессы, способствующие отходу верующих от религии, эти ученые, как правило, ограничивались признанием того факта, что секуляризация – это результат перехода общества из преиндустриального в индустриальное состояние. К ним относилась группа исследователей религии из среды духовенства. Так, религиозный социолог Франсуа Утар (Бельгия) секуляризацию связывал с «технической цивилизацией»<sup>11</sup>. Ее следствием он считал изменения в идеях и отношениях людей, которые поставили человека в иные жизненные условия. Техническая цивилизация вызвала новые социальные отношения. Увеличилось количество социальных институтов, произошла их дифференциация и специализация, изменились типы коммуникаций и организаций экономической жизни общества, возросла мобильность людей, развился процесс социализации, на высшую ступень поднялся «общественный сервис». Все это сказалось на отношении людей к религии.

Именно вследствие индустриализации, считал западный религиовед Ф. Тенбрук, религия потеряла в обществе свои основные социальные функции,

---

<sup>8</sup> Левада Ю.А. Социальная природа религии. С. 173.

<sup>9</sup> См.: Religionsoziologie. Hf. 1. S. 17.

<sup>10</sup> См.: Ibid. S. 18.

<sup>11</sup> См.: Houtart F. The challenge to change the church confront the future. N.Y., 1964. P. 42.

из-под ее контроля вышли экономика, политика, воспитание и др.<sup>12</sup>. Церковная община превратилась из города и деревни верующих как целостного образования только в группы верующих города и деревни. Современный человек может обойтись без Церкви в юридической, социальной, профессиональной, экономической сферах и образовании. Церковь же вследствие ограничения ее прав в конституциях не может принуждать человека ни в чем. Мюнхенский епископ И. Хёфнер также видит причину кризисов всех религий в индустриальной революции<sup>13</sup>.

Слабость концепций названных авторов заключается в том, что, признавая зависимость секуляризации от материальных и социальных факторов, они рассматривали религию как постоянную и важную интегрирующую силу общества. К социальным функциям религии они подходили абстрактно, вне анализа всех специфических социальных структур, в которых эти функции реализуются.

Неправомерно вопрос об интегрирующей функции религии в классовом обществе ставить вне анализа классовых отношений. Разумеется, и секуляризацию нельзя рассматривать вне учета того, какой класс заинтересован в проведении секуляризации.

Марксистская философия не отрицает зависимости секуляризации от изменения социальных структур, расширения коммуникативных связей, повышения роли науки, массовой трансформации культуры, большей мобильности людей и других явлений в обществе, сопутствовавших процессу его индустриализации<sup>14</sup>. Вместе с тем она указывает на особую важность конкретной социальной системы, в условиях которой проявляются основные факторы секуляризации. Именно социальная система дает ответ на вопрос, почему в одних случаях эти факторы действуют замедленно, а в других – более быстро.

В настоящей статье рассматривается лишь один из существенных аспектов процесса секуляризации. Беря лишь государственно-правовой аспект всего комплекса социальных отношений, мы исходим из того, что секуляризация в этой сфере оказывается существенно важной для процесса секуляризации в целом. Здесь отчетливо проявляются механизмы данного процесса, поскольку государственно-правовые отношения служат целям закрепления, охраны и развития порядков и отношений в интересах господствующего класса, а также фиксируют это закрепление в законах и отдельных нормах.

Процесс секуляризации государственно-правовых отношений правомерно рассматривать в двух его основных этапах: западной и социалистической революциях. Такой подход позволяет проследить процесс в его развитии, увидеть противоречивые стороны, тенденцию движения и современное состояние. Он позволяет также дать характеристику процесса секуляризации в связи с анализом классовых интересов и отношения классов к секуляризации.

---

<sup>12</sup> См.: Religionssoziologie. Hf. 1. S. 24.

<sup>13</sup> См.: Ibid. S. 25.

<sup>14</sup> См.: Левада Ю.А. Социальная природа религии. С. 182–187.

### *Этапы секуляризации государственно-правовых отношений*

Ф. Энгельс в статье «Юридический социализм» (1886)<sup>15</sup>, написанной им в связи с выходом в свет книги австрийского западного социолога и юриста А. Менгера «Право на полный трудовой доход в историческом освещении», отмечал, что Менгер игнорировал экономические законы капитализма, открытые Марксом, и призывал рабочих добиваться улучшения их жизненных условий в рамках существующей западной «законности». Энгельс показал, что во взглядах Менгера проявляется «юридическое мировоззрение». «Юридическое мировоззрение» основывается на принципах западного «равноправия». Западная придерживается этого «равноправия» и «законности» только до тех пор, пока пролетариат не придет к пониманию того, что для улучшения его жизненных условий необходимо прежде всего уничтожить частную собственность на средства производства.

Ф. Энгельс вскрыл историческую ограниченность «юридического мировоззрения», его преходящий характер. «Юридическое мировоззрение» родилось тогда, когда молодая западная была прогрессивной и выражала интересы нации. Но, по Энгельсу, времена западной «законности» кончились, наступила эпоха «пролетарских революций».

Постановка этого вопроса в работе Ф. Энгельса сохранила свою актуальность и позже. В 1910 г. В.И. Ленин в статье «Два мира» писал: «Эпоха использования созданной западной законности *меняется* эпохой величайших революционных битв, причем битвы эти *по сути дела* будут разрушением *всей* западной законности, *всего* западного строя...»<sup>16</sup>.

Энгельс указывал, что «юридическое мировоззрение» пришло на смену *религиозному* мировоззрению, господствовавшему в эпоху феодализма, и знаменовало собой прогрессивное развитие общества. Он рассматривал западное юридическое мировоззрение как направление общественной мысли, содержащей определенную форму социального управления. В этой связи работа Ф. Энгельса «Юридический социализм» имела важное методологическое значение.

Рассмотрим секуляризацию государственно-правовых отношений в связи с развитием «юридического мировоззрения» и соответствующей ему правовой формой регулирования общественных отношений.

Две революции решили судьбу «юридического мировоззрения» – западная, в ходе которой оно родилось и окрепло, и социалистическая, где оно вступило в фазу отмирания.

Если периоду господства «юридического мировоззрения» соответствовал процесс отхода религии и Церкви в политической жизни общества на второй план, то время кризиса «юридического мировоззрения» было одновременно временем повышения интереса западной к религии и Церкви как к политической силе. Следо-

---

<sup>15</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 495–516.

<sup>16</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 16.

вательно, и секуляризацию государственно-правовых отношений правомерно рассматривать в двух аспектах развития «юридического мировоззрения».

В любой общественно-экономической формации взаимодействуют различные формы общественного регулирования. Соотношение между ними зависит от особенностей общественно-экономической формации, от экономического базиса. Именно экономический базис определяет примат той или иной формы общественного регулирования.

Так, феодальному базису с его рутинным способом производства и основанными на нем отношениями личной зависимости людей соответствовала преимущественно религиозная нравственно-правовая форма регулирования. Западному базису с его индустриальной экономикой и «политическими свободами» соответствует правовое регулирование. Каждой форме регулирования общественных отношений соответствует определенный механизм регулирования, под которым следует понимать всю совокупность средств, обеспечивающих эту регуляцию.

При феодализме механизм регулирования общественных отношений носил четко выраженный религиозный характер. Все нравственно-правовые нормы этого механизма освящались и санкционировались религией, поскольку она являлась главной идеологической силой общества, поэтому практически не было строгого разделения между ними. Об этом времени английский юрист Питер Арчер писал: «...трудно было даже в теории провести грань между духовными и светскими элементами морали и управления...»<sup>17</sup>. В таких условиях и государственно-правовые отношения выступали нравственными и религиозными.

Проблема секуляризации государственно-правовых отношений, таким образом, оказывалась непосредственно связанной с проблемой замены механизма религиозной нравственно-правовой регуляции механизмом правовой формы регулирования. Это был сложный и противоречивый процесс.

В эпоху средневековья монополия Церкви в государственно-правовой сфере определялась положением Церкви как крупнейшего феодала, собственника земель и материальных богатств. К тому же Церковь обладала политической мощью. Энгельс писал: «Юриспруденция, естествознание, философия – все содержание этих наук приводилось в соответствие с учением Церкви»<sup>18</sup>. Церковь являлась той силой, которая, по словам русского историка политических учений Б.Н. Чичерина, разрешала все связи<sup>19</sup>.

Идеологическое обоснование церковных притязаний каноническое право получало в идеях превосходства «духовной власти над светской». Эти идеи содержатся в трудах ярого поборника христианской Церкви Августина (V в.), ратовавшего за поглощение государства Церковью. Согласно Августину, Церковь упраздняет «мирской союз» (государство), поглощая его атрибуты и функции. Вне Церкви нет правового порядка, поэтому государство, чуждое Церкви, – разбойническая

---

<sup>17</sup> Арчер П. Английская судебная система. М., 1959. С. 220.

<sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 495.

<sup>19</sup> См.: Чичерин Б. История политических учений. Т. 1. М., 1903. С. 172.

шайка, ибо нет в государстве без Церкви *справедливости*, утверждал Августин<sup>20</sup>. Идея превосходства духовной власти над светской, проповедуемая западной Церковью в Средние века, впоследствии получила различные оттенки, но суть ее не изменилась. В XII в. эта идея нашла отражение в церковной теории двух мечей (согласно которой для защиты христианства Богом были даны два меча – духовный и светский. – *Прим. ред.*), а в XIII в. – в теории нравственного закона<sup>21</sup>. Она являлась одной из главных идей в социальных взглядах Фомы Аквинского. Несколько позже она воплотилась в церковной теории «естественного права»<sup>22</sup>.

Фома Аквинский в работе «О правлении властителей» изложил теорию государства, которая приспособливала аристотелевскую политическую доктрину к потребностям христианства. Он считал, что жизнь в социальной общности естественна для людей. Однако всякое сообщество имеет перед собой цель, которую нельзя достичь, не имея гегемона. Таким гегемоном Фома Аквинский считал государство, сравнивая его с рулевым, а общество – с судном. При этом цели, к которым ведет рулевой, должны соответствовать стремлениям Церкви. Согласно томистской теории «естественного права», Бог – верховный законодатель, создатель естественного закона, являющегося одновременно основанием, мерой и целью общества. Поскольку мир создан Богом, то все в этом мире имеет божественное предназначение. Само же общество есть не что иное, как среда, в которой человек обретает цель, предназначенную ему Богом. Она заключается в единении с Богом. Поэтому все, что относится к социальной действительности, должно оцениваться с этой точки зрения.

Жизнь человека в экономической, политической и духовной сферах, как и общества в целом, – пути, ведущие к Богу. Правильность путей определяется «естественным правом», которое выступает в качестве моральной силы. Поэтому Церковь, «как высшая моральная инстанция», имеет право вмешиваться в общественную жизнь, утверждать свои критерии, придавая им регулятивный характер.

Становление западных общественных отношений сопровождалось формированием новых правоотношений. Интересы буржуазии пришли в противоречие с устаревшими нормами феодальной формации. Этот конфликт нашел выражение в столкновении буржуазии и Католической Церкви, стоявшей на страже феодализма.

Поскольку именно религия освящала и санкционировала все сферы феодальной общественно-экономической формации, борьба за политические права западной практики вылилась в реформаторскую борьбу за новую веру, отражающую интересы западной.

Одним из требований реформаторов было отделение Церкви от государства. Мартин Лютер в трактате «К христианскому дворянству немецкой нации» (1520) писал, что не должно быть никакого смешения двух властей. Хотя в той или иной

<sup>20</sup> См.: *Блаженный Августин*. Творения. Ч. 3. Киев, 1880. С. 183.

<sup>21</sup> См.: *Чичерин Б.* Указ. соч. Ч. 1. С. 141–173.

<sup>22</sup> См.: *Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1966; *Канана Ж.* Социальная доктрина Церкви и марксизм. М., 1964.

форме и Лютер, и Кальвин, а затем и их последователи считали, что светская власть должна прислушиваться к голосу религии, тем не менее они освобождали светскую область от вмешательства Церкви и новой религии<sup>23</sup>.

XVI в. знаменовал собой появление целого ряда мыслителей светского направления, творчество которых отражало интересы буржуазии. Николо Макиавелли выдвинул тезис о зависимости государственного строя от общественных условий; Ж. Воден впервые сформулировал мысль о суверенитете государства, развитую впоследствии французскими просветителями XVIII в.

В период Реформации закладывались основы западной теории «естественного права». Оно еще было сильно окрашено религией, но дало толчок развитию в обществе того направления, которое Ф. Энгельс определил как «юридическое мировоззрение». Предвестником этого феномена явилась работа немецкого правоведа Иоганна Ольдендорпа «Введение в право естественное, народов и гражданское» (1539)<sup>24</sup>, в которой естественное право определялось как предписание *природы* делать что-либо или избегать чего-либо. Философское обоснование «естественного права» дано в сочинении другого автора эпохи Реформации – Н. Гемминга «Апдиктический метод естественного закона» (1562)<sup>25</sup>.

Высшим источником «естественного права» указанные авторы считали Бога, но все же опосредование «права» через «природу» исключало контроль Церкви над правами людей.

Таким образом, молодая западия требовала изменения существующей формы регулирования общественных отношений с учетом своих интересов, а для этого необходимо было ослабить Католическую Церковь экономически и политически.

Поскольку нас интересует политический аспект секуляризации в обществе, ограничимся анализом тех политических последствий, которые были вызваны Реформацией.

Процесс секуляризации во многом определялся тем, что государство в главных своих функциях стало выходить из-под контроля Церкви. Усилившаяся королевская власть провела ряд акций, направленных против засилья Церкви в государственной жизни. В этой связи большое значение имело создание светской юрисдикции. Оно было продиктовано требованием протестантов предоставить им равные права с католиками. Так, во Франции Нантским эдиктом 1598 г. король Генрих IV предоставил такие права протестантам. Правда, в 1685 г. в период католической реакции во Франции Людовик XIV, отменил их. Однако эти права были восстановлены Людовиком XVI в 1787 г., накануне западной революции<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> См.: Чичерин Б. Указ. соч. Ч. 1. С. 330–375; Паррингтон В.Л. Основные течения американской мысли. Т. 1. М., 1962. С. 41–67; Капеллош Ф. Религия раннего капитализма. М., 1931.

<sup>24</sup> См.: Чичерин Б. Указ. соч. Ч. 1. С. 360.

<sup>25</sup> См.: Там же. С. 362.

<sup>26</sup> Этот процесс в Англии протекал по-особенному. Светская юрисдикция была создана Вильгельмом Завоевателем с целью укрепления власти нормандских феодалов в Англии, но автономия церковной юрисдикции сохранилась до 1534 г., когда король Генрих VIII объявил себя главой Англиканской Церкви. Церковные суды, таким образом, стали королевскими (см. Арчер П. Английская судебная система. С. 220–221).

В европейских странах, охваченных Реформацией, в область светской юрисдикции отошли не только государственные, но и значительная часть гражданских отношений. Государство не только вышло из-под контроля Церкви, но подчинило себе Церковь и использовало религию в своих целях. Лютер писал по этому поводу с горечью: «Сатана продолжает быть сатаной... При папах он вмещал Церковь в государство, в наше время он вмещает государство в Церковь»<sup>26</sup>.

Создание светской юрисдикции означало возникновение светского правового механизма регулирования общественных отношений. Однако правовой механизм не был полностью эмансипирован от религии. Он был лишь огражден от контроля Церкви, но сохранял религиозную санкцию. Тем не менее факт невмешательства Церкви в правовое регулирование имел огромное значение. Отныне Церковь отстранялась от формирования нормативной основы механизма правового регулирования и привлекалась к этому только по инициативе государства, что свидетельствовало о реальном сужении регулятивных функций Церкви в обществе.

Несмотря на последствия Реформации, Европа еще долго оставалась феодальной. Буржуазия была не в силах завоевать политическую власть в обществе, она только добилась некоторых уступок.

Церковь, попавшая после Реформации под контроль государства, тем не менее продолжала обладать значительным экономическим потенциалом и политическими привилегиями. Коронация, религиозная присяга, религиозное освящение других актов государственного значения, церковный суд, религиозное освящение светской юрисдикции и другие моменты сохраняли за ней большие регулятивные возможности в обществе. Правда, они были детерминированы королевским законодательством, но ведь и сами короли издавали указы с «санкции Бога». Таким образом, характерной особенностью процесса секуляризации государственно-правовых отношений периода Реформации являлось *требование секуляризации по религиозным мотивам*. Секуляризация коснулась только части государственно-правовых отношений, да и то на уровне *лицитации*.

Реформация послужила мощным стимулом для развития западных общественных отношений и ускорила кризис феодализма в странах Западной Европы. Период с XVI по XVIII в. характеризовался нарастанием кризиса феодальной системы. За это время произошли большие сдвиги в экономической и социальной жизни общества по пути капиталистического развития. Они вызвали необходимость более четкого правового регулирования и эмансипацию права от религии, поэтому буржуазия, более зрелая по сравнению с периодом Реформации, открыто формулировала свои политические требования в виде правовых без религиозного покрывала.

Ф. Энгельс указывал, что если английская революция XVII в. еще осенялась религиозным знаменем, то уже во французской западной революции XVIII в. господствовало «юридическое мировоззрение»<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Цит. по: Чичерин Б. Указ. соч. Ч. I. С. 340.

<sup>27</sup> См.: Маркс К., Энгельс. Ф. Соч. Т. 21. С. 496.

В Новое время западные общественные отношения пришли в антагонистическое противоречие с механизмом регулирования эпохи феодализма, поскольку правоотношения, существовавшие в обществе, не соответствовали западному базису. Требования революционной западии нашли отражение в творчестве ее талантливых идеологов. Они многое сделали для обоснования необходимости кардинальных перемен в обществе, для победы «юридического мировоззрения».

Сочинения Гельвеция, Гоббса, Спинозы, Руссо, Франклина, Пейна, Джефферсона, французских материалистов XVIII в. подготовили в обществе то правовое мировоззрение, под знаменем которого проходили американская и французская западные революции. Они разработали теорию естественного права, которую противопоставили христианской. Их теория доказывала, что источником человеческих прав, в том числе и права частной собственности, является не Бог, а природа. Однако эти права оказались у них отнятыми в силу разных причин. Задача заключалась в том, чтобы вернуть их людям.

Борьба буржуазии за политическую власть, таким образом, велась за установление правовой формы регулирования в обществе, поскольку без этого западные общественные отношения не могли нормально функционировать. Практически это означало требование отделения Церкви от государства, ограничение церковной юрисдикции только сферой внутрицерковных отношений, полной эмансипации правовых и прежде всего государственно-правовых отношений от церковного контроля.

С победой западных революций Церковь была отделена от государства и установлено правовое регулирование социальных отношений. За Церковью сохранялась только религиозно-нравственная область, но она уже не имела юридической силы. Однако и нравственные отношения в значительной степени оказались вне контроля религии.

Становление западных общественных отношений сопровождалось дальнейшим процессом секуляризации механизма правового регулирования в плане эмансипации государственно-правовых норм от религии как исходного звена этого механизма.

Поскольку государственное право – ведущая отрасль права, определяющая характер и политическую направленность других отраслей права, а стало быть и правоотношений, секуляризация его вызвала секуляризацию других отраслей права и правоотношений. В сфере секуляризации оказались гражданское, договорное право и другие отрасли правоотношений. Естественно, это вызвало дальнейшую секуляризацию средств обеспечения регуляции и правового сознания. Секуляризация правового сознания нашла отражение в различных документах, прежде всего в конституциях западных государств. Например, закон Джефферсона о религиозной свободе, принятый в штате Виргиния в 1786 г., гласил: «...нашей гражданские права не зависят от наших религиозных убеждений...»<sup>28</sup>. Начавшийся процесс секуляризации правосознания постепенно захватил и другие формы

---

<sup>28</sup> Цит. по: *Гольдберг Н.М.* Свободомыслие и атеизм в США (XVIII–XIX вв.). М.; Л., 1965. С. 69.



общественного сознания. Вытеснение религии происходило вслед за вытеснением из общественной практики рутинных способов производства и распространения культуры.

В XIX в. в странах Западной Европы развернулось движение за секуляризацию в области воспитания и образования, литературы и искусства. В 1866 г. было создано Британское национальное секуляристское общество в Лондоне. Подобные организации возникли и в других европейских странах. В 1880 г. был создан Международный союз секуляристов<sup>29</sup>. За секуляризацию выступали и социалисты-утописты. Они видели в этом один из путей вовлечения масс в борьбу за осуществление социалистических идей, хотя их взгляды на природу государства не были лишены мистицизма.

В процессе секуляризации государственно-правовых отношений коренным образом изменилось положение религии в обществе. Религия потеряла то интегрирующее значение, какое она имела при феодализме. При капитализме религии пришлось уступить в значительной степени интегративные функции праву, так как они непосредственно связаны с механизмом регулирования социальных отношений. Многие западные идеологи видят интегративные функции религии в защите целостности капиталистического общества, с чем нельзя не согласиться. Однако это не все.

К. Маркс отмечал, что произошло перемещение религии из государства в гражданское общество, она стала частным делом граждан, но это еще не «уничтожает *действительную* религиозность человека...»<sup>30</sup>. Перемещение религии из государства в гражданское общество сопровождалось процессом раздвоения человека на «публичного» и «частного». Это привело к раздвоению сознания, в котором «публичное» преимущественно было светское, в том числе и правовое, а «частное» находилось в тенетах религии.

Процесс секуляризации государственно-правовых отношений, начавшийся в период западных революций в Европе, свидетельствует о том, что секуляризация в основном была осуществлена на уровне лаицизации, т.е. государственно-правовые отношения вышли из-под контроля Церкви как социального института.

Принцип отделения Церкви от государства, провозглашенный западной в конституционном праве, требовал логического завершения секуляризации и государственно-правовых отношений. Стало быть, секуляризация государственно-правовых отношений входила в программу западно-демократических преобразований общества. Однако классовые интересы западной не позволили ей довести секуляризацию государственно-правовых отношений до логического конца.

Дальновидные идеологи западной задолго до революции рассматривали религию как важное средство держать массы в повиновении. Например, Кальвин писал: «Мы знаем, как велика неводержанность народа. Поэтому там, где каждому предоставлена полная свобода, должен возникнуть огромный беспорядок. Авто-

---

<sup>29</sup> См.: Taylor G.H. A chronology of British secularism. London, 1957. P. 9.

<sup>30</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 393.

ритет духовной власти необходим, как узда»<sup>31</sup>. Н. Макиавелли считал, что каждое государство должно иметь свою религию, ибо через нее легче удержать в государстве согласие и добрый порядок<sup>32</sup>. Эту идею затем развивал Ж.-Ж. Руссо<sup>33</sup>. Для них религия была тем нравственным началом, которое помогало скреплять государство. При этом совершенно неважно, в какую религию верил человек, важно, чтобы он с помощью ее проявлял должное послушание властям.

История свидетельствует, что буржуазии и в период ее революционного подъема не чужда была идея использования религии в эксплуататорских целях<sup>34</sup>. Именно поэтому даже самые «последовательные» западные конституции (например, французская) носили налет «теологичности», поскольку представляли интересы западной как вечные и неизменные.

Ф. Энгельс писал, что само юридическое мировоззрение было теологическим потому, что место догмы божественного права заняло право человека, место Церкви заняло государство. «Экономические и общественные отношения, которые ранее, будучи санкционированы Церковью, считались созданием Церкви и догмы, представлялись теперь основанными на праве и созданными государством»<sup>35</sup>.

Однако, несмотря на непоследовательность процесса секуляризации, он имел огромное значение для роста активности масс в политической сфере социальных отношений. Вне контроля Церкви оказались некоторые рабочие организации. В профессиональных союзах было немало верующих, но они, увлекаемые классовой борьбой, уже не оглядывались на Церковь, что свидетельствовало о силе классовой солидарности рабочих. Вместе с тем, нельзя игнорировать и тот факт, что здесь сыграло большую роль «перемещение религии из государства в гражданское общество...»<sup>36</sup>. Верующий, выступая против западного государства, не вступал в противоречие со своей религиозной совестью. И даже тогда, когда реакционная буржуазия в союзе с церковниками стала создавать клерикальные профсоюзы, Церковь в силу ограниченности своих прав в конституциях не могла удержать верующих в этих профсоюзах, если те решались покинуть их.

Политические партии рабочего класса в западных странах состояли из наиболее сознательных рабочих, свободных от религии. Но партии в своей деятельности опирались на широкие рабочие массы, среди которых было немало верующих, преданных делу революции. Такие трудящиеся, участвуя в классовой борьбе, освобождались из-под контроля Церкви. В. И. Ленин в работе «Социализм и религия» в факте выхода Церкви из «крепостной зависимости от государства», а людей из

---

<sup>31</sup> Цит. по: *Капелюш Ф.* Религия раннего капитализма. С. 25.

<sup>32</sup> См.: *Макиавелли Н.* Государь: Рассуждения о Тите Ливии. СПб., 1901. С. 22.

<sup>33</sup> См.: *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. М., 1938. С. 119.

<sup>34</sup> См.: *Домнич М.Я.* Великая французская буржуазная революция и Католическая Церковь. М., 1960. С. 16–17.

<sup>35</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 496.

<sup>36</sup> Там же. Т. 1. С. 393.

«крепостной зависимости у государственной Церкви» видел важное условие подготовки масс к грядущей революции в России<sup>37</sup>.

Секуляризация буржуазных государственно-правовых отношений в известной мере срывала ореол святости с них. Она стимулировала процесс эмансипации правосознания в обществе и секулярные тенденции в других формах общественного сознания.

Таким образом, для секуляризации государственно-правовых отношений первого этапа были характерны следующие черты: секуляризация государственно-правовых отношений была следствием развития социальных отношений в обществе; она была осуществлена на уровне лаицизации (что определило секуляризацию других правовых отношений на уровне лаицизации); она знаменовала установление формы правового регулирования в обществе и ослабление регулятивных функций религии в социальных отношениях. Секуляризация способствовала перемещению религии из государства в гражданское общество и определила раздвоение человека на «публичного» и «частного». Она ослабила интегративные функции религии в обществе, способствовала повышению политической активности масс.

Второй этап секуляризации государственно-правовых отношений связан со сменой западной формации. Родился новый тип отношений, основы которого были заложены в западном обществе. Общественный характер труда при капитализме и частный способ присвоения его продуктов ставили фактически в неравное положение в обществе рабочего и капиталиста. Развитие производительных сил пришло в противоречие с западными общественными отношениями, и это неравенство было юридически закреплено западным государственным правом – институтом неприкосновенности частной собственности. Частная собственность выступала в нем «естественным правом» людей. Ф. Энгельс указывал, что рабочий класс первоначально добивался всех своих требований на платформе западной «законности»<sup>38</sup>.

Еще социалисты-утописты (Оуэн, Фурье, Сен-Симон) поняли, что их идеи невозможно реализовать, если стоять на «правовой почве», невозможно устранить бедствия, порожденные капитализмом. Не видя другого выхода, они покинули «правовую» платформу, объявили политическую борьбу бесплодной и стали обращаться к «чувствам», «гуманности»<sup>39</sup>.

Ф. Энгельс видел одну из величайших заслуг К. Маркса перед рабочим классом в том, что он создал основы мировоззрения, развенчавшего западную «законность» и «равноправие»<sup>40</sup>. Перед пролетариатом встала задача сломать ту государственную машину, которая поддерживала в обществе западную «законность».

Опыт Парижской коммуны показал, что пролетариат не сможет использовать в своих целях старую государственную машину. К. Маркс высоко ценил Париж-

---

<sup>37</sup> См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 144.

<sup>38</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 497.

<sup>39</sup> См. там же.

<sup>40</sup> См. там же. С. 498.

скую коммуны именно за то, что она была попыткой разрушить бюрократически-военную машину, а не просто передать ее в другие руки<sup>41</sup>.

В.И. Ленин неоднократно возвращался к этой мысли К. Маркса в ряде своих работ. Государство пролетарское, которое сменило бы западное государство, по мысли Ленина, должно быть государством типа Парижской коммуны и Советов рабочих и солдатских депутатов<sup>42</sup>.

Сломать старую государственную машину означало отбросить ее целиком и полностью. Это означало ликвидировать все формы политической связи государства и религии. В.И. Ленин писал: «Государству не должно быть дела до религии, религиозные общества не должны быть связаны с государственной властью»<sup>43</sup>.

Впервые в истории Парижская коммуна осуществила на практике отделение Церкви от государства и школы от Церкви, изгнала церковников из местных органов власти и объявила о полной свободе совести. Эта была первая попытка полной секуляризации государственно-правовых отношений. Она повлекла за собой отмену судебной присяги на Библии, изъятие из рук духовенства актов гражданского состояния.

Классики марксизма высоко оценили опыт Парижской коммуны<sup>44</sup>, который был использован большевиками в Октябрьской революции. Требования отделения Церкви от государства и школы от Церкви, свободы совести нашло отражение в первой Программе РСДРП (1903). В.И. Ленин в своих трудах неоднократно возвращался к этому вопросу. Революция создала политические и юридические условия для распространения атеизма в стране. Декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 5 февраля (23 января) 1918 г. были ликвидированы государственные привилегии Церкви, определены основные принципы взаимоотношений между государством и религиозными организациями, предусмотрены необходимые правовые условия как для свободы вероисповеданий, так и для свободы атеизма<sup>45</sup>.

До опубликования этого декрета правительство «издало ряд узаконений и распоряжений, которые явились подготовительными законодательными мерами к изданию основного документа»<sup>46</sup>. Таким образом, этот декрет был юридическим выражением процесса секуляризации.

Декрет лишил Церковь экономической основы. В нем говорилось, что все церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Они лишались прав юридического лица. Все имущество церковных и религиозных обществ объявлялось народным достоянием. Религиозным об-

---

<sup>41</sup> См. Маркс К., Энгельс. Ф. Соч. Т. 33. С. 172.

<sup>42</sup> См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 33. С. 42, 46, 56.

<sup>43</sup> Там же. Т. 12. С. 143.

<sup>44</sup> См.: Маркс К., Энгельс. Ф. Соч. Т. 17. С. 549–554; Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 486, 487.

<sup>45</sup> См.: История Советской Конституции: Сб. документов: 1917–1957. М. 1957. С. 50–51.

<sup>46</sup> Персиц М.М. Великая Октябрьская социалистическая революция и создание условий для распространения атеизма в массах // Вопросы научного атеизма. Вып. 4. М., 1967. С. 19.

ществам, согласно особым постановлениям местной или центральной государственной власти, предоставлялись в бесплатное пользование только здания и предметы, специально предназначенные для богослужебных целей. Декрет отменил принудительные сборы и обложения в пользу церковных и религиозных обществ.

В сфере политических отношений этот документ декретировал отделение Церкви от государства. Отныне действия государственных и иных публично-правовых общественных установлений не сопровождалась никакими религиозными обрядами и церемониями. Никто не мог, ссылаясь на свои религиозные воззрения, уклоняться от исполнения гражданских обязанностей. Отменялась религиозная клятва или присяга. Акты гражданского состояния велись исключительно представителями власти – отделами записи браков и рождений. Государство не субсидировало религиозные общества. Декрет установил отделение школы от Церкви. Граждане могли обучать и обучаться религии только частным образом. Декрет запрещал любые акты насилия над совестью граждан, совершенные как со стороны представителей государственной власти, так и религиозных обществ. Каждый гражданин мог исповедовать любую религию или не исповедовать никакой.

Таким образом, декрет не только объявил о свободе совести, но и предусмотрел юридические меры его обеспечения. Положения декрета находили отражение в принимавшихся позднее конституциях советского государства, легли в основу мероприятий, обеспечивавших секуляризацию государственно-правовых отношений.

Опыт Страны Советов нашел творческое применение во взаимоотношениях Церкви и государства и в странах социалистического содружества. Государственное право социалистических стран закрепило ликвидацию западной и помещичьей частной собственности. Общественная собственность на средства производства не нуждается в какой-либо религиозной санкции.

Государственно-правовые отношения в этих странах закрепляли и развивали социалистические общественные отношения. В условиях социализма религии не было места в системе государственно-правовых отношений, она реально, на деле стала частным делом граждан.

Так, в Польской Народной Республике, стране традиционного католицизма, религия являлась частным делом граждан. Конституция Польши 1952 г. «обеспечивает гражданам свободу совести и вероисповедания»<sup>47</sup>. Церковь и другие религиозные общества могли свободно отправлять свои религиозные функции. Однако конституция пресекала злоупотребления свободой совести в целях, направленных против интересов страны. Конституция запрещала также принуждать граждан участвовать в религиозных мероприятиях или обрядах, отстаивая тем самым свободу атеизма – пункт, который не содержался ни в одной конституции западных стран.

---

<sup>47</sup> Конституции европейских стран народной демократии. М., 1954. С. 148. Ст. 70.

В конституции Чехословацкой Республики 1948 г. говорится: «Как любое вероисповедание, так и отсутствие всякого вероисповедания равны перед законом»<sup>48</sup>. В Чехословакии была сохранена система материальной поддержки духовенства со стороны государства, но она ничего общего не имела с западной системой политической связи Церкви и государства.

Секуляризация государственно-правовых отношений в странах социалистического содружества имела огромное влияние на развитие социальных отношений и форм общественного сознания. Она оказала большое влияние и на судьбу религии. Разрушая связи государства и религии, секуляризация дала возможность быстрее протекать процессу развития атеизма в обществе под влиянием социального прогресса. Секуляризация государственно-правовых отношений определила освобождение от религии и других сфер социальных отношений, регулируемых такими отраслями права, как гражданское, уголовное и др. Известно, что в отдельных западных странах Церковь сохраняет огромное влияние в гражданской юрисдикции, а уголовное право преследует граждан за «неуважительное отношение к религии».

Секуляризация государственно-правовых отношений на втором этапе привела к тому, что регулятивная роль Церкви в социальных отношениях резко ослабла. Из-под ее влияния вышли области воспитания, образования, трудовых отношений, социального обеспечения и другие, которые полностью перешли в ведение государства и общественных организаций.

Еще буржуазные революции юридически низвели религию до частного дела граждан. Однако практически личность не всегда могла воспользоваться этим правом, поскольку оно было ограничено общественным мнением, поддерживаемым всей практикой западной государственной машины. Религия фактически оставалась социальным регулятором, и личности приходилось ориентироваться и руководствоваться ценностями религии.

На втором этапе секуляризации личность обрела настоящую свободу, и религия действительно стала частным делом. «Юридическая» свобода совести, понимаемая западными конституциями как свобода вероисповеданий, в социалистическом обществе поднялась на высшую ступень.

Государственное право социалистических стран понимало свободу совести не только как свободу вероисповеданий, но и как свободу атеизма. Такое решение проблемы свободы совести возможно только при секуляризации государственно-правовых отношений.

Таким образом, второй этап секуляризации государственно-правовых отношений характеризовался следующими основными чертами: секуляризация явилась следствием развития социальных отношений и требования соответствия им форм общественного регулирования; осуществилась полная секуляризация государственно-правовых отношений. Они освободились не только от религиозности, но и от «теологического характера», свойственного им в западном обществе.

---

<sup>48</sup> Конституции европейских стран народной демократии. С. 38, § 16.

Одновременно второй этап секуляризации государственно-правовых отношений способствовал окончательному высвобождению других аспектов правового регулирования социальных отношений от религии и западной рационалистической «теологичности».

Секуляризация способствовала широкому развитию творческой инициативы людей, их активному вовлечению в общественную и государственную жизнь, переориентации на светские имманентные ценности и нормы в социальной жизни. Она ускорила процесс эмансипации не только правовой, но и других форм общественного сознания, а также индивидуального сознания.

### **Сущность процесса клерикализации государственно-правовых отношений в буржуазном обществе**

Кризис западных общественных отношений, особенно обострившийся во второй половине XIX в., заставил западную пересмотреть отношение к религии и Церкви. Со своей стороны Католическая церковь сделала многое для сближения с западным государством, в результате чего между Церковью и западными государствами установились более тесные контакты<sup>49</sup>. Со временем они настолько усилились, что тенденция огосударствления Церкви стала очевидной.

Реакционная западия стремилась клерикализовать общественную и государственную жизнь. Это выразалась прежде всего в том, что государственно-правовые отношения все более попадали под контроль и зависимость от Церкви как социального института. Такая политика продиктована тем, что в клерикализации государственно-правовой сферы буржуазия видит одно из средств консервации устоев капиталистической системы.

Для осуществления поставленных целей буржуазия стремится к превращению Церкви в часть государственного аппарата. Немецкий марксист Р. Миллер в книге «Личность и общество» писал, что «наиболее реакционные империалистические монополистические группы и зависимые от них милитаристы объединились... с политиканствующим духовенством, и в частности с Католической Церковью. Они сделали политический клерикализм опорой своего классового господства в эпоху монополистического капитализма и с помощью известной части церковной иерархии превратили как Церковь, так и религию в политический и идеологический инструмент своего господства»<sup>50</sup>.

Идея имманентности Церкви (как социального института) обществу широко пропагандировалась западной социологией. Церковь остается младшим, но равным партнером государства в «обществе благоденствия». Она является носителем «социальной роли», которая заключается в поддержке существующей социальной системы.

---

<sup>49</sup> См.: *Morasé Ch. History of mankind. Vol. V. Paris, 1959. P. 875–883.*

<sup>50</sup> *Миллер Р. Личность и общество. М., 1965. С. 33–34.*

Так, американский социолог Б. Кафлин считал, что трансцендентная природа Церкви определяет ее влияние на социальный порядок в условиях современности<sup>51</sup>. Социальный порядок зависит от характера социальной справедливости, которая регулирует этот порядок. Следовательно, роль Церкви заключается в том, чтобы способствовать установлению социального порядка на базе «социальной справедливости». Что же понимал автор под «социальной справедливостью»? Оказывается, «справедливость» не расходилась у него с принципом частной собственности. Он считал, что государство и Церковь должны сотрудничать в «социальном сервисе» в равной ответственности перед обществом. Автор при этом ссылаясь на известные положения из папской социальной энциклики «Квадрагезимо анно» («В год сороковой», 1932).

Другой американский ученый Дж. Фичтер в книге «Социальные отношения в городском приходе»<sup>52</sup> указывает на ряд социально полезных функций приходского священника. Общественная роль священника – выступать в качестве посредника между личностью и социальными институтами общества. Он является организатором и руководителем функционирующих социальных структур в его приходе. Священник играет также роль бизнесмена, ибо в Церкви вращаются деньги, и она владеет собственностью. Но автор спешит предупредить, что священник – «честный бизнесмен», он также организатор досуга, просвещения, он гражданин и патриот. При этом священник выполняет религиозные обязанности, которые тоже социально необходимы.

Религиозные идеологи много говорят о роли Церкви в борьбе с бедностью, так как не могут не реагировать на страдание и недовольство жестоко эксплуатируемых верующих трудящихся. Американский национальный совет церковью принял даже резолюцию с призывом ко всем верующим включиться в борьбу против бедности, поскольку бедность в современных условиях является «морально нетерпимой».

Определяя свое отношение к бедности и роли Церкви и борьбе с нею, известный американский теолог Б. Массе исходил из положений энциклики 1891 г. Папы Льва XIII «Рерум новарум» (первые слова лат. текста «Новых вещей...»), из которых делал вывод, что американские Церкви должны оказывать помощь правительству Джонсона в осуществлении его «программы» по борьбе с бедностью.

Однако борьба с бедностью не сводится к подачкам Церкви и правительства. Она может быть решена только с уничтожением той социальной базы, которая рождает эксплуатацию и бедность. Лицемерие клерикального идеолога Б. Массе становится очевидным, когда на вопрос: «Чтобы уничтожить бедность, должны ли взять у богатых материальные ценности и отдать бедным?» – он ответил отрицательно<sup>53</sup>. Он надеялся в будущем на пересмотр распределения прибылей в стране мирным путем, а пока утверждал, что надо помогать правительству собирать средства (с тех же бедных) для борьбы с бедностью.

---

<sup>51</sup> См.: *Coughlin B.J.* Church and State in social welfare. New York; London, 1965. P. 31.

<sup>52</sup> *Fichter J.H.* Social relation in the urban parish. Chicago, 1956. P. 129–130.

<sup>53</sup> См.: *Masse B.* The church and antipoverty program. Washington, 1966. P. 3–17.



Таким образом, одной из главных функций Церкви провозглашалась социальная интеграция, понимаемая как охрана социальной системы от всяких потрясений, объединение социальных интересов путем устранения «дисфункции» в обществе.

Другая важная функция Церкви – регулировать или осуществлять «социальный контроль». Церковь ориентирует людей руководствоваться общепринятыми ценностями, понимаемыми западной социологией как чисто психические и эмоциональные потребности личности, которые определяются религией. Поскольку аналогичными функциями в обществе обладает право, а действия людей мотивируются религиозными побуждениями, право, по мнению американского социолога Т. Парсонса, является фокусом между религиозной, политической и другими сторонами общества, т.е. объектом приложения религии и политики. Следовательно, правоотношения (в силу их внутренней связи с религией) должны находиться под контролем Церкви. Такая позиция буржуазии дает возможность Церкви определенным образом контролировать социальные отношения, определяемые и зависимые от государственно-правовых отношений. Через клерикализацию государственно-правовых отношений буржуазия надеется усилить религиозность масс или хотя бы сохранить ее современный уровень, преградить путь секуляризации общества. Западный социолог Б. Кафлин откровенно писал, что основная социальная задача Церкви заключается в «задержании секуляризма и отражении религиозной культуры в общественной структуре»<sup>54</sup>.

Стремление западных политиков и идеологов повысить роль и значение религии в обществе находило отражение в государственном праве. Так во Франции была изменена ст. 1 конституции 1946 г.: в конституцию 1958 г. было включено положение о том, что государство «уважает все верования». Это, с известными оговорками, позволило правительству установить более тесный контакт с Католической Церковью. В 1791 г. были внесены поправки в конституцию Соединенных Штатов Америки, в которых указывалось, что конгресс «не должен» заниматься религиозными вопросами. Однако в 1956 г. конгресс постановил национальным девизом США считать слова: «На Бога уповаем».

Религиозный характер конституций ФРГ<sup>55</sup>, Испании<sup>56</sup>, Ирландии<sup>57</sup>, Греции<sup>58</sup>, и других позволял Церкви активно сотрудничать с государством, осуществлять контроль над различными сторонами общественной жизни. Во многих конституциях государство и Церковь выступают «равными» договаривающимися сторонами. Такие конституции, не указывая прямо на роль Церкви в социальной жизни, функции в обществе, определяют ее место в договорном документе, получающем конституционное значение.

---

<sup>54</sup> *Coughlin B.J.* Church and State in social welfare. P. 35.

<sup>55</sup> См.: Конституции буржуазных государств Европы. М., 1957. С. 825. Преамбула.

<sup>56</sup> См.: Там же. С. 499. Введение.

<sup>57</sup> См.: Там же. С. 415. Введение.

<sup>58</sup> См.: Там же. С. 341–342. Ст. 1, 2.

Все это позволяет совершать «юридические натяжки» в политике клерикализации общества, якобы «не особенно нарушая» конституцию. Для примера укажем конституцию Италии 1947 г. В ней, сознательно опуская вопрос связи Церкви и государства, в ст. 7 указывается, что «их отношения определяются Латеранскими договорами»<sup>59</sup>. (Латеранские договоры были подписаны в 1929 г. правительством Муссолини и Ватиканом. Согласно им Римское католичество признается единственной государственной религией Италии.)

Таким образом, буржуазия стремится к «огосударствлению Церкви», опираясь на авторитет своих конституций. Огосударствление Церкви ведет к контролю со стороны религии государственно-правовых отношений, а затем и социальной жизни в целом.

Так, французская буржуазия, опираясь на положение конституции 1958 г. относительно уважения всех религий государством, различными путями оказывает материальную помощь Католической Церкви. В стране вновь было допущено религиозное обучение. Это относится почти ко всем западным странам. Достаточно отметить, что в них изучение религии является обязательным предметом школьной программы. Например, в Австрии на основе федерального закона от 13 июля 1949 г. религиозное обучение является обязательным для всех средних и специальных школ, если на то нет возражения родителей<sup>60</sup>. В конституциях Швеции, Англии, Италии, Испании и других стран опущен пункт, предусматривающий такое возражение. Программы и учебные пособия для религиозного обучения утверждаются правительством по согласованию с церковной иерархией. Кроме того, часто правительство назначает учителей Закона Божьего.

Западные конституции пытаются объяснить религиозное обучение якобы нравственными побуждениями. В Испании Католической Церкви поручено осуществлять общий надзор над всеми школами, в частности за чистотой веры и моралью в школах, изымать книги, которые противоречат религии. Кроме государственных школ, где преподается Закон Божий, конституции западных стран разрешают функционирование конфессиональных школ, которые к тому же материально поддерживаются государством.

Церковь прилагает большие усилия, чтобы установить контроль и влияние над культурой. Она имеет свои кинотеатры, библиотеки, университеты и спортивные комплексы. Кроме того, во многих странах Церковь добилась осуществления религиозной цензуры на печать, кино и телевидение.

Результатом политики клерикализации государственно-правовых отношений являлось то, что в органах государственной власти, местной администрации, в практике судопроизводства все больший вес приобретали духовные лица. Например, в США при каждой палате конгресса имеется специальное духовное лицо, которое молебном открывает сессию палаты (аналогичная практика и в Англии). Должности духовных лиц – капелланов – введены во многих государственных учреждениях. Капелланы находятся в воинских частях, академиях и даже в тюрьмах.

---

<sup>59</sup> См.: Конституции буржуазных государств Европы. С. 542.

<sup>60</sup> См.: *Ружелите* О.С. Отрицание свободы совести в буржуазных странах. М., 1964. С. 90, 91.

Как обязательный ритуал религиозный элемент присутствует в институте судебной присяги. Даже присяга должностных лиц, как правило, должна оканчиваться фразой: «Да поможет мне Бог». И это не просто фраза, так как в противном случае лицо может потерять должность.

Представители духовенства занимают места в законодательных учреждениях ряда стран. Так, в Англии в палате лордов заседают высшие церковные сановники государства. Высшие церковные лица в Испании заседают в совете королевства и через совет влияют на государственные дела. В ФРГ конституции земель предусматривают наличие в сенате представителей духовенства. Клерикальные партии поддерживаются правительствами Италии, Испании, Австрии и других стран.

Клерикализация государственно-правовых отношений позволяет Церкви усиливать контроль над семейной юрисдикцией. «Декларация о религиозной свободе», принятая II Ватиканским собором, гласит, что каждая семья пользуется «собственным и первостепенным правом» на «свободное устройство своей семейной религиозной жизни». Оторвав семью от общества и всецело подчинив ее религии, Церковь берет на себя право регламентировать семейно-брачные отношения. Права Церкви в семейно-брачных отношениях закреплены в конституционном порядке в Бельгии<sup>61</sup>, Испании<sup>62</sup>, Ирландии<sup>63</sup> и других странах. В Италии юрисдикция Католической Церкви в семейных отношениях определена Латеранскими договорами.

Буржуазия придает большое значение религиозному ореолу семьи. Ее вполне устраивает семья как первичная, самостоятельная и религиозная ячейка общества, не подверженная влиянию социальных факторов. Интересно в этом отношении заявление министерства юстиции Испании: «При изучении обоих кодексов, канонического и светского, становится ясным, что гражданский брак является неприемлемым для субъектов Католической Церкви...»<sup>64</sup>.

Однако семейно-брачные отношения не могут быть изолированными от социальных процессов в обществе<sup>65</sup>. Люди все больше осознают особую заинтересованность Церкви в делах семьи и брака и выступают против вмешательства Церкви в семейно-брачные отношения.

Клерикализация государственно-правовых отношений оказывает влияние и на положение личности в обществе. Западные идеологи считают большой заслугой декларирование права свободы совести. Действительно, уничтожение грубой религиозной нетерпимости, которая имела место в эпоху феодализма, было прогрессивным явлением. Однако и тогда передовые ученые видели односторонность западного понимания свободы совести, которая выражалась, по существу, в праве свободно выбирать религию. Так, Бенедикт Спиноза отмечал, что человек должен обладать и правом на атеизм. Для достижения этой цели он считал необходимым

---

<sup>61</sup> См.: Конституции буржуазных государств Европы. С. 97. Ст. 16.

<sup>62</sup> См.: там же. С. 517. Ст. 22.

<sup>63</sup> См.: там же. С. 450–451. Ст. 41.

<sup>64</sup> Цит. по: *Ружелите О.С.* Отрицание свободы совести в буржуазных странах. С. 83.

<sup>65</sup> См.: *Маркс К., Энгельс. Ф.* Соч. Т. 21. С. 79–84.

расторжение связи Церкви и государства<sup>66</sup>. Французский материалист XVIII в. Поль Гольбах, разделяя взгляды Спинозы<sup>67</sup>, считал, что атеисты должны пользоваться всеми правами граждан<sup>68</sup>. Зло высмеивая западное понимание права свободы совести, немецкий материалист Л. Фейербах говорил, что свобода веры без полной свободы совести – это «не что иное, как свобода или право каждому быть дураком на свой манер»<sup>69</sup>.

Марксизм рассматривает проблему свободы совести в связи с политико-правовой проблемой, с отделением Церкви от государства, поскольку в этом заключается подлинная гарантия свободы совести. Освобождение совести от государственного принуждения дает человеку возможность самостоятельно решать вопрос о своих убеждениях. Дело, стало быть, заключается не только в том, чтобы провозгласить свободу совести, но и в действительном обеспечении, гарантировании ее законодательством государства.

Декларированное буржуазией право свободы совести не имеет реального содержания: рядом с декларированием права свободы совести существует насилие над этим правом. Так, в Италии ст. 5 Латеранских договоров предоставляет право духовному лицу поступить на государственную службу только с разрешения епископов епархии. Но если это лицо отреклось от духовного сана, то положения договора накладывают на него целый ряд ограничений<sup>70</sup>, хотя ст. 51 конституции Италии 1947 г. провозглашала: «Все граждане обоего пола могут на одинаковых условиях поступать на службу в государственные и публичные учреждения...»<sup>71</sup>. Аналогичная картина и в Испании: протестанты не могут занимать правительственные должности<sup>72</sup>.

Конституция Греции 1952 г. провозглашает свободу совести, слова, печати и т.д. Однако эта же конституция запрещает выступать в печати с критикой религии и санкционирует различные меры государственного воздействия, если будет нанесено «оскорбление христианской религии».

Исходя из реального отсутствия свободы совести, другие отрасли западного права, в частности уголовное право, разработали систему статей и положений, которые карают граждан за проявление непочтительного отношения к религии и Церкви. Мотивируется это стремлением якобы защитить от оскорблений чувства верующих и добрые христианские нравы. Вся критика религии, даже если она ведется с научных позиций, согласно западному законодательству считается богохульством. Это свидетельствует о том, что буржуазия стремится любыми средствами сохранить авторитет и влияние религии в обществе.

Таким образом, клерикализация государственно-правовых отношений способствует усилению социального контроля религии в обществе.

---

<sup>66</sup> См.: Спиноза Б. Избр. произведения. Т. 2. М., 1957. С. 258–268.

<sup>67</sup> См.: Гольбах П. Избр. произведения. Т. 2. М., 1963. С. 311, 345, 355, 360.

<sup>68</sup> См.: Там же. С. 282.

<sup>69</sup> Фейербах Л. Избр. философские произведения. Т. 2. М., 1955. С. 734.

<sup>70</sup> См.: Ружелите О.С. Отрицание свободы совести в буржуазных странах. С. 75.

<sup>71</sup> Конституции буржуазных государств Европы. С. 552.

<sup>72</sup> См.: Ружелите О.С. Указ. соч. С. 35.

В современных западных странах, с одной стороны, происходит секуляризация социальных отношений, падение религиозности масс, а с другой – процесс клерикализации государственно-правовых отношений с их влиянием на социальные отношения. Эти два процесса пересекаются в Церкви, сталкиваются в сознании верующих. Результатом такого столкновения являются падение религиозности и сохранение довольно высокого уровня посещения Церквей и религиозных организаций. Церковь все больше превращается для верующего в социальный институт, в котором Бог занимает далеко не первое место. Церковь без Бога – таково реальное положение Церкви.

Открытая связь Церкви и государства, клерикализация государственно-правовых отношений подрывают положение Церкви в обществе, которое и без того сложно и противоречиво. С одной стороны, Церковь не может не считаться с настроением верующих – в противном случае она их потеряет, с другой – она не может разорвать узы, связывающие ее с капитализмом.

Во многих католических странах, особенно в Испании, вместе с верующими трудящимися в классовой борьбе участвует и низшее духовенство. С этим не может не считаться и высшая иерархия.

Подталкиваемая демократическим движением масс, Церковь вынуждена оперировать лозунгами трудящихся. Более того, она уже признает право рабочих на забастовки, критикует частную собственность, указывая при этом, что «одной только частной инициативы и простой игры конкуренции не хватит, чтобы гарантировать успех развития любой страны» (энциклика «Популарум прогрессию», т.е. «Прогресс народов», 1967 г., ст. 33). Церковь санкционирует борьбу рабочего класса за улучшение своих экономических условий, выступает против расовой дискриминации, поддерживает борьбу за мир. Все это приобретает широкий резонанс. Вместе с тем надо отметить, что такие действия – вынужденные шаги Церкви. Она не порывает своих связей с западным государством. Критика западного государства рассчитана на его поддержку. Церковь сеет иллюзии, будто можно устранить недостатки западного государства путем его критики.

Таким образом, в современном западном обществе явно выражены две тенденции: с одной стороны, процесс клерикализации государственно-правовых отношений и, следовательно, всей системы правового регулирования в обществе; с другой – религиозный ореол западных государственно-правовых отношений вызывает у верующих трудящихся протест против связи религии и политики.

Клерикализация ведет к усилению контроля Церкви в социальных отношениях, а требование секуляризации направлено против такого контроля. Идея секуляризации ведет к эмансипации общественного сознания от религиозных иллюзий по отношению к государству и праву.

Западная боится секуляризации государства и государственно-правовых отношений, поэтому прибегает к различного рода маневрам, в чем признаются и сами западные авторы. Так, цюрихский проф. Г.Ф. Пфеннингер писал, что сначала западное государственное право охраняло Бога от «богохульства», «затем религию или заинтересованность государства в религии», но «постепенно пришли к убеждению, что объектом, действительно требующим защиты, является религиозное чувство...

И религиозное чувство не само по себе охраняется: действительным охраняемым объектом является общественное спокойствие в религиозных делах»<sup>73</sup>.

Итак, современное западное государство стремится оградить религию и Церковь от «богохульства» не потому, что оно оскорбляет Бога, религию, государственные интересы и чувства верующих, а чтобы сохранить спокойствие в общественной жизни. Западная боится, как бы критика религии не превратилась в критику самого западного государства.

По существу, в западном обществе процесс секуляризации государственно-правовых отношений приостановлен на уровне лаицизации и имеет тенденцию к клерикализации. В связи с этим секуляризация государственно-правовых отношений является важным фактором общественного прогресса. Прогрессивный характер секуляризации государственно-правовых отношений выражается прежде всего в том, что она ослабляет регулятивные функции религии в обществе и тем самым способствует активности масс в сфере политических отношений. В плане личности она снимает то противоречие со своей совестью, в которое впадает верующий, выступая против «религиозного» государства.

Этапы развития секуляризации государственно-правовых отношений свидетельствуют о необратимости данного процесса. Развитие общества имеет тенденцию к полной эмансипации от религии, ибо религия – явление историческое. Это вынуждены признать даже представители духовенства. Так, английский епископ Дж. Робинсон с горечью писал, что христианская религия – «историческое явление, возникшее в Европе Константина и в последние 500 лет медленно исчезающее»<sup>74</sup>.

© Твалтвадзе А.Г., 1968

© Твалтвадзе А.Г., 2009

---

<sup>73</sup> Современное зарубежное уголовное право. Т. 2. М., 1958. С. 499.

<sup>74</sup> Religionssoziologie. Hf. 1. S. 22.

## МЕЖНАЦИОНАЛЬНОЕ ОБЩЕНИЕ, ИНТЕРНАЦИОНАЛИСТСКОЕ И АТЕИСТИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ<sup>\*1</sup>

Исследование вопросов интернационалистского и атеистического воспитания в условиях межнационального и межконфессионального общения – сложная и многоплановая проблема.

В статье, во-первых, рассматривается социально-психологическая природа межнационального общения как неотъемлемая сторона процесса интернационализации общественной жизни; во-вторых, раскрывается сущность влияния межнационального общения на процессы секуляризации. Кроме того, приводятся практические задачи интернационалистского и атеистического воспитания, возникающие в связи с этими двумя аспектами.

Проблема общения и взаимовлияния людей всегда остается предметом научного интереса. Наиболее слабо и мало исследованными остаются социально-психологические проблемы межнационального общения. История человечества говорит о том, что каждый народ на разных этапах своей истории в большей или меньшей степени испытывал на себе в ходе общения известное влияние других народов. Он перенимал их хозяйственный опыт, заимствовал отдельные формы и элементы хозяйственных и иных традиций, обогащал, совершенствовал свою культуру, свой язык. Социальное общение народов оказывает влияние на все стороны национальной жизни. В результате этого общения в разнообразных сферах жизни каждой национальной общности возникает ряд инонациональных по своей природе явлений, что бесспорно способствует развитию и сближению народов.

Характер общения народов полностью зависит от способа производства, от типа общественных отношений. Если общение национальностей в буржуазном обществе стихийно, то в социалистическом обществе межнациональное общение, безусловно добровольное, имеет осознанный и научно управляемый характер. В условиях СССР в тесное социальное общение вступали представители более 100 наций и народностей. Известное положение К. Маркса о том, что «всякая нация может и должна учиться у других»<sup>1</sup>, стало нормой и законом их общения.

---

<sup>\*1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1980. Вып. 26. С. 51–67.

<sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 10.

Общесоветские, интернационалистские, атеистические черты в психологии, культуре, образе жизни советских народов являлись продуктом их межнационального общения в течение многих десятилетий, закономерным результатом процесса интернационализации.

Общение национальностей – такой социально-психологический феномен, в структуре которого сочетается множество аспектов. Суть межнационального общения определяют следующие четыре аспекта: связь, взаимодействие, познание, взаимоотношения<sup>2</sup>. Попытаемся кратко раскрыть их.

Функция связи в межнациональной жизни играет большую роль в передаче различной информации, например осведомительной, регулятивной. Эта связь осуществляется путем передачи информации по разнообразным коммуникативным каналам. Межнациональные связи при обмене ценностями, достижениями, при торговом обмене в истории всегда сопутствовали развитию национальностей.

Взаимодействие национальностей понимается как процесс, который осуществляется в ходе совместной деятельности людей различных национальностей по выполнению общей задачи развития общества в стране. Взаимодействие национальностей и взаимное их влияние проявляются тем полнее, чем более мобильно население страны.

Познание – такой процесс, при котором происходит восприятие инонациональных ценностей в результате психологического анализа и отбора. Оно происходит путем определенной интерпретации, обработки перенимаемого социального опыта. Специфика его развития такова, что в процессе межнационального общения люди, с одной стороны, наиболее полно осознают свою национальную принадлежность, а с другой – познают и вырабатывают определенные оценочные суждения по отношению к инонациональным ценностям, к культуре, языку, бытовым традициям и обычаям.

Взаимоотношения – это всевозможные связи и отношения людей различных национальностей, в которые они вступают в процессе трудового общения, контактов в свободное от работы время (соседство, родство и т.д.), при которых выясняются ценностные отношения людей к инонациональным явлениям. Именно через непосредственные взаимоотношения людей различных национальностей формируется вся полнота межнационального общения.

Таким образом, межнациональное общение – это не только необходимая, но и наиболее существенная сторона жизнедеятельности людей, проявляющаяся во всех сферах жизни нации или народности.

Различные формы общности несомненно накладывают определенный отпечаток на процесс интернационализации сознания личности. Непосредственный контакт в межнациональном общении, вероятно, можно считать главным и ведущим.

Обратимся к примерам непосредственного контакта людей различных национальностей. В этом отношении вряд ли можно найти другой такой регион России,

---

<sup>2</sup> См. об этом также: *Парыгин Б.Д.* Основы социально-психологической теории. М., 1971. С. 219–280; *Панферов В.Н.* Психология общения // Вопросы философии. 1971. № 7. С. 126.



как Дагестан, где бы столь большое число народов и языков находилось в тесном и активном межнациональном общении. Республику традиционно называют «страной гор и горой языков». Восторженный певец Дагестана Расул Гамзатов в повести «Мой Дагестан» выразил эту особенность республики: в Дагестане «на одной арбе могут ехать люди, говорящие на пяти языках, а если остановятся на перепутье пять арб, то услышишь и тридцать языков».

Трудно себе представить в Дагестане населенный пункт, где бы не было одновременного непосредственного общения нескольких национальностей. Бывало так, что в одном совхозе работали бок о бок представители почти 20 национальностей – русские, армяне, азербайджанцы, лезгины, даргинцы, табасаранцы, аварцы, лакцы, кумыки и другие<sup>3</sup>, а в одном поселке жили и работали лезгины, табасаранцы, агульцы, кумыки, даргинцы.

Следует отметить, что большое число специалистов всех национальностей республики получали подготовку в вузах и техникумах других городов страны (например, в Москве, Ленинграде, Баку, Грозном, Тбилиси, Таганроге и т.д.).

При этом между народностями Дагестана нет языковой общности, и на помощь приходит русский язык, который по праву везде и всюду признан языком межнационального общения. Активное непосредственное общение нескольких национальностей в быту, в обыденной жизни способствует развитию не только двуязычия, но и даже трехязычия.

В условиях советской власти шли довольно активные миграционные процессы. Одна из форм миграции в Дагестане – планомерное переселение из высокогорных и труднодоступных населенных пунктов на низменность и предгорье. За годы советской власти на равнину переселились более 130 тыс. чел. За это время для них было построено более 60 благоустроенных поселков. В связи с переселением расширялись непосредственные контакты людей различных национальностей, усиливались обмен опытом работы, проявлялось взаимное влияние. Появились новые многонациональные районы. Тенденция к усилению миграционных процессов являлась характерной чертой всего советского общества рассматриваемого времени<sup>4</sup>. Эти процессы были обусловлены большим размахом промышленного строительства, они являлись социальным следствием научно-технического прогресса и урбанизации.

Быстрый рост межнациональных связей и отношений, создававших объективные предпосылки для дальнейшего сближения людей различных национальностей на интернациональной основе, сопровождался в отдельных случаях и рядом негативных явлений, вызываемых гипертрофированным развитием национального самосознания. Например, столкнувшись с людьми другой социально-этнической и конфессиональной группы, с особенностями их образа мышления и поведения, го-

---

<sup>3</sup> См.: Алиев Н.А. Движение за коммунистическое отношение к труду и укрепление дружбы народов // Интернациональное воспитание трудящихся. Махачкала, 1974. С. 163–167.

<sup>4</sup> См.: Сужиков М., Демаков Г. Влияние подвижности населения на сближение наций. Алма-Ата, 1974; Алексеева В.Г. Урбанизация: образ жизни и проблемы воспитания молодежи // Вопросы философии. 1975. № 6.

рец выделяет свои национальные обычаи, национальные и конфессиональные особенности, поскольку свою принадлежность к данной этнической группе личность осознает и переживает через межнациональные связи и контакты.

Следует особо подчеркнуть, что у верующих людей, переселившихся из отдаленных горных районов на равнину, рост национального самосознания существенно искажался религиозными предрассудками. В сознании таких верующих ислам, ассоциируясь с национальным самосознанием, выступал как выражение национальной общности, как общая черта людей данной национальности. Это в некоторых случаях приводило к определенному оживлению культово-обрядовой деятельности верующих. Наряду с национальными традициями и обычаями часть верующих старалась следовать и религиозным традициям, особенно содержащим празднично-торжественные моменты и имеющим общественно характер. Не случайно число людей, соблюдавших мусульманские праздники с исполнением национальных обычаев и традиций в городах, районах и поселках с различным по своему национальному и религиозному составу населения, было больше, чем в населенных пунктах с однородным этническим составом.

В ходе конкретно-социологических исследований при собеседованиях многие верующие высказывали суждения, смысл которых сводился к тому, что народы должны отличаться друг от друга, в том числе и религией. отождествление религиозного с национальным и на этой основе оживление культово-обрядовой исламской практики определяются не ростом религиозного сознания, а являются результатом непонимания и неправильной оценки национальных ценностей, неумением разграничить, отделить подлинное национальное от религиозного. Участие людей в религиозных праздниках чаще всего под видом сохранения национальных особенностей выступало как следствие, но не как причина.

Таким образом, в быстро растущих городах и вновь организуемых переселенческих хозяйствах с разнообразным национальным и религиозным составом населения наблюдались две противоположные тенденции. С одной стороны, совместная трудовая деятельность, коллективная взаимосвязь и взаимопомощь, общие политические и социально-экономические цели и культурно-бытовые условия усиливали взаимообщение людей, объединяли их во всех сферах жизни. На этой основе происходило поступательное исчезновение национальных перегородок, дальнейшее формирование общих, интернациональных черт людей, безрелигиозных обычаев и обрядов.

С другой стороны, у части верующего и индифферентного населения могла проявиться тенденция временного оживления некоторых религиозных обрядов и праздников под флагом национального различия, что в известной мере отчуждает, обособляет людей различных национальностей и религиозных верований, особенно в сфере семейно-брачных и морально-бытовых отношений.

Исследователи демографических проблем городского населения Дагестана отмечали, что в городах республики находилась в постоянном активном и непосредственном межнациональном общении существенная часть населения. В национальном составе таких городов республики, как Махачкала, Дербент, Буйнакс, Хасавюрт, Избербаш, Кизляр, Кизилюрт, Каспийск, значительную долю состав-

ляли русские, аварцы, даргинцы, кумыки, лезгины, лакцы, табасаранцы, ногойцы, рутульцы, агулы, цахуры, азербайджанцы, чеченцы, горские евреи, украинцы, армяне и другие<sup>5</sup>. Соответственно производственные, служебные, учебные и другого рода коллективы состояли из представителей этих национальностей. В коллективах происходит процесс интернационализации образа жизни, мнений, вкусов и убеждений. Интернационализм в многонациональном трудовом коллективе – это признак здорового морально-психологического климата, один из решающих факторов успешной жизнедеятельности коллектива. В этих коллективах, например, наблюдался заметный и естественный рост числа межнациональных браков.

Для характеристики этого процесса с позиций общения национальностей в сфере семейно-брачных отношений целесообразно более подробно проанализировать фактический материал, полученный в республике. Дагестанские историки справедливо подчеркивают, что хотя коронные народности республики находились длительное время в той или иной мере в непосредственных хозяйственных и этнокультурных связях, но браки между представителями различных национальностей, тем более различных вероисповеданий, были редким исключением. Серьезной помехой для заключения межнациональных браков издавна являлись полунатуральный характер хозяйства, языковые барьеры, родовая эндогамия, территориальная разобщенность, идеология этнической исключительности, специфические традиции, обычаи и обряды. Предпочтительными считались браки, заключенные не только внутри аула, но и внутри родственной группы, – тухума. Более частым явлением межнациональные браки были лишь в феодальной среде. Дагестанские ханы, беки, шамхалы, уцмий и другие через браки рождались как между собой, так и с феодальными владетелями Закавказья и Северного Кавказа преимущественно из политических соображений<sup>6</sup>.

Идеологическим барьером при заключении межэтнических браков в условиях дореволюционного Дагестана выступал ислам. Браки, в частности, между русскими и представителями народностей Дагестана составляли исключение. Согласно шариату, мусульманин имел право жениться на иноверке, а мусульманка выйти замуж за иноверца только при условии принятия ими ислама. Несоблюдение этого условия рассматривалось как вероотступничество, оскорбление общественных нравов, нарушение векового адата. Если женитьба дагестанца на иноверке хотя и крайне редко, но осуществлялась, то замужество дагестанки с иноверцем влекло за собой бегство за пределы края, преследование, кровную месть. Горянка, нарушившая нормы национальной и религиозной гомогенности, была вынуждена порывать связи с родным очагом, а родственники за ее поступок подвергались унижениям и осуждению со стороны односельчан.

Социальный и культурный прогресс в советское время, расширение идей и принципов интернационализма вызвали к жизни новые явления в национальном и религиозном отношении – межнациональные и межконфессиональные браки.

---

<sup>5</sup> См.: Алиева В.Ф. Городское население Дагестана. Махачкала, 1975. С. 128–129.

<sup>6</sup> См.: История Дагестана. Т. I. М., 1967.

Изучение регистрационных карточек по сельским и городским поселкам Дагестана в республиканском архиве ЗАГСа за 1973 г., которое проводилось сектором этнографии Дагестанского филиала АН СССР, позволило установить тенденции роста и развития межнациональных браков. Как свидетельствуют данные социологических исследований, браки в подавляющем большинстве заключались внутри одной национальности или этнической группы (аварцы с аварками, даргинцы с даргинками и т.п.). Они составляли 86,3% общего числа заключенных браков.

Наибольший процент однонациональных браков зафиксирован у даргинцев (93,5), аварцев (91,7), лезгин (91,6), цахуров (91,4); несколько меньше у лакцев (85,2), кумыков (84,2), табасаранцев (84), азербайджанцев (74,7).

В то же время возрастала доля межнациональных браков по Дагестану в целом. Если в 1939 г. они составили 5,7%, в 1963 г. – 10,5, а в 1967 – 12,6%, то к 1973 г. их доля увеличилась до 13,7% от общего числа браков, заключенных в республике.

Наибольшая доля межнациональных браков приходилась на городское население: в 1967 г. 24,8%, а в 1973 г. – 25,5%. В крупных городских поселениях доля межнациональных браков была еще выше: в Кизилюрте – 36,7%, Махачкале – 28,8, Буйнакске – 24,2, Каспийске – 24,1, Избербаше – 23,2%. Меньше межнациональных браков в Дагестанских Огнях (20,6%), Хасавюрте (19,1%), Дербенте (15,1%). Высокий процент межнациональных браков в городах объяснялся прежде всего многонациональным составом их населения, городских производственных и учебных коллективов, более высоким уровнем образования и культуры молодежи. Число межнациональных браков в этих городах увеличивалось и за счет студентов и учащихся высших и средних учебных заведений, учащихся профессионально-технических училищ.

В сельских районах республики доля межнациональных браков в целом мала (4,8% – в конце 60-х гг., 7,4% – в 1973 г.). Исключение составляли сельские районы, расположенные вокруг городов и рабочих поселков, преимущественно на равнине. Так, в Бабаюртовском районе в 1973 г. 21,7% составили межнациональные браки, в Тарумовском – 19,3, в Ногайском – 17,3, в Дербентском – 17, в Кизлярском – 16,8, в Кизилюртовском – 12,6, в Кайтагском – 12,4%.

Значительно меньше или совсем не было межнациональных браков в районах с однородным национальным составом. Так, например, в 1973 г. в Акушском районе из 296 браков только три были межнациональными; в Ботлихском районе на 153 брака только один являлся межнациональным; в Советском (сельском) – из 133 браков только один межнациональный, в Дахадаевском – из 213 браков два межнациональных<sup>7</sup>.

Социологические исследования показали, что наиболее часто межнациональные браки заключались между представителями коренных народностей Дагестана. Вместе с тем психология национальной замкнутости, национального недоверия, характерная для дореволюционного времени, активно преодолевалась. На смену

<sup>7</sup> См.: Гаджиева С.Ш., Янкова З.А. Дагестанская семья сегодня. Махачкала, 1978. Табл. 1; Гаджиева С.Ш. Семья и семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1967. С. 80–81; Современная культура и быт народов Дагестана. М., 1971. С. 182–183.

былому эндогамному и гомогенному браку приходили браки межнациональные и межконфессиональные.

В сельской местности наибольшую долю составляли смешанные браки между представителями дагестанских народов (60%), а браки между дагестанцами и недагестанцами были единичными. Эти данные свидетельствовали не только о том, что сельские районы в этническом отношении были более однородными, чем города и рабочие поселки, но и о более устойчивом характере традиций этнической эндогамии и гомогенности именно на селе. Процесс изживания этих традиций, видимо, в подобных случаях требует большего времени, так как касается глубинных психологических пластов сознания человека.

Обращает на себя внимание большое число этнических компонентов, составляющих межнациональные браки. В 1973 г. мужчины кумыки и лезгины, например, были связаны брачными отношениями с 18 другими народностями Дагестана, мужчины-аварцы – с 16, мужчины-даргинцы и лакцы – с 12. У аварцев, как и в 60-х гг., преобладали браки с кумычками (61 из 203 межнациональных браков), с русскими (55 из 203 межнациональных браков), с лачками (19 из 203). У даргинцев первое место занимали браки с кумычками (53 из 140 межнациональных браков), второе место – с русскими (30 из 140), затем с аварками (13 из 140), с лачками и лезгинками (соответственно 11 и 6 браков из 140). У лезгин межнациональные браки преобладают с русскими – 44 из 140, а с азербайджанками и табасаранками – соответственно 19 и 15 браков из 140. У кумыков из 242 межнациональных браков были: 83 – с русскими, 44 – с аварками, 37 – с даргинками, 29 – с чеченками. У лакцев из 101 межнационального брака: 31 – с русскими, 17 – с аварками, 15 – с даргинками.

Особенностью межнациональных браков в Дагестане являлось, кроме того, увеличение доли межнациональных браков между мужчинами коренных народностей Дагестана и русскими женщинами; например, из 424 межнациональных браков, заключенных в 1973 г. в республике, 311, или 73,3%, составили русско-дагестанские.

Отмечалось новое явление – браки, заключенные между женщинами-горянками и представителями недагестанских, особенно европейских народов. В 1973 г. такие браки составили 152, или 20,4% от общего числа межнациональных браков.

Из приведенных данных следует, что среди женщин более устойчивыми оставались старые традиции. Однако наличие браков горянок с недагестанцами позволяло говорить о начавшемся процессе преодоления этих старых традиций, исчезновения чувства национального предубеждения и исключительности. Происходили глубокие изменения в психологии, мировоззрении не только молодых женщин, но и пожилых, которые, разрешая и одобряя такие браки молодежи, как бы скрепляли, «освящали» новую идеологию интернационализма. Если в 1936 г., судя по архивным данным, только одна горянка (даргинка) вышла замуж за русского, то в начале 70-х гг. такие браки составляли 19,3% (82 из 424 браков).

Характеризуя межнациональные браки в Дагестане как первичную социальную микросреду общения людей различных национальностей и вероисповеданий, полезно специально остановиться на анализе языка общения между супругами. Специальные этнографические наблюдения и социологические исследования

показывают, что для многих этнически смешанных семей (особенно в сельской местности) специфично двуязычие. В семье говорят и на языках обоих супругов, а также на русском языке, который служит языком межнационального общения как в городской, так и в сельской местности. Однако эта общая тенденция роста двуязычия не исключает наличия вариантов. Так, если один из супругов происходит из центральных районов СССР (русский, украинец) и семья живет в городе или в многонациональном рабочем поселке, языком семьи обычно становится русский язык. В сельской же местности, где население в своем большинстве говорит на языке одной из коренных национальностей (аварском, даргинском, лезгинском, кумыкском и т.д.) и один из супругов принадлежит к данной народности, языком общения супругов обычно становится язык окружающей социальной и региональной микросреды. Здесь происходит постепенный процесс ассимиляции мигранта. В Дагестане преобладают двуязычные семьи, когда оба языка являются в одинаковой мере языками каждодневного общения. Таких семей особенно много в сельской местности, чаще в семьях служащих, учителей, врачей и т.д., и особенно при дагестано-русских браках. Если жена приезжая (русская, осетинка), дети обычно общаются с отцом на его родном языке, а с матерью – на русском, но преобладает все же язык окружающей среды. Вместе с тем только стоит такой семье переехать в другое место с иноязычным населением или в город, как семья начинает говорить преимущественно на русском языке, т.е. на языке, с помощью которого ее члены общаются и с окружающим населением.

Таким образом, межнациональное общение способствовало росту межнациональных и межконфессиональных браков. В свою очередь эти браки создавали наиболее благоприятные возможности для интернационализации и атеизации образа жизни людей различных национальностей и вероисповеданий. Однако не в каждом случае проживание в одном населенном пункте, трудовая и общественная деятельность в одном коллективе, в одних и тех же условиях поселка сельского типа приводили к межнациональным и межконфессиональным бракам. Точно так же не каждая межнациональная и межконфессиональная семья – интернациональная и атеистическая.

Как отмечено выше, в современных условиях общение национальностей осуществляется не только непосредственно, но и косвенно. Такая форма общения связана главным образом с массовыми средствами информации: печатью, радио, телевидением, кино, телеграфом, телефоном. Опосредованному межнациональному общению способствуют расширяющиеся контакты районов, республик, городов, производственных и учебных коллективов, обмен материальными и духовными ценностями.

Опосредованное общение национальностей в век научно-технического прогресса значительно расширяется. Для интернационалистского и атеистического воспитания трудящихся оно приобретает все более важное значение. Доля средств массовой информации в общей системе информационных процессов довольно велика. При этом общение с помощью средств массовой информации имеет резко выраженную тенденцию к росту в общем объеме духовного общения людей различных национальностей. По данным социологического обследования, проведен-

ного в Таганроге, жители этого города получают информацию в основном из газет, радио и телевидения (80,3% опрошенных), а остальную – из бесед с сослуживцами, от родственников, соседей<sup>8</sup>.

Одновременный охват большой многонациональной и многоконфессиональной массы людей средствами массовой информации создает немыслимые ранее формы обмена опытом, результатами деятельности между людьми, расширяет межнациональный кругозор человека, его информированность о тех или иных инонациональных обычаях, традициях, об особенностях образа жизни других народов, способствует формированию единого интернационального и атеистического общественного мнения о тех или иных событиях социальной жизни в стране.

Следует отметить естественную взаимосвязь опосредованного и непосредственного общения народов – дополнение одной формы общения другой. Опосредованная форма общения постепенно вызывает потребность в непосредственных контактах людей. Потребность в общении, в расширении географии связей и дружеских уз с другими народами возрастает. Если опосредованная форма общения народов «раздвигает границы» непосредственных контактов, то непосредственные контакты все больше и эффективнее способствуют взаимному сближению, обмену элементами образа жизни, бытовыми и всевозможными другими традициями и обычаями. Диалектика взаимосвязи этих двух форм общения национальностей – двуединый развивающийся, противоречивый и научно управляемый процесс.

Общение национальностей порождает у отдельного человека свойство подражания, заимствования инонационального, что является объективной потребностью любой национальной общности. Подражание и общение – взаимообусловленные понятия. Подражание инонациональному немыслимо без межнационального общения. Общающиеся народы подражают не всему, а перенимают более близкое, родственное. Следовательно, подражание в межнациональном общении – такое социально-психологическое явление, которое характеризуется воспроизведением, заимствованием образца с учетом национальных особенностей, определенных социальных норм нравственности, социально-исторических условий.

В межнациональном общении тормозящую, дезинтегрирующую роль играют некоторые негативные социально-психологические феномены, отрицательные национальные стереотипы: предрассудки, религиозно-националистические антипатии, социальные установки, предвзятое религиозно-националистическое общественное мнение. Функционирование национальных традиций и обычаев может до некоторой степени даже ограничивать, тормозить процесс общения национальностей, поскольку традиции и обычаи – проявления нормативной формы общения, социально-нормативная программа межнационального общения.

Следует отметить, что процесс преодоления религиозно-националистических пережитков и процесс утверждения интернационализма и атеизма как моральных черт личности протекают весьма противоречиво. Одно дело, когда целенаправленно,

---

<sup>8</sup> См.: Курочкин П.К. Средства массовой информации – важное идейное оружие Коммунистической партии // Философские науки. 1972. № 1. С. 15.

систематически начинается работа с детьми по их интернационалистскому и атеистическому воспитанию, когда еще не успели в их сознании, привычках утвердиться всевозможные религиозно-националистические суждения, мнения. Совершенно другое дело, когда этот момент упущен, когда с малых лет формируются негативные религиозно-националистические установки, и только после того как в человеке сформировались личностные ориентации, после того как в духовном облике личности взгляды и суждения приобрели устойчивый характер, начинается «перевоспитание» человека в духе интернационализма и атеизма. Отсюда и вывод – интернационалистское и атеистическое воспитание граждан должно начинаться с малых лет.

В преодолении религиозно-националистических пережитков в процессе межнационального общения велика роль общественного мнения, направленного на борьбу с отдельными фактами проявления местнического, нигилистического, религиозного, националистического подхода к национальным ценностям, обычаям, языку и культуре<sup>9</sup>.

В СССР народы настолько сблизились и духовно сроднились, что у них сформировались общие черты духовного облика. Интернационализм и атеизм в их духовном облике заняли прочное, стабильное положение и превратились в идейную, политическую и нравственную ценность. Однако неправильно понимать процесс интернационализации и атеизации общественной жизни как нивелировку, стандартизацию. Соединение национального с общесоветским, интернациональным и атеистическим, превращение национального в общесоветское не означало растворения национального. Такое соединение проявлялось в придании самой природе национального новых, интернациональных черт и оттенков, что являлось объективным и неизбежным процессом. Национальное в процессе тесного и активного межнационального общения становилось достоянием не одного народа, а всех наций и народностей СССР. В рамках новой социально-политической, интернациональной и атеистической общности людей нации и народности не только не теряли свое, национальное, но, напротив, получали простор для всестороннего развития.

Таким образом, межнациональное общение является социально ориентированным процессом, возникающим в силу общественной потребности и необходимости. Социально ориентированный характер межнационального общения выражает или реализует национальные отношения как специфическую сферу общественных отношений.

© Мустафаева М.Г., 1980

© Мустафаева М.Г., 2009

---

<sup>9</sup> См.: Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976. С. 72–73, 75.



## РАБОТА ПАРТОРГАНИЗАЦИЙ ПО ПРОТИВОДЕЙСТВИЮ КЛЕРИКАЛЬНОЙ ПРОПАГАНДЕ\*<sup>1</sup>

В начале 1980-х гг., незадолго до развала СССР и ликвидации монополии КПСС, партийными органами постоянно подчеркивалась необходимость постоянно противопоставлять действиям буржуазного пропагандистского аппарата идейную убежденность, высокий профессионализм советских идеологических работников, научно обоснованный, творческий характер пропаганды. Звучало это примерно так: «Нужна наступательность – и в том, что касается разоблачения идеологических диверсий, и в доведении правдивой информации о реальных достижениях социализма, социалистическом образе жизни»<sup>1</sup>. ЦК КПСС нацеливало партийные организации на комплексное ведение идеологической работы, включая выработку конкретных мер по контрпропаганде.

В качестве фактора повышения эффективности контрпропагандистской деятельности рассматривалось его компетентное и повседневное партийное руководство, создание единой динамичной системы контрпропаганды, обеспечивающей взаимосвязь и взаимодействие со всеми направлениями политико-воспитательного процесса.

Основным организационным звеном системы контрпропаганды являлись координационные советы по контрпропаганде при партийных комитетах и группы по контрпропаганде при партийных организациях. В рамках координационного совета по контрпропаганде создавались секции контрпропаганды по вопросам религии и атеизма и методические секции.

Опыт работы партийных организаций Москвы, Ленинграда, Украины, республик Советской Прибалтики показывал, что такая организационная структура контрпропаганды была оправданна. Кроме того, на Украине рабочие группы по контрпропаганде были созданы при Укрсовпрофе, ЦК ЛКСМУ. В редакциях республиканских газет и журналов, Гостелерадио УССР, Радиотелеграфном агентстве Украины были специализированы работники, по контрпропагандистской

---

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1986. Вып. 34. С. 129–145.

<sup>1</sup> Горбачев М.С. Политический доклад Центрального Комитета КПСС XXVII съезду Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986. С. 112.

тематике сформирован соответствующий внештатный авторский актив<sup>2</sup>. В республиканской «Рабочей газете» был создан отдел контрпропаганды, при Союзе журналистов УССР – секция политического памфлета.

В Латвии был организован республиканский Совет по контрпропаганде, составлены подробные планы контрпропагандистской работы во всех идеологических отделах ЦК, горкомах, райкомах партии, в соответствующих министерствах и ведомствах, в творческих организациях<sup>3</sup>. При этом Совете функционировала секция по критике клерикализма, буржуазного национализма.

В идеологической комиссии ЦК Компартии Эстонии определялись основные направления, формы и методы контрпропагандистских действий. При горкомах, райкомах партии были созданы специальные секции<sup>4</sup>, занимавшиеся вопросами критики клерикализма.

В решениях партийных органов указывалось, что успешное решение задач контрпропаганды по вопросам религии и атеизма зависит от работы в первичной партийной организации, в условиях трудового коллектива. Именно в трудовом коллективе были большие возможности для охвата идеологическим, в том числе и атеистическим, влиянием каждого труженика.

ЦК Компартии Латвии в 1982 г. обобщил опыт работы Лиепайской городской партийной организации по патриотическому, интернациональному воспитанию, повышению политической бдительности в трудовых коллективах. Отмечалось, что горком партии, первичные партийные организации осуществляли целенаправленную работу по формированию у трудящихся патриотического и интернационального сознания. Силами группы докладчиков и внештатной лекторской группы горкома партии проводились циклы лекций «Идеологическая борьба на современном этапе», «Социалистический образ жизни». Были созданы группы лекторов и политинформаторов по вопросам контрпропаганды. Первичные партийные организации города проводили работу по улучшению условий труда и быта<sup>5</sup>. Организованность и дисциплинированность, здоровая и деловая обстановка в коллективе благотворно влияли на настроение людей, на их производственную и духовную жизнь.

Система контрпропаганды по вопросам религии и атеизма была направлена не только на создание сети идеологических подразделений и служб, занимавшихся организацией и координацией контрпропагандистской деятельности в этой обла-

---

<sup>2</sup> См.: *Канто А.С.* Проблемы актуализации интернационального и патриотического воспитания в условиях обострившейся идеологической борьбы // Воспитывать убежденных патриотов-интернационалистов: По материалам Всесоюзной научно-практической конференции «Развитие национальных отношений в условиях зрелого социализма: Опыт и проблемы патриотического и интернационального воспитания» (Рига, 28–30 июня 1982 г.). М., 1982. С. 73.

<sup>3</sup> См.: Пленум Центрального Комитета КПСС, 14–15 июня 1983 г.: стенографический отчет. М., 1983. С. 107.

<sup>4</sup> См. там же. С. 142.

<sup>5</sup> См.: *Фрейберг Л., Юран Я., Мокроусов В.* Воспитание идейной убежденности (Из опыта Латвийской республиканской партийной организации по выполнению решений XXVI съезда КПСС). Рига, 1983. С. 100.

сти, но и на подбор, подготовку и переподготовку кадров, специализирующихся на вопросах научного атеизма и контрпропаганды; на анализ источников и каналов проникновения клерикальной пропаганды, изучение степени ее влияния на различные категории трудящихся; на разработку примерных ориентировок, советских методических рекомендаций партийным организациям.

Система контрпропаганды в вопросах религии и атеизма определяла задачи секций, которые были в составе координационных советов по контрпропаганде. Такими задачами являлись: планирование работы по контрпропаганде; координация работы всех учреждений, идеологических служб, которые занимались контрпропагандой (партийные, советские, общественные организации, административные органы, учреждения культуры, науки, образования, туризма); изучение общественного мнения, морально-психологического климата в коллективах, населенных пунктах, микрорайонах; подбор, расстановка идеологических кадров, специализирующихся в вопросах контрпропаганды; подготовка оперативной информации для идеологических кадров, средств массовой информации; организация контрпропагандистских мероприятий в трудовых коллективах, по месту жительства; проведение воспитательной работы с гражданами, которые в той или иной степени подпали под влияние враждебной пропаганды.

В ведение партийного комитета в сфере идеологической работы и контрпропаганды прежде всего входили теоретическая, информационная, организационно-координирующая и политико-воспитательная функции.

Считалось, что большое значение для эффективной и целенаправленной нейтрализации буржуазно-клерикальной пропаганды имеет своевременная и объективная информация об основных направлениях, формах, особенностях идеологической борьбы, месте и роли религии и атеизма в этой борьбе, степени влияния враждебной пропаганды на мировоззрение трудящихся. Партийные комитеты получали такую информацию с помощью конкретно-социологических исследований. Эти исследования позволяли оценить состояние, тенденции и проблемы развития духовно-идеологических отношений и на этой основе выработать рекомендации по их совершенствованию.

В те годы партийные комитеты Белоруссии, например, создали в городах и районах специализированные группы по сбору и обработке информации, полученной, в частности, из писем трудящихся в различные инстанции, в редакции газет и журналов, радио и телевидения, а также из вопросов, задаваемых лекторам, докладчикам, политинформаторам.

В ЦК Компартии Эстонии ежемесячно анализировались вопросы, задаваемые лекторам и докладчикам. Итоги анализа вопросов, ответы на них обсуждал Секретариат ЦК. О вопросах, вызывавших интерес у населения, информировались соответствующие партийные и советские органы, центральные учреждения, средства массовой информации и пропаганды<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> См.: *Килимник Ю.В.* Контрпропаганда – надежное оружие в работе партийных организаций по противодействию буржуазной идеологии и пропаганде // Вопросы воспитания, пропаганды и контрпропаганды в условиях современной идеологической борьбы. М., 1980. С. 37.

При ЦК Компартии Грузии был создан центр по изучению, формированию и прогнозированию общественного мнения, который с 1981 г. издавал сборники «Откровенный диалог». Советы по изучению общественного мнения существовали при некоторых горкомах, райкомах, в крупных первичных парторганизациях, председатели, активисты которых систематически обучались при центре по изучению, формированию и прогнозированию общественного мнения<sup>7</sup>.

Все это позволяло оперативно влиять на формирование общественного мнения, здорового морально-психологического климата, выработку правильных установок на те или иные явления действительности.

Считалось, что важную роль играют изучение, обобщение и пропаганда передового опыта, накопленного партийными, государственными и общественными организациями в деле контрпропаганды по вопросам религии и атеизма, а также средств, форм и методов ее проведения, сочетания массовых форм контрпропаганды с индивидуальной работой с гражданами.

Руководящая роль партийных комитетов в контрпропаганде по вопросам религии и атеизма проявлялась и в их организационно-координирующей функции, т.е. в обеспечении целостности и стройности, структурного и функционального единства системы контрпропаганды по вопросам религии и атеизма с другими направлениями контрпропаганды, со всеми идеологическими учреждениями, общественными организациями. Организационно-координирующая функция осуществлялась через советы, секции, рабочие группы по контрпропаганде. Так, в состав секций контрпропаганды по вопросам религии и атеизма Киевского обкома, горкома, районных партийных организаций Киева, Закарпатского, Львовского обкомов, горкомов, райкомов партии этих областей входили представители партийных комитетов, комсомольских, профсоюзных органов, учреждений культуры, народного образования, работники правоохранительных органов, творческих организаций, редакций газет, радио, телевидения, организации общества «Знание».

Партийные комитеты Киева, Киевской, Закарпатской, Львовской областей Украины, Брестской, Гродненской областей Белоруссии, Южно-Сахалинской, Калининградской областей, Приморского края РСФСР к подготовке вопросов по контрпропаганде привлекали широкий круг ученых – специалистов в области критики клерикального антикоммунизма, практических работников – лекторов, пропагандистов, проводили социологические исследования.

Вместе с тем в ряде решений партийных органов разного уровня отмечалась недостаточная эффективность этой работы, указывались ее недостатки: либерализм и упрощенчество, формализм, неконкретность, неквалифицированность в изучении общественного мнения, отсутствие целенаправленной дифференцированной работы с различными категориями трудящихся.

Важным средством координации усилий государственных и общественных идеологических организаций считался контроль за качеством их работы со стороны партийных комитетов. Изучая, например, деятельность организаций общества

---

<sup>7</sup> См.: *Кожемяко В., Лебанидзе Г.* Вопросы и ответы // Правда. 1983. 28 июня.

«Знание», партийные комитеты способствовали согласованности их действий с действиями других общественных организаций, занимавшихся лекционной пропагандой, формировали тематику лекций, содействовали совершенствованию планирования и форм лекционной пропаганды.

Действенной формой партийного руководства контрпропагандой по вопросам религии и атеизма, объектом их организационно-координирующей деятельности являлись межреспубликанские, зональные, областные научно-практические конференции, семинары, совещания, симпозиумы, обмен делегациями по изучению опыта работы. Так, по инициативе ЦК Компартии Украины в 1977 г. состоялась республиканская научно-практическая конференция «О проведении научно-атеистической пропаганды с учетом особенностей религиозности и специфических условий отдельных регионов республики», в 1983 г. – межобластная конференция «Униатство в системе клерикального антикоммунизма и актуальные проблемы атеистической работы», республиканский семинар-совещание «О состоянии и путях повышения эффективности атеистической работы в районах и населенных пунктах со сложной религиозной обстановкой». На конференциях обобщался накопленный опыт, разрабатывались рекомендации по повышению эффективности противодействия униатско-националистической пропаганде, обсуждались пути совершенствования пропаганды советского образа жизни.

Партийные комитеты в деле контрпропаганды осуществляли политико-воспитательную функцию. Они не только принимали участие в организации и координации работы идеологических учреждений по противодействию клерикальному антикоммунизму, но и непосредственно участвовали в формировании у советских людей научного мировоззрения.

Комитеты стремились повысить ответственность коммунистов за состояние идеологической работы, контрпропаганды, укрепляли состав лекторов, докладчиков, агитаторов, политинформаторов.

Положительно зарекомендовали себя такие формы борьбы с буржуазно-клерикальной пропагандой, как школы научного атеизма, циклы лекций, народные университеты, лектории, кинолектории, общественно-политические клубы, вечера вопросов и ответов, встречи за круглым столом, сельские сходы, недели интернациональной дружбы.

Партийные комитеты использовали в пропагандистской работе музеи и постоянно действующие передвижные выставки. Контрпропаганда по вопросам религии при этом велась в различных формах: научно-экспозиционной, выставочной, научно-просветительской. Особое внимание уделялось раскрытию средствами музейной экспозиции антинародной сущности идеологии и практики религиозных организаций в истории народа.

Партийные комитеты совершенствовали подбор кадров, для контрпропаганды по проблемам религии и атеизма, требующей высокого уровня профессионализма, эрудиции, умения работать с людьми. Это предполагало создание продуманной системы подготовки и переподготовки кадров контрпропагандистов. Такая система была разработана и внедрена на Украине, где все формы работы были объединены с учетом преемственности отдельных звеньев, их последовательности. Осуществля-

ется дифференцированный подход в соответствии с уровнем профессиональной и пропагандистской подготовки лекторов. На республиканском уровне обучаются лекторы партийных комитетов, общества «Знание», аттестованные для выступлений по путевкам правлений Всесоюзного общества «Знание» и общества «Знание» УССР на двухгодичных курсах при Высшей партийной школе при ЦК Компартии Украины. При Киевском государственном университете им. Т.Г. Шевченко действует заочная двухгодичная школа по научному атеизму. Организован также постоянно действующий республиканский семинар по критике клерикального антикоммунизма, сионизма, украинского буржуазного национализма.

На областном уровне обучались лекторы городского и районного звена. Работали постоянно действующие семинары по научному атеизму и критике клерикального антикоммунизма в ряде украинских областей, заочные школы по научному атеизму при Ужгородском и Львовском государственных университетах, где слушателям читались спецкурсы «Атеизм и религия в современной идеологической борьбе», «Теория и методика критики католицизма и униатства». Слушатели заочных школ не только сдавали экзамены по учебным дисциплинам, но и писали рефераты, выступали с беседами, лекциями.

В городском и районном звене обучались лекторы первичных организаций общества «Знание» по программе, разработанной межреспубликанским филиалом Института научного атеизма АОН. Программы обучения лекторов, агитаторов-атеистов, организаторов атеистической работы, не занимавшихся ранее в организованных формах атеистической учебы и не имеющих достаточного опыта воспитательной деятельности, были рассчитаны на два-три года.

Считалась важной роль университетов марксизма-ленинизма (УМЛ) по подготовке кадров для ведения контрпропаганды по вопросам религии и атеизма. Так на Украине на отделениях научного атеизма Киевского, Закарпатского, Львовского обкомов партии специализировались группы слушателей на изучении методики контрпропаганды.

В УМЛ при партийных организациях Белоруссии слушатели обучались контрпропагандистскому мастерству. В 1983/1984 уч. году на всех отделениях университетов преподавался учебный курс по вопросам идеологической борьбы. Под руководством отдела пропаганды и агитации ЦК КП Белоруссии для УМЛ была подготовлена новая программа учебного курса «Актуальные вопросы современной идеологической борьбы и контрпропаганды»<sup>8</sup>.

Одной из задач партийных комитетов являлось воспитание молодой смены лекторского актива. В связи с этим большое внимание уделялось университетам и школам молодого лектора, созданным при высших учебных заведениях, правлениях общества «Знание», а также при крупных промышленных предприятиях.

В первой половине 1980-х гг. получила распространение такая форма подготовки кадров по научному атеизму, как школы, теоретические семинары по проблемам научного атеизма и идеологической борьбы. Только в Киевской области

---

<sup>8</sup> См.: *Платонов Р.П., Дмитрук А.А.* Контрпропаганда – высокую действенность. Минск, 1984. С. 51.

работала 201 такая школа. Во Львовской области работали специализированные школы научного атеизма, в которых обучались председатели и члены комиссий по соблюдению законодательства о религиозных культах; в 32 школах обучались организаторы атеистической работы, которым преподавался курс по методике и критике клерикального антикоммунизма и униатства.

ЦК КПСС в 1984 г. поставил перед партийными комитетами задачу по улучшению работы среди журналистских кадров, особо отметив необходимость «идейно-политической закалки» и повышения профессионального мастерства журналистов, воспитания у них чувства партийной ответственности и принципиальности»<sup>9</sup>.

Партийные комитеты приняли ряд практических мер по реализации этих указаний. На Украине, например, действовали 120 школ журналистского мастерства, 24 лектория, 35 постоянно действующих семинаров, 10 отделений журналистики при УМЛ. Кроме того, проводилась стажировка журналистов в редакциях областных и республиканских газет, на телевидении и радио. Работали 17 университетов и 385 школ рабселькоров, в которых учились более 13 тыс. человек<sup>10</sup>.

Для работников средств массовой информации и пропаганды ЦК Компартии Украины обкомы, горкомы, райкомы партии регулярно проводили пресс-конференции по актуальным вопросам внутренней и внешней политики партии и государства, консультации и обзоры. Подготовка и переподготовка журналистов становилась все более системной. В Союзе журналистов УССР работал постоянно действующий семинар по вопросам идеологической борьбы, была создана творческая секция политического памфлета. Журналисты повышали мастерство на постоянно действующем семинаре Высшей партийной школы при ЦК КПУ и республиканской организации общества «Знание».

При обучении кадров на всех уровнях учитывалась необходимость как общей подготовки по проблемам научного атеизма, идеологической борьбы, так и специализации с учетом особенностей работы среди последователей тех религиозных направлений, которые распространены в данной местности, демографических характеристик различных категорий населения, процессов модернизации и приспособления религии к действительности, тенденций, характеризующих роль и место религии в современном обществе.

Существовавшая система подготовки и переподготовки кадров должна была обеспечивать потребности партийных комитетов, организаций общества «Знание» в квалифицированных лекторах, агитаторах, пропагандистах, способных вести контрпропагандистскую работу на высоком научно-теоретическом, методическом уровне. В то же время было немало первичных партийных организаций, в которых ощущалась их острая нехватка. Причины этого заключались, во-первых, в том, что партийные комитеты не всегда тщательно подбирали слушателей, порой в университеты марксизма-ленинизма зачислялись люди случайные, не имевшие не только

---

<sup>9</sup> См.: О дальнейшем улучшении деятельности районных и городских газет. Постановление ЦК КПСС // Правда. 1984. 21 июня.

<sup>10</sup> См.: *Кравчук Л.М.* Идеологический кадрам – повседневную заботу // Идеологическая работа: опыт, проблемы. Вып. 3. Киев, 1983. С. 273.

соответствующей теоретической базы, но и интереса к пропагандистской работе. Во-вторых, партийные комитеты не всегда использовали эти кадры по назначению, многие закончившие отделения научного атеизма УМЛ имели партийные поручения, не связанные с приобретенной во время учебы квалификацией; часть выпускников не могли вести самостоятельно атеистическую, контрпропагандистскую работу из-за низкого уровня подготовки.

Требовала улучшения система информирования преподавателей УМЛ, лекторов и докладчиков об идеологической ситуации, о внутри- и внешнеполитической жизни страны, своевременная и оперативная подготовка для них специальных ориентировок по наиболее сложным вопросам идеологической борьбы, контрпропагандистским кампаниям противника. Кроме того, был необходим тщательный подбор слушателей, направляемых на учебу, с учетом дальнейшей их специализации для работы среди верующих конкретных конфессий, распространенных в данном регионе.

Практика показывала, что не все звенья системы подготовки кадров работают слаженно, соответствуют требованиям сегодняшнего дня. Причины недоработок в значительной мере крылись в формализме, шаблоне и трафарете, погоне за цифрами, охвате учебой всех, без учета необходимости.

Интерес представляли данные, касавшиеся учебы по повышению теоретического и методического уровня, мастерства публичного выступления. Обращал на себя внимание тот факт, что, несмотря на наличие определенной системы в подготовке кадров, многие пропагандисты повышали свои знания самостоятельно, они не были охвачены учебой в школах, постоянно действующих семинарах.

Следовательно, у партийных комитетов были резервы для повышения идейно-теоретического, методического уровня, лекторского мастерства идеологического актива, при наличии имевшихся форм учебы.

Опрос лиц, которые вели атеистическую пропаганду, показывал, что для повышения эффективности их работы необходимо систематически проводить городские семинары, улучшать информированность лекторов, вводить в программу УМЛ спецкурс по контрпропаганде, по вопросам религии и атеизма, повышать качество семинаров, разнообразить формы пропаганды, улучшать индивидуальную работу с верующими и колеблющимися, церковным активом, информировать пропагандистский актив о состоянии религиозности в трудовых коллективах города, о тенденциях, проявляющихся в деятельности религиозных общин, и т.д.

Укрепление кадрового состава пропагандистов, улучшение их подготовки являлось коренным вопросом совершенствования системы контрпропаганды по вопросам религии и атеизма, повышения ее оперативности и эффективности.



ЖУРНАЛ «НАУКА И РЕЛИГИЯ» –  
ВАЖНОЕ ЗВЕНО  
В АТЕИСТИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ\*<sup>1</sup>

В 1959 г. было принято постановление об издании ежемесячного научно-популярного атеистического журнала «Наука и религия», рассчитанного на массового читателя и пропагандистов атеизма. Его основание явилось одним из мероприятий по созданию системы атеистического воспитания, организации ее на научной основе.

К середине 70-х гг. вокруг журнала сложился высококвалифицированный авторский актив, включавший видных ученых, представителей различных областей знания, литераторов, журналистов, партийных, советских и научных работников, лекторов и пропагандистов, преподавателей вузов и учителей школ. Наличие высококвалифицированного авторского коллектива позволяло журналу разнообразить проблематику, выносить на страницы широкий круг вопросов, рассматривать их в связи с жизнью. К тому времени у журнала имелись все условия, чтобы ставить и решать сложные мировоззренческие вопросы, связанные с критикой религии, разработкой проблем теории научного атеизма и практики атеистического воспитания.

Успехи в работе журнала были достигнуты в результате большой помощи со стороны партийных и советских органов, научных учреждений и других организаций, со стороны широкой общественности. Его работа была неотделима от общего процесса развития атеизма в стране, являлась его отражением и одновременно составляет одно из его звеньев. Успехи, достигнутые усилиями коллективов ученых в разработке теории атеизма, обусловили и более высокий содержательный и литературный уровень материалов в журнале. В свою очередь последовательная постановка журналом ряда важнейших проблем теории и практики атеизма способствовала повышению уровня их разработки.

Круг проблем, которые приходилось решать журналу, был большой и сложный. Рассмотрим лишь некоторые из них, определявшие основные направления в работе журнала. Прежде всего журнал решал задачу критики религии как социального явления и соответствующей пропаганды научных знаний. Эта двуединая зада-

---

\*<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1971. Вып. 11. С. 9–28.

ча требовала освещения комплекса разнообразных вопросов, среди которых журнал выделял в первую очередь те, которые были связаны с рассмотрением сущности и характера религии как ложного, иллюзорного миропонимания и пропагандой материалистического мировоззрения.

Казалось бы, религиозная картина мира получила достаточно широкое критическое освещение в литературе, и научно-популярному атеистическому журналу не было необходимости уделять ей пристальное внимание. Однако это не так, поскольку журнал был рассчитан на широкий круг читателей, в том числе и на верующих людей. Они, как правило, мало знакомы с теоретическими основами научного атеизма и нуждались в публикациях, критически освещающих религиозное миропонимание. К тому же развитие науки повседневно давало новый яркий материал для опровержения религиозного мировоззрения, и этот материал нужно было широко и оперативно использовать в атеистической пропаганде. Необходимость постоянного критического внимания к основным мировоззренческим догмам религии вызывалась также изменениями в их теологическом истолковании, попытками приспособить их к постоянно изменяющейся жизни, к социальному прогрессу и научным достижениям. Поэтому среди материалов, публиковавшихся журналом, большое место занимали не только философские и научно-атеистические, но и естественнонаучные статьи, в которых раскрывался большой мировоззренческий, атеистический смысл достижений естественных наук, их роль в опровержении и преодолении религиозного миропонимания.

Одно из решающих различий между наукой и религией состоит в их методе рассмотрения мира, в противоположности между иллюзорной догмой и диалектикой действительного научного познания. Религия противостоит не только научным знаниям, но и научному подходу к познанию как к непрерывному диалектическому процессу, отражающему безграничные возможности человеческого разума проникать в сокровенные тайны окружающего мира, познавать закономерности его развития и ставить их на службу человеческой практике. Это противоречие между наукой и религией теологи пытаются решить в пользу последней, используя для этого самые разнообразные формы и методы. Вполне понятно, что и вопросы познания мира, его диалектики и логики, критика новых приемов и методов защиты религии находили освещение в журнале.

В начале 70-х гг. в журнале были опубликованы фундаментальные научные статьи докторов философских наук В.И. Гараджи об отношении современного христианства, главным образом протестантизма, к науке; Л.Н. Митрохина о христианстве в эпоху научно-технической революции; М.П. Новикова об отношении православия к науке. За эти годы журнал напечатал около 200 материалов различных жанров об успехах в освоении космического пространства и познании вселенной, о достижениях в развитии общей биологии и генетики, кибернетики и геофизики, медицины и психологии, по экологии, о научно-технической революции и многим другим актуальным проблемам науки, техники и познания. Среди авторов этих статей были академики и члены-корреспонденты АН СССР В.А. Амбарцумян, А.А. Благонравов, Д.М. Гвишиани, Н.П. Дубинин, Я.Б. Зельдович, Б.М. Кедров, И.В. Петрянов.

В журнале существовала рубрика «Природа и разум» для освещения вопросов взаимоотношения человека с природой и критики попыток теологов и священнослужителей истолковать эту проблему в пользу религии. Журнал постоянно вел рубрики «Горизонты науки», «Теология и наука», «Споры и размышления», «В научных лабораториях» и другие, в которых помещались разнообразные по содержанию и жанрам материалы о последних достижениях естественных и технических наук, о мировоззренческом, атеистическом их значении.

При всем том иногда высказывалось мнение, что в научно-популярном атеистическом журнале не следует касаться вопросов дискуссионных и тем более не решенных еще наукой, чтобы не давать повода для критики науки с религиозных позиций, не вселять в сознание массового читателя, в том числе и верующего, сомнения в возможности научного познания мира. Такое мнение является не просто ошибочным, но и вредным. То, что в мире существует и будет существовать масса непознанных явлений, что в науке всегда происходили и будут происходить уточнения, углубления и даже пересмотр казавшихся ранее незыблемыми понятий и закономерностей, не должно представлять секрета ни для кого. В этом проявляется суть процесса познания, основная его диалектическая закономерность, и ее нужно не обходить, а, наоборот, раскрывать во всей ее сложности.

По этой причине журнал стремился рассказывать в научно-популярной форме о спорных, нерешенных проблемах, раскрывать сложный и противоречивый характер процесса познания. Редакция журнала считала, что нужно не только пропагандировать естественнонаучные знания, не только формировать у читателей научный взгляд на мир, но и приобщать их к диалектике познания, развивать у них диалектический стиль мышления. Именно этого требовали достигнутый уровень развития науки и общественного прогресса и задача формирования нового, гармонически развитого человека.

Значительное место в журнале занимали материалы с критикой религиозного истолкования общественной жизни, религиозных концепций исторического процесса, а также статьи, раскрывавшие научное, материалистическое понимание истории человеческого общества, законов его бытия и развития. При этом журнал стремился освещать сложные вопросы социальной жизни на теоретическом уровне, с использованием всех возможностей научно-популярного жанра, публикуя разнообразные материалы (исторические и современные) экономического, политического, историко-культурного характера.

Порочность и реакционность религиозных социальных взглядов наглядно проявлялась в отношении некоторых клерикальных организаций и церковных деятелей к актуальным проблемам современности, острым социальным и политическим вопросам и событиям, которые тревожили мир, всех людей доброй воли. Поэтому журнал почти в каждом номере публиковал статьи, очерки, информационные материалы об отношении религиозных организаций, иерархов различных Церквей, руководителей клерикальных организаций к происходящим в мире событиям.

К этим материалам примыкали публикации, направленные на разоблачение антикоммунистической и антисоветской пропаганды в религиозной форме. Контрпропагандистская тема была представлена на страницах журнала разно-

образными жанрами – от теоретических, философских статей до заметок, разоблачавших конкретные извращения фактов. Материалы, раскрывавшие нравственное содержание атеизма, содержавшие критику религиозной морали, также занимали в журнале большое место. Однако многие аспекты нравственной проблематики еще не стали предметом рассмотрения в журнале, а некоторые из них освещались недостаточно глубоко и ярко. Это объяснялось не только недочетами в работе редакционного коллектива, но и причинами иного порядка, в частности неразработанностью многих проблем и проистекавшими отсюда трудностями в подборе авторов и выборе жанров. Редакция журнала, понимая это, принимала меры к тому, чтобы эти важные и актуальные вопросы получали глубокое и обстоятельное освещение.

Среди публикаций на моральные темы основное место занимали материалы публицистического характера, в которых на примере отдельных фактов, событий, судеб людей наглядно раскрывалась сила и жизненность норм коммунистической морали, величие нравственного мира советского человека, богатство его духовных интересов и лицемерный, ханжеский характер морали религиозной. В центре борьбы религии и атеизма по вопросам морали стоит человек, вопрос о его месте в окружающем мире, смысле его бытия, цели его жизни. Эти «вечные вопросы» всегда волновали и волнуют людей независимо от того, веруют они в Бога или нет. Религия предлагает человеку определенную жизненную программу, в которой указывает, как человек должен строить свои взаимоотношения с другими людьми и с обществом в различных сферах общественной и личной жизни, исходя из признания постоянного божественного вмешательства в его мысли и дела.

В связи с этим научный атеизм как определенная отрасль общественного знания должен не только критиковать принципы, лежащие в основе религиозной программы человеческого бытия, но и давать научный ответ на вопросы, связанные со смыслом и целью жизни человека. Журнал изыскивал возможности постоянно, с разных сторон освещать эти вопросы. Достаточно сказать, что в нем периодически публиковались подборки и отдельные материалы, посвященные анализу проблем цели и смысла жизни. Другие же, косвенно затрагивавшие вопросы формирования личности, присутствовали практически в каждом номере. Только в 1975 г. журнал опубликовал три подборки разнообразных материалов о цели и смысле жизни человека и много статей, очерков, затрагивающих эту проблему с разных сторон.

Одной из основных задач журнала являлось освещение вопросов, связанных с особенностями существования и функционирования религиозных идей и организаций в стране, с созданием условий для преодоления религии, с атеистическим воспитанием трудящихся, формированием научного материалистического мировоззрения.

За годы советской власти большая часть населения отошла от религии и Церкви, а верующие люди, как правило, вместе со всеми участвуют в повседневной работе, честно выполняют свои гражданские обязанности. Однако религия как ложное мировоззрение, как определенная система ценностей и в своей пережиточной форме, безусловно, остается идеологией реакционной, борьба с ней должна но-

сильно бескомпромиссный характер. Поэтому журнал постоянно поднимал вопросы преодоления религии и атеистического воспитания, регулярно писал об атеистическом воспитании в школе, о судьбах детей в верующих семьях, о людях, порвавших с религией. Слабее были представлены общие материалы об объективных и субъективных причинах сохранения религиозности в социалистическом обществе. В исследовании этой сложной проблемы было сделано немало, были преодолены примитивные представления в ее понимании, но раскрыта она была еще далеко не полно. Редакция журнала предполагала организовать на страницах журнала круглый стол ученых, занимавшихся этой темой, и поставить вопросы для ее обсуждения.

Журнал планировал продолжать публикацию материалов по ряду актуальных проблем, связанных с анализом существа и характера религии как пережиточного явления в условиях социалистического общества. В журнале уже публиковались статьи о модернизации религии. В частности, о модернизме в русском православии были опубликованы фундаментальные статьи д-ра филос. наук П.К. Курочкина, в исламе – статьи И. Аширова. О характере модернизма в других религиозных верованиях выступлений было меньше. Недостаточно публиковалось материалов о характере и тенденциях изменений религиозного сознания в условиях социалистического общества, но все же эти вопросы постоянно освещались в журнале, особенно с конца 60-х гг., когда для изучения религиозного сознания современного верующего стали интенсивно проводиться социологические исследования.

Одним из важных условий преодоления влияния религии является широкое освещение вопроса о ее социальных функциях, о вреде, который она приносит. В рассматриваемое время появились необходимые условия и возможности для содержательного разговора на страницах журнала о социальных функциях религии при социализме и о том вреде, который она приносит в обществе.

В 1974 г. журнал опубликовал статью канд. филос. наук А. Масловой «Высшая ценность – человек», в которой обращалось внимание на важное, принципиальное значение вопроса о вреде религии в советском обществе, о том, что он далеко не полно раскрывается в литературе и устной атеистической пропаганде. Автор статьи, ссылаясь на работы советских и зарубежных исследователей религии и атеизма, отмечала, что поскольку религия при социализме утратила возможность влиять на основные сферы общественной жизни, в разговорах о том, где, в чем и какой вред приносит религия в обществе, касаться нужно прежде всего сферы быта, в которой старые, консервативные обычаи и традиции, моральные нормы, в том числе и религиозные, сохраняются более прочно.

Однако только этим ограничиваться нельзя. Ставилась задача через критику религии в целом, ее догматов и наставлений, через показ судеб верующих и деятельности религиозных организаций, через рассказы людей, порвавших с религией, выходить на вопросы о цели и смысле жизни, раскрывать во всей полноте вред религиозного миропонимания и религиозной морали. Высказывалось пожелание, чтобы этими вопросами «заболели» ученые, писатели, журналисты, пропагандисты, учителя, чтобы из-под их пера вышли интересные статьи для журнала.

Необходимо было затронуть в журнале и вопрос о взаимосвязи религии и других пережитков прошлого. Пережитки прошлого в сознании и поведении людей порой переплетаются между собой, оказывают влияние друг на друга. Религиозные пережитки, например, как правило, тесно связаны с частнособственническими, со стремлением замкнуться в узком, обывательском мире, уйти от широких общественных интересов, смыкаются с феодально-байскими пережитками, с проявлениями национализма и шовинизма и некоторыми другими. Анализ связей различных пережитков прошлого имеет большое значение для их преодоления.

Большое место на страницах журнала занимали вопросы истории религии и атеизма. Прежде всего, это вопрос о месте и роли религии в духовной культуре, в культурном наследии народов. Его нужно особо выделить потому, что он имел принципиальное значение и для развития теории научного атеизма, и для практической работы по формированию материалистического мировоззрения.

На протяжении многих столетий религия и Церковь были главной идеологической силой в жизни общества, которая стремилась определять всю духовную жизнь людей. Реальные земные потребности человека, его духовная сущность длительное время выражались в религиозной форме. Это относится и к художественному освоению мира в различных видах искусства. Поэтому необходимо было шире развернуть работу по исследованию духовных ценностей прошлого, в которых переплеталось религиозное и художественное, с тем чтобы освободить от религиозной оболочки все ценное как с исторической, так и с художественной, эстетической точек зрения.

Эта работа многогранна и сложна, она связана с решением многих трудных вопросов. Но она остро необходима не только с чисто исследовательской, познавательной, но и с воспитательной точки зрения. Дело в том, что в рассматриваемое время резко возрос и продолжает расти интерес советских людей, особенно молодежи, к истории, культурному наследию, деятельности прошлых поколений, и при этом необходимо давать верную ориентировку людям в понимании таких далеко не простых вопросов. Именно эти цели и преследовал журнал, обращаясь к исторической проблематике.

В ее освещении наметились два основных направления. Первое – публикация разнообразных по содержанию, характеру и жанрам материалов, содержащих оценку духовного наследия, раскрывающих реакционную роль религии и Церкви в духовном развитии общества. Второе – публикация материалов, в которых раскрывается богатство культурного наследия русского народа и других народов СССР, действительное соотношение в нем религиозных и эстетических элементов, судьба наиболее значительных культурно-исторических ценностей. Публиковались и статьи о сокровищах музеев нашей страны, в том числе и тех, экспонаты которых связаны с историей религии и Церкви и с традициями антиклерикализма, свободомыслия и атеизма.

Если вопросы исторического и культурно-исторического характера освещались в журнале глубоко и разносторонне, то этого, к сожалению, нельзя сказать об отражении на его страницах таких проблем, как природа, сущность и роль атеизма

в развитии духовной культуры, особенности марксистского атеизма и его развития. Следует отметить, что эти вопросы вообще недостаточно разработаны еще в теоретическом плане, и именно поэтому они слабо представлены на должном теоретическом уровне и на страницах журнала. Более обстоятельно и регулярно они освещаются в очерковых материалах.

Одной из главных задач журнала являлось обобщение и освещение опыта атеистического воспитания, практики пропагандистской работы. В стране сложилась стройная система атеистического воспитания населения: велась атеистическая работа в трудовых коллективах и по месту жительства, широкое развитие получила индивидуальная работа с верующими. В атеистическом воспитании принимали участие общественные организации, идеологические и культурно-просветительные учреждения и творческие союзы, школы и вузы, средства массовой информации и пропаганды.

Журнал стремился к тому, чтобы весь комплекс вопросов, связанных с атеистическим воспитанием, был представлен на его страницах. Материалы, непосредственно относившиеся к опыту атеистического воспитания, являлись ведущими на страницах каждого номера. Однако не всегда удавалось охватить и представить атеистическое воспитание более или менее полно с разных сторон, на разных уровнях, по различным направлениям.

В журнале публиковались материалы в связи с крупными юбилейными датами, имевшими важное политическое и идеологическое значение. В связи с 50-летием образования СССР и юбилеями союзных республик журнал опубликовал статьи д-ра филос. наук М. Джунусова «Общество интернационалистов – общество массового атеизма», канд. филос. наук М. Халмухамедова «Важнейшее завоевание социализма», д-ра ист. наук С. Эдлинского «Социалистическая революция, национальный вопрос и свобода совести», четыре очерка А. Романова и А. Шамаро: «Красный мост», «У ворот жемчужной Ферганы», «В озерном краю», «Славянское поле», материалы к 50-летию Молдавии, Киргизии, Таджикистана, Туркмении, Узбекистана. В них широко освещалась тема дружбы народов, интернационального воспитания и его органического сочетания с атеистическим воспитанием.

В журнале освещалась руководящая роль партийных организаций в системе атеистического воспитания, обобщался опыт работы партийных комитетов и действующих при них советов по атеизму, печатались статьи руководящих партийных работников. Разносторонне освещался опыт работы организаций общества «Знание», пропагандистов атеизма. Были опубликованы статьи о работе Московского, Кировоградского и Ташкентского домов атеизма, Государственного политехнического музея, Московского и Актюбинского планетариев, научно-методического совета по пропаганде научного атеизма при правлении общества «Знание». Публиковался цикл естественнонаучных статей-бесед для слушателей школ начальных знаний о природе и обществе под общей рубрикой «Беседы о мире и его законах», публиковался также цикл бесед о законах общественного развития.

Печатались статьи, репортажи и читательские письма об атеистической работе библиотек, клубов, музеев и других культурно-просветительных учреждений, профсоюзных и комсомольских организаций, о подготовке кадров про-

пагандистов и лекторов атеизма, об атеистической пропаганде средствами массовой информации.

Особое внимание обращалось на освещение роли производственных коллективов в атеистическом воспитании. Были опубликованы материалы об организации атеистической работы на ряде заводов, фабрик и в колхозах.

Большое внимание журнал уделял атеистическому воспитанию молодежи. Были напечатаны репортаж с конференции «Молодежи – атеистическую закалку», несколько подборок материалов об атеистическом воспитании в школе, цикл статей «Школа и нравственное воспитание», подборка об атеистическом воспитании студенчества, репортажи со всесоюзного семинара преподавателей атеизма и всесоюзной конференции по атеистическому воспитанию студенчества.

В рубрике «Духовный мир человека» публиковались очерки о людях интересных судеб, о пропагандистах атеизма, рассказы-исповеди людей, порвавших с религией, интервью с деятелями литературы и искусства об атеистическом воспитании. По отзывам читателей наиболее интересными были выступления писателей Д. Гранина и С. Смирнова, литературного критика Ф. Кузнецова, члена-корреспондента АПН В. Сухомлинского, И. Рувинского, Л. Аркадьева, А. Щетининой, Л. Панкратовой, Н. Борозновой, М. Мерденовой.

Положительно была встречена читателями рубрика «Святые нашей Родины», в которой печатались многочисленные очерки, корреспонденции и репортажи.

Значительное место в журнале занимали проблемы формирования советской гражданской безрелигиозной обрядности и критика религиозных обрядов. Наиболее обстоятельными были материалы из Эстонии, Молдавии, Узбекистана, Украины, из многих регионов России, а также статьи д-ра филос. наук Д.М. Угриновича, в которых вопросы обрядности рассматривались на теоретическом уровне.

Журнал регулярно публиковал статьи, в которых освещались пути преодоления влияния религии и проблемы атеистического воспитания в странах Восточной Европы. С начала 1974 г. для публикации этих материалов введена рубрика «У наших друзей». В ней были напечатаны материалы из ГДР, Болгарии, Венгрии, Польши, Монголии, Чехословакии и Румынии.

Нет необходимости подробно перечислять опубликованные в последние годы материалы по атеистическому воспитанию. Целесообразнее сказать, наверное, о некоторых недостатках и о том, как журнал их думает преодолевать, о задачах и планах журнала на ближайшие годы по этому важному разделу.

Основной недостаток в работе журнала состоял в том, что в нем не освещалась практика атеистического воспитания с необходимой полнотой. Многие участки работы, заслуживавшие широкого системного освещения, затрагивались редко и фрагментарно, а некоторых журнал не касался годами.

Слабо освещалась, например, подготовка и переподготовка атеистических кадров, особенно районного звена, если не считать публикуемых сообщений о семинарах пропагандистов, иногда с более или менее полным анализом их работы. Не печатались материалы о работе университетов атеизма и атеистических факультетов университетов марксизма-ленинизма, редко появлялись яркие материалы о работе



отдельных мастеров пропагандистского слова, по существу не было материалов об опыте работы врачей, ведущих атеистическую пропаганду, об участии в ней специалистов сельского хозяйства. Лишь от случая к случаю публиковались статьи и очерки об атеистической работе профсоюзных и комсомольских организаций. Такое же положение было с освещением опыта атеистической пропаганды средствами печати, радио и телевидения.

Понятно, что в материалах, раскрывающих опыт атеистической работы, должен присутствовать анализ ее методики, однако этого не хватало большинству подобных материалов, поэтому перед работниками журнала и перед авторами ставилась задача искать и находить пути к методическому осмыслению опыта атеистической работы. Кроме того, ставилась задача регулярно публиковать материалы об опыте работы организаций, занимающихся атеистическим воспитанием, с учетом особенностей работы в районах, с различными социальными группами населения, с верующими различных вероисповеданий; о подготовке кадров атеистов в различных звеньях и их использовании; о работе средств массовой информации и т.д. Планировалось не только освещать положительный опыт, раскрывать его содержательную и методическую стороны, но и усилить публикацию критических материалов. В планах предусматривалось и более системное, комплексное освещение опыта работы.

У журнала сложились довольно прочные связи с читателями, о чем свидетельствовала почта. По сравнению с другими журналами она, может быть, была и не столь обширна (в журнал писал примерно один из 200 подписчиков), но все же это был неплохой показатель читательской активности.

Читатели выступали добрыми советчиками и помощниками журнала. Приходило много писем с предложениями, как сделать журнал лучше по содержанию, по актуальности освещаемых проблем, по разнообразию жанров и оформлению. Читатели подсказывали темы для выступлений, сообщали об опыте работы по атеистическому воспитанию, об интересных фактах, находках, задавали вопросы, прямо или косвенно относящиеся к проблемам журнала. На основе этой почты журнал вел раздел «Читатель сообщает, советует, спрашивает», в котором давались ответы на вопросы, публиковал читательские заметки, а также готовил материалы для публикации по подсказанным темам. В 1974 г. журнал вынес на свои страницы более 80 сообщений и писем читателей. По их предложениям и вопросам было подготовлено и опубликовано около 30 материалов. В 12-м номере журнала за 1974 г. примерно  $\frac{3}{4}$  объема занимали письма читателей и ответы на их вопросы. В 1975 г. в каждом номере также публиковались сообщения читателей и их письма.

Важной формой связи являются встречи журналистов с читателями. Одной из форм таких встреч было участие работников редакции журнала и членов редакционной коллегии во всесоюзных, республиканских, краевых, областных семинарах пропагандистов атеизма. На них, как правило, выступал представитель журнала, а затем происходило обсуждение его выступления. Журнал совместно с партийными комитетами, организациями общества «Знание», библиотеками проводил целевые читательские конференции, на которых шел активный, заинтересованный

и обстоятельный разговор о работе журнала, о недостатках и путях их устранения, о планах и их совершенствовании. Работники журнала, члены редколлегии, авторы встречались с партийным, комсомольским и профсоюзным активом различных организаций и учреждений. Практиковал журнал и опросы читателей с помощью анкетирования, что давало возможность выявить их мнение о журнале. Советы, пожелания, критические замечания читателей обсуждались в редакции и учитывались в работе отделов и журнала.

В своих письмах и выступлениях читатели рассказывали и о том, как журнал помогает им в работе по пропаганде научного атеизма.

Все это свидетельствовало о том, что журнал «Наука и религия» является одним из важных звеньев в системе атеистического населения, формирования у людей научного материалистического мировоззрения. Задача состояла в том, чтобы сделать журнал еще более содержательным, интересным, а значит, и более полезным для дела воспитания человека.

© Иванов А.С., 1971

© Иванов А.С., 2009

## БИБЛИОГРАФИЯ СТАТЕЙ, ИЗДАНЫХ В ИНА – ИР – КАФЕДРЕ ГКО

Вопросы научного атеизма; информационно-аналитический бюллетень – журнал – с. 355; Научно-атеистическая библиотека – с. 454; Избранные издания вне серий – с. 489

В № 39 ВНА на с. 335 было помещено следующее объявление: «Сообщаем читателям, что с 1990 г. сборник “Вопросы научного атеизма” будет издаваться Главной редакцией Академии общественных наук при ЦК КПСС и распространяться через розничную продажу. Но этому не было суждено исполниться – № 39 стал последним в этой знаменитой и весьма популярной серии; прекратила свое существование и серия «Научно-атеистическая библиотека». Другое же издание – бюллетень-журнал, – отражая дух эпохи, продолжало выходить, несмотря на сложности времен.

Спустя 20 лет уже редакция журнала «Государство, религия, Церковь...» при кафедре государственно-конфессиональных отношений РАГС представляет общий обзор статей и материалов, составляющих ее историческое наследие, лучшие из которых стали основанием начальных томов Антологии отечественного религиоведения. Выражаем надежду, что этот труд не станет подведением итогов, а явится подспорьем будущим исследователям истории отечественных научных школ и академических традиций, а также духовной культуры России в ее советский период.

\* \* \*

### Вопросы научного атеизма<sup>\*1</sup>; информационно-аналитический бюллетень<sup>\*2</sup> – журнал<sup>\*3</sup>

1000-летие «крещения Руси» и буржуазно-клерикальная пропаганда. – 1986 № 12 [ИБ].

1000-летие введения христианства на Руси и задачи научно-атеистической пропаганды. – 1983 № 6 [ИБ].

<sup>\*1</sup> Вопросы научного атеизма (далее – ВНА)

<sup>\*2</sup> Информационный бюллетень ИНА АОН при ЦК КПСС (далее – ИБ). Нет сведений об изданиях: 1973 № 11; 1974 № 13, 14; 1987 № 14; 1988 № 21, 22.

Информационный бюллетень по материалам зарубежных средств массовой информации (далее – ИБзСМИ). Нет сведений об изданиях: 1989 № 1, 2, 3, 4, 5, 6.

Диспут: историко-философский религиоведческий журнал (далее – Диспут).

Религия в современном мире: информационный бюллетень по материалам зарубежных средств массовой информации (далее – РСМ). Нет сведений об изданиях: 1997 № 1 (11).

Религия в СССР и в современном мире: информационный бюллетень по материалам зарубежных средств массовой информации (далее – Р-СССР). Нет сведений об изданиях: 1991 № 1 (14).

Религия, церковь в России и за рубежом: информационно-аналитический бюллетень (далее – РЦРос).

Государство, религия, церковь в России и за рубежом: информационно-аналитический бюллетень (далее – ГРЦб). Нет сведений об изданиях: 2000. № 1 (22); 2003 № 2 (32).

<sup>\*3</sup> Государство, религия, Церковь в России и за рубежом: научный информационно-аналитический, культурно-просветительский журнал (далее – ГРЦж).

- 150-летие со дня рождения К. Маркса. – 1968 № 3 [ИБ].
- 200 лет Центру старообрядцев. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- 600-летие введения христианства в Литве и буржуазно-клерикальная пропаганда. – 1986 № 13 [ИБ].
- Семедов С.А.* Причины политизации ислама в современном мире. – 2009. № 3 [ГРЦЖ].
- Кери Э., Лендьел В.* Журнал венгерских атеистов. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Kochanowski Jan.* Psalterz Dawidów. – 2009. № 4с/в [ГРЦЖ].
- XX съезд Французской коммунистической партии. – 1975. № 14 [ИБ].
- XXI съезд Французской коммунистической партии. – 1975. № 14 [ИБ].
- XXV съезд КПСС и вопросы идейно-воспитательной работы. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Абаев Н.В.* Критический анализ древних китайских систем психофизической подготовки (у-шу). – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Абдрашитова А.Р.* Деятельность Департамента духовных дел иностранных исповеданий по управлению мусульманским населением Российской империи. – 2000. № 3 (24) [ГРЦБ].
- Абдуллин Я.Г.* Рационалистическая критика мусульманского богословия (из истории татарской просветительской мысли). – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Абдуллоев Ш.* «Культурная» экспансия Запада и ислам. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Абдусамедов А., Артыков А., Байрамсахатов Н., Вагабов М.В., Алимбаев А., Сарбанов Т., Саидбаев Т., Хакимов З.* Коренное преобразование социальной и духовной жизни народов Советского Востока и победа массового атеизма. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Абель Т.* Становление взаимоотношений социалистического государства и церкви в Венгерской Народной Республике. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Абрамовским В.Н., Кольцова Т.М.* Крестный Онежский монастырь: святыня на Кий-острове в Белом море. – 2009. № 2с/в [ГРЦЖ].
- Абу Аля Ал-Маудуди.* Образ жизни в исламе. – 1995. № 3 [РЦРос].
- Аверьянов В.В., Сторчак В.М.* Истоки и содержание современного российского православного консерватизма. – 2002. № 2 (30) [ГРЦБ].
- Авксентьев А.В.* О формировании атеистических знаний и убеждений учащихся общеобразовательной школы. – 1977. № 17 [ИБ].
- Авксентьев А.В.* Специфика социологического исследования в многоконфессиональном регионе. – 1974. № 13 [ИБ].
- Акинчиц И.И.* Особенности нравственного сознания молодого верующего. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Аксенов Н., Алешко Е.* Опыт применения метода «партитурной» записи в социологическом исследовании. – 1976. № 15 [ИБ].
- Аксенов Н.Р.* Специфика внимания верующих и особенности пропаганды атеизма по радио. – 1969. № 4 [ИБ].

- Активизация румынских епископов. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Актуальные вопросы атеистического воспитания в свете решений июньского (1983 г.) Пленума ЦК КПСС. – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Актуальные вопросы атеистического воспитания в свете решений июньского (1983 г.) Пленума ЦК КПСС. – 1983 № 5 [ИБ].
- Актуальные вопросы научно-атеистического воспитания в свете решений XXVI съезда КПСС. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Актуальные проблемы развития и совершенствования социалистической обрядности. – 1986 № 12 [ИБ].
- Актуальные проблемы развития религиозно-атеистического образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации. – 2001. № 3 (27) [ГРЦБ].
- Актуальные проблемы теории и практики научного атеизма. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Албания готова разрешить поездки за границу и религиозную свободу. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Алексеев В.А.* Была ли в СССР «безбожная пятилетка»? – 1992. № 2 [Диспут].
- Алексеев Н.П.* Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области). – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Алексеев Н.П.* Методика и результаты панельных исследований религиозности сельского населения в Орловской области. – 1973. № 12 [ИБ].
- Алексеев Н.П.* Новое в исследованиях опорного пункта. – 1974. № 13 [ИБ].
- Алексеев Н.П.* Сотрудничество кафедр вузов в атеистическом воспитании студентов (опыт Орловского государственного педагогического института). – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Алиев А.К.* Сближение и развитие наций и народностей СССР – важное условие атеистического воспитания. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Алиева Б.А.* К вопросу о теории двойственной истины. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Алов А.А., Владимиров Н.Г., Овсиенко Ф.Г.* Католицизм в России вчера и сегодня. – 1995. № 4 [РЦРос].
- Алубаев Л.В., Струнин К.А., Шмидт В.В.* Патриарх Никон: историософия в памятнике. – 2008. № 1–2 (42–43) [ГРЦж].
- Аманолова Д.А.* Мусульманское движение в России в начале XX в. – 1995. № 6 [РЦРос].
- Амвросий (Зертис-Камеский), архиепископ.* Псалтирь у еврей нарицаемая Книга Песней вновь переведенная в Москве. – 2009. № 4с/в [ГРЦж].
- Анализ вопросов, заданных лекторам-атеистам. – 1972. № 9 [ИБ].
- Анарбаев А.* Социальная активность личности: нравственное значение и атеистический потенциал (на материалах Киргизской ССР). – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Андерсон И.А.* Важный аспект интернационализации духовной жизни народа. – 1978. Вып. 22 [ВНА].

- Андерсоне Б., Подмазов А.* Атеистическая литература в Латвии. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Андре Муан.* Коммунисты и христиане. – 1970. № 6 [ИБ].
- Андре Муан.* Современное положение церкви во Франции. – 1970. № 6 [ИБ].
- Андре Муан.* Церковь спустя два года после собора. – 1970. № 6 [ИБ].
- Андреев Г.Л., Ладоренко В.Е., Полякова Л.П.* Социальные и нравственные принципы коммунизма в интерпретации современных Христианских богословов. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Андреев И.Л.* Ислам и борьба за социальный прогресс в освободившихся странах. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Андреев И.Л.* Ислам и специфика классовой борьбы на мусульманском Востоке. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Андреев М.В.* «За» и «против» диалога [II Ватиканский собор]. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Андреев М.В.* Католическая церковь и социальная жизнь на Африканском континенте. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Андреев М.В.* Марксисты, христиане и основные проблемы современности. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Андреев М.В.* Церковь и проблемы «третьего мира». – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Андреева О.В.* Англо-американская буржуазная историография положения православной церкви в СССР. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Андреианов Н.П., В.В. Павлюк.* Культурная революция в национальных республиках и развитие атеизма масс. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Андреина Серони.* Из речи на пленуме ЦК Итальянской коммунистической партии. Июнь 1974 г. – 1975. № 14 [ИБ].
- Андропова В.П.* «Народная церковь» в Латинской Америке. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Андропова В.П.* ЦРУ против прогрессивных католиков Латинской Америки. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Анисимов С.Ф. В.И. Ленин о единстве нравственного и атеистического воспитания трудящихся.* – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Анисимов Е.В.* Церковная и податная реформы Петра I. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Аничас М.* Социально-политическая роль католической церкви в Литве в 1945–1952 гг. – 1972. № 9 [ИБ].
- Анкетный опрос участников летних дней молодежи. – 1968 № 1 [ИБ].
- Аннотации на новые книги по атеизму. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Аносов И.И.* Информационное общество: религиозные аспекты. – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Апри Кразюки.* Эволюция Церкви и проблемы религии. – 1975. № 14 [ИБ].
- Антикоммунистическая пропаганда и сектантство. – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Антикоммунистические акции Ватикана. – 1985 № 10 [ИБ].

- Антоний (Храповицкий), митрополит.* Патриарх Никон и Россия. – 2008. № 1–2 (42–43) [ГРЦЖ].
- Антонова О.А.* Место и роль музыкального искусства и религии в культурно-историческом процессе. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Антонова О.А.* Некоторые особенности атеистического воспитания в музыкальном вузе. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Антонова О.А.* О некоторых особенностях идеологии и практики современного адвентизма (по страницам адвентистских изданий ФРГ). – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Антуан Казанова.* Коммунисты и христиане. – 1970. № 6 [ИБ].
- Аптекер Г.* Маркоизм, религия и революция. – 1975. № 14 [ИБ].
- Аптекман Д.М.* Действие механизмов социально-психологического заражения в процессе формирования религиозных представлений. – 1969. № 4 [ИБ].
- Аптекман Д.М.* Проблемы эффективности в работе Совета по атеистическому воспитанию при райкомпартии. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Аржанов С.А., Косова Н.А.* Опыт изучения религиозности рабочей молодежи в Горьковской области. – 1976. № 16 [ИБ].
- Армия спасения в Москве.* – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Арсенкин В.К.* Вопросы совершенствования атеистического воспитания молодежи. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Артемов А.И., Шулембаев К.Ш.* Партийное руководство атеистическим воспитанием. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Арутюнов С.А., Светлов Г.Е.* Старые и новые боги Японии. – 1970. № 7 [ИБ].
- Арутюнян А.А.* Антирелигиозные мотивы в армянском фольклоре. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Архивы КГБ вновь закрыты.* – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Архиепископ Кентерберийский предупреждает: пришло время испытаний в вере.* – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Асеев О.В.* Неоязычество в современной России. – 1999. № 2 (19) [ГРЦб].
- Асеев О.В.* Неоязычество в современной России: этнополитический и социальный аспекты. – 1998. № 5 (17) [ГРЦб].
- Асеев О.В.* Славянское неоязычество в современной России. – 1999. № 1 (18) [ГРЦб].
- Аслонов М.А., Базаров А.Б., Шабинский М.Е.* Научный атеизм в вузах Таджикской ССР. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Асоева Б.А.* Проблема формирования новых гражданских обрядов и традиций на селе. – 1973. № 12 [ИБ].
- Астрова Р.М.* Особенности распространения новых религий в современных условиях наукограда (г. Жуковский). – 1999. № 1 (18) [ГРЦб].
- Асэньеску В.* Политика Румынской коммунистической партии и области научно-атеистического воспитания трудящихся. – 1977. Вып. 21 [ВНА].

- Атеизм и революция. – 1975. № 14 [ИБ].
- Атеистическая пропаганда в Москве 1918–1920 гг. – 1970. № 7 [ИБ].
- Атеистическая работа в Вологодской области. – 1968 № 3 [ИБ].
- Атеистическая тема в газетах. – 1986 № 13 [ИБ].
- Атеистическая тема в областных и краевых газетах. – 1983 № 4 [ИБ].
- Афанасьев А.Е.* Некоторые вопросы партийного руководства атеистическим воспитанием сельского населения на современном этапе. – 1973. № 12 [ИБ].
- Афанасьев Э.В.* Отношение Русской православной церкви к собственности (замечания по дискуссии). – 2001. 2 (26) [ГРЦБ].
- Бабий М.А.* Несостоятельность «советологической» концепции «атеистического государства». – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Бабосов Е.М.* Диалог с миром науки [II Ватиканский собор]. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Бабосов Е.М.* Научно-техническая революция и ее влияние на духовный мир человека. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Бабосов Е.М.* Научно-технический прогресс в интерпретации католических теологов. – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Бабосов Е.М.* Пропаганда научно-материалистических взглядов среди населения. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Багателия А.Я.* К истории религиозной жизни абхазского народа. – 2001. 2 (26) [ГРЦБ].
- Багателия А.Я.* Проблема юрисдикции православной церковной организации в Абхазии (к истории вопроса). – 2002. № 1 (29) [ГРЦБ].
- Багров Н.В.* Эффект взаимодействия. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Баева Л.В.* Классические христианские ценности с позиции современной экзистенциальной антропологии. – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦБ].
- Баженов В.Д.* Ленинский анализ социальных истоков и роли религии в современном обществе. – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Баженов В.Д.* Ленинский принцип подчинения борьбы с религией основным задачам строительства нового общества. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Базарбаев Ж.Б.* Из опыта социологического изучения быта и культуры. – 1974. № 13 [ИБ].
- Базаров А.Б.* Форма проявления пережитков ислама среди дехканства Таджикистана. – 1973. № 12 [ИБ].
- Базаров В.А., Напастюк В.Н.* Райком партии – организатор атеистического воспитания. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Байрамов Э.* Пропаганда атеизма в клубе. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Бакалдин С.С.* Миграция сельского населения в город как фактор сохранения религиозности в среде промышленного рабочего класса. – 1973. № 12 [ИБ].
- Баканурский Г.Л.* Философские апологеты иудаизма. – 1971. Вып. 12 [ВНА].



- Бакланова Г.Ю.* Московская община Церкви Божией Матери Державной (социологический портрет). – 1998. № 5 (17) [ГРЦб].
- Бакланова Г.Ю.* Политические судьбы России в интерпретации духовных лидеров Богородичного движения. – 1999. № 1 (18) [ГРЦб].
- Балагушкин Е.Г.* Есть ли место нетрадиционным религиям в системе религиозного плюрализма? – 1995. № 5 [РЦРос].
- Балагушкин Е.Г.* К вопросу о «тоталитарных сектах» в современной России. – 1994. № 1 [РЦРос].
- Балагушкин Е.Г.* Неоориентализм: религиозно-мистические культы и идейные искания Запада. – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Балагушкин Е.Г.* Социально-политическая активность современных религиозно-мистических культов и организаций. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Балагушкин Е.Г.* Структуры религиозной деятельности (к определению понятий «церковь», «секта», «культ», «богоискательство»). – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Балакина И.Ф.* Религиозная философия Н.А. Бердяева и ее социальная направленность. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Баландина Э.Г.* Православная церковь в социокультурном контексте современности. – 1999. № 3 (20) [ГРЦб].
- Балаховская А.С.* Псевдоэпиграфы Иоанна Златоуста как один из источников его агиографии. – 2009. № 3 [ГРЦж].
- Балевиц З.В.* Некоторые особенности мировосприятия в раннем детстве и вопросы предупреждения религиозности. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Балевиц З.В.* Формирование мироощущения ребенка и религиозное мировосприятие. – 1969. № 4 [ИБ].
- Балтанов Р.Г.* К вопросу о типологии современного верующего-мусульманина. – 1968. № 2 [ИБ].
- Балтанов Р.Г.* Религия и проблемы ее изучения. – 1995. № 3 [РЦРос].
- Балтанова Г.Р.* Религия в Татарстане: проблемы новообращенцев. – 1993. № 3 [РЦРос].
- Балтина Н.М.* Советский образ жизни и процесс преодоления пережитков мусульманской морали. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Балычева М.Б.* Нравственная ценность атеистической убежденности личности. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Бальжанов Ц.Д.* К вопросу о философских аспектах буддизма. – 2001. № 1 (25) [ГРЦб].
- Баптизм сегодня и идейно-воспитательная работа с его последователями. – 1985. № 11 [ИБ].
- Барабанов Е.А.* Нетрадиционные культы и армия. – 1995. № 5 [РЦРос].
- Баранов А.О.* Современные государственно-церковные отношения в КНР. – 1999. № 2 (19) [ГРЦб].

- Баркаръ Е.В.* Кряшэны и их народная религиозность. – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦб].
- Баркаускас А.С.* Осуществление ленинских идей об атеистическом воспитании в практической деятельности партийных организаций. – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Барковская Е.Ю.* Закон жизни мусульман (рецензия на книгу Г.М. Керимова «Шариат. Закон жизни мусульман». М.: Изд-во «Ленон», 1999. 304 с.). – 2001. № 1 (25) [ГРЦб].
- Барковская Е.Ю.* Проблема светской государственности и процесс модернизации мусульманского Востока (размышления Фуада Закария). – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦб].
- Барковская Т.В.* И.А.Ильин о духовности как основе выживания и дальнейшего развития российской государственности. – 2001. № 1 (25) [ГРЦб].
- Барымов С.* Из опыта атеистического воспитания в Болгарии. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Барымов Ст.* «Процесс преодоления религии в Болгарии»: социологическое исследование. София, 1968. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Басилов В.Н.* Шаманство как ранняя форма мистицизма. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Батурич И.* Новые советские традиции – важное средство коммунистического воспитания молодежи (о летних днях молодежи в Эстонии). – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Батуркин А.А.* Славянское языческое наследие русского языка. – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦб].
- Баширов Л.А.* Ваххабизм: истоки, особенности вероучения – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦб].
- Баширов Л.А.* Вопросы атеистического воспитания на съездах и партийных конференциях. – 1976. № 16 [ИБ].
- Баширов Л.А.* Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России. – 2009. № 1 [ГРЦж].
- Баширов Л.А.* Исламская концепция джихада. – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦб].
- Баширов Л.А.* Мюридизм: история и современность. – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Баширов Л.А.* Онтологическая природа этнического и религиозного феноменов. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦб].
- Баширов Л.А.* Советский образ жизни и преодоление религиозных пережитков. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Баширов Л.А., Кудрина Т.А., Лопаткин Р.А., Пинкевич В.К., Трофимчук Н.А.* Религия и межнациональные отношения: проблемы гармонизации межнациональных и межконфессиональных отношений (введение). – 1996. № 8 [РЦРос].
- Баширов Л.Б.* Мюридизм на Северном Кавказе. – 1995. № 3 [РЦРос].
- Бейль П.* Исторический и критический словарь. – 1968 № 3 [ИБ].
- Бекбосынова Ж.* Диалог как коммуникация. – 1992. № 1 [Диспут].
- Беленький М.С.* Трагедия Уриэля Акосты. – 1968 № 3 [ИБ].
- Беленький М.С.* Что такое талмуд. – 1972. № 9 [ИБ].

- Белов А.В. Художественная литература и атеистической пропаганде. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Белов О.А., Зеленков Б.И. Некоторые вопросы атеистического воспитания молодежи. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Белоруссия: Католический епископ для Минска. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Беляева А.В. Русский церковный собор в Сремских Карловцах в 1921г. – 2001. № 1 (25) [ГРЦБ].
- Берлингуэр Э. Италия может и хочет идти навстречу новому: Из доклада на пленуме ЦК и ЦКК Итальянской коммунистической партии 4 июня 1974 г. – 1975. № 14 [ИБ].
- Берлингуэр Э. Отношение к католическому миру: Из доклада Берлингуэра на XIV съезде Итальянской коммунистической партии 19 марта 1975 г. – 1975. № 14 [ИБ].
- Берлингуэр Э. Отношения с католическим миром и кризис христианской демократии. – 1975. № 14 [ИБ].
- Берлингуэр Э. Референдум о разводе и конкордат: Из доклада на пленуме Центрального Комитета Итальянской коммунистической партии 27 июля 1973 г. – 1975. № 14 [ИБ].
- Беседа с Любачивским. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Беседы профессора Джеймса Шерера (США) с советскими религиозными деятелями. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Бесс Г. Марксизм и атеизм. – 1975. № 14 [ИБ].
- Бесс Г. Христиане и коммунисты, могут ли они бороться вместе за социализм? – 1970. № 6 [ИБ].
- Бибиков М.В. «Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д.А. Поспелов». – 2009. № 1 [ГРЦЖ].
- 40000 Библий. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Библия издается в настоящее время на 1928 языках. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- «В начале...» (Бытие). – 1992. № 1 [Диспут].
- «В начале...» (Бытие). – 1992. № 2 [Диспут].
- «И вот имена...» (Исход). – 1992. № 3 [Диспут].
- Библиография болгарской литературы по атеизму, опубликованной в 1958–1968 гг. – 1968 № 3 [ИБ].
- Библиография по теме «Религия и политика» (1978–1983 гг.). – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Библиография работ о II Ватиканском соборе. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Библиография советской учебной литературы по научному атеизму / сост. Р.Ф. Петренко. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Библиография статей по научному атеизму в журналах социалистических стран за 1972 г. / сост. Е.С. Сафронова. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Библиография статей по научному атеизму в научных журналах социалистических стран за 1971 г. / сост. Е.С. Сафронова. – 1972. Вып. 13 [ВНА].

- Бискуп А.В.* Флорентийская уния. – 1992. № 2 [Диспут].
- Благоприятна ли перестройка для религиозного обновления. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Блаженев К.Л.* Религиозная ситуация в Москве. – 1999. № 4 (21) [ГРЦб].
- Бобосадыкова Г.Б.* О совершенствовании форм и методов атеистической работы. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Богданович Н.Б., Васильева Т.А.* «На благое просвещение» (к 100-летию со дня открытия университета им. А.Л. Шанявского). – 2009. № 1 [ГРЦж].
- Богослужение в Санкт-Петербургской церкви Святого Патрика. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Богослужение в тюрьме. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Боков Х.Х.* Из опыта атеистической работы партийных организаций среди мусульман. – 1970. № 7 [ИБ].
- Бокова О.А.* Современные российские евангельские христиане-баптисты: социальная структура и идеология. – 2009. № 3 [ГРЦж].
- Болгария. Новое молитвенное здание для баптистов. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Болгария. Церковное руководство низложено. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Больше свободы для Церкви. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Большие задачи в сложное время. Митрополит Алексий стал Патриархом. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Бондарева О.Н.* Зодчество Святейшего Патриарха Никона: служение Отечеству. – 2009. № 2с/в. [ГРЦж].
- Бондарчук В.С.* В.И. Ленин и проблема исследования религиозного сектантства. – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Борискин В.М.* Кризис евангелической этики. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Борисов Ю.П.* Научно-техническая революция и религия. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Бородин О.Р.* Мистические культы и учения в Древнем Риме. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Борунков Ю.Ф.* К определению понятия «религиозная вера». – 1969. № 4 [ИБ].
- Борунков Ю.Ф.* О понятии «религиозная вера». – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Борьба политических партий Италии за влияние на католиков. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- «Босния: интербригады ислама». – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Бояринцев В.И.* Новые попытки приспособления религии к современному естествознанию. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Бражник И.И.* Защита советским законом детей и подростков от религиозного принуждения. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Бритвин В.Г., Виснапу В.Р., Мансуров В.А.* Формирование научно-атеистической убежденности у молодежи. – 1980. Вып. 26 [ВНА].

- Брода Р.* Книга о современном католицизме в ФРГ: Манфред Кремер. Церковь против демократии? Общественные проблемы в современном католицизме. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Брода Р.* Реакционная сущность клерикальной пропаганды на социалистические страны (на материалах ГДР). – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Брудный В.И.* Обряды вчера и сегодня. – 1968 № 3 [ИБ].
- Бряннов В.А.* (Алма-Ата). Подготовка молодых пропагандистов атеизма в вузе. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Буддология в СССР (1959–1969). – 1970. № 7 [ИБ].
- Букин В.Р.* Религиозные эмоции, их специфика и место в религиозном комплексе. – 1969. № 4 [ИБ].
- Букина И.Н.* Возникновение и развитие буржуазной психологии религии. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Букина И.Н.* Основные черты современной буржуазной психологии религии. – 1969. № 4 [ИБ].
- Букина Н.Н., Попова М.А.* Эволюция буржуазной психологии религии. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Булацева З.С.* Католическая интерпретация роли женщины в церкви и обществе. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Бум экспорта Библии: Слово Бога не знает границ. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Бусева-Давыдова И.Л.* Роль государства и Церкви в развитии русского искусства XVII в. – 2009. № 2с/в [ГРЦЖ].
- Бусленко П.Н.* В.И. Ленин об органическом единстве материалистической философии и научного атеизма. – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Буш В.* Можно ли иметь ясность в религиозных вопросах? – 1992. № 2 [Диспут].
- Бълхова М.И.* Болгарская Православная Церковь (1945–1953): роль Экзарха Стефана в возрождении Церкви. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Бълхова М.И.* Экзарх Болгарской Православной церкви Стефан. К истории его отстранения. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦБ].
- Быховский Б.О.* Пять путей в «никуда». – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Быховский Б.О.* Религия перед судом разума (к 250-летию со дня рождения И. Канта). – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Бычков А.М.* «Баптисты сохраняют свой Союз». – 1992. № 2 [Диспут].
- Бычков М.Н., Пшеничный В.И., Сулацков А.А.* Атеистический материал в газете. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- В Западной Украине ведется религиозная война. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- В институте Африки АН СССР. – 1968 № 3 [ИБ].
- В институте истории АН СССР. – 1968 № 1 [ИБ].
- В институте научного атеизма. – 1972. № 9 [ИБ].

- В институте философии АН СССР. – 1968 № 1 [ИБ].
- В Литве у церкви появились новые надежды. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- В Москве новый Иисус. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- В Московском Доме научного атеизма. – 1968 № 3 [ИБ].
- В некоторых местах верующих больше, чем коммунистов. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- В обсуждении докладов приняли участие т.т. А.С. Ворошилов, И.А. Макатов, Н.А. Трофимчук, В.М. Рябиков. – 1977. № 17 [ИБ].
- В обсуждении докладов приняли участие т.т. Э.В. Балевиц, М.К. Тепляков, Д.М. Угринович, И.А. Крывелев, И.А. Галицкая. – 1977. № 17 [ИБ].
- В опорных пунктах Института научного атеизма. – 1968 № 1 [ИБ].
- В Польше законодательно зафиксирована религиозная свобода. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- В помощь социологическим исследованиям. – 1984 № 9 [ИБ].
- В Румынии и Болгарии пасхальные богослужения проходили при полной свободе. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- В сенате появился католический крест. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- В Советском Союзе новый Патриарх. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- В чем проблема Роже Гароди? – 1971. № 8 [ИБ].
- В чем суть перестройки атеистической работы в современных условиях? Какие стереотипы препятствуют обновлению? – 1989. № 21 [ИБ].
- В честь XXIV съезда КПСС. – 1972. № 9 [ИБ].
- В Чувашском опорном пункте. – 1968 № 3 [ИБ].
- Вайнштейн С.И., Пинхасов Р.А.* Возрождение иудаизма и проблемы развития еврейской общины в России. – 2000. № 3 (24) [ГРЦб].
- Вальдек Роше.* Из речи на Пленуме ЦК ФКП в г. Аржантей 11–13 марта 1966 г. – 1970. № 6 [ИБ].
- Варга И.* Процесс секуляризации среди венгерской молодежи (доклад на VI Всемирном конгрессе социологов. Эвиан, Франция, 1966 г.). – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Варзанова Т.И.* Вера бахаи на Сахалине (по материалам социологического опроса). – 1995. № 5 [РЦРос].
- Василевская Н.С.* Опыт конкретно-социологического исследования отношения к религии в современной городской семье. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Василий Пробатов, протоиерей. Псалтырь.* – 2009. № 4с/в [ГРЦж].
- Васильева Е.Е.* «Богоначальным мановением»: песнопение святыням Московского Кремля. – 2008. № 3–4 (44–45) [ГРЦж].
- Васильева Е.Е.* Псалтырь в русской культуре второй половины XVII века: историко-стилистические процессы в музыкально-поэтическом творчестве. – 2009. № 4с/в [ГРЦж].

- Васильева Е.Е., Заболотная Н.В., Кручинина А.Н.* Музыкально-литургическое наследие никонова монастыря Нового Иерусалима. – 2009. № 2с/в [ГРЦЖ].
- Васильева Е.Л., Заболотная Н.В., Кручинина А.Н., Шмидт В.В.* Патриарх Никон; традиция и современность (Русское певческое искусство второй половины XVII – начала XVIII в.). – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦБ].
- Васильева О.Ю.* «Нам предстоит многие и нелегкие труды совершить...»
- Васильева О.Ю.* «Прошлое живет в нас...». – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Васильева О.Ю.* Образ новомучеников в истории России – 2008. № 3–4 (44–45) [ГРЦЖ].
- Васильева О.Ю.* Русское православие, права меньшинств и национальное самосознание: государственно-церковные отношения в России. – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Васильева О.Ю., Дорошенко С.М. Шмидт В.В.* Хронограф: век XVII. – 2009. № 2с/в [ГРЦЖ].
- Василькова Е.Н.* Атеистическая работа – научно-обоснованные данные. – 1974. № 13 [ИБ].
- Василькова Е.Н.* Опыт изучения атеистической убежденности коллектива научно-технической интеллигенции. – 1976. № 16 [ИБ].
- Ватикан восстанавливает свои позиции в Восточной Европе. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Ватикан выступает в качестве посредника в конфликте с Литвой? Намеки Коласуноно. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Ватикан и Кремль: историческая встреча. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Ватикан и латиноамериканская католическая церковь. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Ватикан и Румыния восстанавливают официальные контакты. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Ватикан и СССР устанавливают отношения. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Ватикан поддерживает перестройку. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Ватикан проводит собственную восточную политику. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Ватикан совершает поворот в Восточной Европе. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Ватикан установил дипломатические отношения с Беларусью. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Ватикан: дипломатические отношения с Узбекистаном и Казахстаном. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Ватиканская «Энциклопедия атеизма». – 1968 № 3 [ИБ].
- Ватиканская дипломатия: вперед к налаживанию дружеских отношений с Восточной Европой. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Ваторопин А.С.* Религиозный модернизм как пирадигмальное понятие. – 2001. № 3 (27) [ГРЦБ].

- Ватуева Л.Л.* Секуляризация современного мира в интерпретации «новой теологии» (на материалах США). – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Вашечка Ф.* Несбывшиеся надежды клерикализма. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Введение [10-летию кафедры религиоведения]. – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦБ].
- Введенский А.И.* О характере, составе и значении философии В.Д. Кудрявцева-Платонова. – 2009. № 1 [ГРЦЖ].
- Вебер Р.Э.* Критика массового евангельского христианства. – 1992. № 3 [Диспут].
- Вейнгольд Ю.Ю.* Организация и совершенствование семинарских занятия по научному атеизму. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Вейш Я.Я.* Экуменические попки англиканской церкви. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Веление времени. – 1970. № 7 [ИБ].
- Великанов Г.В.* Российское Библейское Общество как явление духовной жизни. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦБ].
- Великович Л.Н.* Война и мир в оценке собора [II Ватиканский собор]. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Великович Л.Н.* Движение «Христиане за социализм» и социально-политическая доктрина Ватикана. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Великович Л.Н.* Изучение истории и современного состояния католицизма. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Великович Л.Н.* Кризис современного католицизма – с. 70–73
- Великович Л.Н.* Марксистское исследование о II Ватиканском соборе. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Великович Л.Н.* Новые веяния в современном католицизме. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Великович Л.Н.* О так называемой энциклопедии современного атеизма. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Великович Л.Н.* Проблема евангелизации в современном католицизме. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Великович Л.Н.* Религия и современная идеологическая борьба. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Великович Л.Н.* Церковь и проблемы войны и мира. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Великович Л.Н., Кейзеров Н.М.* Мирное наступление социализма и кризис клерикального антикоммунизма. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Венгрия. Епископы против демагогии. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Венгрия: выход из Христианской мирной конференции. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Веремчук В.И.* Военная служба и религия: социологический анализ взаимодействия. – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦБ].
- Вересаев В.В.* Об обрядах старых и новых. Еще об обрядах (публикация и вступительная статья Р.А. Лопаткина). – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Верещагин Е.М.* Новонайденная часть древнейшей славянской («Синайской») псалтыри: лексикологические наблюдения. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].



- Верующие перед своей свободой. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Вершинская А.А., Маньков А.Г.* Церковь и государство в России первой половины XVII в. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- «Века» для всех верующих. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Вещиков А.Т.* Единство интернационалистского и атеистического воспитания. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Визит папы Иоанна Павла II в Латинскую Америку. – 1985 № 11 [ИБ].
- Виктор Жоан.* Наша политика протянутой руки. – 1975. № 14 [ИБ].
- Викторин В.М.* Исторические предпосылки современной этноконфессиональной ситуации на Северном Кавказе. – 1997. № 2 [ГРЦБ].
- Вимсааре К.А.* Об использовании результатов конкретно-социологических исследований в учебно-воспитательном процессе. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Вишев И.В.* Критика основных христианско-теологических версий трансцендентного личного бессмертия. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Владимиров М.В.* Судьбы старообрядчества в Мещерском крае. – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Власов В.Г.* Хронологические вехи христианизации на Руси. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Влияние социалистического образа жизни на идеологию «духовного христианства». – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Внеочередной «святой год». – 1983 № 5 [ИБ].
- Внешнеполитический представитель при Ватикане. Посланник Вильнюса. Папа: мирное и справедливое решение. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Возвращение церковного имущества в Литве. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Возмущение против Гароди. – 1971. № 8 [ИБ].
- Вокруг церковной реформы. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Волкова А.Г.* Псалмы в поэзии Джорджа Герберта. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Волнения в Румынии относительно Патриарха. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Волобуева М.М.* Алтайский край: конфессиональный портрет. – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦБ]. *Чернышева О.В.* Отделение Шведской церкви от государства. – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦБ]. *Сторчак В.М.* Гражданская религия в США и американский мессианизм. – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦБ].
- Волобуева М.М.* Влияние института религиозных лидеров на развитие этнорелигиозной ситуации и взаимоотношений органов государственной власти и религиозных объединений в Алтайском регионе. – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Володин А.И.* «В истории возникают странные параллели...». – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Володин А.И.* А.И. Герцен: о своеобразии его отношения к религии. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Володин А.И.* П.Л. Лавров как исследователь и критик религии. [Публикация:] *Лавров П.Л.* Христианский идеал перед судом социализма. – 1975. Вып. 17 [ВНА].

- Володина Н.В.* Некоторые проблемы правоприменительной практики в сфере свободы совести на уровне субъекта Федерации (Владимирская область). – 2001. 2 (26) [ГРЦБ].
- Володина Н.В.* Ответственность государства за достояние России (Проблемы сохранности фресок А.Рублева в Успенском соборе г. Владимира). – 2000. № 2 (23) [ГРЦБ].
- Волощенко Н.А.* Историография хрущевского периода взаимоотношений Русской православной церкви и государства. – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦБ].
- Волчкевич А.Ю.* Платонические и античные аллюзии в творениях свт. Григория Паламы. – 2009. № 1 [ГРЦЖ].
- Вопросы научного атеизма. № 7, 8. – 1968 № 3 [ИБ].
- Вопросы религии перед советским парламентом. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Воробьева Н.В.* Историко-канонические и богословские воззрения Патриарха Никона. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Ворожцова Л.А.* П.А. Красиков (К 100-летию со дня рождения). – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Воронина Т.Е.* Суфизм и мюридизм на Северном Кавказе на рубеже XIX–XX вв. – 1999. № 4 (21) [ГРЦБ].
- Воронцов Г.В.* Курс научного атеизма и современные проблемы идеологической борьбы. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Воронцов Г.В.* Строительство социализма в СССР и массовый отход трудящихся от религии. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Воронцов Г.В.* Церковно-эмигрантская фальсификация религиозного вопроса в СССР. – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Воронцова Л.М., Филатов С.Б.* Религиозность и политическое сознание в постсоветской России. – 1994. № 2 [РЦРос].
- Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря. – 2009. № 2с/в [ГРЦЖ].
- Восторженный прием епископа Любачивского. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Восточная политика Ватикана. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Восьмидесятилетие [А.Ф. Окулову]. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- «Все церкви-церкви!». – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Всемирный Лютеранский Союз требует новых реформ на Востоке. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Всемирный Совет церквей о положении в районах напряженности в СССР. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Встреча в Афинах группы религиозных деятелей Балканских стран. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Встреча ученых с практиками. – 1989. № 23 [ИБ].
- Встречи Папы Иоанна Павла II с Валенсой. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Вылчев М.З.* Некоторые тенденции в отношении болгарской православной церкви к науке. – 1976. Вып. 19 [ВНА].

- Вылчев М.* Книга об атеистических традициях болгарского народа. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Выступление Вальтера Холличера. – 1975. № 14 [ИБ].
- Выступления [о 4-томнике «Современный атеизм»]: Великович Л.Н., Нюнка В.Ю., Шейнман М.М., Гараджа В.И., Кривелев И.А., Кравченко И.И. Габинский Г.А., Кантеров И.Я., Рамм Б.Я., Пивоваров В.Г., Пищик Ю.Б., Ястребов И.Б., Кичанова И.М. Окулов А.Ф. – 1972. № 10 [ИБ].
- Выступления ответственных работников партийных комитетов на заседаниях Ученого совета или дирекции Института научного атеизма по вопросам деятельности опорных пунктов. – 1974. № 13 [ИБ].
- Габинский Г.А.* Критика христианской апологетики. – 1968 № 1 [ИБ].
- Габинский Г.А.* Об имманентной критике религии. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Габинский Г.А.* Рационализм как фактор развития атеистического сознания. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Габрусенко В.А., Кузнецова З.М.* Исследования в области научного атеизма в Томском университете. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Гаврилов Ю.Н.* Религия в идеологии и политике революционной демократии стран Азии и Африки. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Гагуа Р.Б.* Тевтонский орден и образование Великого Княжества Литовского. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Гажос В.Ф.* Усилить координацию атеистической работы среди сектантов. – 1978. № 18 [ИБ].
- Гайдис А.А.* Католическая этика обновляется [II Ватиканский собор]. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Гайдис А.А.* Особенности эволюции католического клерикального антикоммунизма. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Гайдис А.Л.* Спекуляции на нравственно-этической проблематике как средство идеологических акций католического клерикального антикоммунизма. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Галечка Т.* Критика современных теологических фальсификаций атеизма. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Галечка Т.* Теологизирующий ревизионизм на службе реакции. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Галимова Ю.Р.* Христианско-исламский диалог в Германии. – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Галицкая И.А.* Атеистическое воспитание учащихся национальной школы. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Галицкая И.А.* Изучение каналов воспроизводства религиозности в новых поколениях – одно из требований системы атеистического воспитания. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Галицкая И.А.* К вопросу об изучении религиозности молодежи. – 1969. Вып. 7 [ВНА].

- Галицкая И.А.* Формирование научно-материалистического мировоззрения школьников: проблемы и направления исследований. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Гальперин Б.И.* Представления о «спасении» в современном баптизме. – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Гальперин Б.И., Зазулин А.Н.* Атеистическое воспитание в трудовом коллективе. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Ганачек Й.* Осуществление принципа свободы совести при социализме (на материалах ЧССР). – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Гапочка И.М.* Визит Иоанна Павла II в ФРГ: цели и итоги. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Гапочка М.П.* Уроки богостроительства. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Гапочка М.П., Земляной С.И.* Отраженно кризиса религии в теологических интерпретациях современной эпохи. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Гапочка М.П.* В.И. Ленин о фидеистических тенденциях философского идеализма. – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Гараджа В.И.* Ленинский анализ революции в естествознании и проблемы атеизма
- Гараджа В.И.* История атеизма – актуальная задача марксистского исследования. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Гараджа В.И.* К марксистскому пониманию роли религии и церкви в историческом процессе. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Гараджа В.И.* Научный атеизм в свете задач совершенствования социализма. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Гараджа В.И., Мчедлов М.И.* XXXVII конгресс Всемирного союза свободомыслящих. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Гараева Н.Г.* Мусульманские организации в современной России. – 1993. № 3 [РЦРос].
- Гароди Р.* Влияние арабской культуры на мировую цивилизацию. – 1971. № 8 [ИБ].
- Гароди Р.* Ислам и социализм. – 1971. № 8 [ИБ].
- Гароди Р.* Относительно многообразия форм социализма. – 1971. № 8 [ИБ].
- Геворкян А.К.* Проблемы бессознательного в трудах философов Запада (XVI–XIX вв.). – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦб].
- Гегешидзе Д.В.* Изменения в социально-демографической структуре общин ЕХБ в Грузинской ССР. – 1978. № 18 [ИБ].
- Герасимец А.С.* Теоретические и практические проблемы атеистической работы среди свидетелей Иеговы. – 1978. № 18 [ИБ].
- Герасимова К.М.* Буддологические исследования в Бурятской АССР. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Германия: Поражение экуменического движения. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Германия: спор о русских православных храмах. – 1993. № 2 (27) [РСМ].

- Главак Т.В.* Атеистическое воспитание женщин. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Главная тема пасхальных обращений – свобода. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Главонь К.* Этические аспекты в теории научного атеизма. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Главу церкви обвиняют в предательстве. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Гласность для католиков Литвы. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Глория М.* Моран Испанская система отношений церкви и государства. – 1995. № 6 [РЦРос].
- Глуховская Л.Д.* Телевидение — перспективная форма атеистической пропаганды. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Годавский И.* Распад традиционной картины мира в современной католической философии. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Годлевский Е.* Римско-католическая церковь в Польше и проблемы свободы совести. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Годовский И.* Научное исследование проблем атеизма в Чехословакии. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Головков С.С.* О некоторых социально-психологических факторах религиозности женщин. – 1973. № 12 [ИБ].
- Голос в дискуссии о преамбуле проекта Конституции Республики Польша. – 1995. № 4 [РЦРос].
- Голотвин Ж.Г.* Проблема человека в «диалектической теологии» К. Барта. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Гольбах П.* О религиозной морали / публ. и вступ. статья М.Т. Кочаряна. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Гольденберг М.А.* Принцип свободы совести и его клерикальные интерпретаторы. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Гольденберг М.А.* Религиозная апология сионизма. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Гольст Г.Р.* Советское законодательство о свободе совести. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Горбачев сделал возможным, чтобы в Советский Союз в 1988 году было ввезено более миллиона Библий, но спрос все еще не удовлетворен. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Горбачев Я.А.* К вопросу о предмете теории научного атеизма. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Горбачеву нужны верующие. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Горбунов А.Н.* 146-й сонет Шекспира и его место в цикле. – 2009. № 2 [ГРЦж].
- Горбунов А.Н.* Кривые дороги: Чосер и Гоголь (200-летию памяти Н.В. Гоголя посвящается). – 2009. № 1 [ГРЦж].
- Горбунов А.Н.* Лицемер и его жертва: трагический поворот сюжета (от «Кентерберийских рассказов» к «Селу Степанчиково»). – 2009. № 3 [ГРЦж].
- Гордиенко Н.С.* Элементы модернизма в православном вероучении. – 1966. Вып. 2 [ВНА].

- Гордиенко Н.С.* Памяти товарища. Глубокий исследователь, ученый-новатор (к 60-летию со дня рождения П.К. Курочкина). – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Гордиенко Н.С., Курочкин П.К.* Либерально-обновленческое движение в русском православии начала XX в. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Гордиенко Н.С., Курочкин П.К.* Основные особенности эволюции религии и церкви в условиях социалистического общества. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Гордиенко П.С.* Новые веяния в православной экзегетике. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Гордиенко С.* Научный атеизм в педагогическом вузе. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Горохова Н.Д., Осипова Е.С.* Памятники истории и культуры в атеистическом воспитании. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Государство и религиозные организации в Польше. – 1994. № 2 [РЦРос].
- Государство надеется на «опиум народа». Религия в СССР должна способствовать моральному возрождению. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Готовский Л.А.* (Одесса). Борьба КПСС с извращениями и перегибами в атеистической пропаганде на Украине (1928-1932 гг.). – 1976. № 15 [ИБ].
- Граждан В.Д.* Пятидесятничество и современность. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Гражданская позиция верующих в условиях перестройки (по материалам конкретно-социологических исследований): *Куликова Н.И.; Ембулаева Л.С.* – 1989. № 21 [ИБ].
- Грамайла З.К.* Практика работы партийной организации района по атеистическому воспитанию населения. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Грекулов Е.Ф., Курочкин Л.К.* Исследование православия в советской литературе. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Греческий примас: не признавать Македонию. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Григоренко С.А.* Молодежные организации России и религия. – 1997. № 2 [ГРЦб].
- Григорьян М.М.* В.И. Ленин и атеистическое наследство. – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Григорьева Л.И.* История возникновения, особенности вероучения и культовой практики и способы воздействия на психику в религиозном движении «Белое братство». – 1994. № 2 [РЦРос].
- Григорьева Л.И.* Некоторые проблемы реализации нового законодательства о свободе совести. – 1999. № 4 (21) [ГРЦб].
- Григорьева Л.И.* Церковь Последнего Завета («Секта Виссариона-Христа Минусинского»). – 1998. № 5 (17) [ГРЦб].
- Григорьева Ю.Д.* Становление христианской демократии в России. – 1994. № 2 [РЦРос].
- Григорьева Ю.Е.* Католицизм и Россия: история напоминает. – 1995. № 4 [РЦРос].
- Григорьева Ю.Е.* Российский христианско-демократический союз – Новая демократия. – 1995. № 4 [РЦРос].
- Григорьян М.М.* К характеристике религиозно-философской концепции славянофильства. – 1970. Вып. 10 [ВНА].

- Григулевич И.Р.* Католики и революционный процесс (Испания, Португалия, страны Латинской Америки). – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Григулевич И.Р.* Католики и фашистский перепорот в Чили. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Григулевич И.Р.* Католики, марксисты и революционный процесс в Латинской Америке. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Григулевич И.Р.* Католицизм и социальные проблемы Латинской Америки. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Григулевич И.Р.* Новое и старое в латиноамериканском католицизме. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Гринев Е., Яроцкий П.* Особенности современной религиозной идеологии и деятельности свидетелей Иеговы и их учет в практике атеистической работы. – 1978. № 18 [ИБ].
- Грицов А.А.* У истоков свободы совести. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Громов М.Н.* Культурно-историческое и философское значение славянской Псалтыри. – 2009. № 4с/в [ГРЦЖ].
- Грудзень Ю.* Томизм и современность. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Груздев В.М.* Формирование концепции войны и мира в социальной доктрине католицизма. – 2001. № 3 (27) [ГРЦБ].
- Груздев В.М., Певень Л.В.* Особенности развития религиозной ситуации в Вооруженных Силах Российской Федерации (1996–1999 гг.). – 2000. № 3 (24) [ГРЦБ].
- Грузия: Крещеный Эдуард. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Группа социологических исследований проблем религии и атеизма Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. – 1974. № 13 [ИБ].
- Грюнвальд Л.* О Всемирном союзе свободомыслящих. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Грядут ли перемены в польском католицизме? – 1994. № 2 [РЦРос].
- Губанов В.Н.* Разработка проблем атеизма в советской философской науке. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Губанов Н.И.* О понятии «система атеистического воспитания». – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Гудечкова В.* О сотрудничестве чехословацкого «Союза пролетарских неверующих» с «Союзом воинствующих безбожников» в 20–30-х годах. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Гудим-Левкович Г.Е.* Гендерные различия в характере современной религиозности (по материалам социологических исследований в Архангельской области). – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦБ].
- Гудим-Левкович Г.Е.* Религиозная ситуация в Архангельской области (современное состояние и тенденции развития). – 1999. № 1 (18) [ГРЦБ].
- Гуняк М.Ф.* Научно-атеистическая работа культурно-просветительных учреждений. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Гуревич П.С.* Мировоззренческие аспекты соотношения мистики и науки. – 1989. Вып. 38 [ВНА].

- Гуревич П.С.* Современные евангельские «культы» в буржуазных странах. – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Гуров Ю.С.* (Чебоксары). О преодолении явлений индифферентизма в отношении религии и атеизма среди учащейся молодежи. – 1977. № 17 [ИБ].
- Гусев И.С.* Конкретность, научность, действенность. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Гусейнов А.А.* Этика, мораль, воспитание. – 1935. Вып. 36 [ВНА].
- Гуськов В.С.* Возникновение и развитие психопатологических синдромов религиозного содержания. – 1969. № 4 [ИБ].
- Гуськов М.Д.* Общественные организации религиозной ориентации в современной России. – 2002. № 1 (29) [ГРЦБ].
- Гуськова Д. М.* YMCA в России: история и настоящее. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦБ].
- Давлетшин В.Р.* Институт военного духовенства в России (XVIII–XIX вв.): процесс введения и становления. – 1999. № 2 (19) [ГРЦБ].
- Дадабаева С.Ю.* Конкретно-социологические исследования в практике атеистической работы. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Данэм Б.* Герои и еретики. – 1968 № 1 [ИБ].
- Даценко Р.И.* Современная школа и нетрадиционные религии и культы. – 1999. № 1 (18) [ГРЦБ].
- Дашиэвэг Б.* Некоторые вопросы атеистического воспитания в Монгольской Народной Республике. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Два интервью кардинала Любачивского. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Движение православных и баптистов. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Девина И.В.* Визит папы Иоанна Павла II в США в оценке американских свободолюбивых. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Девина И.В.* Мистицизм и религия (обзор советской литературы). – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Девина И.В.* Философия религии и религиоведение как одно из направлений в работе Отдела философских наук ИНИОН РАН. – 1996. № 7 [РЦРос].
- Дегтярев Ю.М.* Свидетели Иеговы в Европе (1996 г.). – 1998. № 5 (17) [ГРЦБ].
- Дегтярев Ю.М.* Статистические сведения о православных обществах в РСФСР (1937–1990 гг.). – 1998. № 5 (17) [ГРЦБ].
- Декларация Митрополита Сергия (Страгородского) документы и свидетельства современников / вст. статья М. Одинцова. – 1992. № 1 [Диспут].
- Декларация Митрополита Сергия (Страгородского): документы и свидетельства (продолжение). – 1992. № 2 [Диспут].
- Делокаров К.Х.* Вызовы времени и философские проблемы “Основ социальной концепции Русской Православной Церкви”. – 2001. 2 (26) [ГРЦБ].
- Дементьев Д.В.* Современный кризис семьи: его природа и условия преодоления с точки зрения Русской Православной Церкви. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].



- Демьянов А.И. Современное истинно-православное христианство и особенности атеистической работы с его последователями. – 1978. № 18 [ИБ].
- Демьянов А.П. К вопросу о современном состоянии религиозного течения «истинно православных христиан» (по материалам исследований в центральных областях РСФСР). – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Держитесь подальше от Ватикана. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Деркевиц З.П. Новые явления в деятельности евангельских христиан-баптистов (на материалах Латвийской ССР). – 1978. № 18 [ИБ].
- Дерюгин С.В. Архиепископ Ромеро: религиозно-политическая ситуация в Сальвадоре (конец 70-х – 80-е гг.). – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Дерюгин С.В. Диалог марксистов и христиан в Латинской Америке (конец 70-х – 80-е гг.). – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Дерюгин С.В. Религия и церковь на Кубе. – 1989. № 22 [ИБ].
- Дерягина Е.Э. К вопросу о «традиционности» российского кришнаизма. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Детчуев Б.Ф. Государственно-конфессиональные отношения в Карелии: уроки истории, современность. – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦБ].
- Детчуев Б.Ф. Органы исполнительной власти и местного самоуправления Республики Карелия и религиозные объединения республики: взаимоотношения и взаимодействие. – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦБ].
- Джабаров М.К. Некоторые результаты исследования отношения молодежи к атеизму и религии (по материалам Таджикской ССР). – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Джаббаров И.М. Сближение социалистических наций и его роль в преодолении пережитков ислама в быту. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Джегутанов Э.Х. Единство интернационального и атеистического воспитания. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Джораева С.В. Церковь родной Украинской национальной веры (новое религиозное объединение на Украине). – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Джораева С.В., Медведко С.В. Отношение политических партий России к религиозному вопросу. – 1996. № 7 [РЦРос].
- Джулио Д. Обязательства в вопросе о референдуме: Из речи на VI конференции рабочих коммунистов в Генуе. – 1975. № 14 [ИБ].
- Диалог с неверующими. – 1968 № 3 [ИБ].
- Диалог сегодня. – 1972. № 9 [ИБ].
- Димаева Ф.В. Традиционализм и фундаментализм в Чеченской Республике. – 2002. № 1 (29) [ГРЦБ].
- Димаева Ф.В. Формирование духовно-нравственных ценностей у чеченцев. – 2002. № 2 (30) [ГРЦБ].
- Дионисий (Поспелов Д.А.), монах. Преподобный Симеон Новый Богослов (просопографический очерк). – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦБ].

- Дионисий (Поспелов), монах.* Преподобный Каллист Ангеликуд (Меленикиот): просопографический очерк. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Дипломатия прежде всего. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Дискуссия экспертов о положении церквей на Востоке. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Диссертации по атеизму, защищенные в январе-июне 1968 г. – 1968 № 3 [ИБ].
- Диссертации по атеизму. – 1968 № 1 [ИБ].
- Добрускин М.Е.* Общее и особенное в решении религиозного вопроса в социалистических странах. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Добрынский И.Л., Кобецкий В.Д.* Читательская конференция в Ленинграде. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Добсон Дж.-Ч.* Взгляд на гнев с позиции христианства. – 1992. № 1 [Диспут].
- Доев А.В.* Опыт научно-исследовательской работы межвузовской кафедры научного атеизма. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Дойникова Н.А.* Характеристика Вологодской епархии Русской православной церкви. – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦБ].
- Доклад об изменениях положения церквей в Восточной Европе. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Долин А.А.* Дальневосточные воинские искусства: миф и реальность. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Домнич М.Я.* Из истории идеологического становления христианского синдикализма. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Донини А., Конфорта Д.* «Джордано Бруно» – ассоциация итальянских свободомыслящих. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Дороженский А.В.* Идеология в контексте цивилизационной модернизации. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Дорошенко С.М.* Настоятели Воскресенского монастыря Нового Иерусалима: живая история обители. – 2009. № 2с/в [ГРЦЖ].
- Дорошенко С.М.* Патриарх Никон: духовный свет сквозь века (духовная власть как духовная опора на все времена). – 2008. № 1–2 (42–43) [ГРЦЖ].
- Дубинин Н.П., академик.* Научное мировоззрение и достижения генетики. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Дубова Е.Т.* Современная психология и религия. – 1999. № 2 (19) [ГРЦБ].
- Дудкин В.Я.* Проблема интерпретации творчества Достоевского в современной религиозно-философской литературе. – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Дулуман Е.К.* Место внушения и самовнушения в религии. – 1969. № 4 [ИБ].
- Дунаевский Л.Р.* Атеистические и революционные памфлеты молодого Шелли (к 150-летию со дня смерти). [Публикация:] *Шелли П.-Б.* Необходимость атеизма; Письмо лорду Элленборо. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Дунаевский Л.Р.* Выписки К. Маркса о фетишизме (1842 г.). – 1971. Вып. 12 [ВНА].

- Дюкло Ж. Наши отношения с христианами. – 1975. № 14 [ИБ].
- Дягтярев Ю.М. Православная Российская церковь в начале XX в.: статистические данные. – 1995. № 6 [РЦРос].
- Евангелическая делегация едет в Венгрию. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Евангельское христианство – баптизм: основные направления в идеологии и деятельности. – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Евдокимов В.И. XXIII съезд КПСС и вопросы атеистической работы. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Евдокимов В.И. Атеистическое воспитание трудящихся в процессе строительства коммунизма. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Евдокимов В.И. Место атеистического воспитания в системе коммунистического воспитания. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Евдокимов В.И. Утопический социализм о религии в «идеальном обществе». – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Евреи в Средней Азии. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Египет: фундаменталисты на подъеме. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Ельницкий Л.Л. О культовых, мифологических и литературных источниках раннего христианства. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Ембулаева Л.С. О некоторых факторах и тенденциях в деятельности нетрадиционных культов в России. – 1995. № 5 [РЦРос].
- Ембулаева Л.С., Зуб Л.А. Религия и свободомыслие в средних школах Краснодарского края. – 1997. № 2 [ГРЦб].
- Емелин В.А. Симулякры: виртуальная реальность и инновации. – 2009. № 2 [ГРЦж].
- Емелях Л.И. Атеистические традиции советской культуры. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Епископ Валентин против архимандрита Валентина. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Епископ Домбровский о помощи советским католикам. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Ерасов Б.С. Влияние массового сознания на активизацию ислама. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Ермишин О.Т. Проблема религии в философской традиции Московской духовной академии. – 2009. № 3 [ГРЦж].
- Ершов И.М. Творческая активность личности в сфере нравственных отношений (атеистический аспект). – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Ефимов Г.И. Неизвестный Бердяев. – 1992. № 3 [Диспут].
- Ефимова Л. Ислам и политика в современной Индонезии. – 1989. № 24 [ИБ].
- Ефимова Л.М. Борьба мусульманских партий в Индонезии вокруг политической ориентации страны. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Ефрем, архимандрит; Серафим, иеромонах. На небеси Рай – на земли Валдай: Иверский Богородицкий Святоозерский монастырь. – 2009. № 2с/в [ГРЦж].

- Жамалов К.* Казахское просвещение кон. XIX – нач. XX вв., его идейные предпосылки и гуманистическое содержание. – 2002. № 1 (29) [ГРЦБ].
- Жесткая критика папы. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Живогляд И.Н.* Особенности преодоления религии в целинных совхозах Казахстана. – 1973. № 12 [ИБ].
- Живогляд И.Н.* Учет национальных особенностей в атеистической работе среди сектантов. – 1978. № 18 [ИБ].
- Жирнова Г.В.* Семейные традиции городского населения. – 1976. № 16 [ИБ].
- Жминда М.Н.* Трансформация политической субъектности Русской Православной Церкви в условиях современного политического процесса. – 2009. № 3 [ГРЦЖ].
- Жмуйда И.В.* Исламизация в Пакистане. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Жорж Марше.* Из книги «Демократический вызов». – 1975. № 14 [ИБ].
- Жосан Г.П.* Социально-демографическая характеристика адвентистов седьмого дня в Молдавии. – 1978. № 18 [ИБ].
- Жуков Е.М.* Роль религии в мировой истории. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Жуковская Н.Л.* Современный ламаизм (На материалах Бурятской АССР). – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Журавский А.В.* Религиозный фундаментализм и экстремизм: проблема дефиниций как конфликт интерпретаций. – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Журнал «Наука и религия» в 1969 г. – 1968 № 3 [ИБ].
- Журнал «Православный вісник» в 1968–1969 гг. – 1970. № 7 [ИБ].
- Забияко А.П.* Образ сакрального: Бог Ветхого Завета и Брахман Упанишад (статья первая). – 1992. № 2 [Диспут].
- Забияко А.П.* Образ сакрального: Бог Нового Завета и Бог Бхагавадгиты. – 1992. № 3 [Диспут].
- Заброда Э.П.* Проблемы неосознанного в психоаналитической интерпретации религии. – 1969. № 4 [ИБ].
- Завтур А.А.* Преодоление религиозности сельского населения в процессе совершенствования социалистического быта. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Завьялов А.В.* Атеистическое воспитание в средней школе. – 1973. № 12 [ИБ].
- Завьялов А.И.* Как гуманистические начала научного атеизма находят свое воплощение в атеистической работе. – 1976. № 15 [ИБ].
- Заговор против папы. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Задорожнюк И.Е.* «Гражданская религия» в США: концепции Р. Беллаха и реальность. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Закович Н.М.* Использование социологических исследований для обеспечения научной постановки атеистической работы. – 1977. № 17 [ИБ].
- Закович Н.М., Зоц В.А.* Праздники и обряды как элемент социалистической культуры. – 1980. Вып. 26 [ВНА].

- Закон о религии продвигается в Москве с трудом. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Закшевски Л.* Марксистское исследование о свободе совести в Народной Польше. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Залужный А.Г.* Правовые и религиозные нормы в системе государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений. – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦБ].
- Замалеев А.Ф.* К вопросу о становлении и развитии философской мысли Киевской Руси. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Западная пресса о политике КПСС и Советского государства в отношении религии и о положении верующих в СССР в условиях перестройки и демократизации советского общества. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Западная пресса о политике КПСС и Советского государства в отношении религии и положении верующих в СССР в условиях перестройки и демократизации советского общества. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Западная пресса о политике КПСС и советского государства в отношении религии и о положении религиозных организаций и верующих в СССР в условиях перестройки и демократизации советского общества. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Западная пресса о политике Советского государства в отношении религии и о положении религиозных организаций и верующих в СССР. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Западная пресса о положении церквей в социалистических странах. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Западная пресса о положении церквей в социалистических странах. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Западная пресса о предпосылках встречи М.С. Горбачева с папой Иоанном Павлом II. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Западные радиостанции о визите М.С. Горбачева в Ватикан. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Запрещение миссионерской деятельности. – 1993 № 1 (26) [Р-СССР].
- Заргинава Т. Г.* Социалистическая обрядность как фактор атеистического воспитания. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Зарубежная мусульманская печать о событиях в Азербайджане в январе 1990 года. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Зарубежная печать о влиянии религии на события в Азербайджане. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Зарубежные средства информации о визите Председателя Верховного Совета СССР, Генерального секретаря ЦК КПСС М.С. Горбачева в Ватикан и его встрече с папой Иоанном Павлом II. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Захаров М.Ф.* Формы и методы работы сектантов среди детей и молодежи. – 1978. № 18 [ИБ].
- Заявление кардинала Любачивского в Бельгии. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Заявление кардинала Любачивского. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].

- Заявление Папы римского. –1991. № 3 (16) [РСМ].
- Зевец Г. Социологические исследования «традиционного католицизма» в Польше. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Земляной С.Н. К критике концепции религии Вильгельма Дильтея. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Земляной С.Н. Марксизм и христианство в современной борьбе идеи. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Зенько Ю.М. Психология религии: основные проблемы и перспективы развития. – 2009. № 3 [ГРЦЖ].
- Зимин С.Н. И жезл Лигарида расцвел. – 2008. № 1–2 (42–43) [ГРЦЖ].
- Значение исламского фактора в жизни различных стран мира. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Золотарев С., священник. София – Премудрость Божия: проблемы и перспективы религиозно-философского и искусствоведческого осмысления. – 2008. № 3–4 (44–45) [ГРЦЖ].
- Зональное координационное совещание. – 1972. № 9 [ИБ].
- Зональный семинар-совещание по критике идеологии буддизма-ламаизма и шаманизма в Улан-Удэ. – 1972. № 9 [ИБ].
- Зосидзе Р.С. (Батуми). О религиозности населения Шуахевского района Аджарской АССР. – 1976. № 15 [ИБ].
- Зоц В.А., Полук И.В. Традиции, рожденные социализмом – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Зуб Л.А., Ембулаева Л.С. К вопросу о соотношении национального и религиозного (по материалам социологического опроса на Кубани). – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Зуев Ю. На вопросы социологов отвечают учащиеся московских духовных школ Русской православной церкви. – 1989. № 24 [ИБ].
- Зуев Ю.П. К истории государственно-конфессиональных отношений в России: Церковь и государство в Древней Руси (конец X – середина XIII вв.). – 2009. № 1 [ГРЦЖ].
- Зуев Ю.П. Опорные пункты и их место в системе атеистического воспитания. – 1973. № 12 [ИБ].
- Зуев Ю.П. Пятнадцать лет исследований: промежуточные результаты. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦБ].
- Зуев Ю.П. Религиозный плюрализм или уникальность истины? – 2006. № 1–2 (36–37).
- Зуев Ю.П. Роль научно-материалистического мировоззрения в формировании активной жизненной позиции личности. – 1935. Вып. 36 [ВНА].
- Зуев Ю.П. Российские католики и протестанты на «канонической территории» Русской Православной Церкви: поиск *modus vivendi*. – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦБ].
- Зуев Ю.П. Современное состояние религиозности и межконфессиональных отношений в России. – 1994. № 1 [РЦРос].

- Зуев Ю.П.* Фридрих Григорьевич Овсиенко (1939–2007). – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Зуев Ю.П., Лопаткин Р.А., Фурсин И.И.* Некоторые теоретические и практические проблемы социалистической обрядности. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Зутлер С.А.* Религиозные взгляды молодежи после кризиса 1998 г. (социологический анализ). – 2000. № 3 (24) [ГРЦБ].
- Зыбкоец В.Ф.* Проблемы атеизма и религиоведения в «Советской исторической энциклопедии». – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Зызыкин М.В.* Патриарх Никон: его государственные и канонические идеи. – 2008. № 1–2 (42–43) [ГРЦЖ].
- И.Б. Миндлин.* Формирование атеистических воззрений Г.В. Плеханова. – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Ив Моро.* Энциклика «Populorum progressio». – 1970. № 6 [ИБ].
- Ивакин Г.В.* Социально-политический портрет депутата от духовенства в Государственной думе Российской империи (1906–1917 гг.). – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦБ].
- Иваненко С.И.* «Актуальные вопросы атеистического воспитания» (Алма-Ата, изд. «Казахстан», 1976). – 1976. № 16 [ИБ].
- Иваненко С.И.* К вопросу о понятии «религиозная вера». – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Иваненко С.И.* Религиозные партии России: итоги и перспективы. – 1992. № 3 [Диспут].
- Иваненко С.И.* Эволюция отношения русского православия к просвещению и научному знанию. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Иванеско М.И., Лешан В.Е.* Взаимосвязь патриотического и атеистического воспитания. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Иванникова О.Д.* Старообрядцы-семейские в Забайкалье: традиции в воспитании детей. – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Иванов А.С.* Журнал «Наука и религия» – важное звено в атеистическом воспитании. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Иванов В.И.* Современные тенденции во взаимоотношениях конфессий и органов внутренних дел. – 1997. № 2 [ГРЦБ].
- Иванов И.Г.* Атеистическое значение трудов советских естествоиспытателей. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Иванов И.Г.* Некоторые аспекты естественнонаучного обоснования атеизма. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Иванова Л.В.* Возрождение православных братств и обзор исторических форм братских движений. – 1997. № 2 [ГРЦБ].
- Иванова Л.В.* Католическо-православные отношения глазами православного верующего. – 1995. № 4 [РЦРос].
- Иванцио В.* Католическая церковь и процесс секуляризации образования в Польше. – 1982. Вып. 30 [ВНА].

- Игнатенко Л.М.* Опыт конкретного изучения психологии баптистов. – 1969. № 4 [ИБ].
- Игнатенко Л.М., Прокошина Е.С.* Опыт конкретных исследований психологии баптистов в БССР. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Иеговистская литература Бруклинского центра. – 1983 № 6 [ИБ].
- Из Ватикана: Послание папы римского к семьям. Папа римский о контроле над рождаемостью. – 1994. № 2 [РЦРос].
- Из опыта проведения социологических исследований деятельности христианских сект в Азербайджане. – 1972. № 9 [ИБ].
- Из плана научно-исследовательских работ пункте Института научного атеизма на 1976–1980 гг. – 1974. № 13 [ИБ].
- Из практики контрпропагандистской работы «Рабочей газеты» (газета КЦ Компартии Украины). – 1984 № 7 [ИБ].
- Из практики партийного руководства атеистическим воспитанием в Загорском районе Московской области. – 1984 № 9 [ИБ].
- Из практики партийного руководства атеистическим воспитанием на Украине. – 1987 № 15 [ИБ].
- Из практики руководства атеистическим воспитанием Россошанского и Борисоглебского горкомов партии (Воронежская область). – 1985 № 11 [ИБ].
- Из проекта тезисов XIX съезда ФКП. – 1970. № 6 [ИБ].
- Из резолюции пленума ЦК Французской коммунистической партии. Аржантей (11 – 13 марта 1966 г.). – 1975. № 14 [ИБ].
- Из стенограммы пленарного заседания Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации 19 сентября 1997 г. – 1997. № 3–4 [ГРЦБ].
- Избран архиепископ православной церкви Франции и Западной Европы. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Избрание либерального Патриарха. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Издано в Краснодаре. – 1970. № 7 [ИБ].
- Изменение законодательства о религии в Литве. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Изучение истории религии в ленинградских школах. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Иисус – распятый фарисей? – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Ильинский С.И.* Удмуртская Республика в 90-х гг.: опыт реформирования правовой базы государственной политики в сфере свободы совести. – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Индивидуальная работа с верующими. – 1968 № 1 [ИБ].
- Институту научного атеизма – 20 лет. – 1985 № 10 [ИБ].
- Интервью Жоржа Марше газете «Ла круа» 19 ноября 1970 г. – 1975. № 14 [ИБ].
- Интервью кардинала Любачивского. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Интервью кардинала Сладквичюса. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Интервью митрополита Киевского и всея Украины Филарета. – 1991. № 3 (16) [РСМ].



- Интервью Патриарха Алексия II. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Интервью Патриарха Московского и Всея Русия Алексия II. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Интервью с епископом Цонг Хуайде. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Информационный бюллетень «Коверт Экшн» о Литве. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Информация об Архирейском Соборе в Москве. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Иоанн Павел II в 1993 году поедет в Прибалтику. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Иоанн Павел II и Горбачев: и теперь. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Иоанн Павел II.* «Церковь – эксперт человеческих отношений». – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Иовчук М.Т.* Вступительное слово. Идеологическая деятельность партии в свете 60-летия Великой Октябрьской социалистической революции и вопросы развития научного материалистического мировоззрения. – 1977. № 17 [ИБ].
- Иовчук М.Т., член-корр. АН СССР.* Особенности идеологической борьбы на современном этапе международного развития и возрастание роли марксистско-ленинского мировоззрения. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Иовчук М.Т., член-корр. АН СССР.* Произведение В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма» и его актуальное значение в современной идеологической борьбе. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Ионкин А.А.* Внутриконфессиональный конфликт на примере комплекса Каравансарай. – 1999. № 2 (19) [ГРЦБ].
- Ионова А.И.* Государственно-церковные отношения в Италии. – 1994. № 1 [РЦРос].
- Ионова А.И.* Мусульманское право и судопроизводство в современной Юго-Восточной Азии. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Ионова А.И.* Секуляризм и мусульманская мысль современных Индонезии и Малайзии. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Ионова А.И.* Современный ислам и панисламизм. – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Ипатов А.Н.* Взаимосвязь религиозного и национального в меннонитстве. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Ипатов А.Н.* Вопросы атеистического воспитания в свете этноконфессиональной специфики религии. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Ипатов А.Н.* Ленинские идеи об отношении к культурному наследию прошлого. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Ипатов А.Н.* Очередной выпуск аспирантов Института научного атеизма. – 1976. № 16 [ИБ].
- Ипатов А.Н.* Семинары, совещания и конференции по проблемам атеистического воспитания трудящихся (1974–1975 гг.). – 1976. № 15 [ИБ].
- Исаева В.И.* Мистика в Древней Греции. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Исаян Т.С.* Армяно-григорианская церковь и современность. – 1966. Вып. 2 [ВНА].

- Ислам – религия, призывающая к терпимости! Премьер-министр Пакистана Беназир Бхутто о деле Рудши, фундаментализме и демократии. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Ислам в СССР. – 1988 № 20 [ИБ].
- Ислам против западных миссионеров. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Ислам: священная война. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Исламская партия Афганистана» о ситуации в Таджикистане. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Исмаилов А.* Роль трудового коллектива в интернационалистском и атеистическом воспитании. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Исследование массового религиозного сознания женщин. – 1972. № 9 [ИБ].
- Исследование проблемы личности и общества. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Исследование содержания, форм и методов воздействия религиозных организаций на молодежь. – 1968 № 1 [ИБ].
- Итальянская Коммунистическая партия и католики идут «дальше диалога». – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Йотов С.* Критика ценностных ориентации болгарских протестантов. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- К вопросу об изучении эффективности радиовещания в системе атеистического воспитания населения. – 1970. № 7 [ИБ].
- К итогам Всесоюзной научно-практической конференции по проблемам атеистического воспитания. – 1984 № 7 [ИБ].
- К итогам празднования 1000-летия крещения Руси. – 1988 № 20 [ИБ].
- К предстоящей поездке папы римского в Африку. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- К прибытию Любачивского в СССР. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- К. Маркс и религия (краткая библиография). – 1968 № 1 [ИБ].
- К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Кадлецова Э.* Некоторые результаты социологического исследования религиозности в Северо-Моравской области Чехословакии. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Казакова Н.А.* Нестыжательство и ереси. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Казахстан. «Миссия» в Казахстане. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Казахстан. Сбор медикаментов. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Как религия стала темой Конференции по безопасности и сотрудничеству в Европе. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Какие изменения в связи с перестройкой в СССР наметились в содержании буржуазно-клерикальной пропаганды? – 1989. № 21 [ИБ].
- Какова роль атеистического воспитания в формировании научного мировоззрения? – 1989. № 21 [ИБ].
- Какова роль церквей в изменяющемся советском обществе? – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Каково отношение к перестройке верующей молодежи? – 1989. № 21 [ИБ].

- Каковы основные итоги исследований, проведенных Институтом научного атеизма в 1988 г. среди верующих общин ЕХБ? – 1989. № 21 [ИБ].
- Калаганов А.Н. О совершенствовании работы с пропагандистами атеизма. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Калашиников М.Ф. Опыт разработки практических рекомендаций по совершенствованию атеистического воспитания в школе. – 1977. № 17 [ИБ].
- Калибанов А.И. Юродство как феномен русской средневековой культуры. – 1992. № 1 [Диспут].
- Калинина С.О. «Малая горсть инородцев»: православные карелы на Тверской земле – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦБ].
- Калягина Г.М. Взаимосвязь духовной свободы и свободы совести. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Канапа Ж. О религии и диалоге с христианами. – 1975. № 14 [ИБ].
- Кантеров И.Я. Критика клерикального антикоммунизма в работах советских атеистов. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Кантеров И.Я. Католицизм: новые формы борьбы с атеизмом. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Кантеров И.Я. Несостоятельность клерикальных извращении научного атеизма. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Кантеров И.Я. Послесоборный католицизм и атеизм. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Капица С.П. Роль популяризации науки в формировании научного мировоззрения. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Капто А.С. Нравственный потенциал атеистического воспитания. – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Каргина И.Г. «Фуззи» религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизирующемся обществе. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Кардинал Любачивский. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Кардинал Люстиже у католиков СССР. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Кардинал Миндсенти может быть реабилитирован. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Каримский А.М. Социальная философия американского пуританизма. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- «Каритас» действует во всей Литве. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Карл Маркс и религия (к 150-летию со дня рождения). – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Карманова Г.Н. Советская вероисповедная политика в отношении православного духовенства и верующих в конце 1929 – начале 1931 г. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Карпенко Л.Б. Глаголица св. Кирилла: к истокам славянской духовности. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Карпов Н.В. Атеистическая и антиклерикальная темы в творчестве Глеба Успенского. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Карпов Н.В. Атеистическая поэма Николая Данилова «Записки недовольного». – 1967. Вып. 3 [ВНА].

- Карпов Н.В.* Дневник вольнодумца шестидесятых годов. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Картавенко Л.В.* Протестантская этика труда в восприятии и деятельности современных российских баптистов. – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦБ].
- Католики Польши завоевывают легальные права. – 1990. № 2 (9) [ИБЗСМИ].
- Католицизм и национальный вопрос. – 1968 № 3 [ИБ].
- Католическая церковь в Латвии в условиях перестройки. – 1989. № 23 [ИБ].
- Католическая церковь в Литве сегодня. – 1989. № 23 [ИБ].
- Католическая церковь в ПНР. – 1989. № 23 [ИБ].
- Католическая церковь о семье, браке и воспитании детей. – 1970. № 7 [ИБ].
- Католические епископы Украины у Папы. – 1990. № 5 (12) [ИБЗСМИ].
- Католический конгресс в Литве. – 1990. № 4 (11) [ИБЗСМИ].
- Квасницын Ю.М.* (Арзамас). Итоги социологических исследований духовного мира жителей города Арзамаса. – 1976. № 15 [ИБ].
- КГБ и мечети. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Кедров Б.М. академик.* Истина или догмат? Знание или вера и суеверие? (О правильном понимании взглядов Ф. Энгельса и В.И. Ленина). – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Кедров Б.М., академик.* Три союза в борьбе за марксистское мировоззрение. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Керечанин В.М.* О специфике индивидуальной работы среди верующих-католиков. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Керимов Г.М.* Активизация ислама в странах Ближнего и Среднего Востока. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Керимов Г.М.* Запретное и дозволенное по Шариату. – 1992. № 2 [Диспут].
- Керимов Г.М.* Ислам и наука. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦБ].
- Керимов Г.М.* Молитва – главное практическое средство служения Аллаху. – 1992. № 3 [Диспут].
- Керимов Г.М.* Мусульманское миссионерство: современный исламский призыв к религии. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Керимов Г.М.* Проблемы войны и мира в исламе. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Керимов Г.М.* Суфизм: мистическая ветвь в исламе. – 1995. № 3 [РЦРос]; 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Керимов Г.М.* Шариат – закон праведных мусульман: Введение. – 1992. № 1 [Диспут].
- Кизима М.П.* Пуританизм и американские мифы. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Кимелев Ю.А.* Проблемы мистицизма в буржуазном философском религиоведении. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Кимелев Ю.А.* Современное западное религиоведение: дисциплинарная характеристика некоторых основных подходов. – 1989. Вып. 39 [ВНА].

- Кимелев Ю.А. Философско-религиозная антропология Макса Шелера. – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Киргизия. Ислам против западных миссионеров. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Церковь в отношении к обществу: новые возможности, новые проблемы. – 1992. № 1 [Диспут].
- Китай. Верные Риму священники на свободе. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Китинов Б.У. Российский буддизм в контексте современных общественно-политических процессов в России. – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Кичанова И.М. XXI Вселенский собор Католической Церкви (Идеологические и социальные аспекты «аджорнаменто»). – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Кичанова И.М. Значение проблемы ценностей для теории и практики атеистического воспитания. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Кичанова И.М. Критика буржуазно-клерикальных искажений морали социалистического общества. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Кичанова И.М. Критика религиозной морали в журналах «Свободомыслящий» и «Американский рационалист». – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Кичанова И.М. Обоснование атеистических ценностей и светской морали атеистами и свободомыслящими в современном буржуазном обществе. – 1976. № 15 [ИБ].
- Кичанова И.М. Освоение трудящимися-верующими социально-нравственных ценностей социалистического общества. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Кичанова И.М. Проблема человека [II Ватиканский собор]. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Клеандрова В.М. Из истории взаимоотношений государства и церкви в России. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Клерикализм: понятие и сущность («круглый стол»). – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Клибанов А.И. О методологии изучения религиозного сознания. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Клибанов А.И. Пятьдесят лет научного исследования религиозного сектантства. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Клибанов А.И. Из воспоминаний о В.Д. Бонч-Бруевиче (к 110-летию со дня рождения). – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Клибанов А.И. К характеристике идейных исканий А. Блока. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Клибанов А.И. О психологических характеристиках степеней религиозности. – 1969. № 4 [ИБ].
- Клибанов А.И., Митрохин Л.Н. Раскол в современном баптизме. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Клим В. Процесс политической и идеологической дифференциации христиан и их участие в борьбе за мир. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Климович Л.И. Борьба ортодоксов и модернистов в исламе. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Климович Л.И. Интересное исследование проблем ислама (о книге Е.А. Беляева «Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье», изд. 2. М.: Изд-во «Наука», 1966. – 280 с.). – 1968. Вып. 5 [ВНА].

- Клор О.* Атеизм и религия в Германской Демократической Республике. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Клор О.* Новые тенденции в отношении евангелической и католической теологии к современному естествознанию. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Клор О.* Политическая дифференциация в западногерманском католицизме. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Клор О.* Проблемы сотрудничества марксистов и христиан в ГДР. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Клор О.* Ревизионистский «гуманизм» против марксистско-ленинского атеизма. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Клор О.* Современные тенденции религии, церкви и атеизма в ГДР. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Клочков В.В.* Буржуазное право о свободе совести. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Клюгль И.* К критике структурного функционализма в буржуазной социологии религии. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Клюев Б.И.* Йога: философия и практика. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Кобец В.В.* Неоязычество: понятие и сущность. – 2001. 2 (26) [ГРЦБ].
- Кобец В.В.* Украинское «родноверство». – 2002. № 1 (29) [ГРЦБ].
- Кобецкий В.Д.* Опыт социологических опросов населения в г. Ленинграде. – 1976. № 16 [ИБ].
- Коваль А.Д.* От настороженности – к диалогу (Из практики проведения дискуссий между атеистами и верующими в Николаевской области). – 1989. № 21 [ИБ].
- Ковальска-Стус Х.* Ватикан – Польша – Москва: современные проблемы экуменизма. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Ковальска-Стус Х.* Культура и эсхатология: Москва в XVII столетии. – 2009. № 3 [ГРЦЖ].
- Ковальска-Стус Х.* Польское католичество в России и русское католичество. – 2009. № 1 [ГРЦЖ].
- Ковальска-Стус Х.* Язык русской православной культуры в столкновении с языком культуры латинской. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Ковальский Н.А.* Коммунистическое движение в странах Запада и религиозные силы. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Ковальский Н.А.* Проблемы развивающихся стран в дискуссиях Вселенского собора католической церкви. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Ковальский Н.А.* Светский апостолат [II Ватиканский собор]. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Ковынев В.М., Пасика В.М.* Католическое учение о человеке и современность. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- «Когда будет пришествие Христа?» Репортаж о победном шествии евангельских сект, направляемых из США, в странах Латинской Америки. – 1991. № 3 (16) [РСМ].

- Кожурин Я.Я.* Вопросы атеизма в философском наследии Г.В. Плеханова. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Кожурин Я.Я.* Роль музеев в атеистической пропаганде. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Козачишин Н.Н.* Конкретно-социологические исследования, их роль в совершенствовании атеистического воспитания в вузах. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Козлова К.И.* Изменения в религиозной жизни и деятельности молоканских общин. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Козлова М.Н.* Из опыта взаимодействия органов местного самоуправления и религиозных объединений (на примере г. Долгопрудного Московской обл.). – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Козыренко Л.В.* Генезис и эволюция англиканской церкви. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦБ].
- Козыри Горбачева. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Колбановский В.Н.* Психологические основы научно-атеистической пропаганды. – 1969. № 4 [ИБ].
- Колесник Н.А.* Ленинский принцип подчинения атеистической работы задачам борьбы за коммунизм. – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Колесник Н.А.* Марксистско-ленинский принцип атеистической работы. – 1972. № 9 [ИБ].
- Колесников Л.Ф., Артемьев А.И.* Современная религиозная ситуация в Республике Казахстан. – 2001. № 1 (25) [ГРЦБ].
- Колесников Л.Ф., Малышева Е.А.* К вопросу о межконфессиональных проблемах на Украине и в России. – 2001. № 1 (25) [ГРЦБ].
- Колесников С.А.* Метафизическая «проклятость» как вариант деструктивной аксиологии XVII столетия. – 2008. № 1–2 (42–43) [ГРЦЖ].
- Колотий Н.А.* Власть, народ, Церкви: Преодоление средостения (Имущественное и земельное право - проблема имуществ). – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦБ].
- Колотий Н.А.* К очередной годовщине воссоединения Украины с Россией. – 2008. № 3–4 (44–45) [ГРЦЖ].
- Колсон Ч.* Русский врач. – 1992. № 2 [Диспут].
- Колтунюк С.В.* К проблеме эффективности научно-атеистического воспитания. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Колтунюк С.В., Сидоркин И.Г.* Подготовка кадров – важное звено системы атеистического воспитания. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Колупаева А.С.* Музеи и церкви: аспекты государственной культурной политики. – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦБ].
- Комаров В.Я.* Планетарий и пропаганда атеистических знаний Советскими заведующих кафедрами научного атеизма вузов. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Коммюнике Политбюро ЦК ФКП по поводу энциклики «*Popolorum progressio*». – 1970. № 6 [ИБ].

- Комплексный подход в идейно-воспитательной и атеистической работе среди сектантов. – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Кондаков Е.М.* Против фальсификации антикоммунизмом ленинской политики но религиозному вопросу. – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Кондратьев Э.Д.* Критика православно-теологических концепций «примирения» науки и религии. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Конкретно-социологическое изучение эффективности атеистической лекционной пропаганды. – 1968 № 3 [ИБ].
- Конкретно-социологическое исследование социальной активности верующих. – 1970. № 7 [ИБ].
- Конкретные исследования современных религиозных верований. – 1968 № 1 [ИБ].
- Конкретные социальные исследования в практике партийной работы. – 1968. № 3 [ИБ].
- Коновалов Б.Н.* Атеизм в социалистическом обществе. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Коновалов Б.Н.* Атеистическое воспитание учащейся молодежи в условиях развитого социализма. – 1977. № 17 [ИБ].
- Коновалов Б.Н.* Всесоюзные зональные курсы партийных работников по проблемам теории и практики научного атеизма в г. Киеве. – 1976. № 16 [ИБ].
- Коновалов Б.Н.* Из истории интернациональных связей советских атеистов. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Коновалов Б.Н.* Курсы партийных работников. – 1976. № 15 [ИБ].
- Коновалов Б.Н.* Партийное руководство атеистическим воспитанием. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Коновалов Б.Н.* Разработка теории атеистического воспитания в советской литературе (1967–1977 гг.). – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Коновалов Б.Н.* Руководящая роль партийных организаций в системе атеистического воспитания. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Коновалов Б.Н.* Система атеистического воспитания, вопросы ее развития и совершенствования. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Коновалов Б.Н.* Союз воинствующих безбожников. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Коновалов Б.Н., Филимонов Э.Г.* Комплексный подход в атеистическом воспитании решающий фактор повышения его эффективности. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Конференция «Религиозный плюрализм. Религиозное многообразие и общественная стабильность» (США, 5–10 окт. 2003 г.). – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Конференция в Гомеле. – 1970. № 7 [ИБ].
- Коняев П.Г.* Проблемы космологии и современное православное богословие. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Координационное совещание руководителей опорных пунктов. – 1972. № 9 [ИБ].
- Координационное совещание руководителей опорных пунктов. Июль 1975 г. (Стенограмма). – 1976. № 16 [ИБ].



- Координационные совещания-семинары руководителей опорных пунктов (хроника). – 1974. № 13 [ИБ].
- Коробков А.Ф. К истории мусульманского модернизма в Индонезии. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Корогодова Е.П. Теодицея по Вл. Соловьеву. – 1992. № 2 [Диспут].
- Королев В.В. Роль социальной активности в формировании атеистического мировоззрения. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Королева О.С. О Всемирном саммите религиозных лидеров. – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦБ].
- Корытин Г.Я. Проблемы атеистической работы среди христианских сект в Азербайджане. – 1978. № 18 [ИБ].
- Косенко Г.Ф. (Иваново). Особенности атеистической работы среди женщин в производственном коллективе. – 1976. № 16 [ИБ].
- Костенко Н.А. Единство атеистического и нравственного воспитания в процессе формирования личности коммунистического типа. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Костикова М.Н. К вопросу о новейшей истории профессионального религиозного образования. – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Костикова М.Н. Школа и Церковь в ФРГ: опыт государственного регулирования взаимоотношений. – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Костина Н.Б. Роль доктрины в жизни религиозной общности. – 2001. № 3 (27) [ГРЦБ].
- Кочарли Ф.К., Дашдамиров А.Ф. Интернациональные факторы развития массового атеизма. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Кочарян М.Т. Поль Гольбах и его атеизм. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Кочетов А.Н. Изучение буддизма в СССР. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Кочетов А.Н., Рыбина М.А. Реалистические традиции в иконописи и творчестве русских художников второй половины XIX в. – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Кочина Н.М. Становление российского законодательства об охране культурного наследия (XVIII – начало XX в.). – 1999. № 1 (18) [ГРЦБ].
- Кравец В.М. Медико-атеистические бригады – эффективное средство научно-атеистической работы среди населения. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Кравченко И.И. Католическая трактовка социальных отношений в развитых капиталистических странах. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Кравченко И.И. Современное научное познание и кризис религии. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Кравченко Л.М. Проблема организации атеистической работы. – 1973. № 12 [ИБ].
- Кравчук В.В. Государство и Церковь во Франции: отношение к новым религиозным движениям. – 1997. № 2 [ГРЦБ].
- Кравчук В.В. Новые религиозные движения в современной России и проблема экстремизма. – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].

- Красиков А.А.* Взаимоотношения между государством и религиозными объединениями обретают новую форму. – 1995. № 6 [РЦРос].
- Красиков А.А.* Религиозная свобода в плюралистическом обществе: проблемы и перспективы. – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Красников Н.П.* Социально-политическая позиция русской православной церкви в 1905–1917 гг. – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Красников Н.П.* Критика современных богословских истолкований роли православия в истории России. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Красников Н.П.* Психологическое воздействие религиозной идеологии. – 1969. № 4 [ИБ].
- Красников Н.П.* Социально-этические воззрения русского православия. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Красников Н.П.* Социально-этический аспект религиозного реформаторства конца XIX – начала XX в. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Красное и черное. – 1990. № 3 (10) [ИБЗСМИ].
- Красовский Ю. Д., Рюмин Е.Ф.* Эмоциональность атеистической пропаганды. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1965 г. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1966 г. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1967 г. / сост. Л.А. Ворожцова. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1969 г. . – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1970 г. / сост. Л.Л. Ворожцова. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1971 г. / сост. Л.А. Ворожцова, Г.Е. Луковникова. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1972 г. / сост.: Л.А. Андриенко и Г.Е. Луковникова. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1973 году / сост.: Л.А. Андриенко, Е.С. Сафронова. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1974–1975 гг. / сост. Л.А. Андриенко. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1964 г. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Краткая библиография атеистической литературы, изданной в СССР в 1968 г. / сост. Л.А. Ворожцова. – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Краткая библиография марксистской религиоведческой литературы, изданной в Польше в 1970–1973 гг. / сост. Х. Свенко. – 1975. Вып. 17 [ВНА].

- Кратов Е.В.* Основные направления государственно-конфессиональной политики в Северо-Кавказском Крае: 1924–1934. – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Кремлева И.Л.* Этнографическое изучение старообрядчества в Горьковском Заволжье. – 1973. № 12 [ИБ].
- Крженек Ф.* О марксистском понимании процесса секуляризации. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Кривошеина Е.Ю.* Место и роль идеологии в современном российском обществе. – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Кривошеина Е.Ю., Шутова О.С.* “10 лет по пути свободы совести” (конференция в РАГС). – 2002. № 1 (29) [ГРЦБ].
- Кризис Гароди – не игра.* – 1971. № 8 [ИБ].
- Кризис христианского сектантства и особенности его проявления в различных регионах страны.* – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Криндач А.Д.* Формирование нового «конфессионального пространства» в постсоветской России. – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Кристе К.* Учет основных религиозно-мировоззренческих представлений и типологии верующих. – 1968. № 2 [ИБ].
- Критика евангелизации.* – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Критические высказывания синода по вопросам политики ГДР.* – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Круль В.* Общество распространения светской культуры: программа и деятельность. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Кривелев И.А.* Атеизм Фридриха Энгельса (к 150-летию со дня рождения). – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Крыстев К.* Взаимоотношения между государством и церковью в Народной Республике Болгарии. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Крыстев Я.* «Человек, религия, познание». – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Крюков В.М.* Социокультурная фундаментализация мировоззренческих ориентаций как предпосылка устойчивого развития общества. – 2009. № 3 [ГРЦж].
- Крючков выступает публично.* – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Крянев Ю.В.* Практическая и теологическая подготовка христианского экуменизма. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Крянев Ю.В.* Типология религиозных объединений и дифференциация атеистического воспитания. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Крянев Ю.В., Марков В.С.* Проблемы научного атеизма в «Философской энциклопедии». – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Кублановский Ю.* [поэзия]. – 1992. № 1 [Диспут].
- Кублицкая Е.А.* Конфессиональная «реставрация» России: pro и contra. – 1994. № 1 [РЦРос].
- Кублицкая Е.А.* Проблема толерантности в межнациональных и этноконфессиональных отношениях (опыт социологических исследований в столичном мегаполисе). – 2009. № 4 [ГРЦж].

- Кублицкая Е.А., Локосов В.В.* Религия, церковь, верующие глазами социологов. – 1995. № 6 [РЦРос].
- Кудрин И.Б.* Научная конференция «Атеизм, религия и их место в современной борьбе идей». – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Кудрина Г.А.* Культурное наследие в контексте государственно-церковных отношений: к истории формирования системы охраны памятников истории и культуры. – 2000. № 2 (23) [ГРЦБ].
- Кудрина Т.А.* Диалог культур как условие стабилизации социума. – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Кудрина Т.А.* Культурное наследие в контексте государственно-церковных отношений: к истории формирования системы охраны памятников истории и культуры. – 2000. № 2 (23) [ГРЦБ].
- Кудрина Т.А.* Памятники истории и культуры в контексте государственно-конфессиональных отношений. – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Кудрина Т.А.* Религия и образование (по материалам «круглого стола»). – 1994. № 2 [РЦРос].
- Кудрина Т.А.* Школа в системе средств оптимизации межнациональных и межконфессиональных отношений. – 1996. № 7 [РЦРос].
- Кудрина Т.А., Колодин А.В.* Проблема «школа и религия» в системе государственно-церковных отношений. – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Кудрина Т.А., Лопаткин Р.А., Пинкевич В.К., Рагозина Л.Г.* О результатах экспертного опроса участников семинара-совещания «Проблемы реализации Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» 23–25 ноября 1998 г. (г. Москва). – 1999. № 2 (19) [ГРЦБ].
- Кудрон Я.* Орден Картузианцев и православные монашеские традиции: совместность опыта, совместность идеала. – 2009. № 3 [ГРЦж].
- Кудрявцев А.И.* Новый Федеральный закон о свободе совести: достоинства и недостатки. – 1997. № 3–4 [ГРЦБ].
- Кудрявцев А.И.* О проблемах правового регулирования деятельности иностранных и нетрадиционных религиозных организаций в Российской Федерации. – 1995. № 5 [РЦРос].
- Кудрявцев А.И.* Правовые основы свободы совести и вероисповеданий в Российской Федерации. – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Кудрявцев-Платонов В.Д.* Метафизический анализ эмпирического познания. – 2009. № 3 [ГРЦж].
- Кудрявцев-Платонов В.Д.* Пространство и время. – 2009. № 4 [ГРЦж].
- Кудрявцев-Платонов В.Д.* Философия и ее состав. – 2009. № 2 [ГРЦж].
- Кудряшов Г.Е.* Метод картинного интервью в изучении религиозных проявлений у дошкольников. – 1969. № 4 [ИБ].
- Кудряшов Г.Е.* Метод картинного интервью при изучении религиозного влияния па дошкольников. – 1971. Вып. 11 [ВНА].

- Кудряшов Г.Е.* О роли опорного пункта Института научного атеизма в системе атеистической работы парторганизации. – 1977. № 17 [ИБ].
- Кудряшов Г.Е.* Опыт исследования религиозного синкретизма. – 1974. № 13 [ИБ].
- Кудряшов Г.Е.* Православная христианизация нерусских народов (на примере Среднего Поволжья и Приуралья). – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Кудряшов Г.Е.* Формы привлечения студентов к научной работе в области атеизма. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Кудряшов Г.Е., Плечов Г.Н.* Проблемы религиозного синкретизма и развитие атеизма в современных условиях. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Кузнецов В.С.* Буддизм и государство в КНР: к истории формирования государственно-церковных отношений. – 2000. № 3 (24) [ГРЦБ].
- Кузнецов В.С.* Последнее слово – за государством (об избрании панчен-ламы XI). – 1999. № 2 (19) [ГРЦБ].
- Кузнецов В.Н.* Французский персонализм и атеизм (трактовка и критика Жаном Лякруа современного атеизма) . – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Кузнецов В.С.* Ислам и государство в КНР: новые тенденции. – 1989. № 22 [ИБ].
- Кузнецов В.С.* Китайская буддийская община в 80–90-х годах XX века. – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Кузнецов Ф.Ф.* Нравственный мир советского человека и современная литература. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Кузьмин А.Г.* Принятие христианства на Руси. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Кузьмин А.Г.* Церковь и светская власть в эпоху Куликовской битвы. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Кукушкин В.* Из опыта повторного изучения религиозности старшекласников. – 1989. № 24 [ИБ].
- Кукушкин В.Д.* К вопросу о влиянии религиозной проповеди на сознание верующих. – 1969. № 4 [ИБ].
- Кукушкина В.А.* Психологические причины живучести баптизма. – 1969. № 4 [ИБ].
- Культура, искусство, религия (краткая библиография). – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Курило О.В.* Евангелическо-лютеранская церковь в России на современном этапе. – 1997. № 2 [ГРЦБ].
- Куров М.Н.* (Брянск). Проблема совести в дореволюционной России. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Куров М.Н.* Революция 1905–1907 годов и кризис политики царизма в религиозном вопросе. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Куров М.Н.* Христианско-социалистическая рабоче-крестьянская партия в России (1917–1920 гг.)
- Курочкин П.К.* Атеизм и атеистическое воспитание в обществе господствующего научно-материалистического мировоззрения. – 1978. Вып. 23 [ВНА].

- Курочкин П.К.* Атеизм и нравственный прогресс. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Курочкин П.К.* Заключительное слово. – 1977. № 17 [ИБ].
- Курочкин П.К.* К оценке процесса модернизации религии в современных условиях. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Курочкин П.К.* Проблемы научного атеизма в свете решений XXVI съезда КПСС. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Курочкин П.К.* Созидательная роль научного атеизма. – 1977. № 17 [ИБ].
- Курочкин П.К.* Эволюция религии и церкви в социалистическом обществе. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Курочкин П.К.* Эволюция современного православия. – 1972. № 9 [ИБ].
- Курочкина М.Н.* Время открытых вопросов. – 1992. № 2 [Диспут].
- Курпакова Л.П.* Место ХДС в многопартийной системе ГДР. – 1976. № 15 [ИБ].
- Курпакова Л.П.* Осуществление в ГДР ленинского принципа сотрудничества марксистов и верующих. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Курпакова Л.П.* Религиозные организации и движение за мир в ФРГ. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Курпакова Л.П.* Религия и церковь в ФРГ. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Курпакова Л.П., Лялина Г.С.* Баптизм: иллюзии и реальность (М., 1977, 175 стр.). – 1978. № 18 [ИБ].
- Курсанов Г.А.* Критика теологических концепций истины. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Кучиев А.Г.* Формирование новой гражданской обрядности в Северной Осетии и ее роль в преодолении религиозных пережитков. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Кучинский С.А.* Соотношение марксистского и религиозного аспектов социального гуманизма. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Кучиньска А.* Отношение к церкви и религии в польском рабочем движении (1882–1914 гг.). – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Кучиньский Я.* Некоторые вопросы диалога марксистов и христиан. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Кучкин В.А.* О роли Сергия Радонежского в подготовке Куликовской битвы. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Кюнз Г.* Взаимоотношение: иудаизм и христианство. – 1992. № 1 [Диспут].
- Кютюкчю М.* Историко-культурологические предпосылки формирования концептуального подхода к положению женщины в турецком обществе. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Лаверычев В.Я.* Крупная буржуазия и старообрядческие организации в дореволюционной России. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Лазарев Л.Н.* Политиканы от религии. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Ланда Р.Г., Малащенко А.В.* Социалистическая ориентация и исламские традиции в Алжире. – 1983. Вып. 31 [ВНА].

- Латвия. Католическая гимназия в Риге. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Латвия. Общины после «перемен». – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Лебедев А.А. Студенческая молодежь и атеизм (Некоторые итоги социологического исследования). – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Лебедев В.П. Экстрасенсорное восприятие – новая наука или старый миф? – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Лебедев С.Д. К проблеме взаимодействия религии и современного светского общества (прогностические модели). – 2002. № 1 (29) [ГРЦБ].
- Лебедев С.Д. К социологическому анализу феномена «религиозное возрождение» в России. – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦБ].
- Лебедев С.Д. Некоторые аспекты отношения православных священнослужителей к светской культуре (По материалам социологического исследования). – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Левада Ю.А. Международный коллоквиум по социологии религии в Иене. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Легойда В.Р. «Гражданская религия» в США: генезис и основные характеристики. – 1999. № 4 (21) [ГРЦБ].
- Легойда В.Р. Гражданская религия: содержание и формы проявления. – 2002. № 2 (30) [ГРЦБ].
- Ленсу М.Я., Черняк В.А., Артемьев А.И. Дифференцированный подход в атеистическом воспитании. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Лентин В.И. Адвентисты седьмого дня и наука. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Лентин В.Н. О клерикальной пропаганде на СССР. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Ленинман Я.А. Изучение советскими учеными раннего христианства. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Леонов О.Д. Атеизм молодого Маркса и его религиозные фальсификаторы. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Лепехов С.Ю. Философские школы и монастыри в истории буддийской цивилизации. – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Леруа Р. Диалектический материализм и единство действий: Из книги «Марксисты и эволюция католического мира». – 1975. № 14 [ИБ].
- Лескин Д., прот. Апофатизм Дионисия Ареопагита и византийская теория образа как идейные источники онтологической теории имени. – 2009. № 1 [ГРЦЖ].
- Лескин Д.Ю. Византийский идеал «симфонии» двух властей и его влияние на формирование церковно-государственных отношений в России. – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦБ].
- Лескин Д.Ю. Слово – Слава – Премудрость: богословско-философские основания ветхозаветной ономотологии и александрийский иудаизм. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Лескин Д.Ю. Спор великих каппадокийцев и Евномия о границах богопознания и его рецепция в русской философии XX в. – 2009. № 3 [ГРЦЖ].

- Лескин Дм., протоиерей.* Развитие понятий «слово», «имя» и «энергия» в поздневизантийском богословии. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Лесков Н.С.* Оживленная память (государственное учение Филарета, митрополита Московского) / публ. и вст. статья Ф. Г. Никитиной. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Лесовая Л.А.* Путь к истине – через знания (об опыте работы школ начальных знаний о природе, обществе и человеке в Брестской области). – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Лешан В.Е.* К социально-психологическому портрету верующего-сектанта. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Лешан В.Е.* Комплексный подход и разнообразие форм и методов в воспитательной работе с верующими. – 1978. № 18 [ИБ].
- Лещинский А.Н.* Генезис и эволюция традиционной православной концепции культуры. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Лещинский А.Н.* Конференция «Православие и российская армия» . – 1994. № 2 [РЦРос].
- Лещинский А.Н.* Российская Марианская церковь. – 1995. № 5 [РЦРос].
- Лещинский Н.А.* Об информационном обеспечении работы по связям с религиозными объединениями. – 1995. № 6 [РЦРос].
- Лиджи-Горяева Б.В.* Диалог религий и культур в Калмыкии сегодня. – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦБ].
- Лидов А.М.* Иеротопия: создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исследования. – 2009. № 2с/в [ГРЦЖ].
- Лимопад М.Ю.* Гражданская обрядность и некоторые проблемы ее организации. – 1976. № 15 [ИБ].
- Лисавцев Э.И.* Социалистический принцип свободы совести и положение церкви в СССР. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Лисавцев Э.И., Никишов С.И.* Руководящая роль партийных организаций в системе атеистического воспитания. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Лисаковский И.Н.* Догма как руководство к действию. – 2001. 2 (26) [ГРЦБ].
- Литва и Ватикан. – 1990. № 6 (13) [ИБЗСМИ].
- Литва: Народ хочет реформ. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Литва: Позиция католических епископов. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Литература для немецких лютеран в СССР. – 1990. № 4 (11) [ИБЗСМИ].
- Литература по научному атеизму, изданная в СССР в 1976–1980 гг. / сост. Л.А. Андриенко. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Литература по научному атеизму, изданная в СССР в 1981–1983 гг. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Литература по проблемам религиоведения и государственно-церковных отношений (1995–1996 гг.). – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Литман А. Д.* Проблемы секуляризма в развивающихся странах Востока (на материалах Индии). – 1976. Вып. 20 [ВНА].



- Литовские католики апеллируют к Бушу. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Лобовик Б.А. Гносеологическая и психологическая стороны религиозного сознания. – 1969. № 4 [ИБ].
- Лобовик Б.О. Буденна релігійна свідомість. – 1972. № 9 [ИБ].
- Логинов А.В. Выступление на заседании Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации 1 сентября 1997 г. – 1997. № 3–4 [ГРЦБ].
- Логинов А.В. Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях»: мнения российских и американских экспертов. – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Локтионова А.А., Галич В.Г. Атеистическое воспитание – составная часть работы райкома партии по формированию марксистско-ленинского мировоззрения. – 1973. № 12 [ИБ].
- Лопаткин А.Р. Политическая борьба вокруг конкордата Югославии с Ватиканом (Из истории югославо-ватиканских отношений, 1935–1937 гг.). – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Лопаткин Р.А. Взаимодействие средств, форм и методов атеистического воспитания. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Лопаткин Р.А. Государственно-церковные отношения в России глазами экспертов-специалистов по связям с религиозными организациями органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации. – 1994. № 1 [РЦРос].
- Лопаткин Р.А. Мнения экспертов о религиозной ситуации в России [по результатам социологического опроса слушателей курсов повышения квалификации государственных служащих, ответственных в органах власти субъектов РФ за связи с религиозными организациями, и участников международной научно-практической конференции «Религия, политика и права человека» (март 2002 г., Москва)]. – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Лопаткин Р.А. На опорных пунктах Института научного атеизма. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Лопаткин Р.А. Некоторые социально-психологические проблемы атеистического воспитания. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Лопаткин Р.А. О необходимости саморефлексии российского религиоведения. – 2001. № 3 (27) [ГРЦБ].
- Лопаткин Р.А. Результаты экспертного опроса участников научно-практической конференции «Религия и межнациональные отношения». – 1996. № 7 [РЦРос].
- Лопаткин Р.А. Социологическая интерпретация понятия «религиозная ситуация». – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Лопаткин Р.А. Социология религии в России: опыт прошлого и современные проблемы. – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦБ].
- Лопаткин Р.А., Ульянов Л.Н. Психологические аспекты конкретно-социологических исследований в области религии и атеизма. – 1969. № 4 [ИБ].
- Лопаткин Р.А., Ястребов И.Б. Типология религиозности в католической социологии религии. – 1971. Вып. 12 [ВНА].

- Лосева И.Н.* Мифология и религия. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Лоукотка И.* Некоторые проблемы атеистического воспитания студентов в вузах Чехословакии. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Лоукотка И.* Свобода совести и ее гарантии в социалистической Чехословакии. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Лукач Й.* Понятие атеизма в трудах К. Маркса. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Лукач Й.* Проблемы марксистской критики религии в Венгрии. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Лукач Й.* Свобода совести и политика в области религии и Церкви в социалистической Венгрии. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Луначарский А.В.* Советская власть и памятники старины. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Льюис Кл.-С.* Вера. – 1992. № 2 [Диспут].
- «Людины і світ» [по страницам журналов и газет]. – 1968 № 1 [ИБ].
- Лютер Г.* Протестантская теология на путях модернизма. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Лютеране Польши после крушения социализма. – 1994. № 2 [РЦРос].
- Лютеранские церкви Европы выясняют свое отношение к иудаизму. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Лютеранские церкви Прибалтийских республик Советского Союза и национальный вопрос. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Лютеранско-православный диалог. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Люттер Г.* К вопросу о социальной ориентации евангелической церкви в условиях социализма. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Люттер Г.* Кризис экуменической теологии и политическая активность верующих. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Люттер Г.* Современная протестантская теология в ФРГ. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Лялина Г.С.* Из истории евангельского христианства – баптизма в России: Иван Вениаминович Каргель (1849–1937). – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦб].
- Лялина Г.С.* Либерально-буржуазное течение в баптизме (1905–1917 гг.). – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Лялина Г.С.* Религия и атеизм: проблемы истории и современность. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Лялина Г.С., Попова М.С.* Мировоззрение населения и экология городской среды. – 1995. № 4 [РЦРос].
- Лялина С.* Атеизм и религия в истории общественной мысли и культуры народов СССР. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Мавлевич Н.С.* Вопросы религии в «Опытах» Монтеня. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Мавлютов Р.Р.* Насущные вопросы исламоведения. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Магомедов А.М.* Религиозная ситуация в Республике Дагестан. – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦб].

- Магомедов М.З.* Из истории решения национального и религиозного вопросов на Северном Кавказе. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Магомедов М.М.* Из истории интернационального и атеистического воспитания трудящихся Дагестана. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Маджидов Р.М.* Модернистские тенденции в исламе в условиях социализма. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Мазалова В.П.* Журнал «Раджоне»: круг проблем (по материалам, опубликованным в 1973–1974 гг.). – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Мазалова В.П.* Ватикан обсуждает проблемы атеизма. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Мазалова В.П.* Политический аспект католической критики атеизма. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Мазалова В.П.* Религиозная ситуация в Италии (По материалам исследований католических социологов). – 1976. № 15 [ИБ].
- Мазалова В.П.* Религия и церковь в современную эпоху (М., 1976). – 1978. № 18 [ИБ].
- Майков В.Н.* против мистицизма (вступительная статья Ф.Г. Никитиной). – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Макаренко И.* Анализ библейской герменевтики И.В. Каргеля. – 2009. № 3 [ГРЦЖ].
- Макаров Н.И.* Учение о структуре личности и психологии верующих. – 1969. № 4 [ИБ].
- Макалова И.А.* Культ святых в исламе (на материалах Дагестанской АССР и Чечено-Ингушской АССР). – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Макатов И.А.* Религиозное влияние в семейно-родственных отношениях и его преодоление. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Макатов И.А., Ахмедова Д.Н.* Опыт социологического исследования проблем ислама. – 1974. № 13 [ИБ].
- Макеев А.В.* Оливер Кромвель: к 400-летию со дня рождения. – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Макеев А.В.* Понимание труда в кальвинизме (согласно “Канонам Дортского синода”). – 2001. № 1 (25) [ГРЦБ].
- Малахова И.А.* «Все блага мира не стоят жизни одного ребенка». – 1995. № 5 [РЦРос].
- Малахова И.А.* Некоторые социально-психологические аспекты атеистической работы. – 1973. № 12 [ИБ].
- Малахова И.А.* Религиозная потребность: понятие и сущность. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Малахова И.А.* Эволюция старых форм русского сектантства. – 1978. № 18 [ИБ].
- Малиновский Б.К.* Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека» (из книги «Магия, наука и религия» / пер. с англ. Е.С. Элбакян). – 1992. № 3 [Диспут].
- Мальцев Г.П.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Сибири. – 1988. Вып. 37 [ВНА].

- Мандрыгин Л.В., Макаров Н.И.* О характере и причинах сохранения религиозных верований у крестьян западных областей Белоруссии. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Мандрыгин Л.В., Чекменев В.Ф.* Опыт преподавания научного атеизма в техническом вузе. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Манин Ю.М.* Атеистическое воспитание в педагогическом вузе, его задачи и формы. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Мансуров Н.С.* Общественно-психологический анализ религиозности. – 1969. № 4 [ИБ].
- Мараш Л.Н.* Ватикан и католическая церковь в Белоруссии (1569–1745). – 1972. № 9 [ИБ].
- Маргулес Б.Б.* Лукиан и раннее христианство. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Маркина И.А.* Передача памятников истории и культуры религиозным организациям: опыт и проблемы. – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Марксизм, гародизм или душевный кризис? – 1971. № 8 [ИБ].
- Мартыросов Г.А.* Исследование религиозных пережитков в Гродно. – 1973. № 12 [ИБ].
- Мартынов В.М.* Социологический анализ производственного коллектива колхоза «Коммунистический маяк». – 1973. № 12 [ИБ].
- Марцинковский В.Ф.* Первая любовь. – 1992. № 1 [Диспут].
- Масленникова Н.В.* «Долг, завещанный от Бога...» (на 100-летие кончины И.Е. Забелина). – 2009. № 1 [ГРЦЖ].
- Масленникова Н.В.* «Минувшее меня объемлет живо...» (на 210-ю годовщину Пушкина). – 2009. № 3 [ГРЦЖ].
- Масленникова Н.В.* Новый Иерусалим. – 2008. № 1–2 (42–43) [ГРЦЖ].
- Масленникова Н.В.* Святой Креститель. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Масленникова Н.В.* Священномученик Варнава, Патриарх Сербский. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Маслова А.Г.* Реальный гуманизм марксистского атеизма. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Матушка М.* Особенности борьбы КДЧ против клерикального антикоммунизма. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Мачюлис И.И.* Обновленческие тенденции в католической церкви (на материалах деятельности католической церкви в Литовской ССР). – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Маштыков С.С.* Современное состояние буддизма в Калмыкии. – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Медведев Н.В.* Постоянная комиссия по вопросам культов при Президиуме ВЦИК (1929–1934 гг.): история создания и основные направления деятельности. – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Медведева И.Т.* Социальные гарантии свободы совести в социалистическом обществе. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Медведко С.В.* Иезуиты и Россия. – 1995. № 4 [РЦРос].
- Медведко С.В.* Проблемы методологии современной социологии религии в России. – 2001. 2 (26) [ГРЦБ].

- Мееровский Б.В.* Свободомыслие английских деистов-материалистов XVIII в. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Мееровский В.В.* У истоков английского деизма. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Международная деятельность Сока гаккай (по материалам периодических изданий Международного бюро Сока гаккай). – 1986 № 12 [ИБ].
- Международная конференция в Киеве. – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Международная научная конференция. – 1968 № 3 [ИБ].
- Международные буддийские организации и их политическая деятельность. – 1983. № 6 [ИБ].
- Межнациональные отношения и религия (по материалам социологического исследования в Джезказганской области). – 1989. № 22 [ИБ].
- Мейкшане Д.А.* Методы выявления отношения учащихся к религии. – 1969. № 4 [ИБ].
- Мейкшане Д.А.* Методы изучения отношения учащихся к религии (по материалам школ Латвийской ССР). – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Меликова В.Д.* «Мирская» проблематика в религиозной живописи древней Руси. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Мельков С.А., Газиева Г.Р.* Выбор российских мусульман. – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦБ].
- Менеджеры Муна идут в руководство. Влияние «Объединенной церкви» на политику России. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Меннонитство как этноконфессиональная общность. – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Меньше политики. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Меркулов И.В.* Не забывать уроки прошлого. – 1999. № 4 (21) [ГРЦБ].
- Место для Миндсенти. Церкви Венгрии освобождаются. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Место христиан в социалистической Франции. – 1975. № 14 [ИБ].
- «Метафразис» – служба религиозной информации. – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Методика и техника статистической обработки первичной социологической информации. – 1968 № 3 [ИБ].
- Методология и методика конкретных социально-психологических исследований в области религии. – 1969. № 5 [ИБ].
- Мигович И.И.* Униатско-националистический альянс на службе империализма. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Мизов В.Я.* О реализации Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» в Астраханской области (1997–1998 гг.). – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Микульский Д.В.* «Ассоциация Братьев-мусульман» в Египте и ее социально-политическая доктрина. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Микульский Д.В.* Исламские партии возрождения в России. – 1995. № 3 [РЦРос].

- Миккульский Д.В.* Обзор материалов конференции «Академическое религиоведение во время «холодной войны»: идеологические и теологические ограничения. Восток и Запад». – 2001. № 1 (25) [ГРЦБ].
- Миллион книг Корана для Советского Союза. Подарок короля Саудовской Аравии для мусульман в центрально-азиатских республиках. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Миловидов В.Ф.* Исторические судьбы раскола и старообрядчества. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Миловидов В.Ф.* Критика современной мистики. – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Миловидов В.Ф.* Старообрядчество и социальный прогресс. – 1966. Вып. 2 [ВНА].  
«Министр здравоохранения» Ватикана посетил СССР. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Минкявичюс Я.В.* Католическая теология и научно-техническая революция. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Минкявичюс Я.В.* Критика философских основ клерикального антикоммунизма. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Минкявичюс Я.В.* Мартин Лютер и Реформация. – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Минкявичюс Я.В.* Новые тенденции в католической философии. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Минкявичюс Я.В.* Религия и век научно-технической революции и ее социально-философские исследования (по итогам VIII Всемирного социологического конгресса).
- Мирошникова Е.М.* Правовые основы государственно-церковных отношений в современной Германии. – 1995. № 6 [РЦРос].
- Миррахимов М.* Новые советские праздники и обряды в Таджикистане. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Мите Т.Л.* Национализм. – 1992. № 1 [Диспут].
- Митрополит Алексей избран Патриархом. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Митрофанов А.В.* Религии Нового века и учение о «Едином боге»: история вопроса. – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦБ].
- Митрохин Л.Н.* Кто есть истина? – 1992. № 2 [Диспут].
- Митрохин Л.Н.* Методологический аспект исследования религиозной морали. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Митрохин Л.Н.* Мистицизм как историко-культурный феномен. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Митрохин Л.Н.* Религия и политика. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Митрохин Л.Н.* Социально-психологическая природа «религий нового века». – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Митрохин Л.Н.* Христианские ценности на рубеже III тысячелетия. – 1992. № 1 [Диспут].

- Михайлов Г.А.* Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ: основные направления работы, первые итоги и нерешенные проблемы. – 1995. № 6 [РЦРос].
- Михайлов Г.А.* О религиозной ситуации в Российской Федерации. – 1994. № 1 [РЦРос].
- Михайлов Г.А.* Об особенностях религиозной ситуации в Российской Федерации в период после принятия Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». – 1999. № 2 (19) [ГРЦБ].
- Михновский Д.В.* Опыт подхода к сравнительному изучению эстетического и религиозного чувства через сопоставление соответствующих знаковых систем. – 1969. № 4 [ИБ].
- Михновский Д.В.* Проблема взаимоотношений искусства и религии в работах молодого К. Маркса. – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Мишель Симон.* О книге Р.Гароди «От анафемы к диалогу» . – 1970. № 6 [ИБ].
- Мишутис П.П.* Опыт создания системы атеистического воспитания в Литовской ССР. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Мнение кардинала Люстиже о церкви в СССР и перестройке. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Мнения экспертов о путях гармонизации межнациональных отношений. – 1996. № 8 [РЦРос].
- Мнения экспертов о состоянии и тенденциях развития межнациональных отношений в России. – 1996. № 8 [РЦРос].
- Многие надежды – иллюзии. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Мозговой С.А.* «Военно-религиозные отношения»: методологические подходы к определению понятия. – 2001. 2 (26) [ГРЦБ].
- Мозговой С.А.* Взаимодействие вооруженных сил РФ с религиозными объединениями: опыт, проблемы и перспективы сотрудничества. – 1995. № 6 [РЦРос].
- Мозговой С.А.* Институт военных капелланов Епископальной церкви США. – 1999. № 2 (19) [ГРЦБ].
- Мозговой С.А.* Социологический анализ религиозной ситуации в Вооруженных Силах РФ (по материалам исследований 1996 г.). – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Мойзес П.* Национализм, религия и мир в Восточной Европе: демократическая эволюция или националистический взрыв? – 1992. № 2 [Диспут].
- Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. – 1970. № 7 [ИБ].
- Молдавия: православная церковь стала автономной. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Молодежь и религия. – 1970. № 7 [ИБ].
- Монголия. Назначен нунций. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Мор Х.* Католические «институты совершенства» в прошлом и настоящем. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Мор Г.* Попытки приспособления католических орденов к современным условиям. – 1966. Вып. 2 [ВНА].

- Мор Г.* Эволюция католических орденов. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Морозов М.А.* Торжество принципов интернационализма и некоторые вопросы коммунистического воспитания. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Морозова Л.Е.* Православная церковь и национально-освободительная борьба русского народа в XVI —XVII вв. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Москва признает религиозную свободу. –1991. № 2 (15) [РСМ].
- Московская Патриархия: новый тон. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Муан А.* Современное положение церкви во Франции. – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Музей и пропаганда научного мировоззрения. – 1968 № 3 [ИБ].
- Мураньи М.* Психологические проблемы атеистического воспитания студенчества. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Мурза В.М.* Пятидесятничество – одно из направлений христианства. – 1999. № 4 (21) [ГРЦБ].
- Мури Ф.* Две тенденции в Австрийской народной партии: Из доклада на XIX съезде Коммунистической партии Австрии (1965). – 1975. № 14 [ИБ].
- Мустафаева М.Г.* Межнациональное общение, интернационалистское и атеистическое воспитание. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Мухаметшин Ф.М., Дубков А.А.* Мусульманские организации в Российской Федерации. – 2001. 2 (26) [ГРЦБ].
- Мухин А.* Опыт работы опорного пункта при Владимирском обкоме КПСС. – 1973. № 12 [ИБ].
- Мухин А.Н.* Социологические исследования в практике атеистического воспитания. – 1974. № 13 [ИБ].
- Мухина Т.К., Смирнова Т.С.* Некоторые особенности атеистических представлений и отношение к религии школьников III–X классов. – 1969. № 4 [ИБ].
- Мученики католической церкви причислены к лику блаженных. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Мучко Я.* Ленинские принципы политики ПОРП по отношению к религии, церкви и верующим. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Мчедлов М.П.* Ленинский принцип единства марксистов и верующих трудящихся в борьбе за социальный прогресс. – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Мчедлов М.П.* Переоценка ценностей [II Ватиканский собор]. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Мчедлов М.П.* Религия и политика: традиционное и новое. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Мыслек В.* К вопросу об объективных факторах секуляризации. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Мыслек В.* Отдел вероисповедной политики и религиоведения Высшей школы общественных наук при ЦК ПОРП. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Мыслек В.* Социальные преобразования в социалистической Польше и их воздействие на религиозное создание. – 1977. Вып. 21 [ВНА].



- Мыслек В., Новачик М.* Религиоведение в Народной Польше. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- «На кого возлагаются надежды» – преемник Патриарха. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Нагле Л.Я.* Деятельность районных общественных организаций по атеистическому воспитанию. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Нарский И.С.* Яркая страница истории свободомыслия XVIII в. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Наука и религия в современном мире. – 1970. № 7 [ИБ].
- Наука против религии. – 1968 № 1 [ИБ].
- Научно-исследовательская работа отдела атеизма Института философии АН УССР. – 1968 № 3 [ИБ].
- Научно-методическая конференция в Ярославле. – 1968 № 1 [ИБ].
- Научно-популярная литература по вопросам атеизма (местные издательства, 1981–1983 гг.). – 1984 № 7 [ИБ].
- Научно-практическая конференция в г. Саранске. – 1972. № 9 [ИБ].
- Научно-практическая конференция. – 1968 № 3 [ИБ].
- Научно-теоретическая конференция по проблемам протестантизма. – 1972. № 9 [ИБ].
- Национальное пробуждение в Советском Союзе часто имеет религиозную основу. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Национальность не имеет значения. Интервью Патриарха Алексия II. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Невский А.Н.* Особенности атеистического воспитания среди сектантов. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Негативная реакция румынского государства на назначение новых епископов. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Недвиги Н.Г.* Из истории Екатеринодарских благотворительного и библейского обществ и Александро-Невского религиозно-просветительского братства. – 2000. № 3 (24) [ГРЦб].
- Недвиги Н.Г.* Кубанское казачье духовенство: особенности формирования, специфика служения. – 1999. № 3 (20) [ГРЦб].
- Неделя марксистской мысли – январь 1972 г. – 1975. № 14 [ИБ].
- Независимость. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Нейхиц Н.П.* Конфессиональный фактор в миграционной политике России. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦб].
- Некоторые итоги социологического исследования состояния религиозности и атеистического воспитания в Ставропольском крае. – 1984 № 7 [ИБ].
- Некоторые методологические вопросы конкретно-социологических исследований в области атеизма и религии. – 1968 № 3 [ИБ].

- Некоторые особенности истинно православного христианства. – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Некоторые проблемы исследования современного старообрядчества. – 1968 № 3 [ИБ].
- Некоторые результаты изучения религиозности населения в Новосибирской области. – 1968 № 3 [ИБ].
- Неманов И.Н., Рожнов В.Н., Рожнова М.А.* Когда духи показывают когти... – 1970. № 7 [ИБ].
- Немецкие лютеране из Советского Союза во Всемирном союзе лютеран в Женеве. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Немецкий аристократ ведет святую церковь России. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Немного статистики [современный католицизм]. – 1989. № 23 [ИБ].
- Ненарокова М.Р.* Каролингская эклога: христианизация античного жанра. – 2009. № 4 [ГРЦж].
- Нефедова Н.П.* Лекционная пропаганда: итоги и перспективы. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Нечаев А.Н.* Хлебников – человек «не от мира сего». – 1998. № 5 (17) [ГРЦб].
- Нечитайло Д.А.* Молодежь и ислаимизм на Северном Кавказе. – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦб].
- Никитин В.И.* Основные функции студенческого клуба воинствующих атеистов. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Никитин В.Н.* Нравственные взгляды современного православия. – 1976. № 15 [ИБ].
- Никитина Ф.Г.* В.А. Энгельсон против религии. – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Никитина Ф.Г., Аптекман Д.М., Виссарионов И.Г., Прусаков Г.В., Кравченко Л.М.* Формы организации и опыт атеистического воспитания на промышленных предприятиях. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Никифорова Б.З.* Социально-психологические функции нетрадиционной религиозности. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Никишов С.И.* Изучать и пропагандировать ленинское атеистическое наследие. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Николов Й.* Свобода совести в Народной Республике Болгарии. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Никонов К.И.* К вопросу об уровнях религиозного сознания. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Никулышков В.А., Свищев М.М.* Религиозные организации в Хабаровском крае: состояние, тенденции развития. – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦб].
- Нишанов Р.Н.* Разрешение национального вопроса в СССР и преодоление религии в свете ленинского учения (на примере Узбекской ССР). – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Новачик М.* Католический неомодернизм. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Новачик М.* Фундаментальное исследование истории католической доктрины. – 1975. Вып. 17 [ВНА].

- Новая «Церковь Богоматери». – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Новая энциклика Ватикана. – 1986 № 13 [ИБ].
- Новиков М.А.* Свобода совести как философско-этическая категория. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Новиков М.П.* Введение христианства на Руси с точки зрения общественного
- Новиков М.П.* Научно-исследовательская работа на кафедре истории и теории атеизма МГУ. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Новиков М.П.* О модернизации религиозной идеологии (освещение современного православия в атеистической литературе). – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Новиков М.П.* О предмете научного атеизма. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Новое воззвание Глеба Якунина. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Новые Библии в Грузии. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Новые материалы об отлучении Л.Н. Толстого (к 150-летию со дня рождения). – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Новые тенденции в адвентизме. – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Новые тенденции в идеологии и деятельности христианских сект и вопросы атеистического воспитания. – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Новые тенденции формирования церковных кадров. – 1968 № 3 [ИБ].
- Новые трудности для верующих благодаря перестройке. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Новый глава Русской православной церкви. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Новый директор. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Новый документ Ватикана. – 1984 № 9 [ИБ].
- Новый Патриарх. Меньшее зло. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Новый шеф ведомства внешних отношений Русской православной церкви. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Носков Ю.Г.* Принцип свободы совести и национальная безопасность России. – 1997. № 2 [ГРЦБ].
- Носова Г.А.* Н.М. Маторин как исследователь религии (к 70-летию со дня рождения). – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Носова Г.А.* Некоторые вопросы изучения «бытового православия». – 1973. № 12 [ИБ].
- Носова Г.А.* Новые исследования по религии народов Поволжья. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Носова Г.А.* О ходе разработки исследовательского проекта по изучению обряда крещения. – 1976. № 16 [ИБ].
- Носова Г.А.* Обряд крещения: традиции и современность. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Носова Г.А.* Опыт этнографического изучения бытового православия (на материалах Владимирской области). – 1967. Вып. 3 [ВНА].

- Носова Г.А.* Проблема религиозного синкретизма и развития атеизма в современных условиях (научная конференция). – 1973. № 12 [ИБ].
- Носова Г.А.* Создание новых гражданских обрядов и праздников – важный участок идейно-воспитательной работы. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Носович В.И.* Психология страдания в христианстве. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Носович В.И.* Психотерапия страдания в христианстве. – 1969. № 4 [ИБ].
- Нунций в Москве. Беседа с Ф. Коласуонно. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Нунций в Москве. Отношения между Ватиканом и Советским Союзом. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Нунций, как будто ничего не было. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Нуриахметова Ф.М.* Ислам и общественные движения в России. – 1998. № 5 (17) [ГРЦб].
- Нуруллаев А.А.* Свобода совести: политический аспект. – 1999. № 4 (21) [ГРЦб].
- Нуруллаева Ш.Ф.* Ислам и махалля. – 1995. № 3 [РЦРос].
- Нюнка В.Ю.* Вопрос об отношении к коммунизму на соборе [II Ватиканский собор]. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Нюнка В.Ю.* Некоторые аспекты «восточной политики Ватикана». – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Нюнка В.Ю.* Пятая энциклика папы Павла VI. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Нюнка В.Ю.* Современные левокатолические течения и проблемы сотрудничества с ними коммунистов. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Нюнка В.Ю.* Эволюция социально-политических позиций Ватикана. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- О верованиях и ритуалах узбеков, связанных с жилищем. – 1970. № 7 [ИБ].
- О визите папы Иоанна Павла II в Чехословакию. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- О влиянии мусульманских стран на бывшие советские республики. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- О вреде религии сегодня. – 1983 № 4 [ИБ].
- О втором визите папы римского Иоанна Павла II в Польскую Народную Республику. – 1983 № 6 [ИБ].
- О деятельности иностранных миссий и миссионеров в России. – 1994. № 1 [РЦРос].
- О диссертационных работах по научному атеизму. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- О дифференцированном подходе к атеистическому воспитанию. – 1984 № 8 [ИБ].
- О законе РФ «О свободе вероисповеданий». – 1994. № 1 [РЦРос].
- О Католической Церкви в СССР. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- О кафедре религиоведения Российской академии государственной службы при Президенте РФ. – 1995. № 6 [РЦРос].

- качественном составе, подготовке и использовании атеистических кадров (по материалам социологического исследования в Эстонской ССР). – 1987 № 15 [ИБ].
- книгах: «Проблемы религии и лаицизации». – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- книгах: *Мизов Н.* Методологические проблемы атеизма. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- книгах: *Мыслек В.* Политика Народной Польши по отношению к религии. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- координации атеистических исследований. – 1970. № 7 [ИБ].
- критериях религиозности и типологии верующих (участники дискуссии: Черняк В.А., Тепляков М.К., Угринович Д.М., Ярыгин А.Ф., Прокошина Е.С., Балтанов Р.Г., Кристев К., Дулуман Е.К., Ульянов Л.Н. Кривелев И.А., Константинов С.Д., Кобецкий В.Д., Кулапина Т.И., Клибанов А.И., Стойчев Т.С., Герасимов А.И.). – 1968. № 2 [ИБ].
- «О круглом столе» национальное и религиозное в прошлом и настоящем. – 1989. № 21 [ИБ].
- «О круглом столе» проблемы свободы совести в условиях демократизации советского общества. – 1989. № 22 [ИБ].
- курсах повышения квалификации специалистов по связям с религиозными организациями органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации. – 1994. № 1 [РЦРос].
- миссионерской и проповеднической деятельности Эстонской методистской церкви. – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- мусульманах Боснии и Герцеговины. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- мусульманских республиках бывшего СССР. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- наборе, подготовке и использовании атеистических кадров (по материалам выборочного социологического исследования в Ставропольском крае). – 1983 № 6 [ИБ].
- назначении папой римским епископов в СССР. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- научных конференциях. – 1988 № 20 [ИБ].
- нейтрализации влияния так называемых «святых мест». – 1984 № 8 [ИБ].
- некоторых новых тенденциях в современном русском православии. – 1987 № 15 [ИБ].
- новых тенденциях в идеологии и деятельности Совета церквей евангельских христиан-баптистов (СЦЕХБ). – 1989. № 21 [ИБ].
- пережитках профессиональных культов в Узбекистане. – 1970. № 7 [ИБ].
- планах подрывных действий английской военной разведки по дестабилизации положения среди советских мусульман. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- положении католической церкви в Литве, последних событиях в этой республике и позиции папы Иоанна Павла II. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- положении католической церкви во Франции и Испании. – 1989. № 23 [ИБ].
- положении униатской церкви Украины. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].

- О предстоящем синоде униатской Украинской католической церкви и визите её главы на Украину. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- О проблемах униатской церкви на Украине. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- О проблеме единства христианства на Украине. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- О проповеднической деятельности духовенства современной православной церкви. – 1984 № 8 [ИБ].
- О противодействии зарубежной протестантской радиопропаганде. – 1987 № 15 [ИБ].
- О работе международного христианского семинара «Тоталитарные секты в России». – 1994. № 1 [РЦРос].
- О результатах социологического исследования в регионах традиционного распространения ислама. – 1988 № 20 [ИБ].
- О религии в России. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- О религиозной ситуации и состоянии государственно-церковных отношений в Российской Федерации в 1994 г. – 1995. № 5 [РЦРос].
- О религиозных верованиях туркмен Ирана. – 1970. № 7 [ИБ].
- О роли церкви в Польше. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- О Русской православной церкви. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- О содержании понятия «религиозное сектантство» в условиях социалистического общества. – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- О состоянии здоровья папы римского. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- О состоянии старообрядчества в СССР. – 1986 № 13 [ИБ].
- О так называемом «ваххабизме» (на материалах Таджикистана и Узбекистана). – 1988 № 20 [ИБ].
- О творческом уровне и практической значимости диссертаций по атеистической проблематике. – 1984 № 9 [ИБ].
- О типологии верующих в американской католической социологии (концепция Д. Фитчера). – 1972. № 9 [ИБ].
- Об активизации религии и церкви в некоторых социалистических странах. – 1985 № 10 [ИБ].
- Об архиепископе, хотевшем «быть большим католиком, чем сам папа римский». – 1989. № 23 [ИБ].
- Об издании брошюры «Религиозные праздники в России» (сводный календарь-справочник на 1995 г.). – 1994. № 1 [РЦРос].
- Об изучении состояния религиозности и атеистической убежденности в трудовых коллективах Карельской АССР. – 1983 № 4 [ИБ].
- Об использовании бывших культовых помещений для социально-культурных целей. – 1983 № 4 [ИБ].
- Об итогах визита М.С. Горбачева в Ватикан и развитии отношений между СССР и Ватиканом в настоящее время. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].

- Об одном источнике формирования атеистических воззрений Н.Г. Чернышевского (к 150-летию со дня рождения). – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Об околоцерковных неформальных объединениях и их изданиях. – 1989. № 23 [ИБ].
- Об опорном пункте Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. – 1974. № 13 [ИБ].
- Об опыте конкретно-социологических исследований религиозности сельского населения Чимкентской области. – 1972. № 9 [ИБ].
- Об отношениях Ватикана с Итальянской коммунистической партией. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Об экстремистской организации «братья-мусульмане». – 1984 № 8 [ИБ].
- Обзор «Журнала Московской патриархии» за 1967-1968 гг. – 1970. № 7 [ИБ].
- Обзор «Журнала Московской патриархии» за 1969 г. – 1970. № 7 [ИБ].
- Обзор публикаций зарубежных средств массовой информации о событиях в Средней Азии и влиянии религии на эти события. – 1990. № 3 (10) [ИБЗСМИ].
- Обзор современных богословских диссертаций. – 1968 № 1 [ИБ].
- Обряд крещения: причины живучести и условия преодоления (по материалам социологического исследования). – 1984 № 8 [ИБ].
- Обсуждение проекта тезисов XIX съезда ФКП. – 1970. № 6 [ИБ].
- Общественное мнение и религиозные традиции. – 1968 № 3 [ИБ].
- Общественный клуб атеизма. – 1968 № 3 [ИБ].
- Общество господствующего научно-материалистического мировоззрения. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Овсиенко Ф.Г.* Конфессиональные социальные доктрины: сущность, направленность, эволюция и репрезентативность. – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦБ].
- Овсиенко Ф.Г.* Взаимоотношения государства и Церкви в странах Восточной Европы. – 1999. № 1 (18) [ГРЦБ]; 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Гуманизм и религия. – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Католицизм в России. – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Католическая концепция диалога западно-христианской и восточно-христианской цивилизации. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦБ]; 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Католическая философия. – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Католическое образование. – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Критика методологических основ социального учения католицизма. – 1985. Вып. 33 [ВНА]; 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Личность и социальное развитие в католической «антропологизированной» теологии. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Овсиенко Ф.Г.* Методологические принципы социальной доктрины католицизма и их модернизация. – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].

- Овсиенко Ф.Г.* Особенности формирования социальных доктрин православия и католицизма. – 2001. 2 (26) [ГРЦБ]; 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Политизация конфессий и клерикализация политики: тенденции развития и риски в российском обществе. – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Проблема «человек – природа» в современной католической философии. – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Проблемы межнациональных и межконфессиональных отношений в России в освещении средств массовой информации (обзор прессы за 1994-1995 гг.). – 1996. № 8 [РЦРос].
- Овсиенко Ф.Г.* Религиозный пацифизм. – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов. – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Теоретические источники и исторические предпосылки церковной социальной доктрины. – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Философия и теология человека в допонтификатном творчестве Кароля Войтылы (Иоанна Павла II). – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Фридрих Ницше – антихристианин. – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Христианская инкультура как метод сближения культур Запада и Востока. – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Эволюция католического учения о роли женщины в обществе, семье и браке. – 1981. Вып. 28 [ВНА]; 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсиенко Ф.Г.* Экзистенциализм: религиозный и атеистический? – 2009. № 3 с/в [ГРЦЖ].
- Овсянников Р.Н.* О практике применения в Московской области Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». – 1999. № 1 (18) [ГРЦБ].
- Оглавление четырехтомника «Современный атеизм». – 1972. № 10 [ИБ].
- «Ограниченная свобода религии». Упреки США к СССР на комиссии по правам человека. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Одинцов М.И.* «Христианский патриотизм»: истоки и история. – 1998. № 5 (17) [ГРЦБ].
- Одинцов М.И.* «...Мы должны быть искренними по отношению к Советской власти». – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Одинцов М.И.* Вероисповедная политика Российского государства в переходный период: опыт прошлого, современное состояние, приоритеты на будущее. – 1994. № 1 [РЦРос].
- Одинцов М.И.* Выступление на Всероссийской конференции «Православие и российская армия». – 1994. № 2 [РЦРос].
- Одинцов М.И.* Государственная политика «отделения школы от церкви» в СССР: исторический анализ и политико-правовой аспект. – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Одинцов М.И.* Золото Льва Троцкого – с. 53-65



- Одинцов М.И. Ленинские принципы свободы совести и законодательство европейских социалистических стран. – 1989. № 22 [ИБ].
- Одинцов М.И. Россия строит светское государство (1985–1997 гг.). – 1997. № 3–4 [ГРЦБ].
- Ожиганова А.А. Буддийский монастырь Самье Линг и московский Дхарма-центр. – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Окладников А.П. Проблемы генезиса религиозной формы сознания в свете современных открытий археологической науки. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Окугов А.Ф., Угринович Д.М. Проблемы философии религии на XIV Международном философском конгрессе в Вене. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Окулов А.Ф. В.И. Ленин и некоторые современные проблемы теории научного атеизма. – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Окулов А.Ф. За глубокую научную разработку современных проблем атеизма. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Окулов А.Ф. Современный человек и религия. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Окулов А.Ф. Вступительное слово. – 1976. № 16 [ИБ].
- Окулов А.Ф. Ленинская программа воинствующего материализма и атеизма. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Окулов А.Ф. Развитие массового атеизма и проблемы преодоления религии в социалистическом обществе. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Окулов А.Ф. Социальный прогресс и религия. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Окулов А.Ф. Союз науки и практики. – 1974. № 13 [ИБ].
- Окулов А.Ф., Угринович Д.М. VII Международный социологический конгресс: проблемы социологии религии. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Ондар Т.А. О понятиях «шаманство» и «шаманизм». – 1997. № 2 [ГРЦБ].
- Ондар Т.А. Социально-психологические функции шаманизма в современном тувинском обществе. – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Онищенко А.С. Основные направления, формы и методы атеистической контрпропаганды. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Онищенко А.С. Тенденции изменения современного религиозного сознания. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Опара С. Параметры индивидуальной религиозности. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Опара С. Язык и проблема религиозности индивида. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Опей-оол У.П. Процесс законодательного оформления государственно-конфессиональных отношений в конституциях Республики Тыва. – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Опей-Оол У.П. Современное состояние буддизма в Республике Тыве. – 1999. № 2 (19) [ГРЦБ].
- «Опиум народа» для спасения морали. В Советском Союзе снова проводятся занятия по религии. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].

- Опорные пункты Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. – 1974. № 13 [ИБ].
- Определение уровня религиозности посредством экстраполяции. – 1968 № 3 [ИБ].
- Опыт атеистического воспитания в братской социалистической стране. – 1968 № 3 [ИБ].
- Опыт и перспективы развертывания конкретных социальных исследований проблем религии и атеизма. – 1972. № 9 [ИБ].
- Опыт конкретно-социологического изучения состояния религиозного населения г. Казани. – 1968 № 1 [ИБ].
- Орлов А.М.* Опыт исследования процесса секуляризации в татарских селах. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Орлова С.В.* Имущественный аспект государственно-конфессиональных отношений в Московской области. – 2001. № 1 (25) [ГРЦБ].
- Ортега и Гасет Х.* Размышление об Эскориале / вст. статья И. Петровского. – 1992. № 2 [Диспут].
- Освобождение от налогов. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Осипов О.П.* Атеистическое воспитание в многонациональном регионе. – 1977. № 17 [ИБ].
- Осипов О.П.* Против фальсификации роли религии и развитии национальных отношений. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Осипов О.П.* Развитие национальных отношений и становление атеистического сознания. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Осипова Е.С.* Октябрьская революция и православная церковь. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Осипова Е.С.* Поместный собор православной церкви 1917-1918 гг. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Османов Р.М.* Духовно-просветительский комплекс российских традиционных религий. – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Основы социальной концепции Русской православной церкви: «круглый стол». – 2001. 2 (26) [ГРЦБ].
- Остапенко Г.С., Чернышева О.В.* Проблема женского равноправия в протестантских церквях Европы. – 1996. № 7 [РЦРос].
- Острожинский В.Е.* Повышение эффективности социалистической обрядности в атеистическом воспитании. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Осуждение священника. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Отвечаем на вопросы читателей. – 1989. № 24 [ИБ].
- Открылся Епископский синод Украинской католической церкви. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Открытие и закрытие конференции; список участников конференции, приславших тезисы и выступивших на заседаниях – 1969. № 5 [ИБ].
- Отношение церквей Румынии к положению в стране. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].

- Официально реабилитирован Галилео Галилей. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Очередной выпуск аспирантов Института научного атеизма. – 1978. № 18 [ИБ].
- Очная теологическая учеба в Риге. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Ошавков Ж.* О методологии и методике конкретного социологического исследования религии. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Павлов Ю.М. Д.* Чаттопадхья Индийский атеизм: марксистский анализ. Калькутта, 1909. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Павловский О.А.* Проблема искусства и религия в атеистическом наследии А.В. Луначарского
- Павлюк В.В.* К вопросу о «религиозных» потребностях. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Павлюк В.В.* К вопросу о «религиозных» потребностях. – 1969. № 4 [ИБ].
- Пакер Дж.* Величие Бога. – 1992. № 2 [Диспут].
- Пальванова Б.* Об атеистической работе среди туркменок. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Памяти Павла Константиновича Курочкина. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Памяти Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – 2008. № 3–4 (44–45) [ГРЦЖ].
- Пандре Р.В.* Основные направления подготовки пропагандистов научного атеизма и организаторов научно-атеистического воспитания из числа студентов педагогических вузов. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Панкин А.А.* О некоторых факторах динамики религиозной ситуации в Оренбургской области. – 2000. № 3 (24) [ГРЦБ].
- Папа и Горбачев торговались по поводу свободы душ в СССР взамен признания нынешних границ в Европе. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Папа и Литва. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Папа и Польша. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Папа принимает советника Горбачева. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Папа римский изложил основные положения новой энциклики «Центезимус аннус». – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Папа римский о роли профсоюзов. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Папа римский открыл очередную конференцию латиноамериканских епископов. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Папа римский принял Митрополита Кирилла. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Папа римский принял Председателя Верховного Совета Армении. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Папа римский принял участников Епископского синода Украинской католической церкви. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Папа римский создал постоянную комиссию по проблемам католической церкви в Восточной Европе. – 1993. № 3 (28) [РСМ].

- Парижская газета «Фигаро» о новой энциклике Иоанна Павла II. – 1995. № 4 [РЦРос].
- Парыгин Б.Д.* Религиозное настроение и его структура. – 1969. № 4 [ИБ].
- Парыгин Б.Д., Ерунов Б.А., Букин В.Р.* Религиозное настроение и его структура. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Пасика В.М.* Тейярдизм как течение современной религиозно-философской мысли. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Патриарх Павле обращается в ООН. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Патриарх Пимен – главный заложник. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Патриарх Пимен. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Патриарх с «нечистыми» руками. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Паутина страха: новая порода террористов – мусульманские экстремисты. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Пахолик У.* Вопросы социальной альтернативы в энциклике «*Laborem exercens*» (О человеческом труде, 1981 г.). – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Первая месса в Кремле с начала 1918 года. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Первое чтение проекта закона РФ «О свободе совести и религиозных организациях (объединениях)» в Государственной Думе. – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Первушин М.В.* Пророчество в жизни Патриарха Никона – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦБ].
- Переговоры о нормализации отношений с Ватиканом отложены. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Пережитки травестизма в шаманстве узбеков Ферганы. – 1970. № 7 [ИБ].
- Перельгин А.И.* Русская православная церковь на Орловщине в советское время. – 1995. № 6 [РЦРос].
- Переоценка церкви становится необходимой. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Периодическое издание Института. – 1968 № 1 [ИБ].
- Персиц М.М.* Великая Октябрьская социалистическая революция и создание условий для распространения атеизма в массах. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Персиц М.М.* Новая книга по истории свободомыслия и атеизма. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Персиц М.М.* О документе, впервые включенном в Сочинения В.И. Ленина (На материалах 54-го тома Полного собрания сочинений). – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Петраш Ю.Г., Хамитова Р.М.* К характеристике процесса модернизации современного ислама в СССР. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Петренко Р.Ф.* М.И. Калинин о религии и атеизме. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Петров А.* Райком партии – организатор научно-атеистической работы среди населения. – 1973. № 12 [ИБ].
- Петрова А.Г.* Бруно Бауэр – историк раннего христианства. – 1966. Вып. 1 [ВНА].

- Петрова А.Л.* Реквием как философско-этическая концепция. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Петрова А.Л.* Реквием как философско-этическая концепция. – 1992. № 1 [Диспут].
- Петрова В.В.* Вера Бахаи: основы вероучения и культовой практики. – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦБ].
- Петрова В.В.* Сегодняшнее лицо Веры Бахаи. – 2002. № 1 (29) [ГРЦБ].
- Петрыкин В.П.* Ленинские принципы атеистического воспитания в действии (из опыта атеистической работы партийных и общественных организаций Запорожской области). – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Петюкова О.Н.* Духовенство в Советской России (по материалам Всесоюзной переписи населения 1926 г.). – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Пивоваров В.Г.* Некоторых итогах и перспективах социологических исследований проблем религии и атеизма в опорных пунктах Института научного атеизма. – 1974. № 13 [ИБ].
- Пивоваров В.Г.* Роль социологических исследований в повышении эффективности атеистического воспитания. – 1973. № 12 [ИБ].
- Пивоваров В.Г.* Социологическое исследование проблем быта, культуры, национальных традиций и верований в Чечено-Ингушской АССР. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Пивоваров В.Г., Серегин А.С.* Опыт применения количественных методов к исследованию религиозных явлений (на примере эмпирического анализа деятельности церковного прихода). – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Пигалев А.И.* Эсхатологические архетипы в философии истории. – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦБ].
- Пимен оставляет тяжелое наследие. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Пименов В.А.* Опыт социологического исследования родителей учащихся сельской школы. – 1973. № 12 [ИБ].
- Пинкевич В.К.* Вероисповедная реформа правительства П.А. Столыпина. – 1994. № 2 [РЦРос].
- Пинкевич В.К.* Вероисповедная система Российской империи. – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦБ].
- Пинкевич В.К.* Вероисповедные вопросы в работах Комитета министров в январе-марте 1905 г. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦБ].
- Пинкевич В.К.* Законопроекты о старообрядчестве и старообрядцах в III Государственной думе (1907–1912 гг.). – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Пинкевич В.К.* О результатах экспертного опроса государственных и муниципальных служащих Москвы, осуществляющих связи с религиозными объединениями. – 1998. № 5 (17) [ГРЦБ].
- Пинкевич В.К.* Проблема нетрадиционных религий в России в конце XIX – начале XX вв. – 1995. № 5 [РЦРос].

- Пинкевич В.К.* Проблемы свободы совести в России в начале XX в. – 1999. № 4 (21) [ГРЦБ].
- Пинкевич В.К.* Свобода совести в Российской империи накануне первой мировой войны. – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Пинкевич В.К.* Церковь и государственная политика в отношении образования в конце XIX – начале XX в. – 2001. № 3 (27) [ГРЦБ].
- Пиотровский Б.Б.* Идеологические формы укрепления царской власти в Древнем Египте. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Писманик М.Г.* К типологии религиозности и атеизма. – 1968. № 2 [ИБ].
- Писманик М.Г.* Комплексный подход в атеистическом воспитании. – 1977. № 17 [ИБ].
- Писманик М.Г.* Методика социально-психологических исследований религиозности. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Писманик М.Г.* Проект программы изучения религиозного воздействия на личность. – 1969. № 4 [ИБ].
- Писманик М.Г.* Религиозная ситуация в Прикамье и ее перспективы. – 2000. № 3 (24) [ГРЦБ].
- Писманик М.Г.* Религиозность: сегодня и завтра. – 1994. № 2 [РЦРос].
- Писманик М.Г.* Социологические исследования – в помощь партийным комитетам. – 1974. № 13 [ИБ].
- Писманик М.Г.* Этика атеистического воспитания. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Письма С.Л. Франка / предисл., публ. и коммент. Г.Н. Завольской. – 1992. № 3 [Диспут].
- Письмо из гор. Новозыбкова. – 1972. № 9 [ИБ].
- Пищик Ю.Б.* А.В. Луначарский и проблема культурного наследия прошлого. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Пищик Ю.Б.* К вопросу об исторических корнях религии в свете ленинских идей. – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Пищик Ю.Б.* Отношение к культурному наследию прошлого как социально-историческая проблема. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Пищик Ю.Б.* Проблемы атеизма и религии в «Капитале» К. Маркса. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Пищик Ю.Б.* Современный протестантизм: проблемы теории и практики. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Пищик Ю.Б.* Социальные причины религиозности в условиях социализма (обзор литературы). – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Пищик Ю.Б., Курпакова Л.П.* Левый христианский социализм: идеология и политика (М., 1977; Для служебного пользования). – 1978. № 18 [ИБ].
- Пищик Ю.Б., Фуров В.Г.* Об отношении к культурному наследию прошлого. – 1978. Вып. 22 [ВНА].

- План работы группы «Социологические исследования проблем атеизма и религии» на 1973–1974 учебный год. – 1973. № 12 [ИБ].
- Платонов К.К. Психологические корни религии. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Платонов К.К. Психологические корни религии. – 1969. № 4 [ИБ].
- Платонов К.К. Работа Института распространения естествознания в области антирелигиозной пропаганды. – 1976. № 15 [ИБ].
- Платонов Р.П. Организация пропаганды научного атеизма и повышение ее эффективности на основе комплексного подхода. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Платонов Р.П., Ленсу М.Я. Координация работы опорных пунктов в Белорусской ССР. – 1974. № 13 [ИБ].
- Платонов Р.П., Ленсу М.Я. Воспитание атеистической убежденности. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Плетнева А.А. Социологические проблемы анализа источников по истории Русской православной церкви начала XX в. – 2001. № 1 (25) [ГРЦБ].
- Плечов Г.Н. К вопросу о взаимосвязи религиозно-психологических явлений с объективными социальными условиями и факторами. – 1969. № 4 [ИБ].
- Плешаков А.Р. Атеистическое воспитание и формирование активной жизненной позиции личности. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Плигузов А.И., Хорошкевич А.Л. Отношение русской церкви к антиордынской борьбе в XIII—XV веках (по материалам Краткого собрания ханских ярлыков русским митрополитам). – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Плюрализм, место правды для церкви Польши. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- По страницам “Acta Baltica”. – 1972. № 9 [ИБ].
- Повышать идейно-теоретический уровень и эффективность научно-атеистического воспитания. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Подлипца И. Буржуазно-либеральная трактовка свободы совести. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Подмазав А.А. Научные исследования по атеизму в Латвийской ССР. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Подмазов А.А. Специфика проявления кризиса религии в различных конфессиях в Латвии. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Подольский Г. О книге Г.А. Шпажникова «Религия стран Африки» (М.: «Наука», 1967). – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Подоляк В.А. Знание новых тенденций в современном сектантстве – важное условие повышения эффективности атеистической работы. – 1978. № 18 [ИБ].
- Подоляк В.А. Использование наглядных пособий в курсе «Основы научного атеизма» (из опыта преподавания научного атеизма в Запорожском государственном педагогическом институте). – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Подпольная церковь против заграничной церкви. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Поездка в Чехословакию. – 1968 № 1 [ИБ].

- Позиция Ирана в отношении событий в Таджикистане. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Покончено ли с исламским фундаментализмом в Тунисе. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Полезная встреча. – 1968 № 3 [ИБ].
- Политика Горбачева в отношении ислама. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Политика и религия (информация о научно-теоретической конференции). – 1983 № 5 [ИБ].
- Политика и церковь спорят о будущем Польши. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Политика Христианско-демократической партии Италии на католиков. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Полицейская молитва. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- «Полиция больше не вмешивается». Запрет на религию в Албании осуществляется менее строго. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Полищук Ю.И.* Психические нарушения, возникающие у людей, вовлеченных в деструктивные религиозные секты. – 1995. № 5 [РЦРос].
- Положение в Армении. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Положение в церквях стран Центральной и Восточной Европы и восточная политика Ватикана. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Полонская Л.Р.* Ислам в государственной структуре и политической жизни освободившихся стран. – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Полонская Л.Р.* Свободомыслие и религия в идеологии национально-освободительного движения. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Полосин В.С.* Возможен ли клерикализм в современной России. – 1999. № 4 (21) [ГРЦб].
- Полосин В.С.* Легитимность власти и религиозный фактор (полемиические заметки о прошлом, настоящем и будущем России). – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Полосин В.С.* Поместный Собор Русской православной церкви 1971 г. – 1992. № 3 [Диспут].
- Полук И.В.* О практике работы по противодействию католической и униатской пропаганде. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Польское общественное мнение о вовлеченности католической церкви в жизнь общества. – 1995. № 4 [РЦРос].
- Польско-советский симпозиум. – 1968 № 1 [ИБ].
- Польша. Обвинения в адрес римско-католической церкви. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Польша. Придет католическое государство? – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Польша: церковь и государство нормализовали свои отношения. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Поляков А.А.* Церковь и политика в период кризиса военного режима в Бразилии. – 1987. Вып. 36 [ВНА].



- Поляков Л.В.* Христианизация и становление философии в Киевской Руси. – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Поминальное богослужение в память царя в Москве. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Помощь в создании бизнеса. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Помощь детям Чернобыля. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Помощь польских католиков церквям в бывшем СССР. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Попов А.С.* Новые аспекты богословской трактовки взаимоотношений человека с природой. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Попова М.А.* О критериях религиозности в исследованиях американских психологов и социологов. – 1968. № 2 [ИБ].
- Попова М.А.* Современная американская психология религии. – 1969. № 4 [ИБ].
- Порываев А.П.* О совершенствовании подготовки партийных кадров по вопросам научно-атеистической работы. – 1977. № 17 [ИБ].
- Послание епископов по вопросу о католической печати. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Послание Имама Хомейни М. Горбачеву. Предисловие. – 1995. № 3 [РЦРос]; 2009. № 2 [ГРЦж].
- Послание папы римского апостольскому администратору Риги. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Поспелова С.В.* Проблемы конфессионального выбора и религиозные ориентации жителей Магадана (по материалам социологического исследования). – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦб].
- Похороненный атеизм. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Православная тюремная миссия. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Православная церковь в Болгарии перед расколом. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Православная Церковь в Харбине. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Православная церковь Грузии стала независимой. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Православная церковь отвергает обвинения. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Православные святые во Франции. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Православные украинцы покидают Патриархию. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Правые социалисты и христианство. – 1972. № 9 [ИБ].
- Практика, опыт, проблемы: Т.К. Амангельдыева (Ашхабад), М.Ш. Шоев (Файзабад), А. Анарбаев (Ош). – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Предложения экспертов по гармонизации межнациональных и межконфессиональных отношений. – 1996. № 8 [РЦРос].
- Предмет и методика конкретно-социологических исследований преодоления религии в СССР. – 1968 № 1 [ИБ].
- Предмет психологии религии и ее место в системе наук. – 1969. № 5 [ИБ].
- Предстоит поездка папы римского за океан. – 1993. № 3 (28) [РСМ].

- Прекрасные базисные организации. Братства Русской православной церкви. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Префект Ватиканской Конгрегации против созыва Всенародного Собора римско-католической церкви. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Приглашение деятелей церкви Азербайджана и Армении в Женеву. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Призыв к восстанию советских мусульман. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Призыв к развитию диалога между католиками и православными. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Принудительная мобилизация: протест сербских священников. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Принят проект Закона о гражданской службе. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Приходько Л.* О католических общинах в Казахстане. – 1989. № 24 [ИБ].
- Проблема религиозных свобод в процессе подготовки заключительного акта конференции в Хельсинки по безопасности и сотрудничеству в Европе (СБСЕ) и на последующих встречах стран-участниц этой конференции. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Проблематика богословских сочинений 1968 г. – 1970. № 7 [ИБ].
- Проблемные группы Института научного атеизма. – 1968 № 1 [ИБ].
- Проблемы изучения общественного мнения по вопросам атеизма и религии. – 1984. № 8 [ИБ].
- Проблемы католицизма в Канаде. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Проблемы плюрализма. Польская Церковь теряет влияние. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Проблемы современного католицизма. – 1970. № 7 [ИБ].
- Проблемы христианского социализма. – 1970. № 7 [ИБ].
- Прогресса. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Прозелитизм - что это такое? – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Происхождение труда и назначение человека. – 1972. № 9 [ИБ].
- Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. – 1968. № 1 [ИБ].
- Прокопьев И.П.* Партийный комитет и атеистическое воспитание. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Прокошина Е.С.* К вопросу о критерии религиозности и типах верующих. – 1968. № 2 [ИБ].
- Прокошина Е.С.* Психологические аспекты конкретно-социологических исследований религиозности, осуществленных в Белоруссии. – 1969. № 4 [ИБ].
- Противодействие попыткам использования ислама в «психологической войне» против социализма. – 1986 № 13 [ИБ].
- Процесс интернационализации общественной жизни в условиях социализма и его влияние на преодоление религии. – 1972. № 9 [ИБ].

- Прошлое и настоящее Мальтийского ордена. – 1989. № 23 [ИБ].
- Прудлик С.* Политическое сотрудничество марксистов и христиан в ГДР. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Прусак П.* Является ли Словакия христианской? (письмо из Словацкой республики). – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Прусак П., Филлер Ю.* Процесс секуляризации и актуальные проблемы атеистического воспитания. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Пруссакова Н.Г.* К вопросу политизации религиозно-общинных организаций в Индии (Джамаат-и-ислами). – 1983. Вып. 31 [ВНА].
- Психиатры предостерегают от сект. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Психологические аспекты атеистического воспитания. – 1969. № 5 [ИБ].
- Психологические корни религии. – 1969. № 5 [ИБ].
- Психофизиологические аспекты религиозности. – 1969. № 5 [ИБ].
- Пунар П.* Диалог после крушения коммунизма. – 1992. № 2 [Диспут].
- Пути совершенствования индивидуальной работы с верующими. – 1985. № 11 [ИБ].
- Пучков Н.И.* Влияние внутриклассовых изменений в социалистическом обществе на развитие массового атеизма. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Пьер Жюкен.* Наш диалог с христианами. – 1975. № 14 [ИБ].
- Работа научно-методического Совета по пропаганде научного атеизма при правлении общества «Знание» РСФСР. – 1968 № 3 [ИБ].
- Работа с кадрами пропагандистов атеизма. – 1968 № 1 [ИБ].
- Рагузин В.Н.* Межнациональные противоречия в религиозной среде. – 1996. № 7 [РЦРос].
- Радугин А.А.* «Теология освобождения» – борьба тенденций в африканской теологии. – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Разлогов К.Э.* Кино с точки зрения теологии. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Разоблачение клерикального антикоммунизма – важная задача идеологической борьбы. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Разработка проблем научного атеизма в союзных республиках: Белорусская ССР, Грузинская ССР, Молдавская ССР, Эстонская ССР. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Рамадан практически без сложностей в Дагестане. – 1990. № 1 (8) [ИБЗСМИ].
- Рамм Б.Я.* Исследование проблем современного католицизма в литературе 70-х годов. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Рамм Б.Я.* Церковные реформы [II Ватиканский собор]. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Ранне В.Я.* Новые обряды и их место в духовной жизни советских людей. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Раскопки некрополя Илурата. – 1968 № 3 [ИБ].
- Ратушинская И. [поэзия]. – 1992. № 1 [Диспут].

- Рашкова Р.Т.* В борьбе за единство коммунистов и трудящихся-католиков. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Рашкова Р.Т.* Политика Ватикана в области культуры. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Рашкова Р.Т.* Проблемы культуры в современном католицизме. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Рашкова Р.Т.* Религиозный аспект контркультуры. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Реакция на коммюнике организации Исламская конференция по Кашмиру. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Реакция религиозных деятелей на одобрение Верховным Советом СССР проекта закона «О свободе совести». – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Редакционная статья «Коммунизм и церковь» «Политикэл Афферс» (1966. № 7). – 1975. № 14 [ИБ].
- Редькина О.Ю.* Вероисповедная политика Временного Правительства России (февраль – октябрь 1917 г.). – 1995. № 5 [РЦРос].
- Редькина О.Ю.* Временное правительство и Римско-католическая церковь в России (февраль – октябрь 1917 г.). – 1995. № 6 [РЦРос].
- Редькина О.Ю.* Политика Временного правительства (февраль–октябрь 1917 г.) в отношении инославных и иноверных исповеданий. – 1998. № 5 (17) [ГРЦб].
- Редькина О.Ю.* Римско-католическая церковь в Нижнем Поволжье в XIII–XX вв. – 1997. № 2 [ГРЦб].
- Редькина О.Ю.* Школа светская или церковная? (попытка реформы народного образования в России в феврале-октябре 1917 г.). – 1996. № 7 [РЦРос].
- Религиоведческие центры, кафедры и подразделения в России / сост. Р.А. Лопаткин. – 1996. № 7 [РЦРос].
- Религиозная жизнь в КНР (по материалам китайской печати). – 1987 № 15 [ИБ].
- Религиозная ситуация в Румынии. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Религиозная Украина в цифрах. – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Религиозное сектантство в условиях социалистического города. – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Религиозные передачи на СССР. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Религиозные передачи по телевидению. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Религиозные тенденции в СССР. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Религиозные эмоции. Психологическое воздействие религии на личность. – 1969. № 5 [ИБ].
- Религиозный фактор и кризис в Персидском заливе. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Религиозный фундаментализм и экстремизм: политическое измерение. материалы «круглого стола» (РАГС, 12 апр. 2003 г.). – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦб].
- Религиозный экстремизм в католической церкви в СССР, его связь с политикой Ватикана. – 1984 № 9 [ИБ].
- Религия в армии. – 1993. № 2 (27) [РСМ].

- Религия в современной идейно-политической борьбе. – 1984 № 9 [ИБ].
- Реформа Римской курии. – 1989. № 23 [ИБ].
- Речь Миндсенти от 1956 г. передана по радио Венгрии. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Решетников Н.А.* Буржуазный клерикализм, его происхождение и сущность. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Римская католическая церковь возмущается. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Римско-католическая церковь отметила всемирный день мира. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Рогов А.И.* Атеистические радиопередачи. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Рогоза В.А.* Взаимодействие Русской Православной церкви со специальными структурами, обеспечивавшими внутреннюю безопасность Российской Империи. – 2002. № 1 (29) [ГРЦб].
- Рогоза В.А.* Развитие христианского учения о войне и воинском служении в русском православии. – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦб].
- Рогозина Л.Г.* Проблемы государственно-церковных отношений на страницах российской периодики. – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦб].
- Роденсон М.* Еврейский вопрос в историческом аспекте. – 1971. № 8 [ИБ].
- Роденсон М.* Марксистская социология и изучение мира ислама. – 1971. № 8 [ИБ].
- Роденсон М.* Представления в Европе о мусульманском мире со времен средневековья до наших дней. – 1971. № 8 [ИБ].
- Родионов В.В.* Центральный дом духовного наследия общества «Знание» России. – 1994. № 2 [РЦРос].
- Родэ Ф.* «...Диалог с учеными-марксистами представляется мне необходимым, реальным и весьма плодотворным делом». – 1992. № 1 [Диспут].
- Родэ Ф.* Церковь и государство в первые столетия существования христианства. – 1992. № 1 [Диспут].
- Рожнов В.В., Рожнова М.А.* К вопросу о психофизиологических механизмах «мистического опыта». – 1969. № 4 [ИБ].
- Роль евангельских церквей ГДР в развитии кризисной ситуации в стране. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Роль Лютеранской церкви ГДР в событиях в этой стране. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Роль традиций в сохранении религиозной обрядности. – 1970. № 7 [ИБ].
- Романов Л.Н.* Музыкальное искусство и церковь в Древней Руси. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Романовский Д.Л.* Гоголевское подполье: зеркало ада. – 2009. № 2 [ГРЦж].
- Рормозер Г.* «...религию и политику нужно различать, но не разделять». – 1992. № 1 [Диспут].
- Россия. Заграничная церковь против экстремистов и Русской православной церкви. – 1993. № 3 (28) [РСМ].

- Россия: церковь изучает факты сотрудничества с КГБ. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Рост популярности ислама в Албании. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Рост числа верующих. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Ротовский А.А.* Клерикально-антикоммунистическая радиопропаганда на СССР: идеологические функции, политические расчеты. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Ротовский А.А.* Неомистицизм и проблемы идеологической борьбы Восьмидесятилетие. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Рощина И.И.* О выпусках «Вопросы научного атеизма». – 1978. № 18 [ИБ].
- Рощина И.И.* Пленум обкома обсуждает итоги социологических исследований. – 1976. № 15 [ИБ].
- Рудакова Н.М.* Особенности атеистической работы среди последователей некоторых течений баптизма. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Рудинский Ф.М.* Свобода совести в СССР: конституционно-правовой аспект. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Румыния. Голгофа священнику Калчу. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Румыния. Епископ Моцез критикует поляризацию. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Румыния. Церковь и национализм. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Румынские православные за хорошие отношения с католиками. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Русская православная церковь требует возвращения отобранных у нее прав. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Русская церковь намеревается вступить в диалог с евреями. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Русские в Ватикане. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Русские прощаются с Патриархом Московским. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Русское духовенство в Тутцингской Евангелической академии. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Русское православие: современное состояние и основные тенденции. – 1986 № 12 [ИБ].
- Русской Православной Церкви живется не очень хорошо. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Рутенбург В.И.* Джулио Чезаре Ванини – великий итальянский гуманист и атеист (к 350-летию со дня гибели). – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Рутенбург В.И.* Эпоха Возрождения, свободомыслие и религия. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Рыжов Л.Г.* Религия в армиях России и Запада. – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Рябушкин Н.В.* Религиозные чувства и здоровье. – 1969. № 4 [ИБ].
- Ряжапов Н.Х.* Исламские учебные заведения в России. – 2001. № 3 (27) [ГРЦб].
- Савка А.В.* Социокультурные традиции России и философия хозяйства. – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦб].

- Садченков Ю.Т.* Практика правоотношений органов государственной власти и религиозных организаций как фактор укрепления российской государственности (На примере Волгоградской области). – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦБ].
- Сайдак-Михновская Э.* Аксиологическая концепция атеизма А.Б. Добровольского. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Сайентологическая миссия. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Самодержавие и церковь. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- «Самодержавие колеблется...». – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Самоназванные миссионеры используют религиозный бум. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Самошонков К.Н.* Межконфессиональный конфликт как объект социально-философского исследования (к постановке проблемы). – 2002. № 1 (29) [ГРЦБ].
- Самошонков К.Н.* Научно-практическая конференция “Религия и проблемы национальной безопасности России”. – 2002. № 1 (29) [ГРЦБ].
- Санджиев Н.Д.* Религии в жизни современной Калмыкии. – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Сапрыкин В.А.* Атеистическая работа партийной организации в условиях города. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Сапрыкин В.А.* Вопросы изучения религиозности городского населения. – 1976. № 16 [ИБ].
- Сапрыкин В.А.* Социалистический город и развитие атеизма. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Саросек Ю.* Становление социалистической обрядности в Народной Польше. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Сарычев В.В., Симонов И.В.* О современной религиозной обстановке в Нижегородской области. – 1997. № 2 [ГРЦБ].
- Сасов С.* «Блаженны ли мы?». – 1992. № 1 [Диспут].
- Сато М.* Экуменизм озодрится? – 1992. № 2 [Диспут].
- Саттаров М.М., Кочарли Ф.Г.* Развитие атеизма в Советском Азербайджане. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Сафронова Е.С.* Основные направления распространения дзэн-буддизма в странах Запада. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Сафронов Н.С.* Атеистическому воспитанию – комплексный подход. – 1973. № 12 [ИБ].
- Сафронова Е.С.* Буддизм в работах Ф. Ницше, Э. Фромма, П. Тиллиха. – 1999. № 2 (19) [ГРЦБ].
- Сафронова Е.С.* Буддизм в России: особенности распространения, современное состояние. – 1996. № 7 [РЦРос].
- Сафронова Е.С.* Буддизм в странах Азии, строящих социализм. – 1989. № 22 [ИБ].

- Сафронова Е.С.* Буддизм и православие в России: из истории взаимоотношений. – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Сафронова Е.С.* К вопросу о трактовке буддизма и его основных положений в российской и западной культурах. – 2001. № 1 (25) [ГРЦб].
- Сафронова Е.С.* К вопросу об истоках государственности и распространении буддизма у тувинцев. – 2009. № 3 [ГРЦж].
- Сафронова Е.С.* Некоторые аспекты современного буддизма в России. – 2002. № 3 (31) [ГРЦб].
- Сафронова Е.С.* Некоторые аспекты эволюции буддизма на Западе. – 1989. Вып. 39 [ВНА].
- Сафронова Е.С.* Новое исследование по истории религиозно-мифологических основ духовной культуры восточно-азиатских этносов. – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦб].
- Сафронова Е.С.* Новые тенденции в современном западном буддизме. – 2000. № 3 (24) [ГРЦб].
- Сафронова Е.С.* Политические ориентации японского буддизма. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Сафронова Е.С.* Православие и смерть бога. – 1976. № 15 [ИБ].
- Сафронова Е.С.* Синто-буддийский синкретизм в Японии VIII–XIV вв. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Сафронова Е.С.* Современный буддизм в России как часть буддийской цивилизации. – 2009. № 1 [ГРЦж].
- Сафронова Е.С.* Современный буддизм в России на нетрадиционных территориях распространения. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦб].
- Сафронова Е.С.* Сока Гаккай: история, современное состояние, перспективы. – 1995. № 5 [РЦРос].
- Сахаров А.М.* Образование единого Российского государства и идейное воздействие церкви на этот процесс. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Сахроков В.А.* Экологическая этика и ислам. – 1999. № 1 (18) [ГРЦб].
- Сближение между Ватиканом и Москвой. Осторожное движение к установлению отношений. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Сведения о государственной регистрации религиозных организаций в Российской Федерации по состоянию на 1 января 1999 г. – 1999. № 1 (18) [ГРЦб].
- Сведения о государственной регистрации уставов религиозных объединений в Российской Федерации по состоянию на 1 января 1997 г. – 1997. № 2 [ГРЦб].
- Сведения о динамике численности зарегистрированных религиозных объединений в Российской Федерации. – 1997. № 2 [ГРЦб].
- Сведения о регистрации религиозных объединений в Российской Федерации (1992–1996 гг.). – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Сведения о регистрации религиозных объединений в субъектах Российской Федерации (1996). – 1997. № 9–10 [ГРЦб].



- Свердлов М.Б.* Социально-экономические предпосылки принятия христианства на Руси. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Светлов Г.Е.* Основные религиозные течения в современной Японии. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Светлов Г.Е.* Синто в политической жизни Японии. – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Свищев М.П.* Религия и «четвертая власть». – 2001. № 3 (27) [ГРЦБ].
- Свищев М.П.* Стратегия и методы деятельности миссионерских организаций. – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Свобода культа на родине Советов. – 1990. № 6 (13) [ИБЗСМИ].
- Святой престол уточняет свои отношения с Израилем. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Священная война мусульман в Боснии и Герцеговине. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Священный Синод образует новую комиссию. – 1990. № 3 (10) [ИБЗСМИ].
- Сгибнева О.И.* Культурное наследие как единство светского и религиозного. – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Сгибнева О.И.* Религиозно-культурные традиции в истории Старой Сарепты. – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Себенцов А.Е.* Актуальные вопросы государственно-церковных отношений. – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦБ].
- Себенцов А.Е.* Комментарий к Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях». – 1997. № 3–4 [ГРЦБ].
- Северчук И.П. Совершенствование атеистической лекционной пропаганды Украинской ССР. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Северчук И.П.* Средства массовой информации и пропаганды в системе атеистического воспитания. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Селиверстова Н.Н.* Вопросы истории религии в трудах А.П. Щапова. – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Семедов С.А.* Клод Леви-Строс: 100 лет служения человечеству и науке. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Семенкин Н.С.* Апология христианства в русской религиозной философии. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Семёнов В.Е.* «Гостева А.А. Психология и метафизика образной сферы человека». – 2009. № 1 [ГРЦЖ].
- Семенов Ю.И.* Развитие общественно-экономических формаций и объективная логика эволюции религии. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Семенова Л.Н.* Церковные преобразования в первой четверти XVIII в. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Семин И.А.* К вопросу о политике Российской империи в отношении православного духовенства (к постановке проблемы). – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦБ].
- Семинар атеистов. – 1968 № 3 [ИБ].

- Семинар в Сургуте. – 1995. № 6 [РЦРос].
- Семинар руководителей опорных пунктов. – 1968 № 3 [ИБ].
- Семинар-совещание руководителей домов и кабинетов научного атеизма. – 1968. № 1 [ИБ].
- Сергеев М.А.* Критика В.И. Лениным «утонченных» форм защиты религии и современные тенденции религиозного обновления. – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Серебряков Ю.* (Чебоксары). Религиозные обряды: венчание и крещение. – 1976. № 15 [ИБ].
- Сидоров Д.А.* Обзор современной зарубежной литературы по проблемам государственно-церковных отношений в СССР и России. – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Сидоров С.Ю.* Сотрудничество учреждений культуры и религиозных организаций: опыт и проблемы. – 1997. № 2 [ГРЦБ].
- Сидорович Л.Н.* Симеон Полоцкий и его «Рифмотворная псалтирь» в рукописных нотных сборниках. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Сидорченко А.И.* Социально-исторические условия и идеологические предпосылки формирования «диалектической теологии». – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Симеон Полоцкий.* Псалтырь рифмованная. – 2009. № 4с/в [ГРЦЖ].
- Симоненко Р.Г.* Религия в идеологии и практике украинского буржуазного национализма. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Симпозиум в Будапеште. – 1968 № 3 [ИБ].
- Синелина Ю.Ю.* Этапы изменения религиозности населения в России (1989–2006). – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Синило Г.В.* Псалом 130-й в переложениях немецких поэтов XVII в. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Синило Г.В.* Псалтирь (Книга Хвалений) в контексте мировой культуры. – 2009. № 4с/в [ГРЦЖ].
- Синило Г.В.* Традиция Книги псалмов в еврейской литургической поэзии поздней Античности и раннего Средневековья. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Синюткина К.С.* Критика христианской социологии С.Н. Булгакова. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Сирин Э.В.* Информация о Всероссийской научно-практической конференции «Христианство и ислам на рубеже веков» (г. Оренбург). – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Сирин Э.В.* Экология, душа, человек (с позиций католицизма). – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Система атеистического воспитания. – 1970. № 7 [ИБ].
- Ситковский Е.П.* Философия Гегеля и вопросы религии (к 200-летию со дня рождения). – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Ситников М.Н.* На пути к единству. Международная конференция «Межконфессиональный мир и консолидация общества». – 1997. № 2 [ГРЦБ].

- Сказкин С.Д. Ю.П. Францев. «У истоков религии и свободомыслия». – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Скала в Грузии. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Скворцов З.К. Психологический портрет верующего как метод исследования современной религиозности. – 1969. № 4 [ИБ].
- Скибицкий М.М. Современный фидеизм и естествознание. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Скоробогатов Р.Ю. Религиозный фактор в экономическом развитии региона Южной Азии. – 2000. № 3 (24) [ГРЦБ].
- Скрынников Р.Г. Учреждение патриаршества в России. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Словенский митрополит о роли церкви в конфликте в Югославии. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Смирин М.М. Лютер и общественное движение в Германии в эпоху Реформации (к 450-летию немецкой реформации). – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Смирнов В.И. Вопросы атеистического воспитания в идеологической работе партийных организаций. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Смирнов А.Ф. Традиции атеизма и свободомыслия в революционном движении России. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Смирнов А.Ф. Традиции свободомыслия и атеизма в русском освободительном движении XVIII–XIX вв. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Смирнов В.А. Актуальные вопросы атеистического воспитания трудящихся на современном этапе в свете ленинского учения. – 1970. № 7 [ИБ].
- Смирнов В.А. Исследование религиозного обряда крещения среди рабочих (на материалах г. Горького). – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Смирнов М.Ю. Культура общественной мысли и предыстория социологии религии в России. – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦБ].
- Смирнов Н.А. Пятьдесят лет советского исламоведения. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Смирнова И.Ю. Митрополит Московский Филарет (Дроздов) и русская церковная политика на православном Востоке. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Смирнова И.Ю. Наследие Филарета, Свяtitеля Московского, в свете православной исихастской традиции. – 2009. № 1 [ГРЦЖ].
- Смирнова И.Ю. Церковно-дипломатические отношения России с Иерусалимским и Антиохийским патриархатами (вторая треть XIX в.). – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Смылова Е.А. Практика Европейского суда по правам человека и свобода вероисповеданий. – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Снищев М.П. Методы работы миссий и религиозных объединений на востоке России. – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Советский парламент принимает Закон о религиозной свободе. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Советский Союз: работа над законом о религии все еще продолжается. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].

- Советским людям – красивые обряды. – 1970. № 7 [ИБ].
- Совещание руководителей опорных пунктов Института научного атеизма. – 1983 № 4 [ИБ].
- Совместные исследования. – 1968 № 1 [ИБ].
- Современное сектантство. – 1968 № 1 [ИБ].
- Современные богословские взгляды на социальную активность личности. – 1972. № 9 [ИБ].
- Современный мистицизм и проблемы его преодоления. – 1986 № 13 [ИБ].
- Соглашение о церквях Кремля. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Создание новых обрядов и праздников – важный участок идейно-воспитательной работы. – 1972. № 9 [ИБ].
- Сойдла А.О.* Евангелическо-лютеранская церковь в современной Финляндии.
- Соколов А.* Русская Православная Церковь, год 2009: выход на новый этап развития. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Соколов Г.Е.* Кампания 1922 г. по изъятию церковных ценностей (на примере Москвы). – 2001. № 3 (27) [ГРЦБ].
- Соколовский И.Ф.* Проблема взаимоотношения церкви и государства в мировоззрении А.С. Хомякова. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Соловьев В.С.* О влиянии атеизма на духовное развитие личности (опыт социологического исследования). – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Соловьев В.С.* Взаимосвязь научно-атеистического воспитания и развития духовной культуры. – 1977. № 17 [ИБ].
- Соловьева Г.А.* “Партийная организация и партийная литература” (М., Политиздат, 1975). – 1976. № 16 [ИБ].
- Соловьева Г.А.* На заседании группы социологических исследований религии и атеизма. – 1973. № 12 [ИБ].
- Соловьева Г.А.* О социологических исследованиях быта, культуры, национальных традиций и верований населения Марийской АССР. – 1973. № 12 [ИБ].
- Сообщение синода Русской православной церкви за границей. – 1993. № 1 (26) [Р-СССР].
- Сорокина Г.А.* Буддийские мотивы в произведениях представителей пражской творческой интеллигенции (первая треть XX в.). – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Сорокина Г.А.* Культурологические параллели: буддийские реминисценции в романе Я. Гашека «Похождения бравого солдата Швейка». – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Состояние и перспективы межконфессиональных отношений. – 1996. № 8 [РЦРос].
- Софронов Н.С.* Атеистическое воспитание в сельской местности. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Социализм и христиане. – 1975. № 14 [ИБ].
- Социалисты Италии хотят знать, как часто товарищи ходят в церковь. Христианская демократия больше не должна быть единственной партией итальянских католиков. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].

- «Социальное служение религиозных объединений и его общественная и государственная поддержка» – «круглый стол» в Российском общественно-политическом центре (22 июня 1995 г.). – 1995. № 6 [РЦРос].
- Социально-политическая позиция религиозных организаций в СССР (по материалам современной религиозной периодики) . – 1983 № 5 [ИБ].
- Социально-психологические особенности религиозных групп. – 1969. № 5 [ИБ].
- Социальные и нравственно-психологические характеристики современного верующего (по материалам социологического исследования общин евангельских христиан-баптистов Калининградской области). – 1985 № 10 [ИБ].
- Социологические исследования проблем религии и государственно-церковных отношений. – 1994. № 2 [РЦРос].
- Специальное послание папы римского Генеральному секретарю ООН. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Специфические проблемы межнациональных отношений и деятельность национально-культурных объединений. – 1996. № 8 [РЦРос].
- Список кандидатских диссертаций по научному атеизму, защищенных в 1970 г. – 1972. № 9 [ИБ].
- Сретенский Л.В.* Мирозозренческое значение научного атеизма. – 1973. Вып. 15 [ВНА]. СССР и Ватикан. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- СССР: принят закон «О свободе совести» . – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Стабинь Э.Д.* Латышская эмигрантская церковь в лагере антикоммунизма. – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Сталин И.* «Церковь может рассчитывать на всестороннюю поддержку правительства» / вст. статья М.И. Одинцова. – 1992. № 3 [Диспут].
- Стамболиди А.В.* Советская государственная религиозная толерантность середины 60-х гг.: от лукавого. – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦб].
- Статистика о конфессиях. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Стенограмма координационного совещания руководителей опорных пунктов Института научного атеизма. Январь 1974 г. – 1974. № 13 [ИБ].
- Степанов А.Я.* Лекционная пропаганда – объект социологического изучения. – 1974. № 13 [ИБ].
- Стойчев Т.* Относительно предмета научного атеизма. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Стойчев Т., Цветков П.* Теоретическая разработка проблем научного атеизма в Болгарии. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Стойчев Т.С.* Проблема типологии религиозности в работах исследователей социалистических стран. – 1968. № 2 [ИБ].
- Столяр В.Д., Сторчак В.М.* Церковь христиан-адвентистов седьмого дня. – 1999. № 4 (21) [ГРЦб].
- Столяров Н.С.* От тотального атеизма к уважению инакомыслия и широкой веротерпимости. – 1992. № 2 [Диспут].

- Сторчак В.М.* Идея «Москва – третий Рим» в истории российской государственности. – 1996. № 7 [РЦРос].
- Сторчак В.М.* Мессианизм в истории философской и общественно-политической мысли России. – 2002. № 2 (30) [ГРЦб].
- Сторчак В.М.* Проблемы альтернативной службы в России: история и современность. – 2000. № 2 (23) [ГРЦб].
- Сторчак В.М.* Современное русское неоязычество: истоки, мировоззрение, общественно-политические организации. – 2000. № 3 (24) [ГРЦб].
- Сторчак В.М.* Тема российского мессианизма в идеологии партий и организаций православно-монархического и национал-патриотического толка. – 2001. № 3 (27) [ГРЦб].
- стяжание Града Небесного. – 2009. № 2с/в [ГРЦж].
- Сулимова Т.С.* Социальная защита населения в условиях рынка. – 2001. 2 (26) [ГРЦб].
- Сумароков А.П.* Стихотворная псалтырь. – 2009. № 4с/в [ГРЦж].
- Суслова Е.С.* Современная этноконфессиональная ситуация на Северном Кавказе. – 1999. № 1 (18) [ГРЦб].
- Суханек Л.* Славянский мир и Европа. – 2009. № 4 [ГРЦж].
- Суханова Н.А.* Государство, религия, церковь в политических событиях США. – 2009. № 3 [ГРЦж].
- Суханова Н.А.* Категория свободы и теодицея в русской философско-религиозной мысли. – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦб].
- Сухов А.Д.* Философские проблемы изучения религии. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Сухов А.Д.* Атеизм идеологов революционного народничества. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Сучков Б.А., Златина С.Н., Фомичева З.Н.* (Грозный). Техника обработки анкет с помощью ЭВМ «Минск-22». – 1973. № 12 [ИБ].
- Сучкова Н.К., Угрюмова Л.П.* Вопросы духовно-нравственного воспитания в учебных заведениях Серпухова. – 1999. № 1 (18) [ГРЦб].
- Сытенко Л.Т.* О нравственном облике современного верующего. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Сэмплз К.Р.* Вызов религиозного плюрализма. – 1992. № 3 [Диспут].
- Сюре-Канал Ж.* Из рецензии на книгу Р. Гароди «Марксизм XX века». – 1970. № 6 [ИБ].
- Тажуризина З.А.* Религия и революционная идеология (к 90-летию выхода в свет работы В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). – 2009. № 1 [ГРЦж].
- Тажуризина З.А.* Свобода совести для верующих и атеистов. – 1999. № 4 (21) [ГРЦб].
- Танчер В.К.* За тесную связь теории атеизма с практикой научно-атеистического воспитания. – 1976. Вып. 19 [ВНА].

- Тасалов А.В.* Заметки о современной ситуации в Русской Православной Церкви. – 2002. № 1 (29) [ГРЦБ].
- Твардовская Б.А.* Религиозно-нравственная утопия Ф.М. Достоевского. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Тежерова Н.Г.* Новая обрядность в производственном коллективе. – 1976. № 16 [ИБ].
- Тёкеш критикует церковную иерархию в Румынии. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Тема тысячелетия «крещения Руси» в проповедях православного духовенства. – 1985 № 10 [ИБ].
- Тематика научных исследований по атеизму и критике религии. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Тенденция обновления религиозных взглядов в сочинениях учащихся высших духовных школ. – 1970. № 7 [ИБ].
- Теологи и епископы вновь критикуют позицию Ватикана. Рим сам оттеснил себя на обочину. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Теология в государственной системе образования России? [участники: “круглого стола”: Трофимчук Н.А., Аладин В.Г., игумен Иоанн (Экономцев), Зуев Ю.П., Мчедлов М.П., Лотов Д.Р., священник И. Ковалевский, Воробьев В.В., Карпов С.П., Гараджа В.И., Тажуризина З.А., Шевченко М.Л., Глаголев В.С., Семенов Ю.В., игумен Иннокентий (Павлов), Кудрявцев А.И., Одинцов М.И., Лопаткин Р.А., Митрохин Л.Н., священник Константин Польсков, Кудрина Т.А., Щелкачева И.В., Витко В.В., Мозговой С.А., Гуськов М.Д., Бурьянов С.]. – 2000. № 2 (23) [ГРЦБ].
- Теоретическая конференция в Шауляе. – 1968 № 1 [ИБ].
- «Теоретические взгляды» Гароди и диалог коммунистов и католиков во Франции. – 1970. № 7 [ИБ].
- Теплова В.А.* Православие и культура Беларуси: своеобразие в единстве. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Тепляков М.К.* Гуманизм атеистической воспитательной работы. – 1976. № 15 [ИБ].
- Тепляков М.К.* О критериях религиозности и основных типах населения в его отношении к религии. – 1968. № 2 [ИБ].
- Тепляков М.К.* Победа атеизма в различных социальных слоях советского общества (по материалам конкретных исследований в Воронежской области). – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Тепляков М.К.* Под руководством партийных органов. – 1974. № 13 [ИБ].
- Тепляков М.К.* Социальные исследования в системе атеистического воспитания. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Терляева Е.С.* Состояние хозяйственно-экономической деятельности русских православных монастырей в период 1917 по 1940 г. – 2000. № 3 (24) [ГРЦБ].
- Терновский С., протоиерей.* Толкование особых изречений в церковной Псалтири, изложенное по руководству святых отцов Церкви. – 2009. № 4с/в [ГРЦЖ].

- Тидикис Р.И.* Нравственная направленность атеистического воспитания школьников. – 1985. Вып. 86 [ВНА].
- Тимофеев В.Д.* О некоторых перспективах научно-исследовательской работы Института научного атеизма и его опорных пунктов. – 1976. № 16 [ИБ].
- Тимофеев В.Д.* Об опыте работы и задачах опорных пунктов Института научного атеизма. – 1977. № 17 [ИБ].
- Тимофеев В.Д.* Свобода совести: принципы и практика. – 1999. № 4 (21) [ГРЦБ].
- Тимофеев В.К.* Закон Белгородской области «О миссионерской деятельности религиозных организаций и проповедников на территории Белгородской области» и его практическая реализация. – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Тимченко И.П.* Системность – главное условие действенности атеистического воспитания (из опыта атеистической работы в Закарпатской области). – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Тинякова И.П.* Из опыта социологического исследования религиозности женщин-работниц промышленных предприятий. – 1976. № 16 [ИБ].
- Тинякова И.П.* Опыт социологического исследования религиозности сельских женщин. – 1973. № 12 [ИБ].
- Тинянова И.П.* Социалистические преобразования и преодоление религиозности среди женщин. – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Титов В.Е.* О взаимосвязи патриотического и атеистического воспитания. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Титов Н.Ю., Курпакова Л.П.* Современная религиозная ситуация в Болгарии, Чехословакии, ГДР и Албании. – 1989. № 22 [ИБ].
- Титов Ю.Н.* Процесс огосударствления церкви в XVIII–XIX вв. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Ткач В.А.* Орден-миссия «Джива-храм Инглии». – 1998. № 5 (17) [ГРЦБ].
- Ткачев П.Н.* Очерки из истории рационализма: статья первая [Черновой автограф] / публ., вст. статья и прим. Б.М. Шахматова. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Ткачева А.А.* Неоиндуистский мистицизм. – 1989. Вып. 38 [ВНА].
- Ткаченко А.А.* О соотношении негативного и позитивного содержания в морально-этической пропаганде. – 1976. № 15 [ИБ].
- Тодоров А.А.* Святой Гильда Премудрый: просопографический очерк. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Токарев С.А.* Проблемы периодизации истории религии. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Токарь В.Д.* Лаборатория социологических исследований в повышении эффективности атеистического воспитания. – 1973. № 12 [ИБ].
- Топорова А.В.* «Женская тема» в итальянской средневековой проповеди. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Тордаи З.* Философия Тейяра де Шардена и современная идеологическая борьба. – 1966. Вып. 2 [ВНА].



- Торжество отца Агостино. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Третьякова Н.В. Опыт изучения старообрядческой религиозной общины – с. 101–107
- Тростников В. Сильные нашего мира. – 1992. № 2 [Диспут].
- Трофимчук Н.А. [Свобода совести: теория, история, практическое воплощение («круглый стол» в РАГС)] Вступительное слово. – 1999. № 4 (21) [ГРЦб].
- Трофимчук Н.А. Деятельность партийных комитетов по повышению эффективности противодействия буржуазно-клерикальной пропаганде. – 1986. Вып. 34 [ВНА].
- Трофимчук Н.А. Защита религиозных свобод в контексте внешней политики США. – 1999. № 4 (21) [ГРЦб].
- Трофимчук Н.А. Нетрадиционные культы в России: особенности вероучений, социальная база и проблемы взаимоотношения с государством. – 1995. № 5 [РЦРос].
- Трофимчук Н.А. О характере деятельности нетрадиционных религиозных течений. – 1994. № 1 [РЦРос].
- Трофимчук Н.А. Религия и проблемы национальной безопасности России. – 2002. № 1 (29) [ГРЦб].
- Трудности при становлении Вселенской церкви. Препятствия не ограничиваются Европой. – 1991. № 3 (16) [РСМ].
- Тульцева Л. Возможности и перспективы этносоциологического изучения религии. – 1973. № 12 [ИБ].
- Тульцева Л.А. Особенности вероучения и культа субботников (на материалах Краснодарского края). – 1978. № 18 [ИБ].
- Тульцева Л.А. Социальные группы г. Саратова и их отношение к религии. – 1976. № 16 [ИБ].
- Тульцева Л.А. Эволюция старого русского сектантства (на материалах Воронежской области). – 1969. Вып. 7 [ВНА].
- Тылёх В. Кумранская община как выражение социального протеста в древнем иудаизме. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Уварова В.И., Перельгин А.И. Современная религиозная ситуация в России (по данным социологического опроса). – 1997. № 9–10 [РЦРос].
- Угринович Д.М. Религиозное искусство и его противоречия. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Угринович Д.М. Культура и религия (некоторые теоретические проблемы). – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Угринович Д.М. Методологические вопросы совершенствования системы атеистического воспитания. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Угринович Д.М. О критериях религиозности. – 1968. № 2 [ИБ].
- Угринович Д.М. О предмете психологии религии и ее место в системе наук. – 1971. Вып. 11 [ВНА].

- Угринович Д.М.* О предмете, методах и основных задачах психологии религии. – 1969. № 4 [ИБ].
- Угринович Д.М.* О специфике и структуре религиозного сознания. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Угринович Д.М.* Острые философские дискуссии (на заседаниях исследовательской группы «Философия и религиоведение» XV Всемирного философского конгресса). – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Угринович Д.М.* Современная англо-американская социология религии (основные направления и проблемы). – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Угринович Д.М.* Тенденции эволюции современного буржуазного религиоведения (критический анализ). – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Удалкин А.И.* Суфизм в Казахстане (к 900-летию А. Яссави). – 1995. № 3 [РЦРос].
- Уже два года в Советском Союзе обсуждается новый закон о религии. – 1990. № 3 (10) [ИБЗСМИ].
- Узринович Д.М.* Религия как предмет марксистского социологического исследования (на втором коллоквиуме по социологии религии). – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Украина. Новый раскол церкви на Украине. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Украина: Коммунистическая партия выступает против Церкви. – 1990. № 5 (12) [ИБЗСМИ].
- Украина: попытки примирения. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Украина: православная церковь самостоятельна. – 1990. № 6 (13) [ИБЗСМИ].
- Украина: снова борьба церквей. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Украина: униатская церковь получает новую структуру. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Украинские епископы с визитом у папы в Ватикане. Проблемы преодолеть совместно – с. 25
- Украинские католики: принципиальное решение о легализации. – 1990. № 4 (11) [ИБЗСМИ].
- Уланов М.С.* Буддизм в Калмыкии: современное состояние. – 2000. № 3 (24) [ГРЦБ].
- Уланов М.С.* Буддизм в контексте глобализации. – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦБ].
- Уланов М.С.* Буддизм в русской философской мысли конца XIX – начала XX в. (С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, Б.П.Вышеславцев). – 1999. № 3 (20) [ГРЦБ].
- Уланов М.С.* Буддизм и общественная мысль в России конца XIX-начала XX в. – 2000. № 3 (24) [ГРЦБ].
- Уланов М.С.* О работе общероссийской научной конференции «Буддизм в системе мировой цивилизации». – 1999. № 1 (18) [ГРЦБ].
- Уланов М.С.* Осмысление буддизма в творчестве Е.П. Блаватской. – 1999. № 2 (19) [ГРЦБ].
- Улыбин И.А.* Из опыта преподавания научного атеизма в сельскохозяйственном вузе. – 1973. Вып. 15 [ВНА].

- Ульянов Л.Н. Многообразие средств атеистического воспитания как одно из условий его эффективности. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Ульянов Л.Н. Опыт исследования мотивации религиозного поведения. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Ульянов Л.Н., Шевель В.Д. Влияние советского образа жизни на формирование научно-материалистического, атеистического мировоззрения. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Ульяновский Р.А. Религиозный фактор в освободительных движениях современности (на примере Ирана). – 1985. Вып. 33 [ВНА].
- Умнов П. Социологические исследования в практике атеистической работы. – 1989. № 24 [ИБ].
- Урсул А.Д. «Космические» аспекты научного мировоззрения. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Урывский В.Н. Христианское сектантство в Воронежской области. – 1978. № 18 [ИБ].
- Усманов М.А. Некоторые методологические вопросы изучения модернизации современного ислама. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Установление дипломатических отношений между Польшей и Ватиканом. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Устиненко В.Б. Представление религиозоведческих знаний в виде фреймов с целью создания сетевых моделей принятия решений. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦб].
- Уфимцев В.Д. Толерантность и проблемы взаимодействия органов государственной власти, местного самоуправления с религиозными организациями в Курганской области. – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦб].
- Участие католиков в событиях в Чехословакии. – 1990. № 3 (10) [ИБзСМИ].
- Учебное заведение в Калуге. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Учебно-методическая работа кафедры истории и теории атеизма Киевского университета им. Т.Г. Шевченко. – 1968 № 1 [ИБ].
- Учебно-методическая работа кафедры истории и теории атеизма МГУ им. М.В. Ломоносова. – 1968 № 3 [ИБ].
- Ученые из Болгарии. – 1968 № 1 [ИБ].
- Учет особенностей сознания и поведения сектантской молодежи в практике атеистической работы. – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Фартухова Г.В. Проблема ответственности личности в марксизме и религии. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Февралева Л.А. Место и роль религиозных организаций в некоммерческом секторе экономики (на примере Владимирской области). – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦб].
- Февралёва Л.А. Совет по вопросам религиозных и национальных объединений (Владимирская область) . – 2009. № 1 [ГРЦж].
- Федичкин А.В. К вопросу о традициях и новаторстве в российском христианстве. – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦб].

- Федосеев П.Н.* Ленинизм — основа современного научного мировоззрения. – 1969. Вып. 8 [ВНА].
- Филимонов Э.Г.* Актуальные проблемы атеистической работы среди последователей христианских сект. – 1978. № 18 [ИБ].
- Филимонов Э.Г.* Нетрадиционные культы тоталитарной направленности как фактор угрозы безопасности личности и общества. – 1995. № 5 [РЦРос].
- Филимонов Э.Г.* Развитие вопросов теории научного атеизма в опорных пунктах. – 1974. № 13 [ИБ].
- Филимонов Э.Г.* Социологические исследования процесса преодоления религии в сельской местности: итоги, проблемы, перспективы. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Филимонов Э.Г.* Социологические исследования процесса преодоления религии в сельской местности: итоги, проблемы, перспективы. – 1973. № 12 [ИБ].
- Филимонов Э.Г.* Традиции религиозного либерализма в современном баптизме. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Филимонов Э.Г.* Учет особенностей социально-демографического состава религиозных объединений – важное условие повышения эффективности атеистического воспитания. – 1977. № 17 [ИБ].
- Филиппов Ю.В.* Новые религиозные движения в России: элементы культурно-конфессиональных традиций в новом контексте (постановка проблемы). – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦб].
- Филиппов Ю.В.* Религия “Звука и Света” в Москве. – 2002. № 1 (29) [ГРЦб].
- Филиппов Ю.В.* Учения «новых» и традиционных религий: сходства и различия. – 2002. № 3 (31) [ГРЦб].
- Филист Г.М.* Динамика социально-демографического состава общин евангельских христиан-баптистов в Белоруссии. – 1978. № 18 [ИБ].
- Филист Г.М.* К вопросу о путях проникновения христианства на Русь. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Филлер Ю.* Новый журнал по вопросам научного атеизма. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Фирсов С.Л.* Перевернутая религия: советская мифология и коммунистический культ (к вопросу о «новом революционном» сознании» и «освобожденном человеке»). – 2002. № 2 (30) [ГРЦб].
- Фишевский Ю.К.* Общество «Знание» и пропаганда научного мировоззрения. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Фойгель А.М.* Страх смерти как психологическая основа идеи бессмертия души. – 1969. № 4 [ИБ].
- Формируя атеистическую убежденность (из практики работы Московской городской партийной организации). – 1986 № 12 [ИБ].
- Францев Ю.П.* Великий исторический опыт. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Франчук Ф.* Треугольник смерти. – 1992. № 1 [Диспут].
- Фрейберг Л.* Роль интеллигенции в формировании материалистического мировоззрения. – 1977. Вып. 21 [ВНА].

- Фрейберг Л.Э.* Работа с пропагандистами — важное направление повышения эффективности атеистического воспитания. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Фридрих Фейербах* – последователь и пропагандист учения Людвига Фейербаха / пер. и вст. статья Р. М. Алейник. – 1982. Вып. 29 [ВНА].
- Фролов Э.Д.* Религия и атеизм в античном мире. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Фуров В.Г.* Новая Конституция СССР и свобода совести. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Фуров В.Г.* Советское социалистическое государство и церковь (к 50-летию декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»). – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Фурсин И.И.* О природе и социальных функциях обрядности в социалистическом обществе. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Хазанов А.М.* Католическая церковь — пособник португальского колониализма в Африке. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Халтрин-Халтурина Е.В.* Английские романтики и псалмическая поэзия. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Ханбабаев К.М.* Студенты о религиозно-политической ситуации в Республике Дагестан. – 2001. № 1 (25) [ГРЦБ].
- Харитонов А.С.* Народ и власть: гармония интересов. – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦБ].
- Харитонов А.С.* Скрытые параметры и взаимодействия в природе и обществе. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Харченко О.П.* Организация и проведение антирелигиозной и агитационно-пропагандистской работы в западных областях Беларуси (сентябрь 1939 – июнь 1941 г.) – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦБ].
- Хаустова Н.А.* Католицизм и христианская демократия. – 1995. № 4 [РЦРос].
- Хаустова Н.А.* Христианско-Демократический Союз – Христиане России в период предвыборной кампании 1995 г. в Государственную Думу (к вопросу о политической ангажированности ХДС) . – 1995. № 6 [РЦРос].
- Хегенбарт З.* Нравственный прогресс социалистического общества и религия. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Хеллер А.* «Ессе homo»: Сократ и Иисус. – 1992. № 3 [Диспут].
- Хилл К.Р.* Христианская защита морали и демократии. – 1992. № 1 [Диспут].
- Холл Г.* Диалог между коммунистами и католиками: Критический обзор «Политикэл Аффэрс» (1966, июль). – 1975. № 14 [ИБ].
- Холличер В.* Свободомыслящие в наше переломное время. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Хомушку О.М.* К характеристике религиозной ситуации в Республике Тыва. – 2000. № 3 (24) [ГРЦБ].
- Хомушку О.М.* Межконфессиональные отношения в Республике Тыва (по материалам социологических исследований). – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦБ].
- Хорватия.* Конференция мусульман. – 1993. № 4 (29) [РСМ].

- Хорошев А.С.* Батыевщина и церковная проповедь непротивления. – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Христиане и мы. – 1975. № 14 [ИБ].
- Христианская вера и политика. – 1975. № 14 [ИБ].
- Христианские «униаты» могут опять свободно практиковать свою религию в Советском Союзе. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Христианство и национальное достоинство. Грузинские и немецкие ученые в Тбилиси ведут разговор о роли религии в Советском Союзе. – 1991. № 2 (15) [РСМ].
- Хроника. – 1972. № 9 [ИБ].
- Хюттнер Э.* От неприятия к реализму. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Хюттнер Э., Хегенбарт З., Брода Р.* Решение религиозного вопроса в Германской Демократической Республике. – 1981. Вып. 27 [ВНА].
- Цель на данном этапе. Михаил Горбачев у Иоанна Павла II. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Цена, заплаченная румынским раввином. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Ценное исследование об экспансии католической церкви в Белоруссии. – 1970. № 7 [ИБ].
- Цербаев Т.О.* «Опыт и проблемы интернационального и атеистического воспитания» (М., «Советская Россия», 1976). – 1976. № 16 [ИБ].
- Цербаев Т.О.* Координационное совещание руководителей опорных пунктов. – 1976. № 15 [ИБ].
- Цербаев Т.О.* О ходе подготовки социологического исследования формирования научно-атеистического материалистического мировоззрения учащихся. – 1978. № 18 [ИБ].
- Церкви в СССР должны получить свои права. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Церкви и человеческие проблемы на Конференции по безопасности и сотрудничеству в Европе. Подготовка международной церковной конференции в Гватте (Берне) с 15 по 19 января 1990 года. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].
- Церкви на Востоке: перекресток к Свободе. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Церковная больница. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Церковники заполнили телевидение. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Церковные распри омрачают советскую религиозную жизнь. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Церковь «между двумя стульями». Связанная с Римом Украинская католическая церковь византийского ритуала. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Церковь в выгоде от нормализации политических отношений. Новые назначения в церквях различных стран способствуют установлению нового партнерства. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- «Церковь в социализме» в ГДР Многие надежды лопнули. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].

- Церковь Венгрии вздыхает с облегчением после преследований и мелочной опеки. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- Церковь ГДР подает заявление по поводу выборов. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Церковь ГДР требует перестройки. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Церковь за ведение откровенной беседы о причинах выезда из страны. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Церковь и борьба за мир. – 1983 № 5 [ИБ].
- Церковь Латвии и свобода. – 1993. № 3 (28) [РСМ].
- Церковь России должна занять ведущую роль. – 1993. № 2 (27) [РСМ].
- Церковь Румынии борется против обвинений в сотрудничестве с режимом Чаушеску. – 1990. № 5 (12) [ИБзСМИ].
- Цыбикдоржиев Д.В.* Буддизм и история формирования национальных движений в Бурятии. – 1999. № 2 (19) [ГРЦб].
- Цыбикдоржиев Д.В.* Буддийские общины России: проблемы организационного устройства. – 1998. № 5 (17) [ГРЦб].
- Чекулаев В.С.* Подготовка кадров для атеистической работы на селе – необходимое условие эффективности атеистического воспитания сельского населения. – 1973. № 12 [ИБ].
- Челка Я.* Идеология и политика современного клерикализма. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Челко Я.* Христианская церковь и революционные перемены в Чехословакии в конце 40-х годов. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Человек с большим количеством положительных качеств. – 1990. № 6 (13) [ИБзСМИ].
- Человек, общество, религия. – 1968 № 3 [ИБ].
- Черкасов А.В.* Вооруженные Силы и религиозные организации России: проблемы и перспективы сотрудничества. – 1997. № 2 [ГРЦб].
- Чернега К.А.* Передача Русской Православной Церкви зданий (строений, сооружений)
- Чернек В.А.* Формирование научно-материалистического атеистического мировоззрения. – 1970. № 7 [ИБ].
- Чернецов А.В.* Амулеты-змеевики и проблема «двоеверия». – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Черняк В.А.* О некоторых методологических предпосылках обоснования критериев и типов отношения к религии. – 1968. № 2 [ИБ].
- Черняк В.А.* Опыт интервальных социологических исследований атеизма рабочего класса. – 1980. Вып. 26 [ВНА].
- Черняк В.А.* Предпосылки и пути управления преодолением религии в производственном коллективе. – 1976. № 16 [ИБ].
- Черняк В.А., Метельский П.И.* Единство теории и практики. – 1974. № 13 [ИБ].
- Черняк Я.С.* Религиозная ситуация и межконфессиональные отношения в г. Сургуте. – 1996. № 7 [РЦРос].
- Честертон Г.* Пять смертей христианской веры. – 1992. № 1 [Диспут].

- Чехов А.П.* Татьяна Репина. Драма в одном действии / послесл. В.И. Рабиновича. – 1992. № 2 [Диспут].
- Число последователей различных религий и нерелигиозных убеждений в современном мире. – 1994. № 2 [РЦРос].
- Чистяков В.* Из практики атеистической работы Кореновского РК КПСС Краснодарского края. – 1973. № 12 [ИБ].
- Чистякова Т.А.* Л.И. Климович «Ислам». – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Читательская конференция. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Член политбюро Пожгаи информирует Папу. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Что можно сказать относительно тезиса о преодолении религии? – 1989. № 21 [ИБ].
- Что нового дал социологический анализ для понимания отношения верующих к перестройке? – 1989. № 21 [ИБ].
- Чугуев М.П.* К вопросу о психологических мотивах посещения церкви верующими. – 1969. № 4 [ИБ].
- Чуковенков Ю.А.* Предмет, структура и метод православной антропологии (критический анализ). – 1988. Вып. 37 [ВНА].
- Чуковенкова М.П.* Н.К. Крупская о формировании системы атеистического воспитания подрастающего поколения. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Чумаченко Т.А.* Совет по делам Русской православной церкви при СНК СССР в 1943–1947 гг.: история создания и формирования аппарата. – 1998. № 5 (17) [ГРЦб].
- Чуприна В.И.* Религия и культура народов как условие мира на Северном Кавказе. – 2001. № 1 (25) [ГРЦб].
- Чухина Л.А.* Проблема веры и неверия в религиозно-философских исканиях Ф.М. Достоевского. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Шабашов С.М.* В поисках действенных форм атеистической работы. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Шабров И.В.* Православное духовенство и выборы в III и IV Государственные думы (На материалах Ярославской епархии). – 1998. № 5 (17) [ГРЦб].
- Шабров И.В.* Православное духовенство и политическая жизнь в Ярославской губернии в 1905–1907 гг. – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦб].
- Шабров И.В.* Ярославская губернская администрация в отношениях со старообрядческими и неправославными христианскими организациями в начале XX в. – 1999. № 4 (21) [ГРЦб].
- Шагинян М.С.* «...Религии проходят». – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Шамаро А.А.* Куликовская битва: Дмитрий Донской и Сергей Радонежский. – 1980. Вып. 25 [ВНА].
- Шамаро А.А.* Памятники церковного зодчества в атеистическом воспитании. – 1982. Вып. 30 [ВНА].
- Шамбаз Ж.* О проблемах религии. – 1975. № 14 [ИБ].



- Шаревская Б.И.* Национально-освободительное движение и религия в Тропической Африке. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Шахнович М.И.* Исследование советской наукой проблем происхождения религии и ее ранних форм. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Шахнович М.И.* Философское содержание курса «Основы научного атеизма». – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Шахнович М.М.* Парадоксы античного атеизма: проблемы и мнения. – 1992. № 1 [Диспут].
- Шахов М.О.* Государственная помощь религиозным объединениям: концептуальные и правовые проблемы. – 2001. № 3 (27) [ГРЦБ].
- Шахов М.О.* Капелланские службы в системе образования Франции. – 2007. № 1–2 (38–39) [ГРЦБ].
- Шахов М.О.* Проблемы светскости государства и свободы совести в Федеральном законе «О государственной гражданской службе Российской Федерации». – 2006. № 1–2 (36–37) [ГРЦБ].
- Шевичков А.Н.* Актуальные проблемы современного российского религиоведения. – 2009. № 4 [ГРЦЖ].
- Шебикова В.* Католическая церковь и ее программа религиозного воспитания в семье. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Шевель В.Д.* Советский социалистический образ жизни как фактор преодоления религии. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Шевченко С.И.* Из опыта атеистического воспитания молодежи. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Шейнман М.М.* Голландский катехизис. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Шейнман М.М.* И.И. Скворцов-Степанов (к 100-летию со дня рождения). – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Шейнман М.М.* Крах антисоветской политики Ватикана. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Шейнман М.М.* Между двумя соборами [II Ватиканский собор]. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Шейнман М.М.* Обновленческое течение в русской православной церкви после Октября. – 1966. Вып. 2 [ВНА].
- Шейнман М.М.* У истоков массового атеизма. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Шейнман М.М.* Церковь после собора [II Ватиканский собор]. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Шейфер Ф.* Современная философия и современная теология. – 1992. № 1 [Диспут].
- Шепелев Н.И.* Православные монастыри в истории России. – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Шепелева Н.Д.* Российская православная церковь в Тамбовском крае в начале XX в. – 1998. № 5 (17) [ГРЦБ].
- Шепетис Л.К.* Атеистическому воспитанию – действенность и наступательность. – 1985. Вып. 32 [ВНА].

- Шептулин А.Л.* Задачи повышения уровня преподавания основ научного атеизма в вузах. – 1973. Вып. 15 [ВНА].
- Шердаков В.Н.* Моральные ценности социализма и религия. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Шердаков В.Н.* О психологических основах религиозной морали. – 1969. № 4 [ИБ].
- Шердаков В.Н.* О социально-психологических предпосылках религиозной морали. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Шердаков В.Н.* Против христианства во имя гуманизма. – 1976. № 15 [ИБ].
- Шердаков В.Н.* Читая Ф.М. Достоевского: этический аспект веры и неверия. – 1985.
- Шеховцова Л.Ф.* Принцип антропологизма в современной психологии и христианской антропологии. – 2009. № 3 [ГРЦЖ].
- Шеховцова Л.Ф.* Проблема психофизического параллелизма и современная психофизиология. – 2009. № 2 [ГРЦЖ].
- Шеховцова Л.Ф.* Философско-богословский взгляд на онтологию психических явлений. – 2009. № 1 [ГРЦЖ].
- Шехтерман Е.И.* К вопросу о психологических корнях религии. – 1969. № 4 [ИБ].
- Шии А.З.* С учетом конкретных условий. – 1974. № 13 [ИБ].
- Школа лекторов-атеистов в г. Калинин. – 1972. № 9 [ИБ].
- Школы начальных знаний о природе и обществе. – 1968 № 1 [ИБ].
- Шлайфер Н.Е.* О философии истории Р. Нибура. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Шлайфер Н.Е.* Персонализм Уильяма Э. Хоккинга на службе религии. – 1970. Вып. 10 [ВНА].
- Шмаков С.А.* К вопросу о религиозности военнослужащих: состояние и тенденции развития. – 1994. № 2 [РЦРос].
- Шмидт В.В.* Борьба за Кормчую: Государство, общество, Церковь в эпоху Патриарха Никона. – 2009. № 1 [ГРЦЖ].
- Шмидт В.В.* Диакон Андрей Юрченко и его философско-богословские исследования: предисловие. – 2009. № 1с/в. [ГРЦЖ].
- Шмидт В.В.* Никоноведение: библиография. историография и историософия. – 2008. № 3–4 (44–45) [ГРЦЖ].
- Шмидт В.В.* Новый Иерусалим как проблема гражданского попечения: предисловие. – 2009. № 2с/в [ГРЦЖ].
- Шмидт В.В.* Палестина Святой Руси (путеводитель с душепопечительным славословием). – 2009. № 2с/в [ГРЦЖ].
- Шмидт В.В.* Патриарх Никон и его наследие в русской истории, культуре и мысли: материалы дискуссии. – 2009. № 2с/в [ГРЦЖ].
- Шмидт В.В.* Патриарх Никон: наследие. – 2008. № 1–2 (42–43) [ГРЦЖ].

- Шмидт В.В.* Патриархальный традиционализм – староверие – старообрядчество (проблемы и перспективы осмысления). – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦБ].
- Шмидт В.В.* Скрижали «симфонии»: Воскресенский монастырь Нового Иерусалима –
- Шмидт С.О.* О критериях оценки исторических памятников. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Шнипас Л.А.* Атеизм социалистического общества в кривом зеркале антикоммунизма реакционной литовской эмиграции. – 1972. Вып. 13 [ВНА].
- Шокалюк А.* Организация атеистической пропаганды в Ивано-Франковской области УССР. – 1976. № 15 [ИБ].
- Шпатов А.Н., Минкявичюс Я.В.* Католицизм и нация. М.: Изд-во «Мысль», 1971.
- Штепа Г.П.* Из истории взаимодействия Государства и Церкви в России в сфере благотворительности. – 2002. № 1 (29) [ГРЦБ].
- Шутова О.С.* Специфика государственной вероисповедной политики в регионе (на примере Санкт-Петербурга). – 2002. № 3 (31) [ГРЦБ].
- Щапов Я.Н.* Становление древнерусской государственности и церковь. – 1976. Вып. 20 [ВНА].
- Щапов Я.Н., Яковленко С.Г.* Научный совет РАН «Роль религий в истории»: 1988–1996 гг. – 1996. № 7 [РЦРос].
- Щербаков В.Н.* Музей истории религии и атеизма в системе научно-атеистической пропаганды. – 1976. Вып. 19 [ВНА].
- Щипков Д.А.* Проект «Радикальная Ортодоксия» и современные тенденции в теологии Великобритании. – 2005. № 1–2 (34–35) [ГРЦБ].
- Эволюция религиозного сознания и деятельности свидетелей Иеговы. – 1978. Вып. 24 [ВНА].
- Экумена. «Новая этика» – Экуменический совет заседал в Москве. – 1990. № 2 (9) [ИБзСМИ].
- «Экуменическая мечта» в России. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Экуменическое собрание христиан в Дрездене. – 1990. № 1 (8) [ИБзСМИ].
- Элбакян Е.С.* Свобода совести в воззрениях либеральной и церковной интеллигенции России (начало XX в.). – 1999. № 4 (21) [ГРЦБ].
- Элиот М.Р.* Христианство и культура. Идея христианского общества. – 1992. № 3 [Диспут].
- Эльвин И.Д.* Католическая церковь и народная Польша (по страницам органов Союза атеистов и свободомыслящих Польши «Аргументы» и «Факты и мысли»). – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Эльшин М.* Изучение иудаизма советскими учеными. – 1967. Вып. 4 [ВНА].
- Энгельгардт. И.А.* Новые книги и Вселенском соборе католической церкви. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Естонец руководит русским православием. Новый Патриарх не считается новатором. – 1990. № 4 (11) [ИБзСМИ].

- Этьен Фажон.* Коммунисты и христиане. – 1975. № 14 [ИБ].
- Юбилейная научная сессия. – 1968 № 1 [ИБ].
- Юбилейные сессии. – 1968. Вып. 5 [ВНА].
- Югославия. Обучение священников через 48 лет. – 1993. № 4 (29) [РСМ].
- Юденко К.* Вопросы религиоведения в научных журналах Польши. – 1966. Вып. 1 [ВНА].
- Юнгеров П.А.* Вероучение псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. – 2009. № 4с/в [ГРЦЖ].
- Юнусова А.Б.* Духовное управление мусульман России (XVIII–XX вв.): история создания, основные направления деятельности и отношения с властью. – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Юрченко А., диакон.* «Воипостасное» и «Леонтий Византийский»: демифологизация наукообразия. – 2009. № 1с/в. [ГРЦЖ].
- Юрченко А., диакон.* Декарт исторический против Декарта легендарного: к проблеме понятия «субстанция» в картезианской философии. – 2009. № 1с/в. [ГРЦЖ].
- Юрченко А., диакон.* К проблеме категории «сущность» по «Категориям». – 2009. № 1с/в. [ГРЦЖ].
- Юрченко А., диакон.* К проблеме эксцерпции *μία φύσις του Θεου Λόγος σεσαρκωμένη* Аполлинария Лаодикийского. – 2009. № 1с/в. [ГРЦЖ].
- Юрченко А., диакон.* Материи нет, есть материи! (Партликбез – по антимаду?). – 2009. № 1с/в. [ГРЦЖ].
- Юрченко А., диакон.* Начала библейского богословия: проблема творения мира. – 2009. № 3 [ГРЦЖ].
- Юрченко А., диакон.* Проблемы ориентальной христологии и христологии вообще. – 2007. № 3–4 (40–41) [ГРЦБ].
- Юскаев Н.Х.* Из опыта взаимодействия армии и Церкви в некоторых восточноевропейских странах. – 1998. № 3–4 (15–16) [ГРЦБ].
- Юхименко А.С.* Изучение религиозного сектантства на Украине. – 1977. Вып. 21 [ВНА].
- Юхименко А.С.* Проблемы атеистической работы с молодыми верующими. – 1978. № 18 [ИБ].
- Яблоков И.Н.* Социология религии в ФРГ. – 1985. Вып. 32 [ВНА].
- Яблоков И.Н.* О научной интерпретации динамики психологических состояний верующих в молитве и покаянии. – 1971. Вып. 11 [ВНА].
- Яблоков И.Н.* О научной интерпретации динамики психологических состояний верующих в молитве и покаянии. – 1969. № 4 [ИБ].
- Яворская Н.Л.* Литва крестов: традиции крестостроения в Литве. – 2009. № 3 [ГРЦЖ].
- Яворский Д.Р.* К вопросу об истоках гностицизма в философской теологии Пауля Тиллиха. – 2000. № 3 (24) [ГРЦБ].

- Яковлев В.Г. Особенности атеистической работы среди сектантов в Казахстане. – 1978. № 18 [ИБ].
- Яковлев С.Д., Медведева В.А. Священнослужители о перспективах взаимоотношений армии и церкви. – 1994. № 2 [РЦРос].
- Яковлева Т.Г. Атеистическая работа библиотек. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Якуба О.В. Эволюция протестантизма: ривайвелизм, «Движение святости», армянство. – 2004. № 1–2 (33–34) [ГРЦБ].
- Ям К.Е. Вольтер и генезис французского деизма XVIII в. – 1978. Вып. 23 [ВНА].
- Ям К.Е. Труды Гольбаха в России. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Ямпольский В.Н. Влияние религиозного фактора на социальное самочувствие населения. – 2001. № 4–5 (28–29) [ГРЦБ].
- Ямпольский В.Н. Совместная работа администрации Смоленской области и Смоленской епархии РПЦ по духовно-нравственному и патриотическому воспитанию молодежи. – 2001. № 1 (25) [ГРЦБ].
- Яновский Р.Г. Человеческий фактор социального и научно-технического прогресса нашего общества. – 1985. Вып. 36 [ВНА].
- Янченко Г.С. Экуменизм и проблемы социальной революции. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Яремчук Д.А., Романюк Н.Г. Роль областной партийной организации в атеистическом воспитании трудящихся. – 1981. Вып. 28 [ВНА].
- Ярошевский Т.М. Ленинское решение вопроса о формировании научного мировоззрения масс. – 1978. Вып. 22 [ВНА].
- Ярошевский Т.М. Приспособление социальной доктрины Ватикана к условиям современной жизни. – 1975. Вып. 17 [ВНА].
- Ярошевский Т.М. Социальная доктрина католицизма и проблемы сотрудничества марксистов и верующих в ПНР. – 1987. Вып. 36 [ВНА].
- Ярошевский Т.М. Формирование материалистического мировоззрения у населения в Польской Народной Республике. – 1970. Вып. 9 [ВНА].
- Ярузельский и Глемп достигли договоренности. – 1989. № 7 [ИБзСМИ].
- Ярыгин А.Ф. Степени и тип религиозности современных верующих – с. 39-44
- Ярыгин А.Ф. Характер современной баптистской проповеди. – 1971. Вып. 12 [ВНА].
- Ярыгин А.Ф. Эмоционально-психологический механизм воздействия баптистского молитвенного собрания на сознание верующих. – 1969. № 4 [ИБ].
- Ястребов И.Б. «Опус деи» и светская деятельность католической церкви. – 1967. Вып. 3 [ВНА].
- Ястребов И.Б. Ватиканский секретариат по делам неверующих и его идеологическая позиция. – 1974. Вып. 16 [ВНА].
- Ястребов И.Б. Критика католической интерпретации прав человека и свободы совести. – 1981. Вып. 28 [ВНА].

- Ястребов И.Б.* Марксисты и эволюция католического мира. – 1975. Вып. 18 [ВНА].
- Ястребов И.Б.* Проблемы миссионерства на соборе [II Ватиканский собор]. – 1968. Вып. 6 [ВНА].
- Ястребов И.В.* О типах религиозности во французской литературе. – 1968. № 2 [ИБ].
- Яшин В.В.* Русская православная церковь и антивоенное движение. – 1985. Вып. 32 [ВНА].

\* \* \*

### Научно-атеистическая библиотека

Ленин В.И. о религии и церкви – с. 454; Деятели Октября о религии и церкви – с. 455; От Эразма Роттердамского до Бертраана Рассела – с. 456; Красиков П.А. Избранные атеистические произведения – с. 456; Парижские коммунары о религии и церкви (сборник документов и материалов) – с. 457; Маркс К. и Энгельс Ф. об атеизме и церкви – с. 462; Луначарский А.В. об атеизме и религии – с. 465; Бонч-Бруевич В.Д. Избранные атеистические произведения – с. 467; Естествоиспытатели и атеизм – с. 467; Шарль де Бросс о фетишизме – с. 468; Никольский Н.М. Избранные произведения по истории религии – с. 468; Критика религиозного сектантства – с. 469; Религия и церковь в истории России – с. 470; Герцен А.И. об атеизме, религии и церкви – с. 470; Деятели международного рабочего движения о религии и церкви – с. 472; Плеханов Г.В. об атеизме и религии в истории общества и культуры – с. 472; Фонтенель Бернар. Рассуждения о религии, природе и разуме – с. 474; В.И. Ленин об атеизме, религии и церкви. – с. 474; Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз – с. 478; П.Б. Шелли. Триумф жизни – с. 479; Д.И. Писарев об атеизме, религии и церкви – с. 480; Маркс К. и Энгельс Ф. об атеизме, религии и церкви – с. 480; А.Н. Радищев и декабристы – с. 485; Атеизм в СССР: становление и развитие – с. 486; Петрашевцы об атеизме, религии и церкви – с. 486; «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков – с. 487; П.Л. Лавров о религии – с. 488; Апокрифы древних христиан – с. 488

**Ленин В.И. о религии и церкви** / сост. Э.Г. Филимонов, И.А. Галицкая. М.: Политиздат, 1966.

#### Раздел I: Философские основы марксистского атеизма

1. Диалектический материализм – философская основа марксистского атеизма
  - а) Материализм – по-настоящему научное атеистическое мировоззрение.
  - б) Материалистическая теория познания – универсальное оружие против религиозной веры.
2. Идеализм и религия
  - а) Борьба партий в философии.
  - б) Гносеологические корни идеализма и религии.
  - в) Идеализм на службе религии.
3. В.И. Ленин о реакционной сущности богоискательства и богостроительства
  - а) Попытка реакционной буржуазной интеллигенции восстановить религию.
  - б) Богостроительство несовместимо с марксизмом.

- в) Борьба большевиков с богостроительством.
- г) Реакционная сущность богостроительства как подчищенной формы религии.
- д) Объективный социальный смысл и значение идеи бога.
- е) Идеи родство богостроительства и философского идеализма.

Раздел II: Социальная роль церкви и религии в классовом обществе

1. Православие на службе царского самодержавия и господствующих классов
  - а) Православная церковь – крупнейший эксплуататор.
  - б) Православие – враг свободы совести.
  - в) Воинствующий клерикализм православной церкви.
2. Церковь и буржуазия
3. Религия и рабочий класс
  - а) Социальные корни религиозности трудящихся.
  - б) Зубатовщина и духовенство.
4. Религия и крестьянство
  - а) Сектанство как религиозная форма политического протеста крестьянства.
  - б) Рост антирелигиозных и революционных настроений среди крестьянства
5. Толстой и толстовщина
  - а) Противоречия Толстого – противоречия сознания русского крестьянства.
  - б) Толстовщина – идеология патриархальной крестьянской демократии.
  - в) Революционные и реакционные элементы в учении Толстого.
  - г) Отношение к Толстому духовенства и буржуазии.
  - д) Толстой и рабочее движение.
6. Религия и национальные отношения  
Духовенство и буржуазный национализм

Раздел III: Ленинские принципы отношения марксистской партии к религии, церкви, верующим

1. Борьба коммунистической партии за свободу совести до Октябрьской революции
  - а) Буржуазно-демократическая революция и свобода совести.
  - б) Религия – государство – партия.
  - в) Философские основы марксистской тактики по отношению к религии.
2. Содержание и методы атеистической работы после социалистической революции
  - а) Политика партии в отношении религии.
  - б) Содержание атеистической пропаганды.
  - в) Формы борьбы с религиозными предрассудками.
  - г) Борьба за коммунистическую мораль – борьба за атеизм.

*Указатель произведений В. И. Ленина*

**Деятели Октября о религии и церкви** (статьи, речи, беседы, воспоминания) / сост. М.М. Персиц. М.: Мысль, 1968.

*Бонч-Бруевич В.Д.* Отделение церкви от государства.

*Бонч-Бруевич В.Д.* Роль духовенства в первые дни Октября.

*Воровский В.В.* Послание патриарха Тихона к архипастырям и пастырям церкви Российской.

*Калинин М.И.* Из беседы с казаками Петровской станицы Хоперского округа Донской области.

*Калинин М.И.* Из беседы с представителями населения сел и деревень, расположенных вокруг станции Сквородино Читинской железной дороги.

*Калинин М.И.* В Грузии (по поводу Тифлисской сессии ЦИК СССР). На крестьянских собраниях.

*Калинин М.И.* Из беседы с крестьянами (дехканами) деревни (кишлака) Багаутдин; (Узбекистан, Бухарский уезд).

*Калинин М.И.* Из беседы с крестьянами села Кухи (Грузия, Кутаисский уезд).

*Калинин М.И.* Из «Доклада о работе в деревне на XIII съезде партии».

*Киров С.М.* О шариате: речь на съезде 21 апреля 1921 года.

*Коллонтай А.М.* Попы еще работают.

*Красиков П.А.* Советская власть и церковь.

*Красиков П.А.* Крестьянство и религия.

*Красиков П.А.* Голод и христианство.

*Крупская Н.К.* О светской школе.

*Крупская Н.К.* Задачи антирелигиозной пропаганды.

*Леплевский Г.М.* Из воспоминаний о работе В.И. Ленина в Совнарком 1921–1922 гг.

*Лукин И.М.* Революция и церковь.

*Луначарский А.В.* Об антирелигиозной пропаганде.

*Луначарский А.В.* Изъятие церковных ценностей и Наркомпрос.

*Нариманов Н.* Письмо шейху Гаджи Неджмеддин Эффенди Гоцинскому, духовному вождю Дагестана.

*Скворцов-Степанов И.И.* Основные течения в антирелигиозной пропаганде.

*Чичерин Г.В.* Радиотелеграмма народного комиссара по иностранным делам.

*Ярославский Ем.* Как вести антирелигиозную пропаганду.

**От Эразма Роттердамского до Бертрانا Рассела** (Проблемы буржуазного гуманизма и свободомыслия). М.: Мысль, 1969.

*Субботин А.Л.* Наследие Эразма.

*Кичанова И.М.* Идеиные позиции и принципы международных организаций свободомыслящих и гуманистов (Всемирный союз свободомыслящих. Международный гуманистический и этический союз).

*Арзаканьян Ц.Г.* Трактовка гуманизма в современных буржуазных концепциях культуры и цивилизации.

*Левада Ю.А.* Старомодность и современность Альберта Швейцера.

*Плужанский Т.* Некоторые черты воззрений Тейяра де Шардена.

*Ярошевский Т.М.* Атеизм потерянных и неукорененных. Очерки об атеизме Жана-Поля Сартра.

*Быховский Б.Э., Мееровский Б.В.* Атеизм Бертрانا Рассела.

**Красиков П.А. Избранные атеистические произведения** / сост. Л.А. Ворожцова. М.: Мысль, 1970.



Советская политика в религиозном вопросе.  
Советская власть и церковь.  
Женщина, религия и коммунизм.  
Религия и коммунизм.  
Четыре манифеста патриарха Тихона.  
Кому это выгодно?  
Крестьянство и религия.  
Пролетарская и буржуазная совесть.  
Ведают ли, что творят?  
Выступление на X съезде РКП(б) 10 марта 1921 г.  
Секрет молитвы господней.  
Трудовое сектантство.  
Голод и христианство.  
Сверхъестественные силы.  
Свобода совести и отделение церкви от государства.  
Декрет о церкви и школе.  
И мытьем, и катаньем.  
Коммунизм и религия.  
Письмо господину Эдмунду Уольш (18 января 1923 г.)  
Сектантство на перепутьи.  
Предисловие к книге А. Дрекса «Миф о Христе».  
О некоторых ошибках при проведении в жизнь законодательства о религиозных культах.  
Мысли о религии и антирелигиозной пропаганде.

**Парижские коммунары о религии и церкви** (сборник документов и материалов)  
/ сост. и авт. послесловия С.М. Маневич. М.: Мысль, 1971.

*Антирелигиозные и антиклерикальные выступления французских социалистов  
и революционных демократов накануне Парижской Коммуны*

*1. В последние годы Второй империи (1865--1870).*

*Бланки О. Наша мораль\*.*

*Тридон Г. Мученики за человечество\*.*

*Бланки О. Атеизм и спиритуализм.*

*Обсуждение религиозных вопросов на публичных собраниях 1868–1869 гг. в Париже\*.*

*Манифест свободомыслящих\*.*

*Верморель О. Отделение церкви от государства\*.*

*Свидетельство современника об упадке религиозности в рабочей среде\*.*

*2. От революции 4 сентября 1870 г. до революции 18 марта 1871 г.*

*Реньяр А. Роль духовенства\*.*

*Аломбер Ж. Семинаристы\*.*

*Рамá. Нельзя больше терпеть ни подозрительных, ни\*.*

---

\* Звездочкой «\*» отмечены материалы, публикуемые на русском языке впервые.

*Бланки О. Париж изолирован\**.

*Бланки О. Опасное положение\**.

*Сайяр. Католики или демократы?\**

*Обращение Республиканского комитета III округа\**.

*Верле А. Ассоциация свободомыслящих\**.

*Капдевилль. Духовенство во время осады\**.

*Флуранс Г. [О духовенстве]\**.

*Антирелигиозные и антиклерикальные выступления на народных собраниях и в революционных клубах.*

*Политика Парижской Коммуны в отношении религии и церкви.*

*Отделение церкви от государства. Борьба за светскую школу.*

*1. Декреты, постановления, обращения Парижской Коммуны. Распоряжения ее должностных лиц.*

*Декрет Парижской Коммуны от 2 апреля 1871 г. об отделении церкви от государства.*

*Обсуждение декрета об отделении церкви от государства на заседании Коммуны 2 апреля 1871 г.*

*Решение Коммуны от 29 марта 1871 г. о задачах Комиссии просвещения.*

*Обсуждение вопроса о практическом осуществлении ст. 3 и 4 декрета об отделении церкви от государства на заседании Коммуны 4 апреля 1871 г.*

*Обращение мэрии XVII округа к учителям и учительницам школ и коммунальных приютов.*

*Обсуждение вопроса о светской школе на заседании Коммуны 9 апреля 1871 г.*

*Обращение мэрии IV округа в связи с похоронами национальных гвардейцев, павших в боях с версальцами\*.*

*Распоряжение главного директора Управления общественного призрения.*

*Обсуждение положения в сиротских приютах на заседании Коммуны 13 апреля 1871 г.*

*Из декларации Коммуны «К французскому народу».*

*Сообщение управляющего госпиталями Коммуны о мерах, принятых им в связи с декретом об отделении церкви от государства.*

*Извещение мэрии III округа о введении светского образования в школах округа.*

*Обращение мэрии XII округа к учителям округа.*

*Декрет Коммуны от 27 апреля 1871 г. о разрушении церкви Бреа.*

*Постановление делегата просвещения о создании Комиссии по организации обучения.*

*Распоряжение мэрии IX округа об освобождении национальными гвардейцами занятых ими церковных зданий\*.*

*Из обращения мэрии XVIII округа.*

*Обсуждение на заседании Коммуны 3 мая 1871 г. проекта декрета о церковных зданиях.*

*Декрет Коммуны об упразднении политической присяги и присяги профессиональной.*

*Постановление Комитета общественного спасения о срытии часовни Людовика XVI.*

*Постановление делегата юстиции о назначении управляющего церковным имуществом в Париже.*

Обращение коммунальной делегации II округа по вопросу о задачах новой школы.

Постановление главного директора Управления общественного призрения о переименовании коридоров и палат в госпиталях и приютах.

Обращение мэрии XVIII округа к директорам и директрисам школ округа.

Предписание делегата просвещения об удалении из школ предметов религиозного культа.

Постановление мэрии III округа о замене церковной благотворительности мерами социальной помощи\*.

Из обращения членов Коммуны от IV округа о принципах и задачах новой школы.

Постановление делегата просвещения о кадрах учителей.

Постановление Коммуны о мерах против подрывных действий конгреганистов.

Обсуждение вопроса о замене религиозного обучения светским на заседании Коммуны 17 мая 1871 г.

Сообщение на заседании Коммуны 17 мая 1871 г. об инциденте в связи с закрытием церкви во II округе.

Сообщение о ходе школьной реформы в XIV округе.

Предписание члена Коммуны от XVIII округа Ж.-Б. Клемана о запрещении религиозной службы в одной из школ округа\*.

Из заявления члена Коммуны Анри Мортье на заседании Коммуны 19 мая 1871 г.

Сообщение о ходе школьной реформы в III округе

Постановление Управления общественного призрения об отстранении монахинь от ухода за ранеными в госпитале Боже\*.

## 2. *Позиция революционной общественности.*

Из проекта программы реформ, представленного Центральному комитету национальной гвардии\*.

Из манифеста Федерального совета парижских секций I Интернационала и Федеральной палаты рабочих обществ.

Из воззвания избирательного социалистического комитета XI округа.

Из наказа избирателей XIV округа.

Из писем коммунара Дезире Лапи к его родным в провинцию\*.

Из первых антирелигиозных и антиклерикальных выступлений газеты «Пер Дюшен».

Из обращения редакции газеты «Революсион политик э сосиаль» к членам Коммуны\*.

Из декларации общества «Новое воспитание».

*Энн Ф. Культ.*

Сообщение газеты «Коммюон» о Пантеоне\*.

Оценка газетой «Коммюон» декрета об отделении церкви от государства.

*Реньяр А. Шуаны и жирондисты\*.*

*Барбере. Имущества духовенства\*.*

*Марото Г. К гражданам членам Коммуны\*.*

*Флорисс-Пиро. Факсимиле петиции... (памфлет) \*.*

Из программы Федерации департаментских ассоциаций от 7 апреля 1871 г.

Письмо читателя Марка Пешара в редакцию газеты «Пер Дюшен».

*Рошфор Аи. Церковь и ее богатства.*

Из письма читателя Иринаея Дотье в редакцию газеты «Пер Дюшен».

*Дефайе.* Разгромим Коммуну – говорят в Версале\*.

Пять миллиардов, выплачиваемых Коммуной\*.

Одобрение газетой «Пер Дюшен» декрета об отмене политической и профессиональной присяги.

Письмо Комитета бдительности XVII округа в редакцию газеты «Кри дю Пёпль»\*.

Газета «Пер Дюшен» о выполнении декрета об отделении церкви от государства\*.

Резолюция одной из парижских секций Интернационала по вопросу о реформе школьного образования.

Из программы Республиканского радикального союза уроженцев департамента Алье.

Резолюция собрания Клуба революции\*.

Письмо учительницы Вердюр в редакцию газеты «Ванжёр».

Требование Клуба революции об исключении монахинь из персонала военных госпиталей\*.

Газета «Пер Дюшен» о постановлении Коммуны по поводу закрытия конгреганистских школ.

Выступления в клубах\*.

Из письма неизвестного лица члену Коммуны Бенуа Малону\*.

### *3. Использование церковных зданий под революционные клубы.*

Обсуждение петиции Клуба в церкви Нотр-Дам-де-Шан на заседании Коммуны 27 апреля 1871 г.

Резолюция народного собрания 1 мая 1871 г. в церкви Сен-Никола-де-Шан.

Афиша Коммунального клуба III округа.

Обращение Коммунального клуба III округа к Парижской Коммуне\*.

Поднятие красного флага над церковью Сен-Никола-де-Шан\*.

Сообщение об открытии Клуба социальной революции.

Сообщение о конфликте в Клубе свободомыслящих женщин в церкви Сен-Рок.

Из протокола первого заседания Клуба пролетариев в церкви Сент-Маргерит\*.

Извещение о передаче церкви Сен-Поль в распоряжение Комитета бдительности IV округа\*.

Переписка об использовании здания церкви Сент-Маргерит для заседаний Клуба пролетариев.

*Мариус.* Картины Парижа.

*Лиссагарэ.* [Воспоминания о заседаниях клубов в церквях].

*Малон Б.* [Воспоминания о заседаниях клубов в церквях]\*.

### *4. Оценка декрета Коммуны об отделении церкви от государства в трудах и воспоминаниях деятелей Коммуны.*

*Арну А.* Из книги «Народная история Парижской Коммуны».

*Белэ Ш.* Из книги «Правда о Коммуне»\*.

*Лефрансэ Г.* Из книги «Очерк о коммуналистском движении в Париже в 1871 году»\*.

*Реклю Э.* Из книги «Парижская Коммуна день за днем. 19 марта–28 мая 1871 г.»\*.

*Аллеман Ж.* Из книги «С баррикад на каторгу».

*Печать Коммуны о союзе католического духовенства с силами реакции и контрреволюции*

*Жан-Батист Мильер.* Революция 1871 г.

*Кюнеман Э.* Преступления Парижа\*.

Победа.

Грандье А. Иезуиты\*.

Арест священников.

Сообщение газеты «Афранши» об аресте священника, поддерживавшего связь с Версалем.

Моннантейль А. Обыск в церкви Нотр-Дам-де-Лоретт в поисках спрятанного оружия\*.

Первое письмо аббата Перрена в редакцию газеты «Сосиаль».

Бриссак А. Проповедь «К деревенщине» (памфлет)\*.

Сообщение газеты «Кри дю Пёплъ» об аресте священника.

Второе письмо аббата Перрена в редакцию газеты «Сосиаль»\*.

Лео А. Прусская пощечина великому оратору\*.

Маре А. Вопрос совести\*.

Сообщение газеты «Ванжёр» о том, что в церкви обнаружено оружие\*.

Сообщение газеты «Кри дю Пёплъ» об аресте церковников-шпионов\*.

Сообщение газеты «Пари либр» о контрреволюционных действиях церковников\*.

Заговор иезуитов против Республики (памфлет)\*.

Вакери О. Бог в Версале (Памфлет)\*.

Доказательство клерикального и монархического\*.

*Вопрос о церковниках – заложниках Коммуны*

Декрет Парижской Коммуны от 5 апреля 1871 г. о заложниках.

Обсуждение вопроса о заложниках на заседании Коммуны 8 апреля 1871 г.

Газета «Пер Дюшен» о заложниках Коммуны\*.

Марото Г. Монсиньор архиепископ парижский.

Буи К. Клятва\*.

Вильом М. Страница истории.

Из протокола заседания Революционного клуба XVII округа в церкви Сен-Мишель 14 мая 1871 г.\*

Заложники (памфлет)\*.

Монсиньор Дарбуа\*.

Вильом Мм. [Расстрел заложников Коммуны на улице Аксо 26 мая 1871 г.].

*Обличение католического духовенства, его быта и нравов в печати Коммуны*

Письмо в редакцию газеты «Пер-Дюшен».

Письмо капитана Гюстава Трибале в редакцию газеты «Коммюн».

Из отчета о расследовании преступлений, совершенных в церкви Сен-Лоран.

Тайны монастыря Пикпюс.

Преступление в монастыре Пикпюс\*.

Газета «Пер-Дюшен» о нравах в монастыре Пикпюс.

Трупы, обнаруженные в подземельях церкви Сен-Лоран\*.

Преступления религиозных конгрегаций\*.

Трупы в церкви Нотр-Дам-де-Виктуар\*.

Пиа Ф. Исповедальня\*.

Казимир Буи. Господа кюре\*.

Ришар Э. Наглецы\*.

Франс. Славные священники и добрые монашки\*.

Керуан А. Исповедь бретонского семинариста (из предисловия)\*.

Гено-Венже. Признания священника, отрекшегося от сана.

Католическое духовенство – участник расправы с коммунарами.

*Вильом М.* [В Люксембургском военном суде].  
[Расстрел революционного публициста Мильера].  
Донесение лейтенанта версальской армии Сикра о расстреле члена Коммуны Варлена.  
*Лежен А.* [Расправа с коммунарами].  
*Аллеман Ж.* [В версальской тюрьме].

**Маркс К. и Энгельс Ф. об атеизме и церкви / сост. Г.С. Лялина, М.М. Персиц, Ю.Б. Пищик. М.: Мысль, 1971.**

*Произведения*

*Из произведений К. Маркса (1839–1844 гг.).*  
Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура.  
Приложение: Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура.  
Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции.  
Лютер как третейский судья между Штраусом и Фейербахом.  
Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung».  
Запрещение «Leipziger Allgemeine Zeitung».  
К критике гегелевской философии права.  
Экономическо-философские рукописи 1844 года.  
К еврейскому вопросу.  
К критике гегелевской философии права: введение.  
*Из произведений Ф. Энгельса (1839–1844 гг.)*  
Письма из Вупперталя.  
Полемика против Лео.  
Фридрих-Вильгельм IV, король прусский.  
Письма из Лондона.  
Успехи движения за социальное преобразование на континенте.  
Наброски к критике политической экономии.  
Положение Англии.  
Положение Англии. Восемнадцатый век.  
Положение Англии. Английская конституция.  
*Из произведений К. Маркса и Ф. Энгельса (1844–1883 гг.)*  
*К. Маркс и Ф. Энгельс.* Святое семейство, или Критика критической критики.  
*Ф. Энгельс.* Положение рабочего класса в Англии.  
*К. Маркс.* Тезисы о Фейербахе.  
*К. Маркс и Ф. Энгельс.* Немецкая идеология.  
*К. Маркс и Ф. Энгельс.* Циркуляр против Криге.  
*К. Маркс.* Нищета философии.  
*К. Маркс.* Коммунизм газеты «Rheinischer Beobachter».  
*К. Маркс.* Морализирующая критика и критицирующая мораль.  
*К. Маркс и Ф. Энгельс.* Манифест Коммунистической партии.  
*К. Маркс и Ф. Энгельс.* Требования Коммунистической партии в Германии.  
*Ф. Энгельс.* Берлинские дебаты о революции.  
*Ф. Энгельс.* Дебаты по польскому вопросу во Франкфурте.  
*К. Маркс.* Ответ Фридриха-Вильгельма IV депутации гражданского ополчения.  
*К. Маркс.* Исповедь благородной души.  
Судебный процесс «Neue Rheinische Zeitung»: речь Маркса.

- К. Маркс.* Гогенцоллернский общий план реформ.  
*К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Рецензии из «*Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue*» № 2.  
*Ф. Энгельс.* Вопрос о десятичасовом рабочем дне.  
*Ф. Энгельс.* Крестьянская война в Германии.  
*К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Третий международный обзор.  
*Ф. Энгельс.* Революция и контрреволюция в Германии.  
*К. Маркс.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта.  
*К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Великие мужи эмиграции.  
*К. Маркс.* Разоблачения о кельнском процессе коммунистов.  
*К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Британская политика. – Дизраэли. – Эмигранты. – Мадзини в Лондоне. – Турция.  
*Ф. Энгельс.* Турецкий вопрос.  
*К. Маркс.* Британское владычество в Индии.  
*К. Маркс.* Будущие результаты британского владычества в Индии  
*К. Маркс.* Вопрос о войне, – Финансовые дела. – Забастовки.  
*К. Маркс.* Речь Мантёйфеля. – Религиозное движение в Пруссии. – Воззвание Мадзини. – Лондонский муниципалитет. – Реформы Рассела. – Рабочий парламент.  
*К. Маркс.* Русская дипломатия. – Синяя книга по восточному вопросу.– Черногория.  
*К. Маркс.* Греческое восстание.  
*К. Маркс.* Объявление войны. – К истории возникновения восточного вопроса.  
*К. Маркс.* Революционная Испания.  
*К. Маркс.* Владельцы пивных и соблюдение воскресного дня. – Кланрикард.  
*К. Маркс.* Антицерковное движение.–Демонстрация в Гайд-парке.  
*К. Маркс.* Божественное право Гогенцоллернов.  
*К. Маркс.* Введение (из экономических рукописей 1857–1858 годов).  
*К. Маркс.* Экономические рукописи 1857–1858 годов.  
*К. Маркс.* К критике политической экономии.  
*Ф. Энгельс.* К.Маркс. «К критике политической экономии».  
*К. Маркс.* Население, преступность и пауперизм.  
*Ф. Энгельс.* Бирма.  
*К. Маркс.* О Прудоне (письмо И. Б. Швейцеру).  
*Ф. Энгельс.* Какое дело рабочему классу до Польши?  
*Ф. Энгельс.* Предисловие ко второму изданию «Крестьянской войны в Германии».  
*К. Маркс.* Конфиденциальное сообщение.  
*Ф. Энгельс.* История Ирландии.  
*К. Маркс.* Гражданская война во Франции.  
*К. Маркс.* О семилетии Интернационала.  
*Ф. Энгельс.* Съезд в Сонвиле и Интернационал.  
*Ф. Энгельс.* Эмигрантская литература.  
*Ф. Энгельс.* Заметки о Германии.  
*К. Маркс.* Критика Готской программы.  
*Ф. Энгельс.* Карл Маркс.  
*К. Маркс.* История Международного Товарищества Рабочих, сочиненная господином Джорджем Хауэллом.

- Ф. Энгельс.* Развитие социализма от утопии к науке.  
*Ф. Энгельс.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство.  
*Ф. Энгельс.* Марка.  
*Ф. Энгельс.* Похороны Карла Маркса.  
*Ф. Энгельс.* Франкский период.  
*Ф. Энгельс.* Анти-Дюринг.  
*Ф. Энгельс.* Из подготовительных работ к «Анти-Дюрингу».  
*Ф. Энгельс.* Диалектика природы.  
*Ф. Энгельс.* Книга Откровения.  
*Ф. Энгельс.* Происхождение семьи, частной собственности и государства.  
*Ф. Энгельс.* Предисловие к третьему немецкому изданию работы К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта».  
*Ф. Энгельс.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.  
*Ф. Энгельс.* Роль насилия в истории.  
*Ф. Энгельс.* Юридический социализм.  
*Ф. Энгельс.* Внешняя политика русского царизма.  
*Ф. Энгельс.* Введение к работе К. Маркса «Гражданская война во Франции».  
*Ф. Энгельс.* К истории первобытной семьи.  
*Ф. Энгельс.* К истории первоначального христианства.  
*Ф. Энгельс.* Введение к работе К. Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.».  
*К. Маркс.* Капитал.

*Письма*

*Письма К. Маркса (1842–1844 гг.)*

Арнольду Руге 30 ноября [1842 г.].

Людвигу Фейербаху 11 августа [1844 г.].

*Письма Ф. Энгельса (1839–1844 гг.)*

Письма братьям Греберам (1839–1840 гг.)

*Переписка между К. Марксом и Ф. Энгельсом.*

*Письма К. Маркса и Ф. Энгельса к разным лицам (1844–1883 гг.)*

Маркс – П. В. Анненкову 28 декабря [1846 г.].

Маркс – Фердинанду Лассалю 22 июля 1861 г.

Маркс – Лиону Филиппу 25 июня 1864 г.

Маркс – Людвигу Кугельману 6 апреля 1868 г.

Маркс – Иоганну Баптисту Швейцеру 13 октября 1868 г.

Маркс – Людвигу Кугельману 12 апреля 1871 г.

Энгельс – Карло Кафьеро 3 июля 1871 г.

Энгельс – Карло Кафьеро 28 июля 1871 г.

Энгельс – Теодору Куно 24 января 1872 г.

Энгельс – Августу Бебелю 20 июня 1873 г.

Энгельс – П. Л. Лаврову 12–17 ноября 1875 г.

Маркс – Ф.Д. Ньюенгейсу 22 февраля 1881 г.

Энгельс – Жен ни Лонге 24 февраля 1881 г.

Энгельс – Эд. Бернштейну 10 марта 1882 г.

Маркс – Лауре Лафарг 13–14 апреля 1882 г.



*Письма Ф. Энгельса разным лицам (1884–1895 гг.)*

- Э. Бернштейну июль 1884 г.
- Карлу Каутскому 8 ноября 1884 г.
- Фридриху Адольфу Зорге 16–17 сентября 1886 г.
- Фридриху Адольфу Зорге 29 ноября 1886 г.
- Карлу Каутскому 20 февраля 1889 г.
- Карлу Каутскому 15 сентября 1889 г.
- Конраду Шмидту 5 августа 1890 г.
- Фридриху Адольфу Зорге 9 августа 1890 г.
- Йозефу Блоху 21[–22] сентября 1890 г.
- Конраду Шмидту 27 октября 1890 г.
- Лауре Лафарг 6 января 1892 г.
- Карлу Каутскому 1 февраля 1892 г.
- Виктору Адлеру 19 августа 1892 г.
- Францу Мерингу 14 июля 1893 г.
- В. Боргиусу 25 января 1894 г.
- Карлу Каутскому 28 июля 1894 г.

*Приложения*

Выписки К. Маркса о фетишизме (1842 г.).

Интервью К. Маркса корреспонденту американской газеты «Chicago Tribune» в первой половине декабря 1878 г.

Указатель библейских и мифологических имен.

Указатель произведений, отрывков и отдельных высказываний К. Маркса и Ф. Энгельса по вопросам атеизма и религии, не вошедших в издание.

**Луначарский А.В. об атеизме и религии** (лекции, статьи, письма и другие материалы) / сост. и авторы примеч. Л.Р. Дунаевский, В.Д. Зельдович; вст. статья и общ. ред. А.Ф. Окулова. М.: Мысль, 1972.

*Материализм против религии и идеализма*

Идеализм и материализм (лекция в театре Зиминой, 1923)

Диалектический материализм и механисты (лекция на собрании ячейки ВКП(б) Наркомпроса РСФСР 9 марта 1929 г.)

Идеализм и материализм (Лекция в Московском Политехническом музее 10 октября 1929 г.)

*Из истории религии*

Введение в историю религии (1925 г.) (в шести популярных лекциях)

Лекция первая. [Происхождение религии (анимизм, мифология) – Религии древнего мира (буддизм в Индии, маздеизм в Иране)]

Лекция вторая. [Религия древних греков]

Лекция третья. [Иудаизм. Возникновение христианства]

Лекция четвертая. [Христианство и его классовая суть]

Лекция пятая. [Христианская церковь]

Лекция шестая. [Реформация. Толстовство]

Личность Христа в современной науке и литературе (об «Иисусе» Анри Барбюса) (стенограмма диспута А.В. Луначарского с митрополитом Ал. Введенским, 3 октября 1927 г.)

Происхождение театра и религия (Из лекции о театре, 17.VI.1930)

*Из истории свободомыслия и атеизма на Западе*

Миф о Прометее

[Из предисловия к «Прометею Прикованному» Эсхила]

Идеологи позднего Возрождения (Ф. Рабле, Т. Мор, Ульрих фон Гуттен, Эразм Роттердамский)

Фрэнсис Бэкон

Барух Спиноза и буржуазия

Джонатан Свифт и его «Сказка о бочке»

Вольтер

Лессинг

Гёте

Шелли

*Атеизм и религия в русской классической литературе XIX – начала XX в.*

В.Г. Белинский

1. Из речи на Объединенном заседании Российской академии художественных наук и Общества любителей российской словесности 13 июня 1923 г. в память 75 годовщины со дня смерти В. Г. Белинского

2. Историческое значение В. Г. Белинского (1927)

3. В.Г. Белинский в оценке В.И. Ленина

И.С. Тургенев

Н.Г. Чернышевский

Д.И. Писарев

Ф.М. Достоевский

Толстой и революция (доклад на торжественном заседании Всесоюзного комитета по чествованию Л.Н. Толстого в связи со 100-летием со дня рождения, 10 сентября 1928 г.)

А.А. Блок

*Воспоминания*

К вопросу о философской дискуссии 1908–1910 гг.

Анри Барбюс (из личных воспоминаний)

*Документы и материалы*

1. По вопросу о выдаче мусульманам рукописного «Корана Османа»

2. О национализации Троице-Сергиевой лавры

3. О записке Н. Семенова, предлагавшего создать при Наркомпросе особый отдел по борьбе с религиозными предрассудками

4. Переписка по вопросу об издании книги Н.А. Морозова «Христос»

5. Об участии артистов-певцов в церковных хорах

**Бонч-Бруевич В.Д. Избранные атеистические произведения** / сост. и авт. примеч. К.Б. Сурикова; общ. ред. и предисл. М.М. Шеймана. М.: Мысль, 1973.

*Шейман М.М.* В.Д. Бонч-Бруевич и его исследование религиозных проблем.

*О свободе совести и научно-атеистической пропаганде*

Ленин о религии

Свобода совести в СССР

[В.И. Ленин о массовой атеистической пропаганде].

Отношение Владимира Ильича к памятникам старины.

Предисловие [к брошюре А. Бебеля «Христианство и социализм»].

Из «Докладных записок» в Президиум АН СССР.

*О православной церкви*

Силы русского клерикализма.

Наша церковная политика.

Наша церковная политика (Вторая редакция).

По поводу моей статьи «Наша церковная политика».

Стоимость культа (по сметам государственного бюджета и отчетам обер-прокурора святейшего Синода)

Роль духовенства в первые дни Октября

*Религиозное сектантство*

Среди сектантов.

По поводу письма нижепубликуемого.

Раскол и сектантство в России: доклад В.Д. Бонч-Бруевича второму очередному съезду Российской социал-демократической партии.

Сектантство и старообрядчество в первой половине XIX в.

Мое изучение крестьянского вопроса.

Кривое зеркало сектантства (по поводу 1-го Всероссийского съезда сектантских сельскохозяйственных и производительных объединений).

*Письма*

Л.Н. Толстому.

Н.К. Крупской.

А.А. Шахматову.

Из письма священнику (г-ну Л. Федорову).

Из письма М. В. Дудченко.

Академику П. Тычине.

Из письма А.И. Клибанову.

Д.А. Казачковой.

*Сурикова К.Б.* Аннотированный указатель религиозных течений и групп, упоминаемых в тексте.

*Сурикова К.Б.* Указатель периодических изданий

**Естествоиспытатели и атеизм** (Критика религии выдающимися естествоиспытателями XIX – XX вв.) / сост. А.Д. Сухов. М.: Мысль, 1973

*Дарвин Ч.* Воспоминания о развитии моего ума и характера [Автобиография].

*Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой отбор.

*Дарвин Ч.* Письма.

*Сеченов И.М.* Замечания на книгу г. Кавелина «Задачи психологии».

*Менделеев Д.И.* Материалы для суждения о спиритизме.

*Бертло М.* Наука и нравственность.

*Мечников И.И.* Этюды о природе человека. Опыт оптимистической философии.

*Мечников И.И.* Этюды оптимизма.

*Мечников И.И.* Сорок лет искания рационального мировоззрения.

*Тимирязев К.А.* Чарлз Дарвин и его учени.

*Тимирязев К.А.* Насущные задачи современного естествознания.

*Тимирязев К.А.* Наука: очерк развития естествознания за 3 века (1620–1920).

*Тимирязев К.А.* Наука и демократия. Сборник статей 1904–1919 гг.

Иван Петрович Павлов [Автобиография].

*Павлов И.П.* Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных.

Павловские клинические среды: стенограммы заседаний в нервной и психиатрической клиниках.

Павловские среды: протоколы и стенограммы физиологических бесед.

*Павлов И.П.* Письма.

*Мичурин И.В.* Мечта моей жизни.

*Мичурин И.В.* Ответы на вопросы редакции журнала «За марксистско-ленинское естествознание».

Вера в бога несовместима с наукой: беседа с Константином Эдуардовичем Циолковским.

**Шарль де Бросс о фетишизме** / общ. ред. и предисл. М.И. Шахновича; перевод, примеч. и биобиблиограф. очерк Л.Р. Дунаевского. М.: Мысль, 1973.

*Шарль де Бросс.* О культе богов-фетишей, или Сравнение древней религии Египта с современной религией Нигритии

Введение.

Современный фетишизм у негров и других народов

Фетишизм древних народов в сравнении с фетишизмом современных

Причины возникновения фетишизма.

*Шарль де Бросс.* Оракул Додоны (доклад, прочитанный 27 мая 1766г. в Парижской Академии надписей и литературы)

*Дунаевский Л.Р.* Шарль де Бросс – выдающийся ученый французского Просвещения (очерк)

*Дунаевский Л.Р.* Важнейшие труды Ш. де Бросса и литература о нем.

**Никольский Н.М. Избранные произведения по истории религии** / сост., авт. предисл. и примеч. В.Ф. Миловидов. М.: Мысль, 1974.

*Миловидов В.Ф.* Предисловие.

Религия как предмет науки.

Политеизм и монотеизм в еврейской религии.

Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства.

Христианские праздники (из книги «Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история»).

**Критика религиозного сектантства** (опыт изучения сектантства в 20-х – 30-х годов) / сост. и авт. примеч. Г.С. Лялина; общ. ред и предисл. А.И. Клибанова. М.: Мысль, 1974.

*Из документов КПСС по вопросам изучения и критики религиозного сектантства*

Из Программы Российской Коммунистической партии (большевиков), принятой VIII съездом РКП(б) 18–23 марта 1919 г.

«Постановка антирелигиозной пропаганды». Из доклада Ем. Ярославского Пленуму ЦК РКП(б) по вопросу о нарушениях Программы партии в области религиозной и правильной постановки антирелигиозной пропаганды (9 августа 1921 г.).

«О нарушениях пункта 13 Программы и о постановке антирелигиозной пропаганды» (из Постановления Пленума ЦК РКП(б) от 9 августа 1921 г.).

«О постановке антирелигиозной пропаганды» (из Постановления ЦК РКП(б) от 8 февраля 1922 г.).

«О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» (из резолюции XII съезда РКП(б) 17–25 апреля 1923 г.).

[«О задачах антирелигиозной пропаганды»] (из резолюции «О работе в деревне», принятой XIII съездом РКП(б) 23–31 мая 1924 г.).

Тезисы, принятые на Антирелигиозном совещании при ЦК ВКП(б) 27–30 апреля 1926 г.

Опыт изучения состояния и деятельности религиозного сектантства

*Путинцев Ф.* Методы изучения и критики сектантства.

*Путинцев Ф.* Сектантство и антирелигиозная пропаганда.

*Путинцев Ф.* Современное сектантство.

*Путинцев Ф.* Районы распространения сектантства прежде и теперь.

*Зарин П.* Сектантство в Воронежской губернии.

*Долотов А.* Сектантство в Сибири.

*Сектанты в Дальневосточном крае.*

*Искринский М.* Сектантство в районах сплошной коллективизации (Ессентукский и Прохладненский районы Северо-Кавказского края).

*Кондратьев С.* В сектантском селе (впечатления о сектантах села Рассказова Тамбовской губернии)

*Путинцев Ф.* Духоборье.

*Морозов И.* Молокане.

*Маторин Н.* К вопросу об идеологии скопчества.

*Голосовский С., Круль Г.* [О секте «лубковцев»].

*Из истории религиозного сектантства*

*Никольский Н.М.* История русской церкви (отрывки из глав о сектантстве).

Словарь религиозных сект.

**Религия и церковь в истории России** (советские историки о православной церкви в России) / сост. и авт. примеч. Е.Ф. Грекулов; общ. ред. и предисл. А.М. Сахарова. М.: Мысль, 1975.

*Принятие христианства на Руси*

Бахрушин С. К вопросу о крещении Киевской Руси

Греков Б.Д. Крещение Руси.

Тихомиров М.Н. Языческое мировоззрение и христианство.

Тихомиров М.Н. Крестьянские и городские восстания на Руси.

Тихомиров М.Н. Просвещение в Киевской Руси.

*Церковь в эпоху феодальной раздробленности*

Тихомиров М.И. Белое и черное духовенство.

Веселовский С.Б. Переход митрополичьей кафедры из Киева в Москву.

Будовниц И.У. Духовенство и татарское иго.

Покровский М.Н. Феодализация православной церкви и татарское иго.

*Церковь в период русского централизованного государства*

Будовниц И.У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян.

Покровский М.Н. Москва – третий Рим.

Будовниц И.У. Митрополит Макарий и его деятельность.

Тихомиров М.П. Культурная жизнь в России XIV–XVI вв

*Церковь в XVII в.*

Успенков Н.В. Русская церковь в XVII в.

Смирнов И.И. Участие церкви в подавлении восстания Болотникова 1606–1607 гг.

*Церковь и русский абсолютизм XVIII в.*

Дмитрев А. Петр I и церковь.

Алефиренко П.К. Волнения монастырских крестьян в 1-й половине XVIII в.

*Церковь на службе самодержавия в XIX – начале XX в.*

Гернет М.Н. Монастырские тюрьмы.

Бонч-Бруевич В.Д. Силы русского клерикализма.

Путинцев Ф. Контрреволюционная роль духовенства в революции 1905–1907 гг.

Иванов Л.М. Идеологическое воздействие на массы.

Платонов И.Ф. Церковь и империалистическая война.

**Герцен А.И. об атеизме, религии и церкви** / сост. и авт. предисл. В.С. Панова; общ. ред. А.Ф. Смирнова. М.: Мысль, 1976.

Дневник 1842–1845

Дилетантизм в науке

Письма об изучении природы

Капризы и раздумье

Публичные чтения г-на профессора Рулье

Несколько замечаний об историческом развитии чести

С того берега

Россия

О развитии революционных идей в России  
Русский народ и социализм  
Былое и думы  
Предисловие (к «Колоколу»)  
Опыт бесед с молодыми людьми  
Под спудом  
Западные книги  
Архипастырское рвение о мраке  
А. Иванов  
Распространение иезуитизма в Петербурге  
Секущее православие  
<Правда ли?.. – Нет, неправда!>  
<Гродненская история (Симашко, Филарет)>  
Ответ русской даме  
<Предисловие к «Историческому сборнику Вольной русской типографии в Лондоне». Книжка первая. London, 1859>  
<На этот раз мы очень богаты корреспонденциями...>  
<Попытка предания анафеме>  
Во Христе сапер Игнатий  
Разговоры с детьми  
Das Liefländische Afhen  
Письма из России  
Религиозное значение «СПб. ведомостей»  
Богомокрицы и богосаранча  
Законоучитель Палисадов и его меры распространения «Колокола»  
Гонение христиан папских христианами полицейскими  
Злодейство Долгорукова  
Ископаемый епископ, допотопное правительство и обманутый парод  
Reretitio est mater studiorum  
Профессор Щапов  
Смерть Пиотровского, доносы Филарета, инквизиция на всех парах  
Концы и начала  
Князь Орлов и Филарет-митрополит  
В вечность грядущему 1863 году  
Ответ Гарибальди  
Новая фаза в русской литературе  
Письма к противнику  
1865  
В редакцию «Инвалида»  
<Спиритизм в Петербурге>  
Мельников и духовные пути сообщения  
К концу года  
От государя князю П.П. Гагарину  
Грязь

Цензурный бред

Prolegomena

<Письмо о свободе воли>

К старому товарищу

*Панова В.С.* Указатель библейских и мифологических имен

**Деятели международного рабочего движения о религии и церкви** (Западная Европа. Конец XIX – начало XX в.) / сост., авт. примеч. и указ. Л.А. Андриенко и Л.П. Курпакова; общ. ред. Х.Н. Момджяна и М.М. Персица. М.: Мысль, 1976.

*А. Бебель*

«Культуркампф» Бисмарка и позиция социал-демократии.

Христианство и социализм.

Христианство.

Будущее религии.

Гунны Вильгельма.

Церковь как прислужница классового государства.

*В. Либкнехт*

Знание – сила, сила – знание.

Пауки и мухи.

Государственный социализм и революционная социал-демократия.

*Ф. Меринг*

Исторический материализм.

Классовая борьба западноевропейского пролетариата.

Христианско-социальная агитация.

История Германии с конца средних веков.

*Ж. Гед*

Воспитание – религия. Господину Льву XIII, Папе по званию, в его Ватиканский дворец, в Рим.

Комментарии к программе.

Протекционизм и свободная торговля.

Речь Геда. Ответ Жоресу.

*П. Лафарг*

Религия капитала.

Происхождение и эволюция понятия души.

Вера в бога.

*А. Лабриола*

Очерки материалистического понимания истории

**Плеханов Г.В. об атеизме и религии в истории общества и культуры** (избранные произведения и извлечения) / сост., авт. примеч. и указат. Г.С. Лялина, Ю.Б. Пищик; общ. ред. М.Т. Иовчука. М.: Мысль, 1977.



*Социально-философские аспекты общественного развития.  
Место религии и атеизма в истории общества и культуры*

- О книге Л.И. Мечникова
- Примечания Г.В. Плеханова к книге Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»
- Очерки по истории материализма. Гольбах.
- О материалистическом понимании истории
- Об «экономическом факторе»
- Сант против Канта
- Лекции об искусстве
- Ответ на анкету о будущности религии, проведенную журналом «Mercure de France»

*Религиозные идеи, антиклерикализм, свободомыслие и атеизм  
в истории западноевропейской общественной мысли и культуры*

- Рецензия на книгу Г. Могра «Последние дни одного общества»
- Из речи «А.Л. Волынский. Русские критики»
- В.Г. Белинский
- Французская драматическая литература и французская живопись XVIII в. с точки зрения социологии
- Искусство и общественная жизнь
- От идеализма к материализму

*Религиозные идеи, мистицизм, свободомыслие и атеизм  
в истории русской общественной мысли*

- Из «Истории русской общественной мысли»
- «Ученая дружина» и самодержавие
- 1. Ф. Прокопокич
- 2. В.П. Татищев
- 3. А.Д. Кантемир
- Реакция против освободительной философии XVIII в. на Западе и в России (мистицизм и масонство на Западе и в России)
- Деятельность Н.И. Новикова
- А.Н. Радищев
- Литературные взгляды В.Г. Белинского
- П.Я. Чаадаев

*Религиозно-философские концепции, «богоискательство» и «богостроительство»  
в России начала XX в.*

- О так называемых религиозных исканиях в России
- Статья первая. О религии
- Статья вторая. Еще о религии
- Статья третья. Евангелие от декаданса
- Смещение представлений (Учение Л.Н. Толстого)

**Фонтенель Бернар. Рассуждения о религии, природе и разуме /** сост., пер., авт. примеч. С.Я. Шейнман-Топштейн; отв. ред. и авт. вступит. статьи Х.Н. Момджян. М.: Мысль, 1979.

У истоков французского Просвещения XVIII в.

Диалоги мертвых древних и новейших лиц.

Сообщение об острове Борнео.

Рассуждения о множественности миров.

Отступление по поводу древних и новых.

О происхождении мифов.

Сомнения по поводу физической системы окказионализма.

Фрагменты трактата о человеческом разуме.

**В.И. Ленин об атеизме, религии и церкви:** сб. произведений, писем и др. материалов / сост. Л.А. Андриенко, М.М. Персиц. М.: Мысль, 1980.

*Произведения, конспекты, заметки о книгах*

Из книги «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?»

О чем думают наши министры?

Проект и объяснение программы социал-демократической партии

Из брошюры «Новый фабричный закон»

Из брошюры «Задачи русских социал-демократов»

Из статьи «От какого наследства мы отказываемся?»

Из работы «Протест российских социал-демократов»

Статьи для «Рабочей Газеты»

Из «Проекта программы нашей партии»

Из статьи «По поводу “Profession de foi”»

Из статьи «Рабочая партия и крестьянство»

Из работы «Внутреннее обозрение»

Из статьи «Беседа с защитниками экономизма»

Из книги «Что делать?»

Материалы к выработке программы РСДРП: из Проекта программы Российской социал-демократической рабочей партии

Политическая агитация и «классовая точка зрения»

Из статьи «Из экономической жизни России»

Из статьи «Аграрная программа русской социал-демократии»

Подготовительные материалы: материалы к выработке программы РСДРП

Из статьи «Московские зубатовцы в Петербурге»

Из статьи «Самодержавие колеблется...»

Из брошюры «К деревенской бедноте»

II съезд РСДРП: проект резолюции об издании органа для сектантов

Совет РСДРП 31 мая и 5 июня (13 и 18 июня) 1904 г.

Из статей «Революционные дни»

Из статьи «Должны ли мы организовать революцию?»

- Из статьи «Социал-демократия и временное революционное правительство»  
Из статьи «Третий съезд»  
Из статьи «Наши задачи и Совет рабочих депутатов»  
Социализм и религия  
Из брошюры «Доклад об Объединительном съезде РСДРП»  
Из «Проекта речи по аграрному вопросу во второй Государственной думе»  
Из книги «Аграрная программа социал-демократии в первой русской революции 1905–1907 годов»  
Из статьи «О «природе» русской революции»  
Из статьи «Марксизм и ревизионизм»  
Лев Толстой, как зеркало русской революции  
Из статьи «Аграрные прения в III Думе»  
Об отношении рабочей партии к религии  
Классы и партии в их отношении к религии и церкви  
Из книги «Материализм и эмпириокритицизм»  
Из материалов Сопещения расширенной редакции «Пролетария»  
Из статьи «Ликвидация ликвидаторства»  
Из статьи «Поездка царя в Европу и некоторых депутатов черносотенной Думы в Англию»  
По поводу письма М. Лядова в редакцию «Пролетария»  
Из статьи «О фракции сторонников отзовизма и богостроительства»  
Позорный провал  
Из статьи «Приемы ликвидаторов и партийные задачи большевиков»  
Басня буржуазной печати об исключении Горького  
О «Вехах»  
Из статьи «О фракции “впередовцев”»  
Л.Н. Толстой  
Л.Н. Толстой и современное рабочее движение  
Толстой и пролетарская борьба Горой «оговорочки»  
Л.Н. Толстой и его эпоха  
Из статьи «Наши упразднители»  
Из статьи «Памяти Коммуны»  
Из статьи «Голод»  
Из брошюры «Аноним из “Vorwärts’a” и положение дел в РСДРП»  
Из статьи «Памяти Герцена»  
Либералы и клерикалы  
Из статьи «Беседа о “кадетоедстве”»  
Духовенство и политика  
Из статьи «Духовенство на выборах и выборы с духовенством»  
Из статьи «Социальное значение сербско-болгарских побед»  
Из работы «К вопросу о рабочих депутатах в Думе и их декларации»  
Из статьи «Итоги выборов»  
Из статьи «Что делается в народничестве и что делается в деревне?»  
Из статьи «Три источника и три составных части марксизма»

- Из статьи «Спорные вопросы»
- Из статьи «К двадцатипятилетию смерти Иосифа Дицгена»
- Из статьи «Пробуждение Азии»
- Организация масс немецкими католиками
- Пятый международный съезд по борьбе с проституцией
- Из статьи «Новейшие данные о партиях в Германии»
- Национализация еврейской школы
- Из статьи «Классовая война в Дублине»
- Как епископ Никон защищает украинцев?
- О черносотенстве
- Из «Резолюций летнего 1913 г. совещания ЦК РСДРП с партийными работниками»
- Из статьи «Критические заметки по национальному вопросу»
- Сиятельный либеральный помещик о «новой земской России»
- Из статьи «Об А. Богданове»
- Политические споры среди либералов
- Из статьи «Еще одно уничтожение социализма»
- Из статьи «Приемы борьбы буржуазной интеллигенции против рабочих»
- Из статьи «О “в передовицах” и о группе “Вперед”»
- Из статьи «Положение и задачи социалистического Интернационал;»
- Из статьи «Карл Маркс»
- Один немецкий голос о войне
- Из статьи «О национальной гордости великороссов»
- Из статьи «Крах II Интернационала»
- Из статьи «О поражении своего правительства в империалистской войне»
- Из брошюры «Социализм и война»
- Из статьи «О лозунге Соединенных Штатов Европы»
- Из книги «Империализм, как высшая стадия капитализма»
- Из «Тетрадей по империализму»
- Из «Философских тетрадей»
  - Из Конспекта книги Фейербаха «Лекции о сущности религии»
  - Из Конспекта книги Гегеля «Наука логики»
  - Из Конспекта книги Гегеля «Лекции по истории философии»
  - Из Конспекта книги Гегеля «Лекции по философии истории»
- К вопросу о диалектике
- Из Конспекта книги Аристотеля «Метафизика»
- Из замечаний на книгу: Ф. Паульсен. «Введение в философию»
- Из замечаний на книгу: Иосиф Днцген. «Мелкие философские работы»
- Из работы «Итоги дискуссии о самоопределении»
- Из статьи «Военная программа пролетарской революции»
- Из статьи «О сепаратном мире»
- Из работы «Черновой проект тезисов обращения к Интернациональной социалистической комиссии и ко всем социалистическим партиям»
- Письма из далека

- Из работы «Материалы по пересмотру партийной программы»  
I Всероссийский съезд крестьянских депутатов  
Из книги «Государство и революция»  
Из работы Подготовительные материалы к книге «Государство и революция»  
Из «Радиограммы всем, всем»  
IV конференция профессиональных союзов и фабрично-заводских комитетов  
Москвы  
Из статьи «Пророческие слова»  
Из речи на митинге в Пресненском районе 26 июля 1918 г.  
Из «Письма к американским рабочим»  
Из речи на I Всероссийском съезде работниц 19 ноября 1918 г.  
Из доклада на II Всероссийском съезде профессиональных союзов 20 января  
1919 г.  
Из «Проекта программы РКЛ(б)» VIII съезд РКП(б)  
Речи, записанные на граммофонных пластинках  
О государстве  
Из статьи «В лакейской»  
Указания о работе агитационно-инструкторских поездов и пароходов  
Из книги «Детская болезнь «левизны» в коммунизме»  
Из статьи «От первого субботника на Московско-Казанской железной дороге ко  
Всероссийскому субботнику-маевке»  
Из работы «Тезисы ко II конгрессу Коммунистического Интернационала»  
Задачи союзов молодежи  
Из замечаний на проекте решения ЦК о задачах РКП (б) в Туркестане  
Предложения к проекту постановления пленума ЦК РКП (б) о пункте 13 програм-  
мы партии  
Из статьи «К четырехлетней годовщине Октябрьской революции»  
IX Всероссийский съезд Советов: из выступлений на совещании беспартийных де-  
легатов съезда  
О значении воинствующего материализма  
Из статьи «Странички из дневника»

*Письма*

- Из письма А.М. Горькому  
А.В. Луначарскому  
А.М. Горькому  
Из письма А.И. Ульяновой-Елизаровой  
Московскому Комитету РСДРП  
Из письма ученикам каприйской школы  
Л.И. Любимову  
Из письма А.М. Горькому  
Из письма А.М. Горькому  
А.М. Горькому  
А.М. Горькому

В. Бахвалову  
Поручение секретарю  
В оргбюро ЦК  
Для Ленсбери  
А.В. Луначарскому  
Телеграмма Г.К. Орджоникидзе  
М.Н. Покровскому, М.Ф. Владимирскому, В.А. Аванесову  
Телеграмма Г.К. Орджоникидзе  
Г.В. Чичерину  
В.М. Мологозу  
В.А. Аванесову  
Н.П. Горбунову  
Телефонограмма В. М. Молотову  
И.И. Скворцову-Степанову

**Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз** / отв. ред., авт. вступит. статьи и коммент. Б.В. Мееровский. М.: Мысль, 1981.

*Мееровский Б.В.* Свободомыслие Д. Локка, Д. Толанда и А. Коллинза.

*Джон Локк.* Письмо о веротерпимости

Читателю

Письмо о веротерпимости.

*Джон Толанд.* Христианство без тайн

Предисловие

Состояние вопроса

Раздел I. О разуме.

Глава 1. Чем разум не является.

Глава 2. В чем состоит разум.

Глава 3. О способах получения знаний.

Глава 4. Об основе убеждения.

Раздел II. О том, что догматы Евангелия не противоречат разуму.

Глава 1. нелепость допущения каких-либо подлинных или кажущихся противоречий в религии и его последствия.

Глава 2. Об авторитете откровения в том, что касается данного спора.

Глава 3. О том, что христианство было задумано как разумная и понятная религия, доказывается на основе чудес, способа и стиля изложения Нового завета.

Глава 4. Ответ на возражения, основанные на порочности человеческого разума.

Раздел III. О том, что в Евангелии нет ничего непостижимого или недоступного разуму.

Глава 1. История и значение слова «тайна» в писаниях язычников.

Глава 2. Ничто не следует называть «непостижимой тайной» только потому, что мы не имеем достаточно полного представления обо всех его свойствах и вообще никакого представления о его сущности.

Глава 3. Значение слова «тайна» в Новом завете и писаниях самых первых христиан.

Глава 4. Ответ на возражения, основанные на отдельных текстах *Писания* и на самой природе веры.

Глава 5. ответ на возражения, основанные на рассмотрении чудес.

Глава 6. Когда, почему и кем были введены в христианство тайны.

Заключение.

*Джон Толанд*. Письма к Серене. Письмо третье. Происхождение идолопоклонства и причины возникновения язычества.

*Антонии Коллинз*. Рассуждение об основах и причинах христианской религии.

Основы и причины христианской религии в письме одному духовному лицу в Северной Британии.

Часть 1. Об основах и причинах христианства.

1. Христианство основано на иудаизме, а Новый завет – на Ветхом.

2. Апостолы основывают и доказывают христианство с помощью Ветхого завета.

3. Ветхий завет – канон христиан.

4. Распространенный и необходимый способ создания и обоснования новых откровений – на основе предшествующих откровений.

5. Главные доказательства христианства, содержащиеся в Ветхом завете, приводятся апостолами в Новом завете.

6. Если эти доказательства верны, христианство непоколебимо установлено на своей истинной основе.

7. Если эти доказательства неверны, тогда христианство ложно.

8. Эти доказательства – символические и аллегорические доказательства.

9. Сущность символических или аллегорических доказательств и объяснений.

10. Сущность аллегорического объяснения показана далее путем применения его к некоторым конкретным примерам, взятым из Ветхого завета и приведенным в Новом завете.

11. Ответ на возражение, состоящее в том, что аллегорические объяснения апостолов предназначались не в качестве абсолютных доказательств христианства, а в качестве доказательств *ad hominem* для иудеев, которые были привычны к такому способу объяснения.

**П.Б. Шелли. Триумф жизни:** избранные философско-политические и атеистические трактаты / сост., перевод., авт. примеч. Л.Р. Дунаевский. М.: Мысль, 1982.

*Карпушин В.А.* Атеизм Шелли

Необходимость атеизма

В защиту атеизма: выдержки из писем к Элизабет Хитчнер

Обращение к ирландскому народу

Декларация прав

Письмо лорду Эленборо

Примечания к философской поэме «Королева Маб»

Опровержение деизма

Опыт о христианстве (фрагменты)

О будущем состояний (фрагмент)  
Размышления о морали (фрагменты)  
Рассуждения о нравах древних  
Шелли (Биографический очерк)  
*Эвелинг Э., Маркс-Эвелинг Э.* Шелли как социалист

**Д.И. Писарев об атеизме, религии и церкви** / сост., авт. предисл., примеч.  
Э.И. Розенберг. М.: Мысль, 1984.

Аполлоний Тианский. Агония древнего римского общества, в его политическом, нравственном и религиозном состоянии  
Схоластика XIX века  
Физиологические эскизы Молешота  
Московские мыслители  
Очерки из истории труда  
Прогресс в мире животных и растений  
Историческое развитие европейской мысли  
Реалисты  
Перелом в умственной жизни средневековой Европы  
Исторические идеи Огюста Конта  
Мыслящий пролетариат  
Популяризаторы отрицательных доктрин  
*Указатель библейских и мифологических имен.*

**Маркс К. и Энгельс Ф. Об атеизме, религии и церкви** / сост. Г.С. Лялина, М.М. Персиц, Ю.Б. Пищик. М.: Мысль, 1986.

*Пищик Ю.Б.* Атеистическое наследие К. Маркса и Ф. Энгельса

#### И. Произведения

*Из произведений К. Маркса (1839–1844)*

Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура,  
Прилож.: Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура  
Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции  
Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung»  
Еще несколько слов о брошюре д-ра О.Ф. Группе: «Бруно Бауэр и академическая свобода преподавания»  
Редакционное примечание к статье «Проект нового закона о разводе»  
Проект закона о разводе  
Запрещение «Leipziger Allgemeine Zeitung»  
К критике гегелевской философии права  
К еврейскому вопросу  
К критике гегелевской философии права: введение  
Экономическо-философские рукописи 1844 года



*Из произведений Ф. Энгельса (1839–1844)*

Письма из Вупперталя  
Ретроградные знамения времени  
Ландшафты  
[Две проповеди Ф. В. Круммахера]  
[Корреспонденции из Бремена]  
Родина Зигфрида  
[Корреспонденции из Бремена]  
Полемика против Лео  
Фридрих-Вильгельм IV, король прусский  
Письма из Лондона  
Успехи движения за социальное преобразование на континенте  
Наброски к критике политической экономии  
Положение Англии  
Положение Англии: XVIII век  
Положение Англии: Английская конституция

*Из произведений К. Маркса и Ф. Энгельса (1844–1883)*

К. Маркс и Ф. Энгельс. Святое семейство, или Критика критической критики  
Ф. Энгельс. Положение рабочего класса в Англии  
К. Маркс. Тезисы о Фейербахе  
К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология  
К. Маркс и Ф. Энгельс. Циркуляр против Криге  
К. Маркс. Нищета философии  
К. Маркс. Коммунизм газеты «Rheinischer Beobachter»  
К. Маркс. Морализирующая критика и критицизирующая мораль  
К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии  
К. Маркс и Ф. Энгельс. Требования Коммунистической партии в Германии  
Ф. Энгельс. Берлинские дебаты о революции  
Ф. Энгельс. Дебаты по польскому вопросу во Франкфурте  
К. Маркс. Ответ Фридриха-Вильгельма IV депутации гражданского ополчения  
К. Маркс. Исповедь благородной души  
Судебный процесс «Neue Rheinische Zeitung»: Речь К. Маркса  
К. Маркс. Гогенцоллернский общий план реформ  
К. Маркс и Ф. Энгельс. Рецензии из «Neue Rheinische Zeitung Politische-ökonomische Revue» № 2  
Ф. Энгельс. Вопрос о десятичасовом рабочем дне  
Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии  
К. Маркс и Ф. Энгельс. Третий международный обзор  
Ф. Энгельс. Революция и контрреволюция в Германии  
К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта  
К. Маркс и Ф. Энгельс. Великие мужи эмиграции  
К. Маркс. Разоблачения о кельнском процессе коммунистов

- К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Британская политика. – Дизраэли. – Эмигранты. – Мадзини в Лондоне. – Турция
- Ф. Энгельс*. Турецкий вопрос
- К. Маркс*. Британское владычество в Индии
- К. Маркс*. Будущие результаты британского владычества в Индии
- К. Маркс*. Вопрос о войне. – Финансовые дела. – Забастовки
- К. Маркс*. Речь Мантёйфеля. – Религиозное движение в Пруссии. – Воззвание Мадзини. – Лондонский муниципалитет. – Реформы Рассела. – Рабочий парламент
- К. Маркс*. Русская дипломатия. – Синяя книга по восточному вопросу. – Черногория
- К. Маркс*. Греческое восстание
- К. Маркс*. Объявление войны. – К истории возникновения восточного вопроса
- К. Маркс*. Революционная Испания
- К. Маркс*. Владельцы пивных и соблюдение воскресного дня. – Кланрикард
- К. Маркс*. Антицерковное движение. – Демонстрация в Гайд-парке
- К. Маркс*. Божественное право Гогенцоллернов
- К. Маркс*. Введение (из экономических рукописей 1857–1858 годов)
- К. Маркс*. Экономические рукописи 1857–1859 гг.
- К. Маркс*. К критике политической экономии
- Ф. Энгельс*. Карл Маркс. «К критике политической экономии»
- К. Маркс*. Население, преступность и пауперизм
- Ф. Энгельс*. Бирма
- К. Маркс*. О Прудоне (письмо И.Б. Швейцеру)
- Ф. Энгельс*. Какое дело рабочему классу до Польши?
- Ф. Энгельс*. Предисловие ко второму изданию «Крестьянской войны в Германии»
- К. Маркс*. Конфиденциальное сообщение
- Ф. Энгельс*. История Ирландии
- К. Маркс*. Гражданская война во Франции
- К. Маркс*. О семилетии Интернационала
- Ф. Энгельс*. Съезд в Сонвилье и Интернационал
- Ф. Энгельс*. Эмигрантская литература
- Ф. Энгельс*. Заметки о Германии
- К. Маркс*. Критика Готской программы
- Ф. Энгельс*. Карл Маркс
- К. Маркс*. История Международного Товарищества Рабочих, сочиненная господином Джорджем Хауэллом
- Ф. Энгельс*. Развитие социализма от утопии к науке
- Ф. Энгельс*. Бруно Бауэр и первоначальное христианство
- Ф. Энгельс*. Марка
- Ф. Энгельс*. Похороны Карла Маркса
- Ф. Энгельс*. Франкский период
- Ф. Энгельс*. Анти-Дюринг
- Ф. Энгельс*. Из подготовительных работ к «Анти-Дюрингу»
- Ф. Энгельс*. Диалектика природы

- Ф. Энгельс. Книга откровения  
Ф. Энгельс: Происхождение семьи, частной собственности и государства  
Ф. Энгельс. Предисловие к третьему немецкому изданию работы К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта»  
Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии  
Ф. Энгельс. К «Крестьянской войне»  
Ф. Энгельс. Роль насилия в истории  
Ф. Энгельс. Юридический социализм  
Ф. Энгельс. Внешняя политика русского царизма  
Ф. Энгельс. Введение к работе К. Маркса «Гражданская война во Франции»  
Ф. Энгельс. К истории первобытной семьи  
Ф. Энгельс. К критике проекта социал-демократической программы 1891 г.  
Ф. Энгельс. Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке»  
Ф. Энгельс. К истории первоначального христианства  
Ф. Энгельс. Введение к работе К. Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.»  
К. Маркс. Капитал  
Интервью К. Маркса корреспонденту американской газеты «Chicago Tribune» в первой половине декабря 1878 г.

## II. Письма

### *Письма К. Маркса (1842–1844 гг.)*

- Арнольду Руге, 30 ноября (1842 г.)
- Людвигу Фейербаху, 11 августа (1844 г.)

### *Письма Ф. Энгельса (1839–1844 гг.)*

#### Письма братьям Греберам

- Ф. Греберу, (около 23 апреля) – 1 мая 1839 г.
- Ф. Греберу, 15 июня (1839 г.)
- Ф. Греберу, 12–27 июля (1839 г.)
- В. Греберу, 30 июля 1839 г.
- В. Греберу, 8 октября 1839 г.
- Ф. Греберу, 29 октября (1839 г.)
- В. Греберу, 13–20 ноября 1839 г.
- В. Греберу, 9 декабря (1839 г.) – 5 февраля (1840 г.)

### *Переписка между К. Марксом и Ф. Энгельсом*

- Энгельс – Марксу, (начало октября 1844 г.)
- Энгельс – Марксу, 19 ноября 1844 г.
- Энгельс – Марксу, 19 августа 1846 г.
- Энгельс – Марксу, (18 октября 1846 г.)
- Энгельс – Марксу, (25)–26 октября 1847 г.
- Энгельс – Марксу, (ок. 26 мая 1853 г.)
- Маркс – Энгельсу, 2 июня 1853 г.

Энгельс – Марксу, 6 июня 1853 г.  
Маркс – Энгельсу, 5 марта 1856 г.  
Энгельс – Марксу, 7 марта 1856 г.  
Маркс – Энгельсу, 2 декабря 1856 г.  
Энгельс – Марксу, (11 или 12 декабря) 1859 г.  
Энгельс – Марксу, 8 апреля 1863 г.  
Маркс – Энгельсу, 20 января 1864 г.  
Маркс – Энгельсу, 16 июня 1864 г.  
Маркс – Энгельсу, 25 сентября 1869 г.  
Маркс – Энгельсу, 15 июля 1874 г.  
Энгельс – Марксу, 8 декабря 1882 г.

*Письма К. Маркса и Ф. Энгельса разным лицам (1846–1895 гг.)*

Маркс – Павлу Васильевичу Анненкову, 28 декабря (1846 г.)  
Маркс – Фердинанду Лассалю, 22 июля 1861 г.  
Маркс – Лиону Филиппу, 25 июня 1864 г.  
Энгельс – Фридриху Альберту Ланге, 29 марта 1865 г.  
Маркс – Людвигу Кугельману, 6 марта 1868 г.  
Маркс – Людвигу Кугельману, 6 апреля 1868 г.  
Маркс – Иоганну Баптисту Швейцеру, 13 октября 1868 г.  
Маркс – Зигфриду Мейеру и Августу Фогту, 9 апреля 1870 г.  
Маркс – Людвигу Кугельману, 12 апреля 1871 г.  
Энгельс – Карло Кафьеро, 1–(3) июля 1871 г.  
Энгельс – Карло Кафьеро, 28 июля 1871 г.  
Энгельс – Теодору Куно, 24 января 1872 г.  
Энгельс – Августу Бебелю, 20 июня 1873 г.  
Энгельс – Августу Бебелю, 15 октября 1875 г.  
Энгельс – Петру Лавровичу Лаврову, 12–17 ноября 1875 г.  
Энгельс – Петру Лавровичу Лаврову, 10 августа 1878 г.  
Маркс – Фердинанду Домела Ньювенгейсу, 22 февраля 1881 г.  
Энгельс – Женни Лонге, 24 февраля 1881 г.  
Энгельс – Эдуарду Бернштейну, 10 марта 1882 г.  
Маркс – Лауре Лафарг, 13–14 апреля 1882 г.  
Энгельс – Эдуарду Бернштейну, (июль 1884 г.)  
Энгельс – Карлу Каутскому, 8 ноября 1884 г.  
Энгельс – Фридриху Адольфу Зорге, 16–17 сентября 1886 г.  
Энгельс – Фридриху Адольфу Зорге, 29 ноября 1886 г.  
Энгельс – Карлу Каутскому, 20 февраля 1889 г.  
Энгельс – Карлу Каутскому, 15 сентября 1889 г.  
Энгельс – Конраду Шмидту, 5 августа 1890 г.  
Энгельс – Фридриху Адольфу Зорге, 9 августа 1890 г.  
Энгельс – Йозефу Блоху, 21–(22) сентября 1890 г.  
Энгельс – Конраду Шмидту, 27 октября 1890 г.  
Энгельс – Лауре Лафарг, 6 января 1892 г.

Энгельс – Карлу Каутскому, 1 февраля 1892 г.  
Энгельс – Виктору Адлеру, 19 августа 1892 г.  
Энгельс – Францу Мерингу, 14 июля 1893 г.  
Энгельс – Герману Блохеру, 3 октября 1893 г.  
Энгельс – В. Боргиусу, 25 января 1894 г.  
Энгельс – Карлу Каутскому, 28 июля 1894 г.  
Энгельс – Фердинанду Теннису, 24 января 1895 г.  
Энгельс – Францу Мерингу, (конец апреля 1895 г.)  
Энгельс – Карлу Каутскому, 21 мая 1895 г.

*Пищик Ю.Б.* Указатель библейских и мифологических имен

**А.Н. Радищев и декабристы:** из атеистического наследия первых русских революционеров / сост. и авт. коммент. Л.В. Поляков. М.: Мысль, 1986.

*Сухов А.Д.* Первые русские революционеры и их атеистические взгляды

*А.И. Радищев*

Житие Федора Васильевича Ушакова, с приобщением некоторых его сочинений (фрагменты)

Путешествие из Петербурга в Москву (фрагменты)

О человеке, о его смертности и бессмертии (фрагменты)

Вольность (ода)

*Декабристы*

*В.Ф. Раевский*

Элегия I

Элегия II

Смеюсь и плачу (Подражание Вольтеру)

Сатира на нравы (фрагменты)

Певец в темнице

Воспоминания (фрагмент)

*А.П. Барятинский*

[Атеистическое стихотворение]

*Н.А. Крюков*

Философские записи (фрагменты)

Показания на следственной комиссии (фрагмент)

*П.И. Борисов*

Рецензия на книгу А.А. Дейхмана «Мысли об основании землсиспытательной науки». СПб., 1829

*И.Д. Якушкин*

Что такое человек?

Записки (фрагменты)

*Поляков. Л.В.* Словарь архаизмов, встречающихся в произведениях А. Н. Радищева

**Атеизм в СССР: становление и развитие** / отв. ред. А.Ф. Окулов и др. М.: Мысль, 1986.

Глава I. Победа Великой Октябрьской социалистической революции – решающее условие становления массового атеизма.

Глава II. Ленинские принципы отношения Коммунистической партии к религии, церкви и верующим.

Глава III. Социалистическое государство и церковь. Осуществление свободы совести в СССР.

Отделение церкви от государства и школы от церкви после Октябрьской революции

Осуществление свободы совести в СССР.

Глава IV. Строительство социализма и основные этапы становления массового атеизма.

Глава V. Распространение атеизма в рабочем классе в процессе социалистического преобразования общества.

Глава VI. Процесс преодоления религии и развитие массового атеизма в социалистической деревне.

Глава VII. Решение национального вопроса и его влияние на процесс секуляризации.

Взаимосвязь этнического и конфессионального и ее роль в жизни и во взаимоотношениях народов

Решение национального вопроса в СССР как фактор секуляризации общества

Отражение взаимосвязи национального и конфессионального в идеологии и политике.

Глава VIII. Социалистическая культура и формирование научно-материалистического мировоззрения.

Социалистическая культура и мировоззрение трудящихся.

Создание новой системы образования и ее значение в формировании научно-материалистического мировоззрения.

Преобразования в высшей школе и научных учреждениях.

Распространение научно-материалистических знаний через сферу культурного просвещения.

Глава IX. Искусство как фактор утверждения атеизма в духовной жизни социалистического общества.

Глава X. Становление и развитие социалистической обрядности у народов СССР.

Глава XI. Критика клерикальной фальсификации марксистско-ленинского атеизма.

Глава XII. Разработка проблем религии и атеизма в трудах соратников В.И. Ленина и исследованиях советских ученых.

Атеизм в трудах соратников В.И. Ленина.

Исследования советских ученых в области научного атеизма.

**Петрашевцы об атеизме, религии и церкви** / сост. Ф.Г. Никитина. М.: Мысль, 1986.

- Никитина Ф.Г.* Михаил Васильевич Буташевич-Петрашевский  
Обскурантизм  
Обскурант  
Объяснение, что такое социализм  
Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Выпуск первый  
Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Выпуск второй  
*Никитина Ф.Г.* Валериан Николаевич Майков  
[Сочинение князя В.Ф. Одоевского]  
*Никитина Ф.Г.* Николай Александрович Спешнев  
[Философские рассуждения]  
*Никитина Ф.Г.* Феликс Густавович Толль  
[Набросок речи о происхождении религии]  
*Никитина Ф.Г.* Николай Сергеевич Кашкин  
[Речь о задачах общественных наук]  
*Никитина Ф.Г.* Александр Владимирович Ханыков  
[Речь на обеде в честь Ш. Фурье]  
Религия будущего. Человек или Христос?  
Быть или не быть?  
*Никитина Ф.Г.* Павел Николаевич Филиппов  
Десять заповедей  
*Никитина Ф.Г.* Александр Дмитриевич Толстов  
Из дела о А.Д. Толстове  
*Никитина Ф.Г.* Дмитрий Дмитриевич Ахшарумов  
[Автобиографическая записка; [Речь на обеде в честь Ш. Фурье]  
*Никитина Ф.Г.* Константин Иванович Тимковский  
[Из показаний во время следствия]  
[Из ответов на вопросы следственной комиссии]  
*Никитина Ф.Г.* Александр Пантелеймонович Баласогло [Из показаний во время следствия]  
*Никитина Ф.Г.* Владимир Аристович Энгельсон  
Петрашевский  
Настольный словарь для справок по всем отраслям знания (справочный энциклопедический лексикон)

«Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / сост., авт. примеч. и указат. А.Г. Кузьмин, В.И. Вышегородцев, В.В. Фомин. М.: Мысль, 1988.

*Кузьмин А.Г.* «Крещение Руси»: концепции и проблемы.

*Аничков Е.В.* Боги Владимира по свидетельству летописи.

*Васильевский В.Г.* «Крещение Руси» по византийским и арабским источникам.

*Левченко М.В.* Крещение Руси при Владимире.

*Приселков Д.М.* О болгарских истоках христианства на Руси.

*Никольский Н.К.* О западнославянском влиянии на идеологию и письменность Руси.

*Рамм Б.Я.* Католическая экспансия на Руси в X–XI вв.

*Пресняков А.Е.* Организация церкви на Руси при Владимире.

*Щапов Я.Н.* Церковь в системе государственной власти Древней Руси.

*Десятина и ее происхождение.*

*Тихомиров М.Н.* Об общеславянской основе института десятины.

*Мурьянов М.Ф.* О летописных статьях 1039 и 1131 гг.

**П.Л. Лавров о религии** / сост. А.И. Володин. М.: Мысль, 1989.

*Володин Л.И.* К характеристике атеизма П.Л. Лаврова

Современные германские теисты

[История чудесного]

[Мир богов немецких и северных народов]

[Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований]

Антропоморфизм и антропопатизм

Несколько мыслей об истории мысли

Развитие учения о мифических верованиях

Научные основы истории цивилизации Роль славян в истории мысли

Хаос буржуазной цивилизации за последнее время

Опыт истории мысли

Канун великих переворотов

Теоретики сороковых годов в науке о верованиях

Переживание доисторического периода

Примечания

Указатель имен

*Володин Л.И.* Указатель мифологических имен

**Апокрифы древних христиан:** исследование, тексты, комментарии / авт.-сост., перевод. и коммент. И.С. СВЕЦИЦКАЯ (ч. I), М.К. ТРОФИМОВА (ч. II). М.: Мысль, 1989.

*Часть I: Апокрифические евангелия новозаветной традиции*

*СВЕЦИЦКАЯ И.С.* Возникновение раннехристианской литературы

*СВЕЦИЦКАЯ И.С.* Неканонические речения (аграфы) и фрагменты неизвестных евангелий

Аграфы

Фрагменты неизвестных евангелий

*СВЕЦИЦКАЯ И.С.* Иудео-христианские евангелия

Фрагменты Евангелия эбионитов

Фрагменты Евангелия евреев

*СВЕЦИЦКАЯ И.С.* Евангелие от Петра

Евангелие от Петра

*СВЕЦИЦКАЯ И.С.* Протоевангелие Иакова

История Иакова о рождении Марии



Свеицкая И.С. Евангелие детства (Евангелие от Фомы)  
Евангелие детства (Евангелие от Фомы)

*Часть II. Гностические апокрифы из Наг-Хаммади*

Трофимова М.К. Гностицизм и христианство

Трофимова М.К. Апокриф Иоанна

Апокриф Иоанна

Трофимова М.К. Евангелие от Фомы

Евангелие от Фомы

Трофимова М.К. Евангелие от Филиппа

Евангелие от Филиппа

Трофимова М.К. Гром. Совершенный Ум

Гром. Совершенный Ум

Трофимова М.К. Евангелие от Марии

Евангелие от Марии

\* \* \*

### **Ибранные издания вне серий**

Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И. о религии – с. 489; Зарубежные марксисты о религии и церкви – с. 492; Религия и церковь в современную эпоху – с. 493; Кичанова И.М. Пути и перепутья буржуазного атеизма – с. 493; Религия и церковь в капиталистических странах – с. 494; Атеизм в СССР – с. 495; *Пьетро Помпонати*. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений» – с. 496

**Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И. о религии. М.: Политиздат, 1975.**

Раздел I: Религия как форма общественного сознания

1. Религия – фантастическое отражение в голове человека стихийных сил природы и общества.
2. Религия – опиум народа.
3. Социальная природа религиозного отчуждения.
4. Социальные корни и функции религии.
5. Уничтожение социальных корней религии – важнейшее условно ее преодоления.

Раздел II: Происхождение религии и ее ранние формы

1. Научно-материалистический подход к истории религии.
2. Религиозное сознание – порождение исторически определенных общественных отношений.
3. Ранние формы религии.

### Раздел III: Христианство

1. Христианство – продукт разложения античного общества.
2. Философские и религиозные источники христианства.
3. Научная критика Библии.
4. Догматика, этика и эсхатология первоначального христианства. Откровение Иоанна Богослова.
5. Превращение христианства в мировую религию.
6. Христианство и коммунизм.

### Раздел IV: Православие

1. Православная церковь в царской России – враг свободы совести.
2. Православная церковь и революция 1905 г.
3. Воинствующий клерикализм православной церкви.
4. Православное духовенство и империалистическая война.

### Раздел V: Католицизм и протестантизм

1. Римско-католическая церковь как центр средневековой феодальной системы.
2. Протестантизм как буржуазная форма христианства. Лютеранство. Кальвинизм. Англиканская церковь.

### Раздел VI: Христианское сектантство

### Раздел VII: Религии востока

1. Ислам и иудаизм.
2. Социальная природа религий Индии.

### Раздел VIII: История атеизма и свободомыслия

1. Атеизм в древности.
2. История философского материализма – история свободомыслия и атеизма.  
Атеизм французских материалистов.  
Критика религии младегегельянцами и Л. Фейербахом.  
Классовая сущность буржуазного атеизма.  
Атеизм русских революционных демократов.
3. Отношение буржуазии к атеизму и религии.  
Религия и скептицизм в среде английской буржуазии.  
Отказ буржуазии от свободомыслия и атеизма.  
Русская буржуазия и церковь.
4. Атеизм и рабочий класс.  
Антицерковное движение рабочего класса Англии.  
Безразличие к религии в массе рабочего класса.
5. Атеизм и свободомыслие среди крестьянства

### Раздел IX: Диалектический материализм – философская основа марксистского атеизма

1. Материализм – подлинно научное атеистическое мировоззрение.  
Материалистическое решение основного вопроса философии.

Действительное единство мира – в его материальности.

Философское понятие материи.

2. Диалектико-материалистическая теория познания – универсальное оружие против религиозной веры.

Человеческая практика – критерий истины.

Отрицание объективной истины – путь к религиозной вере.

3. Идеализм и религия.

Идеализм как утонченная рафинированная форма фидеизма.

Гносеологические норки идеализма и религии.

Прогресс естествознания и философский идеализм.

Раздел X: Марксистская критика попыток создать новую религию

1. Религия любви» Л. Фейербаха.

2. Реакционная сущность богостроительства и богоискательства.

3. Реакционная сущность толстовства.

Раздел XI: Научный прогресс и религия

1. Научный прогресс не оставляет места для творца.

2. Из истории борьбы науки и религии.

3. Естественнонаучное обоснование атеизма.

4. Религиозные пророчества и научные предвидения.

Раздел XII: Мораль и религия

1. Марксизм о классовой сущности религиозной морали.

2. Атеизм и гуманизм.

3. Буржуазная мораль и религия.

Раздел XIII: Марксистско-ленинские принципы  
отношения коммунистической партии к религии, церкви и верующим

1. Буржуазное и пролетарское понимание свободы совести.

2. Борьба коммунистической партии за свободу совести до Октябрьской революции.

3. Национальный вопрос и религия.

Религия и национальный гнет в буржуазном обществе.

4. Отношение социалистического государства и коммунистической партии к религии и церкви.

Полное отделение церкви от государства – требование пролетариата.

Религия не есть частное дело но отношению к рабочей партии.

Атеистическая пропаганда должна быть подчинена борьбе за уничтожение социальных корней религии.

Традиции буржуазной борьбы с религией. Буржуазный антиклерикализм.

5. Система атеистического воспитания трудящихся.

Организация широкой антирелигиозной пропаганды.

Воинствующий атеизм и материализм.

Борьба с религиозными предрассудками среди женщин

**Зарубежные марксисты о религии и церкви** / сост. Л.Н. Великович, Л.П. Курпакова. М.: Политиздат, 1975.

*Верующие и неверующие в борьбе за мир,  
демократию и социализм*

*Морис Торез.* Франция народного фронта и ее роль в мире (из доклада на IX съезде Французской коммунистической партии. Арле. 25–29 декабря 1937 г.).

*Луис Корвалан.* Коммунизм и религия (из отчетного доклада XII съезду Коммунистической партии Чили. Сантьяго. 13–18 марта 1962 г.).

*Пальмиро Тольятти.* Коммунисты, католики и борьба за мир во всем мире: судьба человека (лекция, прочитанная в Бергамо 20 марта 1963 г.)

*Луиджи Лонго.* Новая ориентация церкви – благодарная почва для диалога (из доклада на XI съезде Итальянской коммунистической партии. Рим. 25–31 января 1966 г.).

*Луиджи Лонго.* Из речи на конференции европейских коммунистических и рабочих партии по вопросам безопасности в Европе (Карловы Вары. 24–26 апреля 1967 г.).

*Долорес Ибаррури.* Из речи на конференции европейских коммунистических и рабочих партии по вопросам безопасности в Европе (Карловы Вары. 24–26 апреля 1967 г.)

*Роберт Штайгервальд.* Возможности и границы диалога между марксистами и христианами.

*Ги Бесс.* Коммунисты и христиане: проблема диалога во Франции.

*Фидель Кастро.* Христиане в революционной борьбе (из выступления в университете г. Консепсьон 18 ноября 1971 г.).

*Энрико Берлингуэр.* Из доклада на XIII съезде итальянской коммунистической партии (Милан. 13–17 марта 1972 г.).

*Роберт Штайгервальд.* О некоторых идеологических проблемах диалога марксистов и христиан.

*Жорж Марше.* Из доклада на XX съезде Французской Коммунистической Партии (Сент-Уэн. 13–17 декабря 1972 г.).

*Вальтер Холличер.* Свободомыслящие в наше переломное время.

*Тадеуш Ярошевский.* Социализм и левокатолическая интерпретация христианского гуманизма.

*Тодор Стойчев.* Мировоззренческие аспекты диалога с верующими.

*Единство действий и идеологическая борьба*

*Орландо Мильяс.* Новые условия идеологической борьбы коммунистов и католиков.

*Хуан Росалес.* Обострение социальных противоречий и кризис католицизма.

*Альваро Дельгадо.* Мятежные падре Латинской Америки

Религия в современном мире: процессы и тенденции

*Уильям З. Фостер.* Из книги: «Закат мирового капитализма»

*Либеро Пьерантонио.* Энциклика «Популюрум прогрессию»

*Аттила Аг.* Общественная функция и будущее религии.

*Ян Гурановский.* «Четвертый человек»

*Николай Мизов.* Процесс преодоления религии и управление им.

*Олоф Клор.* Тенденции отмирания религии и церкви в ГДР

## **Религия и церковь в современную эпоху. М.: Мысль, 1976**

### Раздел I: Религия в современном мире.

1. Социальный прогресс и кризис религии. (*Гараджа В.И.*)
2. Научно-техническая революция и ее влияние на религию. (*Бабосов Е.М.*)
3. Религия и политика. (*Великович Л.Н.*)

### Раздел II: Религиозность – характер и тенденции.

1. Религиозность как объект исследования. (*Узринович Д.М.*)
2. Религиозность в современном капиталистическом обществе. (*Узринович Д.М.*)
3. Религиозность в социалистическом обществе. (*Лопаткин Р.А.*)

### Раздел III: Приспособление религии и церкви к современному миру.

1. Кризис религии и религиозный модернизм. (*Гараджа В.И.*)
2. Христианская теология и проблемы современного социального развития. (*Гараджа В.И.*)

### Раздел IV: Эволюция социально-политической ориентации и деятельности религиозных организаций.

1. Социальные доктрины церквей. (*Шейнман М.М.*)
2. Проблема сотрудничества коммунистов и христиан. (*Ковальский Н.А.*)
3. Клерикализм и проблемы современного национально-освободительного движения. (*Андреев М.В.*)

### Раздел V: Религия в современной идеологической борьбе.

1. Роль религии в современной идеологической борьбе. (*Мчедлов М.П.*)
2. Антикоммунизм и религия. (*Великович Л.Н.*)
3. Национализм и религия. (*Минкявичюс Я.В.*)
4. Реформизм и религия. (*Великович Л.Н.*)
5. Ревизионизм и религия. (*Ястребов И.Б.*)

### Приложение: Основные современные конфессии. (*Пучков П.И.*)

**Кичанова И.М. Пути и перепутья буржуазного атеизма** (Критика религии, обоснование светской морали свободомыслящими и атеистами в современном буржуазном обществе). М.: Мысль, 1976.

#### Глава I: Идеино-философские предпосылки и социальные факторы формирования движения свободомыслящих и атеистов в современном буржуазном обществе

1. Идеиные истоки и социальные предпосылки.
2. Формирование Всемирного союза свободомыслящих и Международного гуманистического и этического союза.
3. Атеизм, свободомыслие, рационализм, секуляризм.

#### Глава II: Критика религиозной морали

1. Актуальность теоретического обоснования и пропаганды эмансипации морали от религии.

2. Современные теоретики о происхождении и сущности морали: критика религиозных концепций.
3. Критика религиозных нравственных поучений; различия и особенности в подходах (теоретический аспект!)
4. Критика религиозных нравственных поучений (пропагандистско-критический аспект).

Глава III: Нравственная альтернатива религии

1. Черты нравственного идеала. Атеистический характер нравственных ценностей
2. Моральные правила, нормативная этика, критика нравственного анархизма.
3. «Натуралистический гуманизм» Корлисса Ламонта. Эволюционная этика Джулиана Хаксли.

Глава IV: Природа и особенности номинального (абстрактного) гуманизма атеистов и свободомыслящих в современном буржуазном обществе

1. Полемика о характере гуманизма в свете нравственного идеала и в борьбе с религией.
2. Природа и характер гуманизма, проповедуемого ВСС и МГЭС

**Религия и церковь в капиталистических странах** / редколл.: М.В. Андреев, Л.Н. Великович, В.И. Гараджа, Н.А. Ковальский, И.Б. Ястребов. М.: Мысль, 1977.

Раздел I: Религия и церковь в современном буржуазном обществе.

- Глава 1: Церковь и буржуазное государство.  
Глава 2: Церковь и бизнес.  
Глава 3: Христианско-демократические партии Западной Европы.  
Глава 4: Левые течения в современных христианских организациях.  
Глава 5: Рабочий класс и религия.  
Глава 6: Католическая церковь и антимонополистическая борьба трудящихся.  
Глава 7: Интеллигенция и религия.  
Глава 8: Атеизм и свободомыслие в буржуазном обществе.  
Глава 9: Религиозные организации и международные отношения.  
Глава 10: Военно-религиозная пропаганда в вооруженных силах капиталистических стран.

Раздел II: Роль религии в общественно-политической жизни капиталистических стран

- Глава 1: Италия.  
Глава 2: Испания.  
Глава 3: Франция.  
Глава 4: ФРГ.  
Глава 5: Австрия.

Глава 6: Англия.

Глава 7: Нидерланды.

Глава 8: США.

Глава 9: Япония.

**Атеизм в СССР:** становление и развитие / отв. ред. А.Ф. Акулов и др. М.: Мысль, 1986.

Глава I: Победа Великой Октябрьской социалистической революции – решающее условие становления массового атеизма.

Глава II: Ленинские принципы отношения Коммунистической партии к религии, церкви и верующим.

Глава III: Социалистическое государство и церковь. Осуществление свободы совести в СССР.

Отделение церкви от государства и школы от церкви после Октябрьской революции.

Осуществление свободы совести в СССР.

Глава IV: Строительство социализма и основные этапы становления массового атеизма.

Глава V: Распространение атеизма в рабочем классе в процессе социалистического преобразования общества.

Глава VI: Процесс преодоления религии и развитие массового атеизма в социалистической деревне.

Глава VII: Решение национального вопроса и его влияние на процесс секуляризации.

Взаимосвязь этнического и конфессионального и ее роль в жизни и во взаимоотношениях народов.

Решение национального вопроса в СССР как фактор секуляризации общества.

Отражение взаимосвязи национального и конфессионального в идеологии и политике.

Глава VIII: Социалистическая культура и формирование научно-материалистического мировоззрения.

Социалистическая культура и мировоззрение трудящихся.

Создание новой системы образования и ее значение в формировании научно-материалистического мировоззрения.

Преобразования в высшей школе и научных учреждениях.

Распространение научно-материалистических знаний через сферу культурного просвещения.

Глава IX: Искусство как фактор утверждения атеизма в духовной жизни социалистического общества.

Глава X: Становление и развитие социалистической обрядности у народов СССР.

Глава XI: Критика клерикальной фальсификации марксистско-ленинского атеизма.

Глава XII: Разработка проблем религии и атеизма в трудах соратников В.И. Ленина и исследованиях советских ученых.

Атеизм в трудах соратников В.И. Ленина.

Исследования советских ученых в области научного атеизма.

**Пьетро Помпонацци. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений».** М.: Гл. ред. АОН при ЦК КПСС, 1990.

Постоянство разума (свободомыслие Пьетро Помпонацци).

О бессмертии души

О причинах естественных явлений или о чародействе

© Завьялова С.В., сост., 2009

© Зуев Ю.П., сост., 2009

© Трофимова Л.М., 2009

© Шмидт В.В., сост., 2009



**ДИССЕРТАЦИИ, ЗАЩИЩЕННЫЕ  
В ИНА – ИР АОН при ЦК КПСС\*1 –  
КАФЕДРЕ ГКО РАГС (1957 – 2009)**

1957 год

БАРСТОК С.И. Атеизм Спинозы: Дисс. ... канд. филос. наук.

ИСМАИЛОВ М. О преодолении религиозных пережитков в сознании людей в период перехода от социализма к коммунизму: Дисс. ... канд. филос. наук.

1958 год

ЦАВКИЛОВ Б.Х. Религиозные пережитки в сознании людей и пути их преодоления: Дисс. ... канд. филос. наук.

1959 год

МИНКЯВИЧЮС Я.В. Критика социального учения современного католицизма: Дисс. ... канд. филос. наук.

1962 год

ХАРДЕР Г. Критика клерикально-католической теории «свободы личности»: Дисс. ... канд. филос. наук.

ЧЕДАВИЧЮС А.М. Атеистическое воспитание трудящихся в условиях развернутого строительства коммунизма: Дисс. ... канд. филос. наук.

---

\*1 Религиоведческая, общественно-культурологическая и антропологическая проблематика, с учетом их специфики и значимости в истории культуры и общественной жизни, входила в исследовательское поле Академии общественных наук при ЦК ВКП(б) задолго до появления ИНА, о чем свидетельствуют академические описи. Вот их краткий обзор составленный по: Кандидатские диссертации, защищенные в Академии общественных наук при ЦК ВКП(б) за 1947–1950 гг. М., 1951; Кандидатские диссертации, защищенные в Академии общественных наук при ЦК КПСС за 1951 – июль 1955 гг. М., 1955; Кандидатские диссертации, защищенные в Академии общественных наук при ЦК КПСС за период с 15 июля 1955 года по 31 декабря 1958 года. М., 1959.

*Кафедра диалектического и исторического материализма*

*Шердаков Н.И.* Борьба за преодоление религиозных пережитков в сознании людей в период постепенного перехода от социализма к коммунизму. Защита: 05.06.1950. № 66.

*Махов А.С. И.В.* Сталин о роли идеологии в советском социалистическом обществе. Защита: 28.11.1951. № 43.

*Хамитова Р.М.* Борьба материализма против идеализма по вопросу происхождения жизни на земле. Защита: 08.06.1952. № 6.

*Шаров А.Д.* Роль народных масс в развитии художественной культуры социалистического общества. Защита: 12.07.1957. № 25.

*Никита В.* Теория и практика строительства социалистической культуры (на опыте культурного строительства в Румынской Народной Республике). Защита: 10.07.1958. № 27.

*Попова Л.П.* Гносеологические корни идеализма. Защита: 14.07.1958. № 10.

## 1964 год

СИМОНОВ Г.С. Современное православие в СССР: Дисс. ... канд. филос. наук.

ШАЛАЕВ Ю.М. Критика попыток современного православия в СССР примирить религию и науку: Дисс. ... канд. филос. наук.

---

*Пастухов П.И.* Этическое и эстетическое в советском искусстве (на материалах советской художественной литературы). Защита: 14.07.1958. № 28.

### *Кафедра истории философии*

*Потов М.Н.* Социальная программа папства на службе империалистической реакции. Защита: 30.06.1948. № 48.

*Наан Г.И.* Современный англо-американский физический идеализм на службе поповщины и реакции. Защита: 12.07.1949. № 45.

*Кавешников М.А.* Борьба материализма и идеализма в России конца 50-х – начала 60-х годов XIX века. Защита: 08.07.1952. № 26.

*Исмагилов Г.С.* Атеизм французских материалистов XVIII века. Защита: 21.06.1954. № 34.

*Потемин И.И.* Борьба В.И. Ленина за воинствующий атеизм. Защита: 03.01.1956. № 7.

*Шендрик Н.И.* Борьба Коммунистической партии Советского Союза против механицизма и меньшевистствующего идеализма. Защита: 03.01.1956. № 9.

*Джаймурзин А.* Материализм и атеизм Жана Мелье. Защита: 10.07.1957. № 11.

*Кочарян М.Т.* Атеизм Гольбаха. Защита: 10.07.1957. № 13.

*Одусев С.Ф.* Критика социологии нищезанятия. Защита: 24.09.1957. № 17.

*Кириллова Е.Г.* Атеизм Л. Фейербаха. Защита: 27.09.1957. № 12.

*Зейналов М.Б.* Борьба Г.В. Плеханова за материалистическую диалектику (1883–1903). Защита: 09.07.1958. № 4.

### *Кафедра логики и психологии*

*Грязнов М.В.* Победа социализма в СССР и формирование духовного облика советского человека. Защита: 26.10.1950. № 17.

### *Кафедра теории и истории искусств*

*Трапезников К.И.* Идеино-художественные проблемы советского градостроительства. Защита: 28.11.1949. № 6.

*Рязнин М.И.* Проблема освоения классического наследия в советской архитектуре. Защита: 03.04.1950. № 4.

*Грошев А.Н.* Образ нового человека в советских кинофильмах периода социализма. Защита: 14.07.1950. № 11.

*Коняхин Г.П.* Образ советского человека в живописи. Защита: 15.07.1950. № 10.

*Сченснович Н.И.* Образ большевика в советской драматургии (в пьесах о гражданской войне). Защита: 25.12.1950. № 12.

*Дремов А.К.* Проблема литературного художественного образа в эстетике социалистического реализма. Защита: 30.06.1954. № 43.

*Савелов М.Ф.* Советский политический плакат (1917–1932 гг.). Защита: 16.02.1956. № 5.

*Пушкарев В.А.* Формирование социалистического реализма в советской книжной графике довоенного периода (на примере иллюстрирования произведений А.М. Горького). Защита: 12.06.1958. № 7.

### *Кафедра истории КПСС*

*Батиев С.Н.* Пролетарский интернационализм – один из важнейших принципов идеологии и политики большевистской партии. Защита: 28.12.1951. № 197.

*Максименко П.Н.* Роль контрольных органов партии в борьбе за единство и идеино-политическое воспитание коммунистов (1921–1924 гг.). Защита: 17.06.1955. № 92.

*Якобсон И.И.* Повышение уровня партийной пропаганды на основе решений XX съезда КПСС (по материалам КП Эстонии). Защита: 08.07.1958. № 69.

### *Кафедра истории СССР*

*Беляева А.И.* Октябрьская социалистическая революция и создание советской школы (1917–1920 гг.). Защита: 24.01.1951. № 64.

**1965 год**

- ГАДЖИЕВ А.Х. К вопросу о гносеологических корнях ранних религиозных представлений: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЛЕНДЬБЕЛ В.М. Критика попыток примирить христианство и коммунизм: Дисс. ... канд. филос. наук.
- МАКАТОВ И.А. Преодоление пережитков культа святых в процессе атеистического воспитания: Дисс. ... канд. филос. наук.
- МАНДРЫГИН Л.В. Социально-психологические причины живучести баптизма в СССР: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ОРЕХОВ И.И. Критика «философии жизни» Вильгельма Дильтея и его последователей: Дисс. ... канд. филос. наук.

**1966 год**

- АЛЕКСЕЕВ Н.П. Характер религиозности в среде колхозного крестьянства и основные факторы ее преодоления: Дисс. ... канд. филос. наук.
- АНДРИАНОВ Н.П. Изменение нравственного сознания современных верующих и вопросы формирования коммунистической морали: Дисс. ... канд. филос. наук.
- БАЖЕНОВ В.Д. Ленинские принципы марксистской партии в отношении религии и Церкви: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ВИММСААРЕ К.А. Критика идеологии современной лютеранской церкви: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ГИРМАН Ю.И. Свобода совести – одно из условий преодоления религии: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КРАСНОВ А.В. Критика христианской концепции исторического процесса: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЛЕНТИН В.Н. Секта адвентистов седьмого дня в СССР (исследование динамики, социально-демографического состава и современной идеологии): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЛОПАТКИН Р.А. Тенденции изменения основных религиозных представлений в сознании современных верующих: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ПАВЛЮК В.В. Особенности и эволюция современной религиозной психологии: Дисс. ... канд. филос. наук.
- РАЧКОВ Р.К. Общественное мнение и его роль в формировании нравственных отношений между людьми при социализме: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ШТЮКА В.Г. Формирование коммунистического быта и преодоление религиозных пережитков: Дисс. ... канд. филос. наук.

**1967 год**

- ВЕЛИКОВИЧ Л.Н. Католицизм и социально-политические проблемы современности: Дисс. ... д-ра филос. наук.

- ГАЖОС В.Ф. Идеология секты «свидетелей Иеговы» и ее реакционная сущность: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЖДАНОВ Ю.Н., СУХОРУКОВ Б.Л. Социальная сущность политического клерикализма и его влияние на рабочее движение Западной Германии (1945–1965 гг.): Дисс. ... канд. филос. наук.
- КОЛЕСОВ Г.И. Роль социалистического производственного коллектива в атеистическом воспитании: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КРАСОВСКИЙ Ю.Д. Иллюзия свободы в идеологии баптизма: Дисс. ... канд. филос. наук.
- НИКОЛОВ Н.А. Интеллектуальное и эмоциональное в религиозном сознании современных верующих: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СТЕПОНАВИЧЮС А.И. Влияние социальной действительности на формирование коммунистической сознательности трудящихся: Дисс. ... канд. филос. наук.

### 1968 год

- АЛИЕВ А.М. Формирование и развитие атеистического мировоззрения турецкого населения в Болгарии: Дисс. ... канд. филос. наук.
- БАЙРАМСАХАТОВ Н. Преодоление пережитков ислама в процессе социалистического преобразования быта сельского населения (на материалах Туркменской ССР): Дисс. ... канд. филос. наук.
- БЕРЕСТОВСКАЯ Л.Е. Проблема сокращения воспроизводства религии в новых поколениях социалистического общества (на материалах Ставропольского края): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ВАГАБОВ М.В. Социальная доктрина ислама и проблема эмансипации женщины: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- КОНОВАЛОВ Б.Н. Проблемы теории и практики атеизма в СССР в 1920–1930-х годах: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КОНЯЕВ П.Г. Критика христианской концепции истины (на материалах русского православного богословия): Дисс. ... канд. филос. наук.
- КРИСТЕВ К.Н. Характер религиозного сознания православных верующих в Болгарии: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЛЕВАДНЫЙ Н.П. Критика западногерманского католического клерикализма по вопросам войны и мира: Дисс. ... канд. филос. наук.
- МЧЕДЛОВ М.П. Эволюция современного католицизма: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ПИВОВАРОВ В.Г. Опыт монографического исследования религиозной группы прихожан в системе церковного прихода: Дисс. ... канд. филос. наук.
- САФРОНОВ Ю.Н. Роль общественного мнения в преодолении религиозных традиций и обычаев: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СКИБИЦКИЙ М.М. Критика теологической фальсификации мировоззренческого значения естествознания: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СЛОБОДЯНЮК С.С. Проблема ценности личности в марксистской философии и православно-христианской теологии: Дисс. ... канд. филос. наук.

СУХОВ А.Д. Философские проблемы происхождения религии: Дисс. ... д-ра филос. наук.  
ТВАЛТВАДЗЕ А.Г. Секуляризация социальных отношений: Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 1969 год

АЛИЕВА В.А. Теория двойственной истины (История. Современность): Дисс. ... канд. филос. наук.  
БОНДАРЧУК В.С. Ленинское атеистическое наследие и проблемы методологии исследования религиозного сектантства: Дисс. ... канд. филос. наук.  
БУСЛЕНКО П.Н. В.И. Ленин об органическом единстве материалистической философии и научного атеизма: Дисс. ... канд. филос. наук.  
ГУРОВ Ю.С. Проблемы конкретно-социального исследования религиозности молодежи (на материалах Воронежской области): Дисс. ... канд. филос. наук.  
ДАДАБАЕВА С.Ю. Социальный смысл учения ислама о предопределении: Дисс. ... канд. филос. наук.  
КОЛЕСНИК Н.А. Ленинский принцип подчинения атеистической работы задачам борьбы за коммунизм: Дисс. ... канд. филос. наук.  
МУХИН А.Н. Эволюция религиозности верующих и модернистские тенденции в современном православии (На материалах Владимирской области): Дисс. ... канд. филос. наук.  
СЕРГЕЕВ М.А. Критика В.И. Лениным утонченных форм защиты религии и современные тенденции религиозного обновления: Дисс. ... канд. филос. наук.  
ШИГАЕВ Д.Г. Социальное учение современного ислама: Дисс. ... канд. филос. наук.  
ЯСТРЕБОВ И.Б. Обновление социально-политических позиций современного католицизма (на материалах Франции): Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 1970 год

БАЙКОВ Е.М. Изменение социальных установок личности в процессе секуляризации (Опыт социологического исследования): Дисс. ... канд. филос. наук.  
ГАЛИЦКАЯ И.А. Особенности проявления и причины сохранения религиозных пережитков среди молодежи: Дисс. ... канд. филос. наук.  
ЗУЕВ Ю.П. Критика христианского культа страдания: Дисс. ... канд. филос. наук.  
КОЛТУНЮК С.В. Проблемы эффективности некоторых форм научно-атеистического воспитания в современных условиях: Дисс. ... канд. филос. наук.  
КУРОЧКИН П.К. Эволюция современного русского православия: Дисс. ... д-ра филос. наук.  
ЛЕБЕДЕВ А.А. Секуляризация населения социалистического города (опыт социологического исследования): Дисс. ... канд. филос. наук.  
МАЛАХОВА И.А. Эволюция «духовного христианства» в СССР: Дисс. ... канд. филос. наук.  
МАСЛОВА А.Г. Гуманизм марксистско-ленинского атеизма: Дисс. ... канд. филос. наук.  
МИНКЯВИЧЮС Я.В. Католицизм и нация: Дисс. ... д-ра филос. наук.

- НИКОЛАЕВ А.А. Политические и идеологические позиции Русской православной церкви в вопросах войны и мира: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ПЛЕЧОВ Г.Н. Объективные условия изживания религиозности: Дисс. ... канд. филос. наук.
- САПРЫКИН В.А. Роль субъективного фактора в преодолении религии при социализме: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СОФРОНОВ Н.С. Особенности преодоления религиозных пережитков среди колхозного крестьянства: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СТОЙЧЕВ Т.С. Религия и общество (Философско-социологический анализ): Дисс. ... д-ра филос. наук.
- УЛЬЯНОВ Л.Н. Основные тенденции изменения характера религиозности православных верующих в условиях социализма: Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 1971 год

- БАБОСОВ Е.М. Модернизация философско-теологической доктрины католицизма под воздействием НТР: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- БОДНАР В.Л. Особенности культурной революции в национальной республике и развитие массового атеизма (на материалах западных областей УССР): Дисс. ... канд. филос. наук.
- БОКАРЕВ К.М. Влияние социалистической духовной культуры на преодоление религии и развитие массового атеизма: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ИПАТОВ А.Н. Проблема религиозного и национального в современном меннонитстве: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СЕЛИВАНОВ П.Д. Научный подход – основа партийного руководства атеистическим воспитанием: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СОЗАЕВА А.О. Социалистическая культура и ее роль в освобождении женщины из-под влияния ислама (на материалах Республик Северного Кавказа): Дисс. ... канд. филос. наук.
- СОЛОВЬЕВ В.С. Атеизм и духовное развитие личности: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ТИНЯКОВА И.П. Социальные факторы преодоления религиозности среди женщин в СССР (на материалах православия): Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 1972 год

- ДЖАББАРОВ И. Социальный прогресс и преодоление пережитков ислама в быту (опыт социально-философского исследования на материалах Узбекской ССР): Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ДЖЕГУТАНОВ Э.Х. Разрешение национального вопроса и становление массового атеизма в СССР: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КОНОНЕНКО В.Г. Нравственное содержание марксистского атеизма: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КОРОЛЕВ В.В. Социальная активность как фактор развития атеизма личности в социалистическом обществе: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЛЯЛИНА Г.С. Социально-исторические и идейные предпосылки кризиса в современном евангельском христианстве – баптизме (1917–1941): Дисс. ... канд. ист. наук.

- МАЯТ Е.В. Взаимодействие объективных условий и субъективных факторов в процессе преодоления религии: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ОБРАЗЦОВА Н.П. Условия формирования атеистического мировоззрения женщины (на материалах Таджикистана): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ОПАРА С. Формирование религиозности индивида и ее преодоление (некоторые социально-психологические проблемы). Дисс. ... канд. филос. наук.
- ПИЩИК Ю.Б. Исторические корни религии и особенности их проявления в условиях социализма: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ПУЧКОВ Н.И. Изменения социальной структуры рабочего класса и колхозного крестьянства и их влияние на развитие массового атеизма (социологическое исследование): Дисс. ... канд. филос. наук.
- СЕВЕРЧУК И.П. Место и роль средств массовой информации и пропаганды в системе научно-атеистического воспитания (на материалах социологических исследований): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ТИМОФЕЕВ В.Д. Идеологические проблемы вовлечения верующих трудящихся в борьбу за социальный прогресс: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ШНИПАС Л. Критика фальсификации взаимосвязи национального и религиозного в идеологии современного антикоммунизма (на материалах реакционной литовской эмиграции): Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 1973 год

- ЗАХОВАЕВ Д.И. Идеология политического клерикализма и западногерманский неофашизм: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЗОЦВ.А. Современное православие и проблемы духовной культуры (критика православно-богословской интерпретации проблем духовной культуры): Дисс. ... канд. филос. наук.
- КУВЕНЕВА В.М. Критика современных попыток ревизии марксистско-ленинской концепции религии: (анализ взглядов Роже Гароди): Дисс. ... канд. филос. наук.
- МИХАЙЛОВ Г.А. Критика современной богословской концепции роли православия в истории России: Дисс. ... канд. филос. наук.
- РАБЧЕВСКАЯ А.К. Трансформация духовного облика старообрядцев под воздействием советского образа жизни (опыт конкретно-социологического исследования среди казаков-некрасовцев): Дисс. ... канд. филос. наук.
- СЕРГИЕНКО Т.В. Атеизм и развитие личности в социалистическом обществе: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЦЫГАНАШ Д.П. Эффективность атеистического воспитания как социологическая проблема: Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 1974 год

- ГУЧЕНКОВ А.И. Проблемы совершенствования атеистического воспитания (социально-идеологические аспекты руководства атеистическим воспитанием): Дисс. ... канд. филос. наук.

КУРБОНОВ С. Рост культурно-образовательного уровня трудящихся и процесс преодоления религии: Дисс. ... канд. филос. наук.

МАЧЮЛИС И.И. Эволюция современного католицизма в СССР (на материалах Литовской ССР): Дисс. ... канд. филос. наук.

ПОЛУК И.В. Сближение наций и развитие массового атеизма в СССР: Дисс. ... канд. филос. наук.

ЧЕРТИХИН В.Е. Социально-философский анализ вероучения православия: Дисс. ... д-ра филос. наук.

ШЕВЕЛЬ В.Д. Советский образ жизни как фактор преодоления религиозных пережитков: Дисс. ... канд. филос. наук.

### 1975 год

БАШИРОВ Л.А. Роль объективных условий и субъективного фактора в преодолении религиозных и националистических пережитков: Дисс. ... канд. филос. наук.

ЗАКШЕВСКИ Л. Формирование научного мировоззрения у молодежи ПНР: Дисс. ... канд. филос. наук.

ОСИПОВ О.П. Особенности атеистического воспитания в многонациональном регионе: Дисс. ... канд. филос. наук.

ОЧИРОВ Д.Д. Религиозно-нравственные представления ламаизма и их эволюция в условиях советского общества (социально-критический анализ): Дисс. ... канд. филос. наук.

ФИЛЛЕР Ю. Критический анализ сущности и особенностей современного фидеизма: Дисс. ... канд. филос. наук.

ШЕРДАКОВ В.Н. Социально-психологический анализ и критика христианской этики: Дисс. ... д-ра филос. наук.

ЯНЧЕНКО Г.С. Критика экуменической концепции социального прогресса: Дисс. ... канд. филос. наук.

### 1976 год

БУЛАЦЕВА З.С. Социальная доктрина современного католицизма о роли женщины в обществе и церкви: Дисс. ... канд. филос. наук.

ВАТУЕВА Л.Л. Критика теологической интерпретации социальных последствий научно-технического прогресса: Дисс. ... канд. филос. наук.

БЫЛЧЕВ М.З. Роль естественнонаучных знаний в формировании атеистического мировоззрения: Дисс. ... канд. филос. наук.

ЗЕВЕЦ Г. Атеистическое воспитание и формирование нового человека: Дисс. ... канд. филос. наук.

КОНДРАТЬЕВ Э.Д. Критика православно-богословской интерпретации современной науки: Дисс. ... канд. филос. наук.

КРАСНИКОВ Н.П. Социально-этические воззрения русского православия: Дисс. ... д-ра филос. наук.

МЫСЛЭК В. Социально-политическая доктрина современной римско-католической церкви и ее модификации в польском католицизме: Дисс. ... д-ра филос. наук.



- ПИВОВАРОВ В.Г. Проблемы методологии, методики и научной организации исследования религиозности: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ПРОТАСОВ Э.В. Проблема социально-психологической типологии верующих и атеистическое воспитание: Дисс. ... канд. филос. наук.
- РУДАКОВА Н.М. Эволюция современного баптизма и проблемы атеистического воспитания: Дисс. ... канд. филос. наук.
- САРОСЕК Ю. Обряды в социалистическом обществе и их роль в атеистическом воспитании: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СОЙДЛА А.О. Социально-политические позиции современного лютеранства: Дисс. ... канд. филос. наук.
- УТКИНА Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России: Дисс. ... д-ра филос. наук.

### 1977 год

- АБЕЛЬ Т. Современный католицизм и некоторые проблемы его модернизации в социалистических странах: Дисс. ... канд. филос. наук.
- БРОДА Р. Критика антикоммунистической клерикальной пропаганды на ГДР: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ГАНАЧЕК Й. Принцип свободы совести и его осуществление в ЧССР: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КАРАТАЕВ А.А.-В. Атеистическое общественное мнение и его роль в преодолении религиозности: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КИЧАНОВА И.М. Атеизм и свободомыслие в современном буржуазном обществе: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ЛЕБЕДИНЕЦ Г.М. Социальная основа религии и особенности религиозного отражения действительности: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЛИСАВЦЕВ Э.И. Эволюция политической ориентации русской православной церкви: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- МАГОМЕДОВ М.М. Опыт и проблемы партийного руководства атеистическим воспитанием в регионах распространения ислама: Дисс. ... канд. филос. наук.
- МУЧКО Я. Марксистско-ленинские принципы отношения коммунистической партии к религии, церкви и верующим и их осуществление в процессе строительства социализма: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ОРЛОВ А.М. Проблемы атеистического воспитания населения, живущего в инациональной среде: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЦУРКАН И.М. Единство и взаимодействие объективных условий и субъективного фактора в формировании научно-материалистического, атеистического мировоззрения сельского населения: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЮХИМЕНКО А.С. Особенности кризиса современного христианского сектантства и проблемы повышения эффективности атеистического воспитания: Дисс. ... канд. филос. наук.

**1978 год**

- АБДУСАМЕДОВ А.И. Общие закономерности и специфика становления и развития научно-материалистического атеистического мировоззрения в регионах, миновавших стадию капитализма: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- АЛИМБАЕВ А.А. Проблемы формирования научно-материалистического атеистического мировоззрения рабочей молодежи в современных условиях: Дисс. ... канд. филос. наук.
- БАИНОВ А.С. Формирование научного мировоззрения и воспитание атеистической убежденности у школьной молодежи: Дисс. ... канд. филос. наук.
- БАЛТИНА Н.М. Советский образ жизни как фактор преодоления пережитков мусульманской морали: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ДОБРЫНИН Г.П. Институт русской православной церкви в условиях социалистического общества: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КАЛАШНИКОВ М.Ф. Проблемы формирования научно-материалистического атеистического мировоззрения молодых поколений развитого социалистического общества: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КАЛИНЧУК А.А. Комплексный подход к научно-атеистическому воспитанию: Дисс. ... канд. филос. наук.
- НЕКРАСОВ С.М. Массонство в России во второй половине XVIII века и критика просветителями его религиозно-мистической идеологии: Дисс. ... канд. ист. наук.
- НОВИКОВ В.И. Научно-материалистическое атеистическое мировоззрение как фактор развития социальной активности личности: Дисс. ... канд. филос. наук.
- САПРЫКИН В.А. Проблемы формирования научно-материалистического атеистического мировоззрения в условиях социалистического города: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- УСМАНОВ М.А. Основные этапы эволюции ислама: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ФАРТУХОВА Г.В. Проблема социальной ответственности личности (марксистско-ленинский анализ и критика религиозной трактовки): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЧАПЛЯ З. Строительство социализма и процесс формирования научного мировоззрения школьной молодежи в ПНР: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЧЕРНИЙ А.М. Социально-психологические аспекты процесса секуляризации сельского населения: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ШУДРИК И.А. Социологический анализ причин существования и путей преодоления религиозности в условиях развитого социализма: Дисс. ... канд. филос. наук.

**1979 год**

- БЕСЧАСТНАЯ Ф.Н. Проблемы формирования научно-материалистического атеистического мировоззрения в интернациональном трудовом коллективе: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ГАНИЕВ Н.Г. Театральное искусство в борьбе с идеологией ислама (на материалах Татарского национального театра и драматургии): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ГОЛОДНЕНКО И.С. Единство и взаимосвязь идейно-политического и научно-атеистического воспитания: Дисс. ... канд. филос. наук.

- ЗУБ Л.А. Научно-атеистическая пропаганда в системе идейно-воспитательной работы: Дисс. ... канд. филос. наук.
- МАКАТОВ И.А. Взаимосвязь национального и религиозного в сознании современных последователей ислама: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- МУСТАФАЕВА М.Г. Проблемы взаимосвязи интернационалистического и атеистического воспитания в многонациональном регионе: Дисс. ... канд. филос. наук.
- НОВИКОВ В.И. Научно-материалистическое атеистическое мировоззрение как фактор развития социальной активности личности: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СОГЛАЕВ В.К. Формирование научно-материалистического атеистического мировоззрения в системе политического образования (из опыта работы партийных организаций Белоруссии): Дисс. ... канд. филос. наук.
- СОДНОМДАРГИА Тумэнбаярын. Эволюция ламаизма в условиях МНР: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ХЕГЕНБАРТ Зигфрид. Влияние нравственного прогресса социалистического общества на эволюцию религиозной морали (на материалах СССР и ГДР): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ХЛЕБНИКОВ Е.А. Роль сельской интеллигенции в формировании научно-материалистического атеистического мировоззрения трудящихся: Дисс. ... канд. филос. наук.
- 1980 год**
- БАБИЙ М.Е. Проблема свободы совести в современной идеологической борьбе: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ГЕРАСИМЕНКО В.К. Координация как функция управления процессом научно-атеистического воспитания: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ГРИЦОВ А.А. Свобода совести в ее историческом развитии: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЗОЦ В.А. Научный атеизм в системе духовной культуры социалистического общества: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ИВАНЕНКО С.И. Социально-гносеологический анализ религиозной веры: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ИПАТОВ А.Н. Этноконфессиональная общность как социальное явление (Проблемы взаимодействия религии и этноса): Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ИСМАИЛОВ А.Ш. Роль естествознания в критике исламского миропонимания и формировании научно-материалистического мировоззрения: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КАЛЯГИНА Г.М. Свобода совести в системе ценностей реального гуманизма: Дисс. ... канд. филос. наук.
- МЕДВЕДЕВА И.Т. Социальные гарантии осуществления свободы совести в социалистическом обществе: Дисс. ... канд. филос. наук.
- НОВИКОВ М.А. Свобода совести как философско-этическая категория: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ПАВЛЮК В.В. Особенности формирования, эволюции и преодоления психологического комплекса современного религиозного сознания: Дисс. ... канд. филос. наук.

ПОДЛИПА Ш. Осуществление свободы совести как неотъемлемого права человека (На материалах ЧССР): Дисс. ... канд. филос. наук.

САИДБАЕВ Т.С. Ислам и общество. Анализ изменений роли и функций религии в социалистическом обществе: Дисс. ... д-ра филос. наук.

СТОЙКО И.М. Субъект и объект научно-атеистического воспитания в современных условиях (философско-социологический анализ): Дисс. ... канд. филос. наук.

ЯРОЦКИЙ П.Л. Современный иеговизм: философско-социологический анализ идеологии и обыденного религиозного сознания: Дисс. ... д-ра филос. наук.

### 1981 год

КОЖУРИН Я.Я. Развитие теории научного атеизма в трудах учеников и соратников К. Маркса и Ф. Энгельса: Дисс. ... д-ра филос. наук.

КУЗНЕЦОВА З.М. Роль советского театрального искусства в атеистическом воспитании: Дисс. ... канд. филос. наук.

МАЗАЛОВА В.П. Критика фальсификации марксистско-ленинского атеизма в католической теологии: Дисс. ... канд. филос. наук.

### 1982 год

БЕЛОВ А.В. Критический анализ идеологии и политики современного клерикального антикоммунизма: Дисс. ... д-ра филос. наук.

ГЕГЕШИДЗЕ Д.В. Современное грузинское православие: эволюция социально-политической ориентации: Дисс. ... д-ра филос. наук.

МАДЖИДОВ Р.М. Утверждение социалистического образа жизни в республиках советского Востока и его влияние на процесс секуляризации: Дисс. ... д-ра филос. наук.

МАТУШКА М. Критика клерикального антикоммунизма и проблемы его преодоления: Дисс. ... канд. филос. наук.

САКСАНОВ Т. Культ святых в современном исламе и проблемы его преодоления в процессе атеистического воспитания: Дисс. ... канд. филос. наук.

### 1983 год

АБДУЛЛОЕВ Ш. Социальные последствия научно-технической революции в интерпретации мусульманских теологов. (На материалах современной теологии Ирана и Египта): Дисс. ... канд. филос. наук.

ЖЕРЕБИНА Т.В. Религиозный синкретизм (традиционные верования якутов и христианство): Дисс. ... канд. ист. наук.

ЗАКОВИЧ Н.М. Празднично-обрядовая сфера соц. духовной культуры: Дисс. ... канд. филос. наук.

ИВАНЦИО В. Католическая церковь и проблема секуляризации общественно-политической жизни в ПНР: Дисс. ... канд. филос. наук.

КОСТЕНКО Н.А. Научный атеизм и его роль в формировании нравственных убеждений личности социалистического типа: Дисс. ... д-ра филос. наук.

ОСТРОЖИНСКИЙ В.Е. Социалистическая обрядность в системе атеистического воспитания: Дисс. ... канд. филос. наук.

СТАНЧЕНЕ ДАЛЯ М.Б. Проблема соотношения разума и религиозной веры в неотолизме (на материалах буржуазной Литвы 1918–1940 гг.): Дисс. ... канд. филос. наук.

ШУРЫГИН Ю.Н. Социально-психологические аспекты атеистического воспитания в трудовом коллективе: Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 1984 год

ДЕВИНА И.В. Проблемы гуманизма и критики религии в современном движении свободомыслящих в США: Дисс. ... канд. филос. наук.

ДЖАНЫБАЕВА Р.М. Социальная активность женщин как фактор преодоления их религиозности (на материалах Киргизской ССР): Дисс. ... канд. филос. наук.

НУРУЛХАКОВ К. Концепция национальных отношений в современном исламе и вопросы атеистического воспитания: Дисс. ... канд. филос. наук.

ПЕТРОВ Н.Н. Роль моральной регуляции в атеистическом воспитании: Дисс. ... канд. филос. наук.

ХАКИМОВ З. Осуществление свободы совести в республиках советского Востока: Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 1985 год

АББАСОВ Т.А. Пропаганда советского законодательства о религиозных культах как фактор повышения эффективности атеистического воспитания: Дисс. ... канд. филос. наук.

БАЙРАМСАХАТОВ Н.Б. Развитие атеистической традиции в духовной культуре туркменского народа: Дисс. ... д-ра филос. наук.

ЛЕШАН В.Е. Новые тенденции в эволюции религиозного сектантства (Опыт философского и социологического анализа): Дисс. ... канд. филос. наук.

МАЛЫШЕВ Н.М. Вовлечение верующих в активную общественно-полезную деятельность как фактор преодоления их религиозности: Дисс. ... канд. филос. наук.

ОСАДЧАЯ Р.А. Повышение эффективности воздействия социалистической обрядности на процесс преодоления религиозных пережитков: Дисс. ... канд. филос. наук.

ТРОФИМЧУК Н.А. Проблемы повышения эффективности контрпропагандистской деятельности партийных комитетов по разоблачению антисоветской буржуазно-клерикальной пропаганды: Дисс. ... канд. филос. наук.

ХРУПИН С.И. Социально-экономические условия повышения эффективности атеистического воспитания: Дисс. ... канд. филос. наук.

ШУЛЕМБАЕВ К.Ш. Становление и развитие научно-атеистического мировоззрения трудящихся в процессе утверждения социалистического образа жизни: Дисс. ... д-ра филос. наук.

ЯШИН В.В. Русская православная церковь и проблемы войны и мира: Дисс. ... канд. филос. наук.

**1986 год**

- АНТОНОВА О.А. Социально-философский анализ взаимоотношения музыкальной культуры и религии: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- АРТЕМЬЕВ А.И. Системно-комплексный подход в атеистическом воспитании: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КОВАЛЬ А.Д. Социальные характеристики и особенности духовного мира современного молодого верующего: Дисс. ... канд. филос. наук.
- МИГОВИЧ И.И. Критика идеологии и политической практики униатского клерикального национализма: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ПЕТРОВИЧ М.Г. Оптимизм как существенная черта атеистического мировоззрения: Дисс. ... канд. филос. наук.
- РЫБАЧУК Н.Ф. Социалистический труд и формирование научного мировоззрения: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- СНЕГОВСКИ Э. Клерикализм и проблемы его преодоления в Польской народной республике: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ШЕБИКОВА В. Основные направления противодействия клерикальному влиянию на молодежь в ЧССР: Дисс. ... канд. филос. наук.

**1987 год**

- АВЕРИЧЕВ Е.П. Особенности формирования и функционирования атеистически ориентированного общественного мнения на селе: Дисс. ... канд. филос. наук.
- МИРРАХИМОВ М. Роль советской обрядности в преодолении религиозных традиций (на материалах республик Средней Азии): Дисс. ... канд. филос. наук.
- МУХАТОВ Т.Д. Общественное мнение как фактор атеистического воспитания: методологические и практические проблемы: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ОДИНЦОВ М.И. Критика концепции «христианского патриотизма» русской православной церкви: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ПЛЕШАКОВ А.Р. Научно-атеистическое воспитание и формирование активной жизненной позиции: Дисс. ... канд. филос. наук.
- РЕДЛИН Е. Критика идеологического обоснования современной «восточной политики» Ватикана: Дисс. ... канд. филос. наук.
- САВЧЕНКО Л.В. Роль периодической печати в формировании атеистически ориентированного общественного мнения: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СОЛОВЬЕВ В.С. Научный атеизм и формирование нового человека (опыт социологического анализа): Дисс. ... д-ра филос. наук.
- УЛЬМАСОВ Р. Использование ислама империалистическими и клерикальными пропагандистскими центрами в антикоммунистических целях (критический анализ): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЦЕРБАЕВ Т.О. Религиозный культ: философско-социологический анализ: Дисс. ... канд. филос. наук.

**1988 год**

- АКИНЧИЦ И.И. Эволюция сознания новых поколений верующих в советском обществе: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- АТОЕВ К. Ислам и проблемы политической борьбы в современном Афганистане: Дисс. ... канд. филос. наук.
- АШИРОВ Б.Ч. Социально-психологические факторы сохранения религиозности в регионах традиционного распространения ислама (на материалах Киргизской ССР): Дисс. ... канд. филос. наук.
- БОГДАНЕНКО Р.В. Научно-технический прогресс в социалистическом обществе как фактор секуляризации: Дисс. ... канд. филос. наук.
- БУЙ С. Политика компартии Вьетнама в отношении религии, церкви и верующих на этапе социалистического строительства (1954–1985 гг.): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ДУРДЫЕВА Т.К. Объективные условия и субъективные факторы повышения эффективности атеистической работы (на материалах Туркменской ССР): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЖАРДЗИН А. Критический анализ политической теологии Стефана Вышинского (проблема взаимоотношений государства и римско-католической церкви в ПНР): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЗАДОРОЖНАЯ М.Я. Роль советских праздников в атеистическом воспитании: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КАЛМЫКОВ С.К. Философско-социологический анализ современного мистицизма: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КВАПИШ Р. Критический анализ идеологических и политических концепций католического объединения ПАКС: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КОСЕДОВСКИЙ Я. Идеологическая экспансия католической церкви в отношении рабочего класса ПНР (80-е годы): Дисс. ... канд. филос. наук.
- КУХНА М. Польская интеллигенция и Католическая церковь: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ОВСИЕНКО Ф.Г. Критический анализ теоретических основ социальной доктрины католицизма: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ПЕТРИЩЕВ П.В. Проблемы марксистской оценки роли православия в истории России (социально-политический аспект): Дисс. ... канд. филос. наук.
- РУСТАМОВА Ч.Т. Национальное и интернациональное в советской обрядности (на материалах Туркменской ССР): Дисс. ... канд. филос. наук.
- УЛЬЗИЙСАЙХАН Ж. Международные буддийские организации и проблемы войны и мира: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ХЖАНОВСКИЙ К. Католическая церковь в Польше и крестьянство: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ШАРАХМАТУЛЛОЕВ Д. Значение социальной политики КПСС в повышении эффективности атеистического воспитания: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЯГОДЗИНЬСКИ Я. Католическая концепция христианской Европы: Дисс. ... канд. филос. наук.

ЯСИНЬСКИ Е. Проблемы преодоления влияния католической церкви на молодежь в ПНР: Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 1989 год

АТАЕВА М. Условия и причины воспроизводства религиозности среди сельской молодежи (на материалах Туркменской ССР): Дисс. ... канд. филос. наук.

БЕЛЯКОВА Е.Г. Эффективность атеистической пропаганды как философско-социологическая проблема: Дисс. ... канд. филос. наук.

БРУДЗИНЬСКИ В. Католическая концепция войны и мира: Критический анализ: Дисс. ... канд. филос. наук.

ГАРАДНАИ Янош. Теория социальной справедливости в доктрине католицизма (история и современность): Дисс. ... канд. филос. наук.

ЕМБУЛАЕВА Л.С. Протестантизм о взаимоотношении человека и общества (на материалах баптизма): Дисс. ... канд. филос. наук.

ИВАНОВ В.А. Социально-идеологическая сущность и эволюция религиозного экстремизма в советском обществе (на материалах протестантских конфессий Казахстана): Дисс. ... канд. филос. наук.

МАРЧЕНКО Н.Г. Активизация униатства и пути противодействия клерикально-националистическим акциям в современных условиях (на материалах западных областей Украины): Дисс. ... канд. филос. наук.

МИРОВА С. Социальные и социально-психологические факторы воспроизводства традиций ислама и шариата в отношении к женщине: Дисс. ... канд. филос. наук.

МУЗИКЯВИЧЮС А. Причины сохранения и особенности функционирования религиозной обрядности в социалистическом обществе (на материалах Литовской ССР): Дисс. ... канд. филос. наук.

ОСИПОВСКИЙ Е.Г. Концепция атеизма в современной протестантской теологии: Дисс. ... канд. филос. наук.

ПАТЕР А. Процесс нормализации отношений и проблема диалога церкви и государства в ПНР: Дисс. ... канд. филос. наук.

САБО П. Современная католическая антропология: Дисс. ... канд. филос. наук.

СКИБИЦКИЙ М.М. Критический анализ отношения современного христианства к естествознанию (на материалах католицизма и протестантизма): Дисс. ... д-ра филос. наук.

ТРИШИН А.Ф. Сельская интеллигенция как субъект и объект научно-атеистического воспитания: Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 1990 год

АЖЫБЕКОВА К.Л. Религиозность молодежи и проблемы социально-психологической адаптации: Дисс. ... д-ра филос. наук.

БУНЕЧКО И.Г. Развитие социальной активности как фактор формирования научно-материалистического мировоззрения личности: Дисс. ... канд. филос. наук.

БЕЛОУС Н.Ф. Диалектика социально-культурного развития и процесса секуляризации сельского населения: Дисс. ... канд. филос. наук.



- БАРНАКЕВИЧ Ю. Правовые основы и гарантии свободы совести в Польской республике: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ГЛУШКО В.П. Проблемы формирования политической культуры личности и атеистическое воспитание: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ДУРДЫЕВА Я.К. Социально-политическая направленность исламоведческих исследований западных советологических центров: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ИБАЙДУЛЛАЕВ К. Социально-этические аспекты развития обрядово-праздничной культуры в республиках Средней Азии (на примере Узбекистана): Дисс. ... канд. филос. наук.
- КАРИМОВ Д.Р. Единство и сотрудничество верующих и неверующих как фактор достижения гражданского и национального согласия: исторический опыт и современные проблемы (на материалах Узбекской ССР): Дисс. ... канд. филос. наук.
- КУЧИНЬСКА А. Вопросы религии и церкви в польском социалистическом рабочем движении конца XIX – нач. XX вв.: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- МАЧАНСКАС С.-Ф.П. Критика клерикализма в произведениях В.Капсукаса и современность: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ОЗИЕВ М.К. Социально-экономические причины сохранения влияния ислама: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ПОДВОЙСКИЙ Л.Я. Преодоление отчуждения в духовной сфере как основа укрепления духовно-нравственного единства верующих и неверующих: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ТИХОНОВ М.В. Основные направления деятельности и теоретические концепции Британского центра по изучению религии и коммунизма: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ФАМ Д.Х. Ватикан и формирование национальных церквей: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ФОМИЧЕНКО В.В. Неоконсерватизм социальной философии современного католицизма: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ЮРАСОВ А.В. Религия в духовной жизни общества: Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 1991 год

- ДЖЕНДУБАЕВ А.Р. Религиозное и историческое в национальном сознании (по материалам Северного Кавказа): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЖАКИНА А.К. Общечеловеческие ценности как платформа сотрудничества верующих и неверующих (нравственный аспект): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЗАГЛОБА Р. Политико-правовые аспекты взаимоотношений католической церкви и государства в Польше на современном этапе: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ИБРАГИМОВ М.Д.-оглы. Современная англо-американская политология об «исламском возрождении»: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КАНАЕВ С.З. Роль религиозного фактора в формировании национальной психологии: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КАРИМОВ И.А. Современная мусульманская проповедь (социологические и религиоведческие аспекты) на материалах Узбекской ССР: Дисс. ... канд. филос. наук.

- КАРИМОВА Э.А. Процесс утверждения социальной справедливости в советском обществе и ислам (на материалах Узбекской ССР): Дисс. ... канд. филос. наук.
- КОЛОСКОВ В.И. Мировоззренческие ориентации современной интеллигенции в отношении религии, мистики и атеизма: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КРАЕВ С.А. Государственно-церковные отношения в современной Болгарии в контексте общечеловеческих ценностей: Дисс. ... канд. филос. наук.
- КУРБАНОВ А.Ш. Влияние ислама на сознание и психологию сельской молодежи (на материалах Таджикской ССР): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЛАТЫШЕВ А.Н. Национальное и религиозное в историческом сознании: Дисс. ... канд. филос. наук.
- МАТВЕЕВА Е.К. Проблема культурного наследия в контексте философской полемики 1920-х годов (на примере религиозного искусства): Дисс. ... канд. филос. наук.
- МЕШКОВ В.Р. Религиозные организации в общественно-политической жизни советского общества и проблемы атеистической пропаганды: Дисс. ... канд. филос. наук.
- МИРЗААКБАРОВ А.М. Идеи гуманизма и свободомыслия в духовной культуре узбекского народа: Дисс. ... канд. филос. наук.
- НАВРОТ С. Вопросы религии и церкви в современной Польше в контексте ватиканской социально-политической доктрины: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- НЕДЕЛЧЕВ С.Х. Ислам и мусульманские организации в общественно-политической жизни Болгарии (историко-философские аспекты): Дисс. ... канд. филос. наук.
- РОМАНОВА С.А. Динамика религиозности женщин в районах распространения православно-языческого синкретизма (на материалах Марийской АССР): Дисс. ... канд. филос. наук.
- СЕМЕНОВ Ю.В. Отношение к религии и атеизму в системе мировоззренческих ориентаций российской интеллигенции (1900–1930 гг.): Дисс. ... канд. филос. наук.
- СЛАВОВ П.В. Особенности религиозности семьи болгар-мусульман: сущность, состояние и процессы (на материалах Среднеродопского региона): Дисс. ... канд. филос. наук.
- СЛЯДНЕВ М.И. Социально-этические воззрения евангельских христиан-баптистов (традиции и современные тенденции): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ТРОФИМЧУК Н.А. Религиозно-политическая пропаганда зарубежных центров и ее влияние на христианское движение в СССР (философско-политологический анализ): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ТРУХАЧЕВ А.Ю. Политика КПСС в религиозном вопросе (опыт философско-политологического исследования): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ХО НГОК ЧОНГ. Протестантские конфессии во Вьетнаме. Социальный и политический аспекты деятельности: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЧЕМОДАНОВ В.В. Социально-политические позиции религиозных организаций на Украине в условиях демократизации общества: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ШИМАНЬСКИ Кшиштоф. Теология освобождения и ее отражение в польской публицистике: Дисс. ... канд. филос. наук.

**1992 год**

ВАСИЛЬЕВ Г.А. Проблема религиозного языка в современной протестантской теологии: Дисс. ... канд. филос. наук.

**1994 год**

АБДЫЖАПАРОВА Б.С. Ислам и национальное сознание: Дисс. ... канд. филос. наук.

ГРИГОРЬЕВА Л.И. Нетрадиционные религии в современной России: социальная природа и тенденции эволюции: Дисс. ... канд. филос. наук.

МИХАЙЛОВ Н.Т. Протестантская вера: философский анализ: Дисс. ... канд. филос. наук.

НУРИАХМЕТОВА Ф.М. Эволюция социально-экономической доктрины ислама: традиции и современность: Дисс. ... канд. филос. наук.

ЯБЛОНСКИЙ Б.Н. Религиозно-философская система С.Н. Булгакова: Дисс. ... канд. филос. наук.

**1996 год**

ГРИГОРЬЕВА Ю.Е. Христианская демократия в России: проблемы становления: Дисс. ... канд. филос. наук.

ДМИТРИЕВА Л.М. Религия в системе духовных ориентаций субъекта технической деятельности и технического знания: Дисс. ... д-ра филос. наук.

ОДИНЦОВ М.И. Государственно-церковные отношения в России (на материалах отечественной истории XX века): Дисс. ... д-ра ист. наук.

РЕДЬКИНА О.Ю. Вероисповедная политика Временного правительства России (февраль – октябрь 1917 г.): Дисс. ... канд. ист. наук.

**1997 год**

БОЙКО В.В. Социально-культурная деятельность Русской православной церкви в современном российском обществе (1988–1997 гг.): Дисс. ... канд. филос. наук.

ДЖОРАЕВА С.В. Государственно-церковные отношения в России (опыт философско-исторического анализа): Дисс. ... канд. филос. наук.

МЕДВЕДЕВ Н.В. Государство и Церковь в России (1924–1934 гг.): Дисс. ... канд. филос. наук.

МЕДВЕДКО С.В. Межконфессиональные отношения как диалог культур: Дисс. ... канд. филос. наук.

НЕДВИГА Н.Г. Православие и кубанское казачество: опыт сотрудничества в духовной сфере (конец XVIII – нач. XX вв.): Дисс. ... д-ра ист. наук.

РАГУЗИН В.Н. Религиозный фактор межнациональных отношений (на материалах Оренбургской области): Дисс. ... канд. филос. наук.

СТОРЧАК В.М. Архетип и ментальность в контексте религиоведения: Дисс. ... канд. филос. наук.

ХАУСТОВА Н.А. Христианская демократия в России: социально-философские истоки и проблемы политической ангажированности: Дисс. ... канд. филос. наук.

ЮНУСОВА А.Б. Ислам в Башкортостане (история, состояние и перспективы развития): Дисс. ... д-ра ист. наук.

#### 1998 год

ВОЛОДИНА Н.В. Памятники культового искусства как духовная ценность секулярного общества (на примере русской православной иконы): Дисс. ... канд. филос. наук.

ГЕВОРКЯН А.К. Религия в контексте проблемы бессознательного: Дисс. ... канд. филос. наук.

ДАВЛЕТШИН К.Д. Взаимодействие национального и религиозного факторов в культуре и быту (на примере народов Поволжья и Приуралья, традиционно исповедующих ислам): Дисс. ... д-ра филос. наук.

ИХЕНОВА О.С. Этно-культурные факторы религиозности: динамика и особенности проявления в поликонфессиональном обществе: Дисс. ... канд. филос. наук.

КАРАСЕВ Н.А. Теософия как форма оккультизма в условиях трансформации общественного сознания: Дисс. ... канд. филос. наук.

МИРОШНИКОВА Е.М. Государственно-церковные отношения в ФРГ: философско-правовые аспекты: Дисс. ... д-ра филос. наук.

ШАБРОВ И.В. Губернская администрация и религиозные организации в период вероисповедных реформ в России в начале XX века (на материалах Ярославской губернии, 1903–1914 гг.): Дисс. ... канд. ист. наук.

#### 1999 год

АСЕЕВ О.В. Язычество в современной России: социальный и этнополитический аспекты: Дисс. ... канд. филос. наук.

БАКЛАНОВА Г.Ю. Православная Церковь Божией Матери «Державная» как социально-религиозный феномен: Дисс. ... канд. филос. наук.

ГАВРИЛЕНКОВ А.Ф. Генезис и эволюция идей христианского социализма в русской философской мысли: Дисс. ... канд. филос. наук.

ДУБОВА Е.Т. Психология религии и религиозная психология: опыт философского анализа: Дисс. ... канд. филос. наук.

КРАВЧУК В.В. Государственно-церковные отношения в странах Западной Европы: философско-правовой аспект: Дисс. ... канд. филос. наук.

КУДРЯВЦЕВ А.И. Государственно-церковные отношения в РФ в 90-е годы XX в (конституционно-правовой аспект): Дисс. ... канд. ист. наук.

РАГОЗИНА Л.Г. Исполнительные органы власти и религиозные объединения России в 90-е годы XX века: организационно-управленческий аспект взаимоотношений: Дисс. ... канд. ист. наук.

РАГУЗИН В.Н. Этноконфессиональные отношения в современной России: состояние, проблемы, противоречия (социально-философский анализ): Дисс. ... д-ра филос. наук.

САВВИН А.В. Современный сатанизм: идейные истоки, доктрина, практика: Дисс. ... канд. филос. наук.

- САФРОНОВА Е.С. Буддизм в странах Запада и в России (историко-культурологический анализ): Дисс. ... д-ра. ист. наук.
- СВИЩЕВ М.П. Миссионерская деятельность в контексте геополитики: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СГИБНЕВА О.И. Культурное наследие в контексте государственно-церковных отношений в России: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ЦЫБИКДОРЖИЕВ Д.В. Буддизм и история национального движения в Бурятии: Дисс. ... канд. ист. наук.
- ЧЕРНЯК Я.С. Проблемы гармонизации межнациональных и межконфессиональных отношений в социокультурном пространстве северного города (на материалах Ханты-Мансийского автономного округа): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ЮСКАЕВ Н.Х. Проблемы свободы совести в Вооруженных Силах Российской Федерации: Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 2000 год

- ГРИГОРЬЕВА Л.И. Религии «нового века» в современной России: социально-философский анализ: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ИВАНОВА Л.В. Православные братства и сестричества как социальная форма деятельности церкви: Дисс. ... канд. ист. наук.
- ПИНКЕВИЧ В.К. Вероисповедные реформы в России в начале XX века (1903 – февраль 1917 г.): Дисс. ... д-ра ист. наук.
- ПОСПЕЛОВА А.И. Религия и культура автохтонных арктических народов (философско-культурологический анализ): Дисс. ... д-ра филос. наук.
- САУБЯНОВ Х.А. Исламская культура тюркских народов Поволжья и Приуралья (традиции и современность): Дисс. ... канд. ист. наук.
- СМИРНОВА А.В. Религиозно-философская концепция исторического процесса Г.В.Флоровского: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ТЕРЛЕЕВА Е.С. Хозяйственно-экономическая деятельность Русской православной церкви (на примере монастырей): Дисс. ... канд. ист. наук.
- УЛАНОВ М.С. Буддизм в истории русской философской мысли конца XIX – первой половины XX вв.: Дисс. ... канд. ист. наук.
- ШАХОВ М.О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и отношение к обществу: Дисс. ... д-ра филос. наук.
- ЯВОРСКИЙ Д.Р. Модернизация христианского теизма в философской теологии Пауля Тиллиха: Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 2001 год

- АБДРАШИТОВА Алла Рамзесовна. Деятельность Оренбургского Магометанского Духовного Собрания в 1789–1917 гг. и его взаимоотношения с государственными органами власти: Дисс. ... канд. ист. наук.
- ВРУБЛЕВСКИЙ Глеб Анатольевич. Современная вероисповедная политика в Китайской Народной Республике: Дисс. ... канд. ист. наук.

ГРУЗДЕВ Владимир Михайлович. Социально-философские основы католической концепции войны и мира: Дисс. ... канд. филос. наук.

МОЗГОВОЙ Сергей Александрович. Становление и развитие взаимодействия Вооруженных Сил Российской Федерации с религиозными объединениями в 90-е годы XX в.): Дисс. ... канд. ист. наук.

#### 2002 год

БАГАТЕЛИЯ Анжела Ясоновна. Православие в Абхазии: основные этапы истории и национально-культурные особенности: Дисс. ... канд. ист. наук.

БАЛЪЖАНОВ Цырендоржо Дондокдоржиевич. Мистерия Цам как буддийский философский текст и ритуальное действо: Дисс. ... канд. филос. наук.

ИВАНЕНКО Сергей Игоревич. Эволюция идеологии и деятельности Свидетелей Иеговы в России (социально-философский анализ): Дисс. ... д-ра филос. наук.

МАКЕЕВ Александр Валентинович. Анализ философско-теологических основ трудовой этики англошотландских пуритан и российских протестантов (на примере баптистов и евангельских христиан): Дисс. ... канд. филос. наук.

ПЕТРОВА Виктория Владимировна. Вера Бахаи: основы вероучения, культовая практика (социально-философский анализ): Дисс. ... канд. филос. наук.

ШЕПЕЛЕВА Нина Дмитриевна. Русская православная церковь в социально-политической истории России в начале XX века (на материалах Тамбовской губернии): Дисс. ... канд. ист. наук.

#### 2003 год

ГАЙНУТДИНОВ Равиль Исмагилович. Ислам в современной России (опыт философского анализа): Дисс. ... канд. филос. наук.

ДИМАЕВА Фатима Вахаевна. Ислам в современной Чечне: воздействие на социально-культурные и политические процессы: Дисс. ... канд. филос. наук.

ИЛЬИНСКИЙ Сергей Игоревич. Государственно-конфессиональные отношения в Удмуртской Республике: опыт вероисповедной политики в регионе (1991–2002 гг.): Дисс. ... канд. ист. наук.

КОБЕЦ Виталий Вячеславович. Российское и украинское неоязычество как социально-религиозный феномен: Дисс. ... канд. филос. наук.

КОРНИЛОВ Игорь Петрович. Протестантизм в Татарстане: основные этапы и особенности развития (XVIII – 80-е гг. XX в.): Дисс. ... канд. ист. наук.

КУКУШКИНА Галина Алексеевна. Церковь саентологии: основы вероучения, культовая и внекультовая практика (социально-философский анализ): Дисс. ... канд. филос. наук.

ОБРАЗЦОВА Марина Николаевна. Государственно-церковные отношения в модернизационном процессе в России начала XX в.: Дисс. ... канд. ист. наук.

РОГОЗА Владимир Анатольевич. Взаимодействие Федерального агентства правительственной связи и информации при Президенте Российской Федерации и Русской Православной церкви (1991–2001 гг.): Дисс. ... канд. ист. наук.

- ТОМАЕВА Татьяна Владимировна. Особенности процесса формирования новых религиозных учений. Методологические и практические аспекты: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ТРИШИН Алексей Федорович. Православие в духовной жизни российского общества (социально-философский анализ): Дисс. ... д-ра филос. наук.

#### 2004 год

- ВЫДРИНА Галина Антоновна. Религиозная ситуация как объект государственного регулирования (на материалах ХМАО): Дисс. ... канд. филос. наук.
- КРИВОШЕЙНА Елена Юрьевна. Динамика ценностных ориентаций в современном российском обществе: проблема соотношения светского и религиозного: Дисс. ... канд. филос. наук.
- САМОШОНКОВ Кирилл Николаевич. Религиозный конфликт как объект социально-философского анализа: Дисс. ... канд. филос. наук.
- САФОНОВ Дмитрий Владимирович. Патриарх Тихон и советская власть: к проблеме государственно-церковных отношений: Дисс. ... канд. ист. наук.
- ТРЕТЬЯКОВ Андрей Валентинович. Генезис и эволюция церковного феминизма в англиканском сообществе: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СУСЛОВА Елена Сергеевна. Религия и проблемы национальной безопасности на Северном Кавказе: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ШУТОВА Ольга Сергеевна. Структурная модель государственной политики в области отношений с религиозными объединениями: Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 2005 год

- БАРКОВСКАЯ Татьяна Васильевна. И.А. Ильин о роли культуры и религии в национальном возрождении России: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ГАЛИМОВА Юлия Рамилевна. Проблемы интеграции мусульман в иноконфессиональную среду (на примере Германии): Дисс. ... канд. филос. наук.
- ПОСПЕЛОВА София Валентиновна. Отношение к религии и ценностные ориентации жителей Магаданской области: Дисс. ... канд. филос. наук.
- РЯЖАПОВ Нил Халиуллович. Ислам в общественно-политической жизни современной России: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СОРОКИНА Галина Алексеевна. Буддизм в европейской культуре первой трети XX века: Дисс. ... канд. филос. наук.
- СТЕПАНОВ Александр Сергеевич. Обновленческий раскол как средство антицерковной политики советской власти в 1922–1923 гг.: Дисс. ... канд. ист. наук.
- СТЕПАНОВ Валерий Владимирович. Аскетическое понимание человека и общества в русской православной религиозно-философской и богословской мысли XIX в.: Дисс. ... канд. филос. наук.
- ШАРЫПОВА Ирина Вениаминовна. Внекультовая деятельность новых религиозных движений (социально-философский анализ): Дисс. ... канд. филос. наук.

ШКУРИН Александр Владимирович. Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б) – ВКП(б) и ее деятельность по реализации политики Политбюро по отношению к Русской Православной Церкви в 1922–1929 гг.: Дисс. ... канд. ист. наук.

ЯКУБА Оксана Витальевна. Новоапостольская церковь как социально-религиозный феномен: Дисс. ... канд. филос. наук.

#### 2006 год

АГАМОВ Агасемед Агакеримович. Исламский фактор и социально-экономические процессы на Северном Кавказе (на примере Республики Дагестан): Дисс. ... канд. филос. наук.

ВАСИЛЬЕВА Ирина Юрьевна. Философско-культурологический анализ системноинтеграционного подхода к социальным коммуникациям: Дисс. ... канд. филос. наук.

ГОВОРОВА Ирина Владимировна. Изъятие церковных ценностей в 1922 г. в контексте государственно-церковных отношений: Дисс. ... канд. ист. наук.

ДОЙНИКОВА Надежда Алексеевна. Социальное служение православной церкви во второй половине XIX – начале XX веков (на материалах Вологодской епархии): Дисс. ... канд. ист. наук.

ЗАХАРЬЯЕВ Герман Рашбилович. Хасидизм: социально-исторический и религиозно-философский аспекты: Дисс. ... канд. филос. наук.

ЗИГАНЬШИН Ринат Махмутович. Духовно-религиозные основы боевых искусств традиционного Китая: Дисс. ... канд. филос. наук.

КАТАЕВ Алексей Михайлович. Московская Патриархия и церковные разделения за рубежом в 1922–1946 гг.: Дисс. ... канд. ист. наук.

КОЗЫРЕНКО Людмила Владиславовна. Англиканская Церковь как конфессиональный феномен: Дисс. ... канд. филос. наук.

КУЛАКОВ Владимир Васильевич. Религиозный фактор и национальная безопасность России (на материалах Южного федерального округа): Дисс. ... канд. филос. наук.

МАЛАШИНА Татьяна Ивановна. Образовательное пространство как система коммуникативных отношений: Дисс. ... канд. филос. наук.

НЕЙХЦ Наталья Петровна. Роль религии в социально-психологической адаптации мигрантов (на примере православия в период колонизации Сибири): Дисс. ... канд. филос. наук.

ОБОЗНЫЙ Константин Петрович. Псковская Православная Миссия как фактор церковного возрождения на временно оккупированных территориях Северо-Запада России в 1941–1944 гг.: Дисс. ... канд. ист. наук.

ПЕТРУШКО Владислав Игоревич. Проблема создания Киевского патриархата в Украинской Греко-католической церкви в XX столетии: Дисс. ... канд. ист. наук.

САЙКО Елена Анатольевна. Культур-диалог в переходные эпохи: от Серебряного века к современности (концептуализация моделей): Дисс. ... д-ра филос. наук.

СЕМИН Илья Александрович. Государственная политика в отношении православного духовенства (1825–1870-е гг.): Дисс. ... канд. ист. наук.



ТЕМИРОВА Мадина Ботаевна. Ислам в современной общественно-политической жизни Дагестана: Дисс. ... канд. филос. наук.

ХОМУШКУ Ольга Матпаевна. Религиозный синкретизм у народов Саяно-Алтая: Дисс. ... д-ра филос. наук.

ШЕСТАКОВ Сергей Петрович. Расколы в Русской православной церкви в 1924–1926 гг. в контексте государственно-церковных отношений: Дисс. ... канд. ист. наук.

#### 2007 год

ДЕМИДОВА Наталия Ивановна. Кадровая политика Московской Патриархии и состав епископата Русской православной церкви в 1940–1952 гг.: Дисс. ... канд. ист. наук.

КОЛОДИН Александр Васильевич. Религиоведческое и религиозное образование: сущность, специфика, проблемы реализации в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации: Дисс. ... канд. филос. наук.

КОСТРЮКОВ Андрей Александрович. Русская Зарубежная Церковь и Патриарх Тихон (1920–1925 гг.): Дисс. ... канд. ист. наук.

НУНУЕВ Саид-Хамзат Махмудович. Исторические этапы и особенности распространения и укоренения ислама в Чечне (конец XVIII – начало XXI вв.): Дисс. ... канд. ист. наук.

ОРЛОВА Кеема Владимировна. Проблема христианизации калмыков в контексте внутренней и внешней политики России (середина XVII – начало XX вв.): Дисс. ... д-ра ист. наук.

СТОРЧАК Владимир Михайлович. Мессианство как социокультурный и идеологический феномен России (вторая половина XV – первая треть XX вв.): Дисс. ... д-ра филос. наук.

СУНЦЕВА Янина Витальевна. Исторический опыт взаимодействия органов Московского городского самоуправления и церковно-православных приходов в деле защиты детей в начале XX века: Дисс. ... канд. ист. наук.

СУХАНОВА Надежда Анатольевна. Проблема свободы в русской религиозной философии: Дисс. ... канд. филос. наук.

ШМИДТ Вильям Владимирович. Патриарх Никон и его наследие в контексте русской истории, культуры и мысли: опыт демифологизации: Дисс. ... д-ра филос. наук.

#### 2008 год

ГУРЕНКОВА Тамара Дмитриевна. Проблемы формирования толерантности в сфере этноконфессиональных отношений Северного города: социологический анализ (на материалах города Сургута ХМАО): Дисс. ... канд. филос. наук.

ДАВЫДЕНКОВ Олег Викторович. Философско-догматическая система Севира Антиохийского и ее место в истории византийской философско-теологической мысли: Дисс. ... канд. филос. наук.

КАЛИНИНА Светлана Олеговна. Этноконфессиональные особенности самоидентификации тверских карел в постсоветский период: Дисс. ... канд. филос. наук.

МАРЧЕНКО Алексей Николаевич. «Хрущевская церковная реформа» и ее влияние на внутрицерковную жизнь по материалам Уральского региона (1958–1964 гг.): Дисс. ... д-ра ист. наук.

МИТРОФАНОВ Юрий Николаевич. Творчество Е.Н. Трубецкого как опыт философского обоснования религиозного мировоззрения: Дисс. ... канд. филос. наук.

МУРТАЗИН Марат Фахрисламович. Соотношение религии и политики в учении ислама и практике мусульманских стран: Дисс. ... канд. филос. наук.

УСТИНЕНКО Валерий Борисович. Социальное служение религиозных организаций в контексте социальной политики современной России (на примере Санкт-Петербурга): Дисс. ... канд. филос. наук.

### 2009 год

БАШИРОВ Лема Ахмадович. Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России: Дисс. ... д-ра филос. наук.

КОРОВИН Вячеслав Дмитриевич. Свяжский Успенский монастырь в контексте социально-экономической, политической и религиозной истории Казанского края в середине XVI – начале XX вв.: Дисс. ... канд. ист. наук.

ПРОКОПЬЕВА Мария Степановна. Взаимоотношение научной рациональности и духовно-нравственных ценностей: философско-культурологический аспект: Дисс. ... канд. филос. наук.

СМИРНОВА Ирина Юрьевна. Церковно-дипломатические отношения России с Иерусалимским и Антиохийским Патриархатами: Дисс. ... канд. ист. наук.

СТАМБОЛИДИ Алла Владимировна. Государственно-конфессиональные отношения в СССР в середине 60-х – начале 80-х годов XX века: Дисс. ... канд. ист. наук.

© Завьялова С.В., сост., 2009

© Трофимова Л.М., сост., 2009

© Шмидт В.В., сост., 2009



Научное издание

**Вопросы религии и религиоведения**  
(Антология отечественного религиоведения)

Выпуск 1

Часть 3

Научно-теоретическое приложение к журналу  
«Государство, религия, церковь в России и за рубежом»  
Свидетельство о регистрации журнала:  
ПИ № ФС 77-35090 от 23 февраля 2009 г.  
(Федеральная служба по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций Российской Федерации)

Учредитель, издатель и распространитель –  
Российская академия государственной службы  
при Президенте Российской Федерации

При публикации авторских материалов и источников учитываются нормы правописания и стилистики, принятые в соответствующих религиозных традициях.

Перепечатка материалов возможна только по письменному разрешению Редакции.

Библиографическое обеспечение журнала – Библиотека РАГС.

**Над выпуском работали:**

Научные редакторы: Зуев Ю.П., Шмидт В.В.  
В подготовке выпуска принимали участие Абдурашидова З.А., Завьялова С.В.  
Редакторы: Манушин Э.А., Шмидт В.В.  
Выпускающий редактор Вагин Н.М.  
Корректоры: Вагина Е.Г., Мусатова Л.К., Макарова Л.Н.  
Оригинал-макет – Музалевская С.М.  
Обложка – Великий П.П.  
Верстка – Ванькуров А.С., Агибалова В.В.

**Адрес редакции:**

119606, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 84, каб. 2239,  
тел.: (495) 436-9844, тел./факс: (495) 436-9780,  
e-mail: william@list.ru , religion@ur.rags.ru,  
интернет-сайт: religio.rags.ru

**Адрес издательства:**

111033, г. Москва, Золотородский вал, д. 4,  
тел./факс: (495) 933-2460,  
www.publishing-house.ru

\* \* \*

Подписано в печать 25.11.2009. Формат 70x100 1/16. Тираж 300 экз. Усл. п. л. 42,25.  
Уч.-изд. л. 28,59. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Original Garamond.  
Отпечатано в ООО «Вовремя».