ДОКЛАДЫ КРУГЛОГО СТОЛА «ОТЕЧЕСТВЕННОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В XX ВЕКЕ»

ЭТОС ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ 1920–1980-Х ГГ.: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

К. М. Антонов
(Москва, Россия)

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («История отечественного религиоведения: XX — начало XXI вв.»), проект № 13–03–00497а.

Попытка целостной реконструкции этоса отечественного религиоведения советского времени представляется необходимым условием понимания специфики данного этапа его становления и одновременно — его своеобразного положения в контексте гуманитарного знания советской эпохи в целом. Данная попытка неизбежно сталкивается с рядом трудностей как собственно исследовательского (учет исторического контекста, расшифровка характерного для эпохи «эзопова языка», разграничение риторической и содержательной составляющей научного дискурса и т. п.), так и морального (необходимость вынесения моральных оценок) характера[1]. Выходом из этой ситуации автору представляется максимально возможная деперсонализация и деэтизация собственного дискурса, перенесение акцентов исследования с вопросов поведения отдельных личностей и их ответственности за свои поступки на рассмотрение общих этических норм и правил, принятых и практикуемых в ученом сообществе, их значения для прагматики научных исследований.

В своем понимании научного этоса автор опирается на концепции, разработанные М. Вебером и Р. Мертоном. Оба мыслителя пытались описать «аффективно окрашенный комплекс ценностей и норм, считающийся обязательным для человека науки»[2], конституирующий науку как особую сферу

---

[1] Следствием осознания этих трудностей является тот факт, что в посвященных истории отечественного религиоведения работах последнего времени эта проблема нигде напрямую не ставится. Автор отдает себе отчет в том, что поднимая эту тему, подставляет себя под серьезную и обоснованную критику. Остается только надеяться на снисходительность коллег.

[2] Мертон, Р. Социальная теория и социальная структура. — М., 2006. — С. 769.

духовной деятельности. В первом случае это — радикальное требование интеллектуальной честности и вытекающие из него необходимость различения преподавания и проповеди, научной дискуссии и борьбы мировоззрений, беспредпосылочность и общезначимость обоснованного научного знания, требование «признавать неудобные факты»[3]. Во втором — «универсализм, коллективизм, бескорыстность и организованный скептицизм»[4]. Эти наборы ценностей, по мысли их авторов, описывают этос нормальной науки, т. е. той, которая наилучшим образом приспособлена для выполнения своей институциональной задачи: «преумножения достоверного знания»[5].

В конкретной исторической ситуации указанные нормы реализуются в системе отношений, в которые вступает ученый в процессе производства и передачи этого знания. Ученый именно как ученый, как субъект познавательной деятельности, осуществляет ряд сложных, этически окрашенных интенциональных актов, направленных не только на знание, получить которое он стремится, но и на предмет его исследования, коллег и оппонентов, научную традицию, студенческую аудиторию, общество, власть и т. д. Существенной особенностью гуманитарной науки следует считать тот факт, что ученый вступает здесь в отношения не только с явлением культуры, выступающим предметом его познавательного интереса, но и с людьми — носителями этого явления.

Обратимся с этой точки зрения к этосу науки о религии советской эпохи и дадим его обобщенную характеристику. Следует отметить прежде всего, что достоверное знание о религии предстает здесь не как самостоятельная, но как инструментальная ценность, причем эта инструментальность окрашена общим негативным отношением к предмету исследования: целью получения знания о религии является критика религии в перспективе ее конечного уничтожения. При этом религия априори рассматривается не просто как форма иллюзорного сознания, но как сущностно реакционная и даже контрреволюционная общественная сила. Это жизненное отношение к религии окрашивает и отношение к научной традиции ее изучения: эта традиция обладает ценностью лишь постольку, поскольку служит борьбе с религией как конечной цели. Исследователи-марксисты склонны полностью игнорировать или прямо отрицать наличие собственной логики развития религиоведческого знания, основным фактором этого развития они считают динамику социальных отношений и классовой борьбы. Любые формы немарксистской или

---

[3] Вебер, М. Наука как призвание и профессия // Вебер, М. Избранные сочинения. — М., 1991. — С. 725.

[4] Мертон. Указ. соч. С. 770; Мирская, Е. З. Р. К. Мертон и этос классической науки // Философия науки. Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. — М., 2005. — С. 11—27, здесь С. 11.

[5] Мертон. Указ. соч. С. 770.

неправильной марксистской критики религии рассматриваются как явные или скрытые, сознательные или бессознательные формы апологии религии, соответственно, как проявления враждебных пролетариату и советскому государству классовых сил. Оппонент в научной дискуссии неизбежно оказывается классовым врагом, подлежащим моральному или (при наличии возможности) физическому уничтожению. Коллега, разумеется, рассматривается как товарищ в общей борьбе, однако товарищеская полемика постоянно грозит перерасти в разоблачение скрытых врагов, ее границы, по крайней мере для 20—30-х гг. постоянно сужаются. Для этого времени характерно прямое отрицание академизма как ценности, попытки его дисквалификации как буржуазной, враждебной «пролетарской науке» концепции. Важным аспектом указанного отрицания является характерное для религиоведческой науки на всем протяжении советского времени требование единства религиоведческого образования и атеистического воспитания — прямо вопреки Веберу университетская аудитория рассматривалась здесь не просто как возможное, но как едва ли не главное место атеистической проповеди. Аналогично выстраивалось и отношение к обществу — передача знаний о религии была неразрывно связана с атеистической пропагандой, которую сами ученые в большинстве своем рассматривали как свой гражданский долг[6]. В этом, как представляется, можно видеть особенность положения религиоведения по сравнению с другими гуманитарными дисциплинами советской эпохи.

Специфическим по отношению к прочим гуманитариям образом выстраивались и отношения ученых-религиоведов с властью: их довольно затруднительно описать в простых категориях господства/подчинения, автономии/ее нарушений. С одной стороны, именно атеистическая власть инициировала бурное развитие науки о религии и ее институциализацию, задав, вместе с тем, и жесткие мировоззренческие рамки этого развития, насильственным образом оборвав все альтернативные пути движения научной мысли. Именно заданные властью правила игры обусловили описанную выше специфику отношений внутри научного сообщества, основательно по-

---

[6] Видные ученые-религиоведы, как правило, были одновременно активными «антирелигиозниками» — членами и даже руководителями Союза воинствующих безбожников и наследовавшего ему общества «Знание». Наоборот, активисты антирелигиозники зачастую становились известными учеными, причем даже осознание ими серьезности и сложности религиоведческой проблематики не сказывалось до определенного момента на их общественной активности. Провести по этой линии прямой и простой водораздел между «честными учеными» и симулянтами от «научного атеизма» оказывается невозможным. Научный путь известных религиоведов советской эпохи стандартным образом начинается с разоблачительной антирелигиозной публицистики: М. И. Шахнович, В. Ф. Зыбковец, С. А. Токарев, Л. Н. Митрохин.

дорвав его способность отстаивать собственную автономию. С другой стороны — ученые-религиоведы в своем качестве «научных атеистов» выступали как воспитатели правящей элиты, призванные прививать ее представителям «истинное мировоззрение», они же выступали и как эксперты, чья аналитика была востребована и использовалась при принятии политических решений. Они при случае могли отстаивать свои позиции и идти на конфликт с властью, в большинстве случаев, однако, сохраняя в качестве базовых ценностей идею «верности партии и советскому народу», «веру в светлое (в частности, свободное от религии — К. А.) будущее». Последние, как представляется, существенным образом конфликтовали с ценностями академизма, однако этот конфликт затушевывался тем фактом, что указанная вера представала как вывод из научно обоснованного, даже единственно подлинно научного мировоззрения, а атеизм рассматривался как само собой разумеющаяся предпосылка научной работы.

С этим тесно связан и крайне болезненный вопрос об ответственности религиоведческой науки за практику систематического нарушения принципа свободы совести и связанные с этим гонения на верующих в СССР. Представляется, что речь здесь может идти, с одной стороны, об участии ученых в выработке специфически советской, существенно искажавшей мировые стандарты, интерпретации этого принципа, а с другой — об их отношении к конкретной практике, зачастую нарушавшей даже эту ограниченную интерпретацию.

Следует отметить, что в работах ученых и философов религии того времени постоянно встречаются указания на недопустимость административных антирелигиозных мер и оскорбления чувств верующих, и эти указания нельзя рассматривать просто как лицемерие — они опирались на идею, согласно которой отмирание религии — объективный процесс, коренящийся в долженствующей иметь место при социализме гармонизации общественных отношений. Административное принуждение здесь скорее является помехой, чем помощью. Тем не менее сам факт постоянного повторения этих призывов говорит о том, что существовали факторы более значимые, вновь и вновь запускавшие механизм репрессий. Эти факторы не были исключительно политическими, часть из них относилась к сфере религиоведческой науки.

Между научным знанием и практиками власти в этой сфере возникал своего рода логический круг, при котором формы религиозной жизни и в теории и на практике изначально оказывались помещенными в ситуацию, исследование которой подтверждало априори сформированную на основе марксизма прогностику относительно их вырождения и отмирания, равно как и представление о «реакционной сущности» религии, что, в свою очередь, стимулировало дальнейшую политику вытеснения религии из общественной и частной жизни. Выход из этого круга могла бы указать необходимая для гуманитарной

науки критическая рефлексия относительно предпосылок и «неудобных фактов». Последняя, однако, допускалась лишь в крайне ограниченной степени.

Проведенное рассмотрение в целом, как кажется, подтверждает предположение Вебера и Мертона о конституирующем для науки значении научного этоса. Наука о религии советского времени в этом отношении может быть охарактеризована как экстремальная наука в том смысле, что здесь мы имеем дело не с частными отклонениями от нормального этоса, а с систематической и целенаправленной деформацией самой системы нравственных норм для эпохи 20—30-х гг. и закреплении этой системы искаженных норм на уровне само собой разумеющихся предпосылок всякой научной работы — в период 50—70-х гг. Представляется, что эта деформация негативно сказалась не только на моральном климате научного сообщества, но и на его собственно познавательных достижениях. Ее последствия ощущаются по сей день. Особую опасность может представлять бессознательная рецепция подобного этоса в рамках отдельных проектов церковной науки.

ВЛИЯНИЕ «МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ» НА СОВЕТСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В 20—70-Х ГГ. XX В.

В. А. Федосик
(Минск, Беларусь)

Основные положения «мифологической школы» более полувека господствовали в советском религиоведении, превратились в устойчивые штампы массовой пропаганды. Они определяли не только направления и характер религиоведческих исследований. Одна из главный причин долгого запрета знаменитого романа Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита» заключалась именно в категорическом неприятии автором постулатов этой школы. Сам роман и начинается с разговора редактора журнала Михаила Берлиоза и поэта Ивана Бездомного. Берлиоз указывал Ивану Бездомному на древних историков: «...на знаменитого Филона Александрийского, на блестяще образованного Иосифа Флавия, никогда ни словом не упоминавших о существовании Иисуса». Более того, редактор «сообщил поэту, между прочим, и о том, что то место в пятнадцатой книге, в главе 44-й знаменитых Тацитовых «Анналов», где говорится о казни Иисуса, — есть не что иное, как позднейшая поддельная вставка». А вся эта информация была обрушена на голову растерянного поэта для того, чтобы доказать, что «Иисуса-то этого, как личности, вовсе не существовало на свете и что все рассказы о нем — простые выдумки,