

РЕЦЕНЗИИ

А. В. Апполонов

О морали и моралистах

Антонов К. М. От дореволюционной науки о религии к советскому религиоведению: становление «советской» формации дискурса о религии; Он же. Этос отечественного религиоведения 1920–80-х гг. // «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / [сост., предисл., общ. ред. К. М. Антонова]. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.

Рецензируемые статьи профессора ПСТГУ К. М. Антонова, вошедшие в изданную под его редакцией коллективную монографию «“Наука о религии”, “Научный атеизм”, “Религиоведение”» (подзаголовок: «Актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI века»), произвели на меня крайне странное впечатление – как в отношении постановки исследовательских проблем, так и в отношении используемой методологии. Возможно, все дело в том, что я ожидал (вполне вероятно, безосновательно) от профессора К. М. Антонова чего-то совсем другого. Например, я ожидал увидеть в книге, имеющей указанный подзаголовок, работы, посвященные тому, какие

проблемы советские (а также постсоветские) религиоведы считали (считают) наиболее актуальными, какую методологию они использовали (используют) для решения этих проблем, какие научные дискуссии велись (ведутся) по поводу этих проблем и методологии и т.д. Даже когда заявленная тема монографии внезапно (для меня, по крайней мере) превратилась (в рамках написанного профессором К. М. Антоновым «Предисловия») в «основные проблемы изучения *истории религиоведения советского времени*», я все еще продолжал на что-то рассчитывать, но, как выяснилось, зря.

Конечно, изучать историю науки необходимо (тем более, если речь идет о таком историческом периоде, который продолжает оказывать достаточно серьезное влияние на современность и, в определенном смысле, все еще «здесь и сейчас»). Вопрос только в том, как именно ее изучать. Мне всегда казалось, что лучше это делать так, как сделал, например, Э. Эванс-Причард в своей «Истории антропологической мысли», где он изложил (иногда, правда, в сопровождении изрядной доли критики) идеи своих предшественников, соотнеся их с действительным (или желаемым) состоянием современной (для него) науки. Или, например, так, как это сделал С. А. Токарев, который представил в своей «Истории русской этнографии» достаточно глубокий в теоретическом плане и, кроме того, крайне информативный в фактологическом отношении очерк истории отечественного этнографического знания.

Едва ли можно сомневаться в том, что налицо острая нехватка подобных академических исследований, посвященных истории религиоведения советского периода. Как совершенно

справедливо отмечает профессор К. М. Антонов, отечественные авторы, пишущие об истории советской науки о религии, «в своей работе опираются на несколько стихийно сложившихся подходов, каждый из которых определяется специфическим восприятием советской эпохи в целом» (С. 9). Иначе говоря, в подобного рода исследованиях доминирует идеология (или, по меньшей мере, субъективное отношение исследователя к «советской эпохе в целом»). В итоге (и об этом профессор К. М. Антонов также пишет в своих статьях) среди исследователей нет даже намека на согласие по поводу того, как следует оценивать результаты научной деятельности советских религиоведов (и даже по поводу того, что можно считать таковыми результатами).

Однако, с другой стороны, ценность научного наследия по крайней мере некоторых представителей советского религиоведения достаточно очевидна. По словам профессора К. М. Антонова, «многие работы советских (в полном смысле этого слова) ученых выполнялись на европейском уровне и получали международное (и не только в рамках “социалистического лагеря”) признание. Их авторы, как правило, были “в курсе” основных методологических новинок и умели их освоить и при этом критически к ним отнестись» (С. 14). Например, «вполне квалифицированные работы по социологии и психологии религии принадлежат Д. М. Угриновичу и М. А. Поповой; Угринович вполне достойно занимал высокие посты в Международной социологической ассоциации» (там же).

Таким образом, вроде бы, налицо серьезная научная проблема и обширное поле для исследовательской деятельности: если *все* (это, напомню, мнение профессора К. М. Антонова) исследо-

ватели советского религиоведения рассматривают свой предмет через некую идеологическую призму, то, вероятно, надо представить более объективный, академический и, по возможности, детальный обзор этого предмета, чтобы наконец стало ясно, что же, собственно, истинного (и, соответственно, полезного для современной науки) мы можем найти в творческом наследии таких авторов, как, например, упомянутый выше Д. М. Угринович. Если методология, понятийный аппарат или отдельные идеи и концепции Д. М. Угриновича в чем-то истинны (а это следует хотя бы из приведенных выше слов профессора К. М. Антонова), то, соответственно, они сохраняют свою актуальность и по сей день, и их надлежит использовать в текущих научных исследованиях. Таким образом, как мне кажется, главная задача историка религиоведения советского периода заключается в том, чтобы сначала зафиксировать научное содержание советской религиоведческой традиции (или хотя бы научное содержание творчества отдельных ее представителей), а затем показать, насколько те или иные элементы этого научного содержания применимы (или даже — в какой мере продолжают употребляться) сегодня. Конечно, при этом можно было бы выявить и те элементы советской религиоведческой традиции, которые не имели непосредственного отношения к науке, но были обусловлены идеологическими и/или политическими факторами.

Исходя из этих общих представлений, я искренне надеялся обнаружить в статьях профессора К. М. Антонова хотя бы нечто вроде пролегоменов к подобному научно-исследовательскому проекту. Однако очень быстро выяснилось, что научное содержание советской религиоведческой традиции автора не заин-

тересовало. Профессор К. М. Антонов сразу установил для своей работы следующие приоритеты: «Нас интересуют не столько *идеи* [здесь и далее курсив автора – А. А.], сколько *условия*, в которых эти идеи функционировали и приобретали смысл» (С. 28). При этом надо отметить, что выражение «не столько», употребленное профессором К. М. Антоновым, не соответствует реальному положению вещей. Вместо него следовало бы написать «совсем не», потому что «основные содержательные характеристики советской программы» (С. 56) профессор К. М. Антонов уместил в один абзац, не удостоив даже поверхностным комментарием.

Что же тогда является объектом исследования профессора К. М. Антонова? В одном случае им оказываются отношения «ученый-власть», а в другом – «научный этос» советского религиоведения, реконструируемый автором на основании изучения специфики этих отношений в советский период. Я не сомневаюсь в том, что исследование чужого морального облика может быть весьма увлекательным занятием, но хочу напомнить, что наука *как таковая* неморальна, поскольку «научные истины нейтральны в морально-этическом плане, а нравственные оценки могут относиться либо к деятельности по получению знаний... либо к деятельности по его применению»¹. Конечно, взаимодействие между ученым и властью, а также «научный этос» *в некотором смысле* связаны с наукой. Однако наука не состоит из «научного этоса» и отношений «ученый-власть». Это, вроде бы, должно быть очевидно, но для профессора К. М. Антонова это совсем не очевидно. Он уверенно связывает «научный этос» советского религиоведения с его научными достижениями

¹ Горелов А. А. Концепции современного естествознания. М., 2006. С. 18.

(вернее, с отсутствием таковых). По его мнению, в случае советской науки о религии «мы имеем дело... с систематической целенаправленной деформацией нравственных норм», причем «эта деформация негативно сказалась не только на моральном климате научного сообщества, но и на *его собственных познавательных достижениях* [курсив мой – А. А.]» (С. 78).

Вот на этот последний тезис мне хотелось бы обратить особое внимание. Утверждения подобного рода требуют доказательств. Как именно сказалась «деформация нравственных норм» советского религиоведения на его «познавательных достижениях»? И почему она на них сказалась? Профессор К. М. Антонов утверждает, что этические установки ««марксистско-ленинского» направления» в религиоведении «исключают основную характеристику науки, развивающейся по принципу взаимодействия научно-исследовательских программ, — множественность позиций, требующую полемического взаимодействия на рациональной основе» (С. 58). Хорошо, но как совместить это с его же собственными словами о том, что многие советские религиоведы «были “в курсе” основных методологических новинок и умели их освоить и при этом критически к ним отнестись»? Надо проявить поистине чудеса изобретательности, чтобы не заметить того, что практически все значимые идеи западных исследователей религии так или иначе оказывались в фокусе внимания и критической рефлексии их советских коллег. Более того, советским религиоведам *предписывалось* критиковать «буржуазную» науку о религии, то есть, осуществлять то самое «полемическое взаимодействие» с ней «на рациональной основе», которого, по мнению профессора К. М. Антонова, в принципе не могло быть. Можно

очень долго обсуждать вопрос о том, насколько успешной и адекватной была эта критика, однако факт заключается в том, что советское религиоведение никогда не пребывало в изоляции от мировой науки.

Далее, если профессор К. М. Антонов в принципе не интересуется «содержательными характеристиками советской программы», а изучает «условия в которых она функционировала», то откуда он может знать, что «деформация нравственных норм» советского религиоведения негативно сказалась на его «познавательных достижениях»? Но даже если отвлечься от этого чисто технического момента, можно задать вполне резонный вопрос: существовала ли в 20–80-х гг. XX в. некая общепризнанная религиоведческая теория (такая, например, как синтетическая теория эволюции в современной биологии), которую советские религиоведы-марксисты не восприняли в силу своего специфического научного этоса, в результате чего оказались на обочине мирового научно-исследовательского процесса? Любому, кто хотя бы в общих чертах знает историю науки о религии, должно быть ясно: нет, никакой подобной теории не было. Ее нет и сейчас (хотя бы уже потому, что религиоведение «представляет собой комплексную [курсив здесь и далее мой – А. А.], относительно самостоятельную научную дисциплину... включающую ряд разделов»²). Таким образом, даже если советское религиоведение не адаптировало, скажем отдельные идеи феноменологии религии, то из этого вовсе не следует, что данное обстоятельство негативно сказалось на его «познавательных достижениях» в целом (точно так же, как на «познавательных достижениях» феномено-

² Религиоведение: учебник для бакалавров / под ред. И. Н. Яблокова. М., 2015. С. 12.

логов религии едва ли сказалось то, что они не адаптировали в своем творчестве идеи социологов-позитивистов).

Стоит отметить, впрочем, что мне удалось обнаружить одно конкретное указание профессора К. М. Антонова на то, в чем именно проявилось «негативное влияние» «систематической целенаправленной деформации нравственных норм» на советское религиоведение. Насколько я могу понять, К. М. Антонов считает критическим недостатком советской науки о религии то, что она из идеологических соображений не восприняла теорию прамотеизма В. Шмидта. При этом, полагает профессор, идеологически инспирированная «деформация нравственных норм» оказалась в данном аспекте настолько сильной, что воздействует на отечественное религиоведение до сих пор: «И в настоящее время адекватной рецепции идей Шмидта в российском религиоведении не происходит: профессиональные религиоведы, этнологи и этнографы склонны отмахиваться от них как от “устаревшей теологии”... сказанное, как представляется, свидетельствует о том, что ценностные искажения, привнесенные в наш научный этос советской эпохой, успешно выдерживают испытание временем в нашем сознании» (С. 168).

Я попробую заступиться за своих коллег: возможно, дело не в их аморальности, а в том, что никто из серьезных специалистов (не только в России, но и во всем мире) уже лет так шестьдесят не считает концепцию прамотеизма и «изначального откровения» состоятельной. Например, Х. Зимон еще в 1986 г. писал на страницах основанного самим Шмидтом «Антропоса»: «Две идеи Шмидта, касающиеся происхождения монотеизма, вызвали критику, показавшую их несостоятельность

в историческом отношении: это тезис об изначально монотеистическом характере реконструируемой изначальной религии и тезис о том, что источником этой религии является изначальное откровение... Продолжая линию романтизма, Шмидт стремился к генетическому объяснению реконструируемой изначальной религии человечества, невзирая на тот факт, что обнаружение источника изначальной религии превосходит возможности человеческого знания... Значение Шмидта в этнологии и сравнительном религиоведении заключается главным образом не в самих результатах его работы, а в том, что его крайне спорные (*highly controversial*) теории дали стимулы для исследований по этнографии и сравнительному религиоведению»³.

Интересно, что профессор К. М. Антонов знает все это не хуже меня («[теория Шмидта] способствовала осознанию бессмысленности научного поиска *primordium* в религии» – С. 150), но в то же время пишет с сожалением, что «интерес к концепции Шмидта в среде светских религиоведов падает. Для них... вопрос о первоначальной форме религии... вообще отодвинулся в область метафизических вопросов, не имеющих собственно научного решения и интереса» (С. 164). Таким образом, профессор К. М. Антонов обвиняет отечественных религиоведов в том, что они не желают заниматься проблемой, которая, как признано, в том числе, на Западе, не может быть решена средствами современной науки. И это, конечно, удивительно. Да, автор намекает на некие возможности «реставрации идей “прамонотеизма”», в ходе которой был бы принят во внимание весь «набор критических аргументов», выдвинутых против оригина-

³ *Zimón H. Wilhelm Schmidt's Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology // Anthropos. Bd. 81, H. 1./3. (1986).P. 254-256.*

альной теории Шмидта (С. 164). Замечательно, но отчего же он сам не занимается этим научным проектом? На мой взгляд, пока профессор К. М. Антонов не напишет на эту тему что-нибудь сопоставимое по своему весу и значению с многотомным «Происхождением идеи Бога» Шмидта, но при этом еще и свободное от недостатков последнего, ему не следует указывать своим коллегам, чем они должны заниматься и, тем более, приписывать им некие «ценностные искажения».

Далее мне хотелось бы отметить следующее обстоятельство. В статье «От дореволюционной науки о религии к советскому религиоведению» профессор К. М. Антонов, во-первых, описывает если не процветание, то, по меньшей мере, вполне благополучное положение науки о религии в дореволюционной Российской империи – благодаря наличию научных свобод и, по меньшей мере, трех конкурирующих научно-исследовательских программ, а во-вторых, говорит о том, что «марксистско-ленинское направление едва ли может быть описано как научно-исследовательская программа в собственном смысле слова. Его основополагающие принципы исключают основную характеристику науки, развивающейся по принципу взаимодействия научно-исследовательских программ, – множественность позиций требующую полемического взаимодействия на рациональной основе» (С. 58).

Поскольку про «полемическое взаимодействие на рациональной основе» было уже достаточно сказано выше, далее я рассмотрю тезис профессора К. М. Антонова о наличии в дореволюционной России «конкурирующих научно-исследовательских программ». Прежде всего, следует отметить, что не все, что пишется о религии, является *наукой* о религии и тем более – научно-

исследовательской *программой*. Профессор К. М. Антонов, вводя понятие «научно-исследовательской программы», ссылается на И. Лакатоша, поэтому надо, наверное, напомнить о том, что по Лакатошу научно-исследовательская программа – это определенным образом связанная последовательность научных теорий, «структурная единица научного знания более общая, чем отдельная научная теория, хотя и менее общая, чем научная дисциплина или область науки»⁴. Справедливости ради надо отметить, что профессор К. М. Антонов специально указывает, что понятие «научно-исследовательской программы» «в применении к гуманитарному знанию может использоваться лишь со значительными оговорками» (С. 28), однако о каких именно оговорках идет речь, из текста статьи не понятно. С другой стороны, профессор К. М. Антонов утверждает, что дореволюционные «научно-исследовательские программы в области научного изучения религии» обладали неким «метафизическим ядром» (С. 40). Мне неприятно сообщать об этом профессору К. М. Антонову, но наука (хоть бы и гуманитарная) или научно-исследовательская программа (хоть бы и в рамках гуманитарной дисциплины) не может обладать «метафизическим ядром». Научные положения должны подвергаться эмпирической проверке – хотя бы *потенциально*. Метафизические положения таковой проверке подвергнуться в принципе не могут, поскольку отсылают к чему-то *надэмпирическому*. Наука, конечно, может включать (и нередко включает) некие метафизические положения, однако, во-первых, они, как правило, устраняются из науки по мере выявления их метафизического характера (т.е. по мере понимания того, что они не верифицируются при помощи

⁴ Научно-исследовательская программа // *Философия науки: Словарь основных терминов* / под ред. С. А. Лебедева. М., 2004.

нормальных научных процедур), а во-вторых, они в любом случае не могут составлять «ядро» научно-исследовательской программы.

Поэтому если отвлечься от непонятных «метафизических ядер» и говорить о научно-исследовательских программах в традиционном смысле (хотя бы в смысле необходимости (потенциальной) эмпирической верификации включенных в них теорий), то тезис профессора К. М. Антонова о том, что в дореволюционной России существовало три «научно-исследовательские программы в области научного изучения религии» (С. 40), выглядит более чем сомнительным. Рассмотрим первую такую программу, которую профессор К. М. Антонов называет «духовно-академической», или «институционально-церковной». Уже из названия ясно, что речь идет, по сути, о православном богословии, в рамках которого *иногда* затрагивалась религиоведческая проблематика. Однако при всем моем уважении к православному богословию, мне очень трудно понять, как, например, замечание С. С. Глаголева о том, что «у нас... лишь недавно и лишь немногие стали изучать саму религию», можно превратить в «научно-исследовательскую программу». Возможно, конечно, я многого не знаю, но ведь и сам профессор К. М. Антонов не сообщает нам о том, какие именно научные теории входили в эту научно-исследовательскую программу, какая конкретно методология применялась и какие конкретно результаты были получены в ходе ее реализации. Все, что имеется в тексте его статьи – это туманные намеки, например, такие: «Вопрос о связи богословских предпосылок и конкретных исследований представлялся все более сложным и неоднозначным» (С. 41). Однако, хотелось бы напомнить, «научная теория – это логически организованное множество высказываний о некотором

классе идеальных объектов, их свойствах и отношениях»⁵, а не некие представления о сложных и неоднозначных связях между «богословскими предпосылками и конкретными исследованиями».

Конечно, профессор К. М. Антонов не упускает возможности указать на тот несомненный факт, что в рамках «институционально-церковной» программы создавались некие труды по истории религии. Однако, что это были за труды? Сам профессор К. М. Антонов пишет: «Здесь следует отметить последовательное оппонирование прямолинейному эволюционизму и в то же время активное внедрение исторического подхода, стремление представить историю религии как осмысленный и целенаправленный процесс, управляемой сложной совокупностью факторов» (С. 42). К сожалению, профессор К. М. Антонов не уточняет, как все это следует понимать. Например, если под «историческим подходом» понимать то, что К. Поппер называл «историцизмом», то есть, утверждение телеологичности исторических процессов (а именно на такое прочтение намекают слова «осмысленный и целенаправленный процесс»), то каковы тогда цели процесса в случае истории религии и каковы те управляющие данным процессом факторы, о которых пишет профессор К. М. Антонов?

Поскольку здесь имеет место явное умолчание, я обратился за разъяснениями к работе «Религии древнего мира в их отношении к христианству» архимандрита Хрисанфа (Ретивцева), поскольку он упоминается профессором К. М. Антоновым в качестве одного из главных представителей «институционально-церковной» программы. И вот, что пишет Хрисанф о язычестве: «Язычество представляет нам собою не начало в истории религии,

⁵ Основы философии науки / под ред. С. А. Лебедева. М., 2005. С. 77.

не первобытный вид ее, а уклонение от этого последнего, затемнение и искажение истинных религиозных стремлений, отпадение человеческого духа от божества в мир природы... Вот сущность и отличительная черта язычества! Языческие народы ходили своими собственными путями, а не тем путем, который был указан Богом и который прямо вел к нему, — не путем разумного богопочитания, а путем поклонения твари. Идя своим путем в религии, отдалявшим их от Бога, они оставались вне союза с Богом, были разобщены с ним»⁶.

Конечно, то, что мы видим здесь, — это все те же идеи пра-монотеизма и изначального откровения, однако в отличие от Шмидта архимандрит Хрисанф не разрабатывал эти идеи на теоретическом уровне: говоря о первобытном монотеизме, он просто ссылался на отдельные этнографические материалы без какого-либо критического их анализа. При этом он вполне отдавал себе отчет, что занимался не наукой, но богословием: «Мы не берем на себя разбора первоисточников древних религий, работа над которыми принадлежит филологии и истории. Наш труд *чисто богословского характера* [курсив мой — А. А.] и основан на тех данных, какие до последнего времени представляют ученые из другой области»⁷. Наконец, архимандрит Хрисанф вполне резонно отмечал, что «вопрос о первоначальной религии» «исторически неразрешим, потому что касается времен неуловимых для истории», хотя на него «богословие не может ответить иначе, как отрицанием рационалистического взгляда»⁸.

⁶ Хрисанф (Ретивцев), архим. История религий древнего мира в их отношении к христианству. Т. 1. СПб., 1872. С. 71-73.

⁷ Там же. С. 8.

⁸ Там же. Т. 3. СПб., 1878. С. 656.

И вот хочется спросить профессора К. М. Антонова (который пишет, в частности, что указания архимандрита Хрисанфа в сфере «генеалогии религиоведения» «до сих пор не потеряли актуальности» — С. 42) — как из всего этого можно сделать «научно-исследовательскую программу в области научного изучения религии», если даже о научной теории в данном случае говорить невозможно? Архимандрит Хрисанф ясно указывает, что занимается богословием, а не наукой, отрицает возможность однозначного научного ответа на вопрос о природе первобытной религии и при каждом удобном случае отсылает читателя к христианской традиции и учению Церкви. Поэтому лично мне совершенно непонятно, зачем превращать хорошее богословие в дурную (или, как выражается профессор К. М. Антонов, «ненормальную») науку.

Рассмотрим вторую дореволюционную «научно-исследовательскую программу в области научного изучения религии», о которой пишет профессор К. М. Антонов. Это «религиозно-философская программа». Данное название также говорит само за себя и весьма точно отражает содержание, причем, как указывает сам профессор К. М. Антонов, «именно философский элемент играет решающую роль в этой программе» (С. 44). Но при чем здесь наука? И тем более научно-исследовательская программа? Например, Вл. Соловьев, которого профессор К. М. Антонов рассматривает в качестве одного из основных представителей «религиозно-философской программы», считал, что наука как область знания соотносится исключительно с «техническим творчеством», а сферой ее приложения является «экономическое общество»⁹. Уже хотя бы из этого должно быть ясно, что у Соло-

⁹ См. Антонов К. М. *Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века*. М., 2008. С. 127.

вьева в принципе не может быть никакой науки о религии – по крайней мере, если считать наукой познавательную деятельность, которая исследует эмпирическую реальность и опирается на фактический материал, получаемый опытным путем.

В своей работе «Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века» профессор К. М. Антонов пишет о Вл. Соловьеве: «Обоснование учений о религиозном опыте как откровении, о богочеловечестве как взаимодействии абсолютного Сущего и абсолютного становящегося и о свободе этого последнего позволили ему смело обратиться к религиозной конкретике, к философскому рассмотрению вопросов истории, психологии, социологии и феноменологии религии. Представление о соотношении Бога, мира и человека открывало возможность выстроить логику религиозного процесса, концептуальную схему, открывающую широкие возможности эмпирических исследований, “ядро” потенциальной исследовательской программы»¹⁰. Этот фрагмент многое проясняет в темном вопросе о том, что именно понимает профессор К. М. Антонов под «метафизическим ядром» «научно-исследовательской программы», но отнюдь не показывает, что «исследовательская программа» Вл. Соловьева действительно научна. Я еще раз хочу отметить, что наука (хотя бы и конца XIX в.) не допускает (не допускала) в свои исследовательские программы (тем более, в качестве «ядра») надэмпирические сущности, такие как «абсолютное Сущее», «Бог», «откровение», «богочеловечество» и т.д. Поскольку наличие или отсутствие подобных сущностей невозможно доказать при помощи методов, которыми пользуется наука (в том числе, и наука о религии), все разговоры о них самих и об отношениях между ними носят не-

¹⁰ Там же. С. 129.

научный (например, философский или теологический) характер. Не думаю, что сказанное требует каких-либо дополнительных пояснений.

Что же касается третьей программы, называемой профессором К. М. Антоновым «антропологической», то ее основой служил «позитивизм, воспринимавшийся вместе с достижениями английской (Э. Тайлор, Дж. Фрезер) и французской (Н. Д. Фюстель де Куланж, Д. Э. Дюркгейм) антропологических школ» (С. 47). По мнению Л. Я. Штернберга, которого цитирует автор, речь в данном случае идет о «позитивной науке, занимающейся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни человечества»¹¹. Нет никаких сомнений, что в случае «антропологов» мы действительно имеем дело с научно-исследовательской программой, отвечавшей всем необходимым критериям «научности».

Но вот что крайне интересно. По словам профессора К. М. Антонова, «антропологи», относя себя к «позитивной науке», тем самым размежевывались «с философией религии и философией вообще» (С. 47); более того, «теологические и религиозно философские концепции ими в целом игнорировались, равно как и возникающие на их почве историко-религиозные исследования» (там же). Это ключевой момент во всей истории с тремя «научно-исследовательскими программами в области научного изучения религии», о которых пишет профессор К. М. Антонов. Представители единственной подлинно научной «антропологической» программы действительно относились с полным безразличием к тому, что писали философы и богословы — надо полагать,

¹¹ Штернберг Л. Я. Сравнительное изучение религии // Он же. Первобытная религия в свете этнографии. М., 1963. С. 179.

в связи с тем, что таких ученых, как Л. Я. Штернберг, метафизические спекуляции на тему, например, богочеловечества не интересовали. Но как быть тогда с утверждением профессора К. М. Антонова, что «нормальность» науки в дореволюционной России обеспечивалась ее «развитием по принципу взаимодействия научно-исследовательских программ», благодаря «множественности позиций, требующей полемического взаимодействия на рациональной основе»? Если «антропологи» никак не взаимодействовали с другими двумя «научно-исследовательскими программами», то в рамках представленной профессором К. М. Антоновым парадигмы, они представляли «ненормальную», или «экстремальную» науку, такую же как марксизм, тем более, что, как указывает автор этой парадигмы, «антропологи» впоследствии в марксизме «полностью растворились» (С. 48). Соответственно, если доводить идеи профессора К. М. Антонова до их логического завершения, на протяжении всей истории России «нормальную» науку могут представлять только православное богословие и религиозная философия, ведь они учитывали собранный «антропологами» «эмпирический материал в духовно-академических и религиозно-философских подходах к истории религии» (С. 47).

Я, конечно, не могу знать наверняка, осознавал ли профессор К. М. Антонов, что это — единственный возможный вывод из его представлений о конкуренции исследовательских программ «в отдельно взятой стране», но, как мне кажется, вполне осознавал. Однако, насколько я могу судить, «нормальность» «антропологической» программы волновала его куда меньше, чем утверждение «нормальности» и «научности» двух других программ на

том основании, что они пребывали в «полемическом взаимодействии» с «антропологами», которые поставляли им «эмпирический материал». Действительно, если утверждается, что, например, у Вл. Соловьева была некая «научно-исследовательская программа в области научного изучения религии», то несогласные с такой постановкой вопроса могут заговорить об эмпирической проверке результатов, полученных в ходе реализации этой программы, и тут вполне может оказаться, что либо никаких конкретных результатов нет, либо они, будучи метафизическими, не могут подвергнуться эмпирической проверке в принципе. В такой ситуации на помощь может прийти переключение внимания, во-первых, на «научный этос», а во-вторых, на наличие (отсутствие) «конкурирующих научно-исследовательских программ», что сразу уводит в сторону от разговора о существовании собственно научной работы. Кроме того, весьма полезной оказывается используемая профессором К. М. Антоновым «методология» М. Фуко, которая служит для легитимации такого резкого перехода от научной конкретики к «моральному облику» и отношениям «ученый-власть».

Таким образом, обращение профессора К. М. Антонова к идеям Фуко совсем не случайно, но оно едва ли связано с декларируемым желанием предложить «более эффективную аналитическую методологию» (С. 16). У традиционной науки достаточно средств и инструментов, чтобы должным образом оценить достижения того или иного научного направления, равно как и его научность. Однако если «нас интересуют не столько идеи, сколько условия, в которых эти идеи функционировали и приобретали смысл», и, соответственно, «качество» науки опре-

деляется отношениями «ученый-власть» и «научным этосом», тогда, конечно, без постмодернизма никак не обойтись. Однако это палка о двух концах: если утверждается, что научные идеи «функционируют и приобретают смысл» только в определенных условиях, а в других условиях они, соответственно, не функционируют и не имеют смысла, то мы оказываемся перед лицом крайнего релятивизма, в рамках которого разговоры о «нормальной» и «ненормальной» науке теряют всякий смысл.

Я позволю себе привести цитату из работы Фуко «Археологии знания», в которой профессор К. М. Антонов обнаружил «более эффективную аналитическую методологию»: «Изучать идеологическое функционирование науки для того, чтобы выявить его и изменить — это не означает вводить в обиход предполагаемые философии... это не означает и возвращаться к основаниям, которые делают возможным и законным ее существование. Но *это означает поставить науку как дискурсивную формацию под сомнение* [курсив здесь и далее мой — А. А.], это означает напасть не на формальные противоречия объектов или типов актов высказываний, концептов, теоретических предпочтений, *но рассматривать ее как практику среди других практик*»¹².

Да, именно об этом и идет речь в статьях профессора К. М. Антонова: о том, чтобы поставить под сомнение советскую науку о религии на основании ее дурного «научного этоса» и неправильного «идеологического функционирования». Проще говоря, когда вместо конкретных научных результатов критерием «нормальности» научной деятельности становится «моральный облик», отношения «ученый-власть» и некое абстрактное «полевое взаимодействие на рациональной основе», тогда и ме-

¹² Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 187.

тафизика Вл. Соловьева может оказаться «научно-исследовательской программой в области научного изучения религии». Однако, повторю еще раз, привлекая «методологию» Фуко нельзя релятивизировать только советскую науку о религии. Сказав «А», надо сказать и «Б». Как только на методологическом уровне вместо конкретных научных результатов начинает обсуждаться «идеологическое функционирование» науки («не столько *идеи*, сколько *условия*, в которых эти идеи функционировали и приобретали смысл»), уже нельзя говорить, как это делает профессор К. М. Антонов, о «беспредпосылочности и общезначимости обоснованного научного знания» (С. 61), а также о том, что задачей науки является «приумножение достоверного знания» (С. 60). Для Фуко и других постмодернистов никакого «достоверного и общезначимого научного знания» не существует (наука – не более чем одна из практик), равно как не существует и «беспредпосылочного знания», поскольку в этой «методологии» неустранимой предпосылкой деятельности ученого объявляется стремление обрести власть.

Проиллюстрирую сказанное примером из статьи Ю. С. Савенко о влиянии идей Фуко на современную психиатрию: «Именно Фуко, став одним из самых влиятельных западных мыслителей последней трети XX века, вновь принес в мир старый соблазн тотальной социологизации, политизации и прагматизации истины. Если не сам Фуко, то его бесчисленные эпигоны начали утверждать, что психические заболевания, их диагностика и лечение суть мифология, придуманная и используемая для подавления всевозможных смутьянов, нарушителей общественного спокойствия... Социологизация, а порой даже политизация

психиатрии отражает отношение к психиатрической реальности как чисто виртуальной, точнее условной, словно психиатрия нормативная наука, наподобие права, и можно, приняв новые законы, изменить ее... Люди приучаются вместо трудных поисков истины и сакрального к ней отношения манипулировать ею по своей воле. Психиатрическая глава МКБ-10 – яркий пример такой манипулятивности: здесь фактически отрицается научный постулат, согласно которому таксономист не создает таксоны и не отменяет их, а открывает созданное природой»¹³.

Поскольку с этой темой, как мне кажется, все более или менее ясно, позволю себе коснуться последнего принципиального момента. Профессор К. М. Антонов постоянно обращает внимание на такую особенность советской науки о религии, как «парадоксальная конфликтность научной дисциплины и предмета ее изучения» (С. 14), то есть на тот факт, что советские религиоведы вольно или невольно, но разделяли идею о том, что изучение религии может быть полезно только в аспекте получения новых средств и инструментов для борьбы с «религиозными предрассудками». По мнению профессора К. М. Антонова, такого нет и не было нигде и никогда, и данное обстоятельство лишний раз подтверждает «ненормальность» советского религиоведения. Однако я посоветовал бы профессору К. М. Антонову обратить внимание на ПСТГУ, где он сам работает. Там существует миссионерский факультет, где преподает, в том числе, «ведущий эксперт по проблемам экспансии новых движений в России» (так он представлен на интернет-сайте ПСТГУ¹⁴) сектовед профессор А. Л. Дворкин. Насколько я понимаю, профессор А. Л. Дворкин

¹³ Савенко Ю. С. Переболеть Фуко [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/nlo%20/2001/49/savenko-pr.html> (дата обращения: 24.10.2015).

¹⁴ [Электронный ресурс] URL: <http://pstgu.ru/faculties/missionary/chair/sect/Dvorkin/> (дата обращения: 24.10.2015).

изучает новые религиозные движения в России для борьбы с их экспансией, а не для написания отвлеченных от данной практической задачи религиоведческих работ. Возможно, я ошибаюсь, но, насколько мне известно, также и православная миссиология в целом направлена на решение практических задач, то есть, на миссию — в том числе, среди представителей иных конфессий и религий. По крайней мере, так было всегда: иноверческие традиции изучались христианскими теологами и учеными не из чисто научного интереса (хотя он, конечно, тоже мог присутствовать), но для того, чтобы облегчить миссионерскую работу среди представителей этих традиций, то есть, если называть вещи своими именами, для более эффективного уничтожения этих традиций. Таким образом, если «парадоксальная конфликтность научной дисциплины и предмета ее изучения» является определяющим признаком «дурного этоса» и «ненормальности» науки, то я могу порекомендовать профессору К. М. Антонову попрактиковаться в борьбе с дурным этосом и ненормальной наукой в стенах ПСТГУ — для этого, я полагаю, у него, как у члена корпорации, имеются все возможности.

Подводя итоги, я хотел бы еще раз отметить, что некоторые моменты в статьях К. М. Антонова произвели на меня крайне странное впечатление. Например, я так и не понял, почему «полемическое взаимодействие» научно-исследовательских программ должно происходить только в пределах границ одной страны, или почему постмодернистский релятивизм Фуко должен прилагаться только к советской науке о религии, или почему «парадоксальная конфликтность научной дисциплины и предмета ее изучения» приписывается только советскому религиоведению, или почему богословие, использующее *в определенных вопросах* научные данные, должно расцениваться как научно-исследова-

тельская программа, невзирая на мнение самих богословов, предпочитающих оставаться в рамках своего предмета. Однако наиболее странной мне показалась, скажем так, избирательность профессора К. М. Антонова по отношению к работам советских религиоведов, которую он проявил, впрочем, не в рецензируемых статьях, а в программе своего курса «Введение в религиоведение». Дело в том, что, обвиняя советскую науку о религии в дурном научном этосе и систематическом искажении нравственных норм, профессор К. М. Антонов в обязательном порядке рекомендует своим студентам книги, написанные представителями советского религиоведения или вышедшие под их редакцией: речь о работах И. Н. Яблокова, М. М. Шахнович и А. Н. Красникова, которые включены К. М. Антоновым в список обязательной литературы по его курсу «Введение в религиоведение»¹⁵. Получается, что *in abstracto* научный этос важнее научных идей, но когда дело доходит до практики (которая, как известно, критерий истины), этос уже как-то и не столь важен. Я понимаю, конечно, что представители «правильного научного этоса», включая самого профессора К. М. Антонова, по каким-то своим, наверняка серьезным и уважительным причинам не сумели создать работ, которые могли бы использоваться в педагогической практике современной высшей школы. Однако, тем не менее, можно вполне обоснованно задаться вопросом о том, каков этос преподавателя, обязывающего своих студентов учиться по книгам тех авторов, которые, по его мнению, «целенаправленно искажают моральные нормы»?

¹⁵ См. Антонов К. М. Введение в религиоведение. Программа курса. М., 2009. С. 20. Из четырех единиц обязательной литературы, указанной в списке, одна — это хрестоматия, а три остальные так или иначе связаны с названными авторами.