

Митрохин Л. Н. Философские проблемы религиоведения. СПб.: Издательство РХГА, 2008. 1046 с.

Изданная посмертно книга академика Л. Н. Митрохина (1930–2005) — одного из крупнейших отечественных социологов и философов религии кон. XX в. — несомненно должна привлечь внимание его коллег, независимо от их мировоззренческой или методологической ориентации¹. Причин тому две. Во-первых, это весьма высокий теоретический уровень собранных в книге текстов, детальная проработка и наглядная демонстрация целого ряда важнейших приемов философского и социологического исследования религии, приемов, в совокупности своей образующих стройную методологию, в основании которой лежит марксистский подход, но которая, именно благодаря своей проработанности, обрела значительную степень свободы от мировоззренческих предпосылок марксизма и может применяться исследователями, придерживающимися самых разных убеждений.

Вторая, и, возможно, даже более важная причина заключается в том, что книга наглядно, всем своим содержанием, демонстрирует одну из важнейших особенностей науки о религии. Суть ее можно было бы выразить примерно следующим образом: научное исследование религии неизбежно выявляет существенные процессы, иногда довольно глубокие, происходящие в религиозном сознании самого исследователя. К нему в некотором смысле применимо то, что Ф. Ницше писал в свое время о философии, которая есть не что иное, как «самоисповедь ее творца». Более того, чем основательнее исследование, чем более приближается оно к идеалу общезначимости научного знания, тем более глубокие сферы религиозного сознания ученого оказываются в него вовлеченными.

Однако прежде чем обратиться к этой важнейшей теме, рассмотрим, по необходимости в самых общих чертах, содержание книги. Оно делится на тематические разделы.

Первый из них носит название «Методологические проблемы» и содержит статью «Научное и идеологизированное отношение к религии» и отрывок из интервью «Философия и религиоведение». Собственно методологического в них весьма немного (это упрек скорее в адрес составителей, чем автора), зато довольно много автобиографических подробностей, призванных пояснить одну простую, самоочевидную, но часто упускаемую из виду или толкуемую примитивно вещь: научное исследование должно быть по возможности беспристрастным и это стремление к беспристрастности свойственно настоящей науке всегда, в том числе, такое бывало и в советские времена.

Из последующих разделов практически каждый мог бы быть самостоятельной монографией. Так, раздел «Христианство как историко-культурный фено-

¹ Приведем краткую, включающую только наиболее значительные работы, библиографию работ Л. Н. Митрохина: Религиозные «культы» США. М., 1984; Религии «Нового века». М., 1985; Крещение Руси: история и современность. М., 1988 (в соавторстве с А. И. Клибановым); Марксисты и христиане. М., 1988; Религия и политика. М., 1991; Философия религии (опыт истолкования марковского наследия). М., 1993; Баптизм: история и современность. СПб., 1997; Понятие религии. М., 2003; Мои философские собеседники. СПб., 2005.

мен», представляет читателю весьма интересный очерк становления протестантизма (в первую очередь, баптизма) в Европе и Соединенных Штатах. Здесь я бы особенно выделил именно «американский» подраздел, построенный на рассмотрении жизни, мысли и деятельности четырех знаменитых представителей американского протестантизма: У. Раушенбуша, Р. Нибура, М. Л. Кинга и Б. Грэма. Если в лице первых двоих мы сталкиваемся с выдающимися представителями протестантской богословской мысли: Раушенбуш — основатель т. н. «социального евангелизма», а Нибур один из виднейших представителей «неоортодоксии», то во второй паре — с людьми, которых следует назвать скорее деятелями, чем мыслителями. Здесь можно наблюдать характерную черту авторской методологии: Л. Н. Митрохина интересуют не столько сами по себе идеи и поступки его героев, сколько их социальный контекст: условия, вызвавшие их к жизни, их последствия для американского общества. Завершается эта часть весьма живым описанием одной из самых мрачных страниц религиозной жизни Америки XX в. — историей «народного храма» Джима Джонса. Представленная таким образом картина американской религиозности безусловно будет интересна и для религиоведов, и для богословов, работающих в сферах практической и сравнительной теологии.

В следующем разделе — «Атеизм как феномен культуры», содержательно заголовку соответствует только глава, посвященная творчеству С. Мозма, в то время как части, посвященные Марксу и Фейербаху, представляют собой вовсе не рассмотрение их религиозного (атеистического) сознания, как можно было бы подумать, исходя из заглавия, а как раз таки философское обоснование очень своеобразной религиоведческой методологии. В ее основе действительно лежит марксизм, истолкованный в духе М. Мамардашвили и Э. Ильенкова. Однако, замечу снова, в принципе она (с определенными ограничениями, разумеется) вполне открыта для использования любым ученым, изучающим реально функционирующую в обществе религию. Такой подход к наследию Маркса позволяет Митрохину резко и обоснованно критиковать официальный «научный атеизм» и его порождение — теорию «безрелигиозного состояния», просвещенческую теорию происхождения религии из обмана, восходящий к той же эпохе миф о тождестве религии и невежества и тому подобные одиозные концепции и представления (с. 370–373). Основная мысль ученого заключается в том, что Маркс требовал не только «сведения религии к ее земной основе» — идеологическая по сути задача, которую ставили предшествовавшие ему критики религии, но и «выведения ее из этой основы», т. е. описания тех конкретных и весьма сложных социальных механизмов, необходимым элементом функционирования которых является религия. Тем самым на место идеологии ставится методология².

² Л. Н. Митрохин вступает здесь в скрытую (и возможно, бессознательную) полемику с известными статьями С. Н. Булгакова о Марксе и Фейербахе. Напомню, что для Булгакова оба мыслителя — своего рода апостолы религии человекобожества, боевой антихристианский характер их взглядов и общественной практики коренится, тем самым, в их личном (отрицательном, разумеется) религиозном опыте (существенно, что Булгаков писал свои статьи еще до революции 1917 г.). Для Митрохина, напротив, они прежде всего — исследователи религии, и выведение из их концепций практики «ленинско-сталинского» атеизма представляет собой насилие над их действительными идеями.

Эта методология безусловно является редукционистской. Все изменения, происходящие в религиозном сознании, все вновь возникающие интерпретации традиционных богословских доктрин объясняются здесь не внутренней логикой развития этого сознания, не собственно ходом становления богословской мысли, а социально-экономическими изменениями, происходящими в обществе. В результате, история религии, как самостоятельный, хотя и связанный с другими, поток духовной жизни человечества, практически исчезает. Вопрос о собственных движущих силах и механизмах этой истории, о ее собственной логике, в рамках данной концепции даже не может быть поставлен. Этот редукционизм, конечно, затрудняет рецепцию этой методологии со стороны верующих исследователей, для которых история религии естественным образом представляется центральным и основным потоком истории как таковой. Представляется однако, что именно в силу того, что подход, практикуемый Митрохиным и его коллегами, взрывает эту естественность и радикальным образом ставит ее под вопрос, его освоение, его «присваивающее снятие» представляется безусловно необходимым и насущным делом. Провоцируемая этим подходом рефлексия богословов относительно социально-экономических предпосылок их собственных доктрин, относительно путей их восприятия в повседневном жизненном мире верующих людей, более точное уяснение отношения между нормативной (изучаемой теологией) и реальной (изучаемой религиоведением) религией — вот только некоторые из проблем, встающих в связи с освоением этого подхода перед теологией и христианским религиоведением. Отметим, кстати, что эти вопросы уже ставились в русской религиозной мысли XIX — нач. XX в.: в «Оправдании добра» Вл. Соловьева, статье «Религия» из Энциклопедического словаря Брокгауза кн. С. Н. Трубецкого, «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова, «Критике исторического материализма» Н. А. Бердяева и других работах.

Но вернемся к содержанию книги.

Ее следующий раздел — «Религия как социокультурный феномен» — представляет собой как бы центр книги в теоретическом отношении. Он состоит из ряда очерков, по жанру отчасти напоминающих развернутые энциклопедические статьи, посвященных философии религии, теологии, а также проблемам отношения религии с другими сферами культуры. Такие названия, как «Религия и наука», «Религия и мораль», «Религия и искусство», «Религия и политика как формы культуры» — сами говорят о содержании соответствующих подразделов. Существенно, что осмысление этих сложнейших теоретических проблем осуществляется Л. Н. Митрохиным с привлечением не только философского и социологического аппарата, но и на основе большого исторического материала. К сожалению, именно здесь в наибольшей мере сказалась зависимость автора от традиционных советских установок «научного атеизма». Прежде всего, это затронуло его отношение к Церкви, в которой он, будучи атеистом, разумеется не может видеть ничего, кроме социального института, в своих корпоративных интересах монополизировавшего «толкование учения Христа, в том числе и его этического наследия» (с. 558). Институт этот склонен к авторитаризму, всячески препятствует научному, моральному и всякому другому прогрессу. Эти рассуждения, в своем морализирующем пафосе смотрятся разумеется весьма наивно, так

же как и преклонение автора перед масштабом мысли Марка Твена и Бернарда Шоу (с. 560). В тоже время, там где ему удается эти установки преодолеть, там где реализуется попытка «рассмотреть полемику боевых атеистов и фанатичных проповедников религии на метауровне, то есть отстранившись от эмоций и привычки рассуждать от имени некоей идеологической инстанции» (с. 581), иными словами, осуществить хотя бы в минимальной степени процедуры феноменологической редукции, — он достигает интересных и могущих претендовать на общезначимость результатов, правда, более в постановке тех или иных проблем, чем в их решении.

Любопытной с этой точки зрения представляется статья «Теология». Ученый вполне остается здесь верен рассмотренной выше методологии. Прежде всего, он указывает на отмечающуюся и самими богословами, в особенности модернистами, укорененность их доктрин в религиозном опыте верующих людей, и одновременно подчеркивает социальные аспекты этого опыта: церковные догматы, с этой точки зрения, представляют собой не продукты «умозрительных размышлений, а ответы на обусловленные особыми социальными обстоятельствами массовые экзистенциальные потребности в Боге» (с. 465). Проблема, по Митрохину, заключается в том, что «самосознание верующего (теолога) не фиксирует “внешних” социальных мотивов и причин», обуславливающих его понимание откровения, а потому, «верующему *трудно* (курсив мой. — К. А.) привести доводы, которые не только сохраняют значение в рамках нерелигиозного сознания, но и приемлемы для людей, не разделяющих его верований, представить выводы и аргументы в обезличенной, общеобязательной форме» (с. 463), т. е. в форме научной. Выделенное мною слово «трудно» в статье, впервые опубликованной в 2003 г., очевидно должно означать обращенный к богословам призыв к преодолению этой трудности, к расширению ими рефлексивных возможностей своей дисциплины. Характерно, однако, что Митрохин не ограничивается этой проблематизацией научного статуса теологии. Одновременно те же послышки ведут его к указанию и на «неэффективность», «ограниченность критики богословских доктрин с позиций рационализма, ориентированного на демонстрацию их несоответствия критериям построения теоретических концепций» (с. 464). Естественно возникает вопрос: а как вообще тогда возможно какое-либо знание о религиозной жизни человека, какое-либо понимание им своей религиозной жизни, особенно учитывая тот факт, что «религиозный опыт десятков поколений зафиксировал массу черт и тонкостей, которые со стороны разглядеть невозможно» (с. 462). Последнее утверждение во многом дисквалифицирует тот путь, который предлагает сам автор: путь социологического или социально-философского анализа. Думаю, что поиски ответа на этот вопрос могли бы объединить усилия ученых, принадлежащих к самым разным областям знания о религии: богословов, философов, религиоведов, социологов и т. п. Проблема, на которую указывает данная статья Митрохина, так или иначе касается их всех.

Следующий раздел, «Религия в России: история и современность» вновь возвращает нас от теоретических проблем к историческим. Впрочем, так же как в предыдущем разделе преобладание теоретической проблематики не исключало, а, наоборот, предполагало ее реализацию на конкретном историческом материа-

ле, так и здесь, собственно историческое рассмотрение оказывается неотделимо от уяснения определенных теоретических проблем.

Так, за рассказом о реформационных и квази-реформационных движениях в русском религиозном сознании, за описанием истории баптизма в дореволюционной России и в советском обществе, кроются важные методологические проблемы социологического изучения разных уровней религиозной жизни: от теологии до «жизненного мира» простого верующего, — вновь поднимается вопрос об ангажированности религиоведческих исследований, а так же весьма существенная тема связи религии с национальной культурой. В последнем отношении особенно обращает на себя внимание настойчивая рекомендация видного религиоведа «исходить из простого тезиса: российская культура формировалась как культура в основе своей православная» (с. 666, 970). Это означает, что именно «православие задавало круг проблем, общую духовную атмосферу и систему символов, в которой сгущались, кристаллизировались, утверждались, сближались или, напротив, соперничали и размежевывались различные учения и воззрения, лишь в совокупности составляющие российскую культуру» (с. 667). Этот тезис, в указанном понимании, составляет, как представляется, основную посылку в рассуждениях автора о русском сектантстве, нетрадиционных религиях, свободе совести в России, способах преподавания религии в школе и т. п. Весьма отрадной для православного читателя будет жесткая и в то же время взвешенная позиция автора в отношении разного рода «культур», в сложных проблемах, связанных с реализацией законов 1990 и 1997 гг. о свободе совести.

Особенное внимание обращает на себя статья «Большевизм и религия». С одной стороны, читатель найдет в ней решительное, во многом покаянное, осуждение большевистской практики с ее жестокостью, неоправдываемой даже с точки зрения самой коммунистической идеологии, лицемерием, систематическим использованием принципа «разделяй (или соединяй) и властвуй» и столь же систематическим игнорированием принципа свободы совести. Существенно при этом, что автор не ограничивается простыми констатациями, но подкрепляет свои оценки, проделывая неблагодарную работу: осуществляя специальный анализ текстов Маркса и, прежде всего, Ленина, посвященных проблемам религии и свободы совести, он пытается сформулировать принципиальную схему, «социальную парадигму», в рамках которой формировалась весьма изменчивая в частностях советская политика. Отмечая постоянные, почти принципиальные расхождения теории и практики у большевиков (в отношении не только Православной Церкви, но и, например, баптистов), он не ограничивается простым осуждением этого лицемерия, но и пытается отыскать его принципиальные, коренящиеся в самой теории, и преходящие, определяющиеся прежде всего политической конъюнктурой и социальной ситуацией в стране, причины.

Однако наряду с этой стороной в статье имеется и другая, не менее существенная. Это попытка обоснования тезиса, согласно которому «большевистское безбожие типологически несовместимо с атеизмом, как он формировался в мировой и европейской культуре» (с. 786). Смысл его понятен: тем самым теоретический атеизм выводится из-под критики, связанной с осуждением безбожной практики советского государства. Интересно, что частью этой практики при та-

ком подходе оказывается и так называемый «научный атеизм», который и без того был одним из главных объектов авторской критики на протяжении всего текста книги. Здесь же обращается внимание не на те или иные его содержательные моменты, а на его общую природу, как формы знания, и социально-политические предпосылки: «Он (научный атеизм. — К. А.) формировался не по процедуре, характерной для становления научной теории. Его ключевые категории и весь теоретический инструментарий составляли облеченные в квазинаучную форму руководящие указания относительно скорейшего изживания религии» (с. 787—788). Акцент при этом делается на недопустимости отождествления атеизма, как формы свободомыслия, и «практики заплечных дел мастеров» (с. 788). Само по себе это не вызывает возражений. Необходимость различать разные виды и формы атеистического сознания, невозможность сведения истоков атеизма к злой воле его отдельных носителей были общим местом в русской религиозной мысли, начиная с конца XIX в. Невозможно, однако, согласиться с устанавливаемым автором запретом на установление генетической связи между атеистической теорией и социальной практикой, между атеизмом как формой религиозного сознания и его реализацией в человеческой жизни. При таком подходе фактически исчезает возможность объяснить возникновение рассматриваемого явления. В самом деле, на вопрос о генезисе большевизма у Митрохина по сути нет ответа. Используемый им термин «мутация» в данном случае совершенно ничего не объясняет, он остается пустым словом, поскольку механизм этой мутации как раз и есть то, что требуется выяснить.

Не претендуя на решение данного вопроса — подходы к нему были опять-таки намечены русскими религиозными мыслителями, начиная с Ф. М. Достоевского, поставим другой, ближе касающийся нашей темы: в чем причина того, что мысль маститого ученого дает в данном случае очевидный сбой? Субъективная сторона ответа вполне прозрачна: налицо явное стремление оградить от критики мировоззрение, любезное сердцу. О том, с какими переменами в самом мировоззрении это связано, речь впереди. Представляется, однако, что указанный сбой имеет и более объективную причину: это сбой в самой авторской методологии, обличающий ее принципиальную ограниченность. В самом деле, ведь тезис о принципиальной разнородности классического атеизма и его большевистской версии основан, прежде всего, на различии их социальной природы и функции: защита гуманистических ценностей, связанная с формированием идеологии буржуазного общества, в первом случае, и оправдание политического строя, «в котором преследуется любое — и светское и религиозное — инакомыслие» (с. 786—787), во втором. Именно так и должен рассуждать Митрохин, руководствуясь теми методологическими принципами, о которых шла речь выше. Свойственный ему (и марксизму как методологии гуманитарного знания в целом) социологический редукционизм, не позволяет ему обратиться к внутренней истории религиозного (в данном случае, атеистического) сознания, к его собственной, имманентной, независимой от внешних — социальных или психологических — факторов, логике развития, а, следовательно, прояснить указанную преемственность.

Определенный интерес представляет и заключительный раздел книги: «Религия и XXI век» — название которого вновь плохо соотносится с содержанием.

Здесь мы найдем авторское понимание природы религии в ее отличии от других форм духовной жизни, концепцию истории религии в целом и происхождения христианства и его роли в духовной истории человечества, в частности. Рассматривая христианство как «синтез, переработку уже существующих идей и представлений», Митрохин, вместе с тем, указывает и на его принципиальную «историческую новизну». Указывая, вполне в духе «материалистической концепции происхождения сознания», на его социальные истоки, ученый не может не признать вместе с тем и факт «прерыва непрерывности», связанный с временем и деятельностью Иисуса Христа (с. 1003), и вновь подвергает жесткой критике советский атеизм, «характерной чертой» которого и было как раз отрицание историчности Спасителя. Обратим внимание, что этот «прерыв непрерывности» оказывается и прерывом в объяснении, которое вместе с тем теряет и всю свою материалистичность и ставит читателя перед вопросом об Откровении. Не случайно одним из главных «собеседников» Митрохина оказывается в этой статье С. С. Аверинцев.

И, наконец, «Эпилог». Именно к нему могло бы относиться заглавие предыдущего раздела: «Религия и XXI век», поскольку речь здесь идет о перспективах религии на ближайшее будущее. Не отказываясь от своего материализма, не предлагая «эпистемологической реабилитации религии», продолжая считать ее в сущности «фантастическим взглядом на мир» (с. 1024), автор тем не менее думает, что «едва ли даже в отдаленном будущем религия окажется полностью вытеснена из сферы сознания и поведения» (с. 1025), вновь настаивает на необходимости очистить ее «от вульгарных и примитивных толкований» (с. 1024).

Представляется, что за этим выводом и за этим призывом стоит не только материал социологических исследований, но и определенный духовный путь, проделанный ученым. И это возвращает нас к вопросу, поставленному в начале рецензии: возможность проследить этот путь суть едва ли не самое интересное во всей этой объемистой книге.

В самом деле, как человек, начинавший со статей типа «Боевое перо атеиста» и «В чем вред баптизма?», дошел до тех утверждений и прогнозов, которые были приведены в предыдущем абзаце? Не происходила ли в нем в действительности подлинная «эпистемологическая реабилитация религии», быть может, до поры до времени остававшаяся не вполне ясной ему самому? Неужели очевидные пробелы и изъяны раз принятого мировоззрения и связанной с ним методологии оставались для него незаметны? Сомнительно. Философ готов честно признать, что, например, на вопрос о соотношении религии и науки «марксизм не дает ответа, в полной мере учитывающего роль религии и как формы общественного сознания и тем более как конституирующего элемента мировоззрения отдельной личности» (с. 524).

Позиция Митрохина менялась не только в молодые годы, когда он учился отличать подлинных ученых (пусть и придерживавшихся материалистических позиций) от «научных атеистов», но и позже, когда перед ним открылась возможность свободной разработки религиоведческой методологии, возможность размышления о роли религии в русской культуре в прошлом и настоящем. Преодоление «научного атеизма» и осознание невозможности возвращения к его

старым, просвещенческим формам вело к возникновению каких-то новых форм атеистического сознания, открытых для диалога с сознанием религиозным: «Подлинный атеист — всегда на грани уверования», — сочувственно цитирует он В. Л. Рабиновича.

Интересна и другая, так же открывающаяся в книге сторона внутренней жизни автора. Внимательный читатель увидит, что в его сознании происходят постоянные колебания между идеей полного, почти анархического освобождения личности от всех сковывающих свободу ее критического мышления общественных структур (прежде всего, пресловутого «церковного авторитаризма») и острым чувством ответственности за «нравственно-духовное здоровье общества», заставляющим его задуматься над ограничением принципа свободы совести, жестко критиковать прекраснодушие и непрофессионализм авторов закона 1990 г.

Вместе с тем, очевидно, что происходившие изменения и колебания не были подлинным религиозным обращением, что начатый путь не был завершен. Даже в рецензируемой книге, вышедшей уже посмертно, нетрудно отыскать страницы, которые верующему человеку читать отчасти смешно, отчасти неприятно.

И все же сам факт изменений — налицо, и существенно то, что эти изменения, будучи прежде всего личными переменами в сознании Митрохина, вместе с тем характерны в большей или меньшей степени для многих религиоведов его «формации». Они говорят о том, что отечественное религиоведческое сообщество в целом расстается с «научным атеизмом» без сожалений, что оно постепенно превращается в поле взаимодействия исследовательских программ с разными мировоззренческими основами, разными методами и подходами. Плодотворность этого взаимодействия, безусловно полезная для всех его участников, обусловлена на мой взгляд, главным образом строгостью следования академическим критериям научности.

С этой точки зрения показательно то, что посмертное издание книги философа-атеиста осуществляется издательством Российской христианской гуманитарной академии. Осмыслить результаты его работы там, где они являются общезначимыми, полемизировать с ними и преодолевать их там, где они неприемлемы для христианского сознания, и на этой основе получать новое знание о месте религии в обществе и в культуре, а, следовательно, и о самих себе — не просто задачи, которые ставит эта книга перед христианскими учеными, не просто возможности, которые она перед ними открывает, но и дань его памяти.

К. М. Антонов