М. Ю. Смирнов (1955–2025) — российский религиовед. Памяти старшего коллеги

Константин М. Антонов

Рекомендация для цитирования:

Антонов К. М. М. Ю. Смирнов (1955–2025) — российский религиовед. Памяти старшего коллеги // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 321–348.

For citations:
Antonov, K. M. (2025) "M. Yu. Smirnov (1955–2025), Russian Scholar in Religion Studies. In Memory of the Senior Colleague", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1(43): 321–348.

Поступила в редакцию: 7.03.2025; принята в печать: 26.03.2025.

Received: 7.03.2025; Accepted for publication: 26.03.2025.
This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

© 2025 by the author

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, Россия).
konstanturg@yandex.ru
ORCID: 0000–0003-0982–2513

Статья посвящена памяти выдающегося отечественного ученого Михаила Юрьевича Смирнова (1955–2025). Делается попытка установить его место в современном отечественном религиоведении. Рассматривается «постсоветский транзит» как контекст становления Смирнова-ученого. Дается общий очерк его научной позиции, его понимания религиоведения как «призвания и профессии» (М. Вебер). Анализируются взгляды М. Ю. Смирнова: 1) его ранняя интерпретация христианского учения о войне и мире в рамках «научного атеизма»; 2) его философия религии, в частности, предложенное им различение религии и мифологии; 3) его социология религии, введенное им понятие «религиозно-мифологический комплекс» и его приложение к анализу религиозной ситуации в современной России; 4) его концепция истории отечественного религиоведения; 5) его «социология религиоведения» — предложенный им анализ ситуации в современном отечественном религиоведении, понятие «религиоведческой среды»; его публицистика, в особенности; 6) его анализ понятий «свет-

скости» и «свободы совести»; 7) его понимание отношений религиоведения и теологии. Делается вывод о приверженности М. Ю. Смирнова идеалам Просвещения как основании его научной деятельности и публицистики.

Ключевые слова: М. Ю. Смирнов, религиоведение, философия религии, социология религии, религиозно-мифологический комплекс, религиоведческая среда, Просвещение

M. Yu. Smirnov (1955–2025), Russian Scholar in Religion Studies. In Memory of the Senior Colleague

Konstantin M. Antonov

Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). konstanturg@yandex.ru
ORCID: 0000–0003-0982–2513

The article commemorates the outstanding Russian scholar Mikhail Yurievich Smirnov (1955–2025). An attempt is made to establish his place in modern Russian religious studies. The author considers the "post-Soviet transition" as a context of M. Yu. Smirnov's formation as a scientist. He also gives a general sketch of Smirnov's scientific position, his understanding of religious studies as a "vocation and profession" (M. Weber). The views of M. Yu. Smirnov are analysed: 1) his early interpretation of the Christian doctrine of war and peace in the context of scientific atheism; 2) his philosophy of religion, in particular, his proposed distinction between religion and mythology; 3) his sociology of religion, his introduced concept of "religious-mythological complex" and its application to the analysis of the religious situation in modern Russia; 4) his concept of the history of Russian religious studies; 5) his "sociology of religious studies"—his proposed analysis of the situation in contemporary Russian religious studies, the concept of "religious studies environment"; 6) his journalism, especially his analysis of the concepts of "secularism" and "freedom of conscience", 7) his understanding of the relationship between religious studies and theology. The article concludes that M. Yu. Smirnov was adhered to the ideals of the Enlightenment as the basis of his scientific activity and journalism.

Keywords: M. Yu. Smirnov, religious studies, philosophy of religion, sociology of religion, religious-mythological complex, religious studies environment, Enlightenment

 © Константин М. Антонов

Интерес и личная склонность к научному исследованию религии — это еще не призвание. Ценность любой науки определяется социальной потребностью в ней. Ценность религиоведения определяется масштабами потребности общества в достоверном знании о религии, которое достигается научным исследованием[1].

М. Ю. Смирнов

Отечественная наука о религии, религиоведческое сообщество понесли тяжелую и в ближайшее время явно невосполнимую утрату — утром 24 января 2025 года завершил свой жизненный путь петербургский религиовед, философ и социолог религии Михаил Юрьевич Смирнов[2].

Его роль в отечественном религиоведении последнего времени была столь велика, что хочется уже сейчас, сразу после его кончины, попытаться подвести некоторый итог его мысли, исследованиям и деятельности. Кроме того, такой анализ — вероятно, самая подходящая дань памяти, которую один ученый может воздать другому, своему старшему другу и собеседнику.

Родившийся в 1955 году, окончивший философский факультет ЛГУ в 1979-м, учившийся у таких известных представителей советского научного атеизма, как М. И. Шахнович, В. Д. Кобецкий и др., Михаил Юрьевич был одним из наиболее характерных и выдающихся представителей «постсоветского транзита»[3] в религиоведении — преобразования отечественной науки о религии после ухода со сцены марксизма-ленинизма как безальтернативной идейной и методологической основы всех общественных и гуманитарных наук.

Чтобы показать значимость для этого процесса той работы, которую проделал Михаил Юрьевич, я вначале остановлюсь

1. *Смирнов М. Ю.* Религиоведение как призвание и профессия // Портал «Религиозная жизнь». 07.11.2016. [https://religious-life.ru/2016/11/smirnov_mikhail/, доступ от 27.02.2025].

2. Я приношу глубокую благодарность сыну Михаила Юрьевича — В. М. Смирнову за предоставленные материалы, сведения, а также общую поддержку при подготовке этой статьи. Ряд мест в первых разделах этой работы содержит текстуальные переклички с некрологом М. Ю. Смирнова, опубликованном в журнале «Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение», в подготовке которого я принимал участие.

3. См., например: *Кырлежев А.* Постсоветский транзит и наука о религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 198–206.

на контексте его творческого пути, затем охарактеризую его общую научную и общественную позицию, связанную с его пониманием научного этоса, затем — эволюцию его взглядов и основные идеи, поскольку они нашли свое выражение в его научных работах: диссертациях и публикациях; и наконец — его религиоведческую публицистику, высказывания по значимым вопросам современной общественной жизни.

Контекст: от «научного атеизма» — к многообразию подходов

Итак, основным контекстом становления Михаила Юрьевича как ученого был указанный выше переход от позднесоветского «научного атеизма» к постсоветскому религиоведению с характерными для него мировоззренческой и методологической плюральностью, открытостью к контактам с зарубежной наукой, стремлением вписаться в новые общественные реалии, соотнестись с новым положением религии в обществе и культуре.

Следует сразу сказать, что когда-то почти общепринятое, но и до сих пор нередко встречающееся, в особенности в церковной среде, представление о том, что профессиональное религиоведение 1990–2000-х годов оставалось в целом переименованным и слегка замаскированным «научным атеизмом» — это не что иное, как довольно примитивный штамп, который частично не соответствует действительности, а частично нуждается в существенных уточнениях.

Верным в этом представлении является то, что, несмотря на некоторый приток новых исследователей, среди которых определенное место занимали и люди, принадлежавшие к различным конфессиям, прежде всего к православию и католичеству, несмотря на появление новых религиоведческих институций, в целом состав и институциональная структура сообщества изменились не очень значительно. Большинство религиоведов, сформировавшихся еще в советское время, по-видимому, сохранили на личном уровне атеистические убеждения, многие, по-видимому, склонялись к агностицизму.

При этом между «новыми» институциями (ЦИР РГГУ, РХГА, конфессиональные вузы, возникшие в начале 1990-х годов, и др.) и «старыми» (базировавшиеся на философских факультетах ведущих университетов профильные кафедры) существовала опреде-

 © Константин М. Антонов

ленная напряженность, способствовавшая закреплению указанного представления.

Тем не менее и представители «старых» институций в большинстве своем, по-видимому, с удовлетворением восприняли отказ от общеобязательного идеологического стандарта. Конфликт логик идеологического контроля и институциональной автономии, заложенный в позднесоветскую систему организации гуманитарных наук, завершился в целом победой второй из них. Эта победа, правда, опять-таки нуждается в оговорках. В ряде случаев руководство кафедрами сохранилось в прежних руках и навыки идеологического контроля использовались для монополизации власти в сообществе, искусственной унификации позиций, ограничения плюральности, подчинения полевых и эмпирических исследований определенным философским стандартам (как только что говорилось, кафедры философии религии и религиоведения в большинстве своем остались в составе философских факультетов).

И все-таки произошедшие изменения были очень существенны. В рамках «старых» институций появились мыслившие совершенно в «новой» логике авторитетные исследователи, притягивавшие к себе религиоведческую молодежь, зачастую готовые отстаивать автономию религиоведения по отношению к философии[4]. Переменам очень способствовала и резко возросшая открытость к достижениям западных исследователей, реальные контакты с зарубежными учеными (прежде всего с представителями восточно-европейской науки, в частности польской и чешской). Если в советское время освоение этих достижений было очень выборочным, гиперкритичным и, как следствие, малоэффективным, скорее, способствовавшим изоляции отечественной науки, чем преодолевавшим ее, то здесь имело место освоение по преимуществу (хотя и не исключительно) позитивное и очень быстрое. В научной среде сложилась неотменимая ситуация мировоззренческого и методологического многообразия.

К этому следует добавить и трансформацию объекта религиоведческих исследований, их заказчиков и адресатов. Государство отказалось от политики подавления религиозности и перешло, скорее, к политике ее поддержки, постепенно двигаясь от поощрения широкого религиозного плюрализма к ориентации на так

4. На философском факультете МГУ таким человеком был А. Н. Красников, в СПбГУ — М. Ю. Смирнов.

называемые традиционные конфессии и ограничению тех, кого относили к так называемым новым религиозным движениям. Тем не менее вряд ли можно отрицать, что в постсоветское время произошло существенное повышение статуса религии в системе культуры, статуса религиозных организаций — в правовой системе и общественной жизни. Предметом широкой научной дискуссии стал вопрос о реальном содержании и качестве этих перемен, в которых одни видели «религиозное возрождение», другие — наступление «постсекулярной эпохи», а третьи — продолжение секуляризационных процессов.

Одним из следствий этого изменения стало появление у религиоведения дисциплины-конкурента: в российское образовательное и научное пространство вошла/вернулась теология.

Так или иначе, даже те исследователи, которые сохранили верность установкам «научного атеизма», должны были модифицировать свое научное поведение и свой дискурс применительно к новой ситуации, в то время как большинство исследователей с удовольствием от него отказались[5].

Каково же было место, которое занимал Михаил Юрьевич в этих процессах? Как он к ним относился?

Научная позиция: императив Просвещения

Как представляется, Михаил Юрьевич должен быть отнесен к той группе исследователей, участники которой, занимая достаточно прочное положение в рамках «старых» институций, отбросили догмы «научного атеизма». Относясь к нему, к его научным результатам, к связанным с ним политическим практикам очень критично, они тем не менее хорошо представляли себе реальную сложность ситуации, в которой находились их старшие коллеги — его представители, и тем не менее не собирались солидаризироваться с ними, а прокладывали собственный путь. Говоря коротко, этот путь вел не к религиозному мировоззрению, а к ценностям Просвещения — рациональности, свободомыслию, светскости, свободе совести; как писал Михаил Юрьевич в одной из ранних работ — к «приверженности светскому, материалисти-

5. Сравните характеристики этого перехода в: *Смирнов М. Ю.* Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2009. № 1. С. 91–106; *Смирнов М. Ю. Религия* и религиоведение в России. СПб.: РХГА, 2013. С. 171–176 и др.

 © Константин М. Антонов

ческому и гуманистическому отношению к религии»[6]. При этом они, как правило, порывали с враждебным и высокомерным отношением к религии и религиозной жизни, связанным с той интерпретацией этих принципов, которая подразумевалась стандартом «научного атеизма».

В общественной дискуссии, описанной Максом Вебером как «борьба богов», Михаил Юрьевич выступал прежде всего как ученый, выше всего ценивший научную истину — достоверное, основанное на фактах знание о конкретной действительности, — предполагавшую, что любые решения, принимаемые без учета этой научной истины, не пойдут на пользу ни тем, кто их принимает, ни тем, кого касается их исполнение. Наука была для него, таким образом, не рутинной «работой», но призванием и служением, которое он мыслил в продуктивной дискуссии с Вебером.

В этом отношении его совсем не прельщал поверхностный критицизм, хотя в окружающей социально-политической действительности его устраивало, как мы это еще увидим, далеко не все. Вместо этого его влек за собой патриотический долг ученого, ощущающего свое призвание. В статье, из которой я взял эпиграф к этому тексту, это «призвание-и-профессия» (нем. Beruf) описывается с присущей Михаилу Юрьевичу трезвостью не как «религиозно инспирированное вдохновение», а более «приземленно» и вместе с тем «обязывающе» — «сродни призыву на службу и необходимости соответствовать социальным и научным требованиям»[7].

Долг этот представлялся ему как довольно сложное образование, включавшее в себя отнюдь не только «интерес и личную склонность», но и осознание связанных с ними объективных потребностей и обязанностей — перед страной и обществом, перед научным сообществом, перед носителями самой религиозной реальности. Персонализированное взаимосвязано здесь с коллективным. Уверенность религиоведа в том, что, «формулируя мысль в предложениях своего текста (книги, статьи, тезисов), он делает достойное и необходимое дело»[8], связана с общественным статусом науки о религии. Сама свобода научного исследо-

6. *Смирнов М. Ю.* Мифологическое сознание и религия. (Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 56665 от 30.07.2001.) СПб., 2001. С. 61.

7. *Смирнов М. Ю.* Религиоведение как призвание и профессия // Портал «Религиозная жизнь». 07.11.2016 [https://religious-life.ru/2016/11/smirnov_mikhail/, доступ от 27.02.2025].

8. Там же.

вания в этой перспективе также осмыслялась им скорее как долг, чем как право, как внутренняя потребность осуществлять критический анализ вверенного ему участка реальности со всеми его проблемами и больными местами — анализ религиозной ситуации в современной России, анализ ситуации в современном российском религиоведении, шире — в академическом изучении религии вообще.

Своеобразная интерпретация этого призвания/долга выражалась в том, что он постоянно находился либо в состоянии включенного наблюдения, либо в состоянии рефлексивного самоотчета о его результатах. Равно интересно и поучительно было слушать его рассказы о встречах и беседах с лидерами новых религиозных движений, представителями «традиционных конфессий», воспоминания о религиоведах старшего советского поколения, с которыми он был хорошо знаком (М. И. Шахнович, Н. С. Гордиенко, М. Г. Писманник и др.), читать в социальных сетях его порой воодушевленные, а порой весьма ироничные отчеты о прошедших конференциях (как религиоведческих, так и теологических), обсуждать с ним особенности интеллектуального климата и образа жизни наших научных сообществ.

Состояние последних вызывало у него чувство тревоги. Он остро переживал постоянно наблюдаемое им противоречие между субъективными аспектами призвания и низким уровнем общественной востребованности религиоведческого знания, связанные с такой ситуацией проблемы, возникавшие в жизни как отдельных ученых, так и целых сообществ[9]. Будучи человеком весьма деятельным и не склонным к пессимистическим настроениям, но при этом трезво оценивая ситуацию, Михаил Юрьевич предпринимал весьма значительные усилия по организации сообщества ученых — исследователей религии, был одним из тех, кто формировал и отстаивал принципы этой организации, кто личным примером показывал, как эти принципы могут осуществляться на практике. Открытость, абсолютная надежность, отзывчивость, требовательность к себе, умение ценить качество сделанной работы, принципиальность и при этом уважение к чужой точке зрения и иному, чуждому мировоззрению, всегдашняя готовность делиться своими идеями и обсуждать чужие — были

[9] Из последнего опубликованного на эту тему: *Смирнов М. Ю.* Российское религиоведение в лиминальном пространстве // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2024. № 1. С. 284–297.

 © Константин М. Антонов

яркими чертами не только его личного, но и научного поведения, чертами не просто естественно-присущими, но и сознательно культивируемыми.

Приняв активное участие в дискуссиях, предшествовавших возникновению Русского религиоведческого общества, он после ряда сопровождавших это событие конфликтов избрал другой путь работы по консолидации сообщества. Считая, что оно еще не созрело для создания рабочей профессиональной ассоциации, он предложил движение в направлении формирования общего тезауруса, словаря, терминологической и методологической базы академического религиоведческого мейнстрима. На этом пути Михаил Юрьевич предлагал работать над оформлением своего рода общественного договора,— разумеется, открытого, постоянно обновляющегося,— о базовых понятиях, подходах, критериях и границах научности.

Такая работа предполагала взвешенный подход к рецепции мировой науки. Признавая существование «катастрофического теоретико-методологического разрыва» между зарубежной и отечественной наукой, Михаил Юрьевич полагал, что «без знания современной зарубежной научной литературы религиовед в России обречен зачастую „изобретать велосипед“». При этом он отказывался признавать, что «там все хорошо, а у нас все плохо», утверждая: «Интеллектуально мы никому не уступаем». К практике прямых заимствований, калькирования «с понятийного аппарата зарубежных теорий» он относился скептически. Такие кальки, полагал ученый, «выглядят натужно и неорганично применительно ко многим явлениям религиозной жизни российского общества». Последняя фраза может показаться излишне «славянофильской», однако в действительности речь у Михаила Юрьевича здесь идет о необходимости дополнить рецепцию мировой религиоведческой мысли самостоятельной теоретической работой, адекватной особенностям отечественной религиозной ситуации, связать западные концептуальные достижения и отечественные наработки, преодолеть конфликт поколений — старшего, не желающего знать новых «слов», и младшего, игнорирующего отечественные достижения[10].

[10] См.: *Смирнов М. Ю.* Религия и религиоведение в России. С. 175; *Смирнов М. Ю.* «Если у нас есть социология религии, то вялотекущая...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 237.

В рамках этой работы им был подготовлен вначале авторский словарь «Социология религии» (2011), затем, на основе им же инициированного семинара по социологии религии под эгидой МГИМО,— большой «Энциклопедический словарь социологии религии» (2017). Большая часть этой работы осуществлялась без какой-либо грантовой поддержки, практически на энтузиазме Михаила Юрьевича и его коллег. Грант РФФИ удалось получить лишь на издание энциклопедического словаря.

Просвещение всегда тесно связано с просветительством. Задача религиоведческого просвещения общества, власти и даже самих верующих, несомненно, входила в то понимание призвания религиоведа, которое выработал и отстаивал Михаил Юрьевич. Он постоянно работал над повышением общественного статуса религиоведения, старался поддерживать диалог с администрацией и властью, не упускал случая для распространения и популяризации религиоведческого знания даже в тех ситуациях, которые ему не нравились. Так, очень критически относясь к проекту преподавания религии в школе, особенно в 4–5 классах, он был готов организовывать и проводить курсы повышения квалификации для учителей ОРКСЭ и ОДНКНР, повышать их культурный уровень, расширять их религиоведческий кругозор.

Отдельно необходимо сказать о его отношении к теологии — очень критическом, но все-таки не абсолютно враждебном. Опасаясь «идеологической подоплеки явления теологии российскому народу и „командно-административной“ манеры ее внедрения»[11], он готов был сотрудничать с учеными-теологами, ценил работы многих из них. С этой точки зрения его критика скорее была полезной в деле становления «новой» отрасли знания.

Посмотрим теперь, как эти установки реализовывались в его научной работе, в его идеях.

Научная мысль: и о религии, и о религиоведении

Научный путь Михаила Юрьевича шел, как говорилось ранее, от «научного атеизма» к широко понимаемому методологическому агностицизму скорее объективистского толка, а в дисциплинарном отношении — от философии к социологии религии, а также к истории и социологии религиоведения.

11. *Смирнов М. Ю.* Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2024. С. 20.

 © Константин М. Антонов

Сам он описывал «эволюцию» своих «личных научных интересов» следующим образом — «от дипломной работы на социально-философскую тему о военной технике в жизни общества (1979 год) через длительное изучение христианских теорий войны и мира (1980-е годы) к анализу взаимоотношений мифологии и религии как форм общественного сознания (1990-е годы) и далее к исследованию социального мифотворчества и трудам по социологии религии (2000–2010-е годы)»[12].

Рассмотрим основные вехи этой эволюции.

Война и мир в контексте «научного атеизма»: кандидатская диссертация

В различных интервью Михаил Юрьевич описывал свой переход с кафедры исторического материализма, на которой он защитил под руководством К. С. Пигрова дипломную работу «Военная техника в жизни общества» (1979 год), на созданную в 1983 году кафедру истории и теории атеизма, которой в то время руководил известный социолог религии В. Д. Кобецкий (1934–2014); последний, видимо, и приохотил Михаила Юрьевича к изучению религиозной эмпирии[13].

Тем не менее первая, кандидатская, диссертация Михаила Юрьевича была вполне философской (а по предмету даже… теологической) — «Вопросы войны и мира в современной христианской идеологии (критический анализ)». Она была написана под руководством классика «научного атеизма» М. И. Шахновича и защищена в 1986 году. Несмотря на то что интерес Михаила Юрьевича к военной теме был во многом обусловлен личными причинами — он происходил из семьи военного, его служба в армии (срочная служба с ноября 1974-го по ноябрь 1976 года) была сложной и вспоминалась им как «жесткая, но хорошая школа»[14], — вычленить это личное измерение в тексте работы практически невозможно.

Сам Михаил Юрьевич относился к этой работе весьма самокритично, считая ее не лишенной интересных положений, но «перегруженной политизированной риторикой», не отделяя

12. *Смирнов М. Ю.* Религия и религиоведение в России. С. 3.

13. Например: *Смирнов М. Ю.* Путь в профессию: интервью с Михаилом Смирновым // Среда: исследовательская служба. 21.08.2013 [https://sreda.org/2013/intervyu-s-mihailom-smirnovyim/27848, доступ от 27.02.2025]; *Смирнов М. Ю.* «Если у нас есть социология религии…». С. 235–236.

14. Путь в профессию…

ее в этом отношении от «подавляющего большинства советских публикаций о религии». «Отдельной самоиронии заслуживает усердная экипировка диссертационных рассуждений принятыми в то время идеологическими клише»,— весело писал он, относя к самому себе те характеристики и оценки, которыми награждал «научный атеизм» в целом[15].

Чтобы это продемонстрировать наглядно, приведу развернутую цитату из введения к этой диссертации:

> В действительности теологические схемы как бы закрепляют на уровне религиозной идеологии то фантастическое отражение войны и мира, которое возникает в человеческом сознании под воздействием господствующих в определенных условиях над людьми факторов их общественного и индивидуального бытия. Преломляясь сквозь призму веры в сверхъестественное, действительное содержание войны и мира мистифицируется и уже в превратной форме «теоретически» осмысливается в религиозных концепциях. Вслед за этим происходит своего рода обратное движение, то есть осуществляемое различными средствами воздействие христианской идеологии на обыденное сознание верующих, их практическое отношение к войне и миру. Иными словами, религиозное сознание на всех его уровнях с неизбежностью порождает, воспроизводит и распространяет искаженные представления о войне и мире[16].

Совершенно очевидно, что здесь действительно представлена некая общая и совершенно стандартная формальная схема понимания религиозного сознания и принципов его функционирования, характерная для «научного атеизма» того времени. В эту схему «война и мир» подставлены в качестве некоторой переменной, которая при желании может быть заменена любой другой темой. Основные недостатки этой схемы — ее абстрактность и явно негативное отношение к предмету исследования — бросаются в глаза. Сложнее заметить, что, вопреки этим недостаткам, она действительно пытается описать механизм взаимодействия обыденного религиозного сознания и концептуализирующей его богословской мысли. Единственным отступлением от стандар-

15. *Смирнов М. Ю.* Религия и религиоведение в России. С. 4.

16. *Смирнов М. Ю.* Вопросы войны и мира в современной христианской идеологии (критический анализ): Дис. ...канд. филос. наук. Ленинград, 1986. С. 5 (на правах рукописи).

 © Константин М. Антонов

та представляется здесь указание на некие «факторы индивидуального бытия» — обязательной парой для общественного бытия в рамках «научного атеизма» и марксизма в целом является, конечно, бытие природное. Насколько это отступление от нормы диктовалось сознательным стремлением поставить вопрос о религии более индивидуализированно, остается гадать.

В основном тексте автор искусно использует марксистскую технику подозрения, «демистифицируя» христианский взгляд на проблему войны (порой указывая на его действительные неразрешенные сложности), вскрывая ее «земные», прежде всего социально-экономические, коренящиеся в «авантюристической политике современного империализма»[17] причины.

Основным достижением диссертации сам Михаил Юрьевич считал скорее личную переориентацию с «усвоенной первоначально от некоторых „авторитетов“ в научном атеизме (советском эрзаце религиоведения) манеры выдавать за аналитический труд связки цитат и нашпигованность текста подробностями так называемой историографии проблемы» — на «сами вещи», поскольку они стоят за такими вопросами, как: «что происходит/происходило?», «как происходит/происходило?», главное же — «почему происходит/происходило?» и «как это можно понимать?»[18].

Так или иначе в ряде публикаций конца 1980-х — начала 1990-х годов Михаил Юрьевич завершил свое обращение к военной тематике, постепенно перейдя к более общим проблемам структуры религиозного сознания, прежде всего в контексте обсуждения проблемы отношений религии и мифологии, и к рефлексии относительно религиоведения, его истории и его бытования в постсоветской России. Посмотрим, как они решались на уровне докторской диссертации.

17. Там же. С. 32.

18. *Смирнов М. Ю.* Религия и религиоведение в России. С. 4–5.

Философия и/или социология религии: докторская диссертация

Докторская диссертация Михаила Юрьевича стала масштабным, целостным религиоведческим исследованием, проектом большого синтеза религиоведческого знания, вобравшего в себя основные достижения религиоведческой мысли в ее полуторавековой истории, содержащего оригинальную концепцию «религиозно-мифологического комплекса», и ее применение к анализу религиозной ситуации в постсоветской России. Эта работа существует в двух вариантах: философском и социологическом, которые мы далее рассмотрим и сопоставим.

Докторская 1: философия религии как центр религиоведческого исследования и ее эмпирическое приложение

Первый вариант докторской диссертации Михаила Юрьевича был, как известно, предназначен для защиты в «философском» диссертационном совете, по специальности 09.00.13 — религиоведение, философская антропология, философия культуры. Однако защита не состоялась (я не буду обращаться к выяснению и анализу обстоятельств, по которым это произошло).

В настоящее время судить о ее содержании можно благодаря автореферату и рукописи, опубликованной и депонированной в ИНИОН.

Впервые в систематической форме был сформулирован взгляд Михаила Юрьевича и на религиоведение, и на религию, прежде всего в ее отношении к мифологии, и на современные процессы в отечественной религиозной жизни.

Религиоведение рассматривается Михаилом Юрьевичем здесь как сложный междисциплинарный проект, совокупность подходов: феноменологического (он выдвинут здесь на первый план), исторического, социологического, психологического, анализа языка религии, компаративистского. Синтез этих подходов осуществляет «система принципиальных обобщающих представлений на единой теоретико-методологической основе — философия религии»[19]. Сохраняя на этом этапе «руководящую» роль философии религии, Михаил Юрьевич, естественно, не предполагал

[19] *Смирнов М. Ю.* Мифологическое сознание и религия. Теоретико-методологическое исследование: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2002 (на правах рукописи).

 © Константин М. Антонов

здесь некоей единой и всеобщей философской основы, но скорее мыслил религиоведение как набор конкурирующих комплексных проектов, в каждом из которых выводы эмпирических исследований обобщаются на базе конкретной философской традиции. Это подход, напоминающий идею научно-исследовательских программ Имре Лакатоса.

Особое внимание Михаил Юрьевич уделял культурологическому подходу к религии, используя его для эмпирического «заземления» общих схем, рассматривая историю религии как историю ее «пути в пространстве культуры», пространстве человеческого творчества. Тем не менее именно философия задает здесь общую рамку, именно философскими средствами вырабатывается понятийный аппарат: понятия религии, мифологии и их соотношение.

Михаил Юрьевич попытался предложить синтез феноменологического подхода и традиционных отечественных подходов. С одной стороны, феноменологически религия понимается как определенная «направленность сознания», а именно как «направленность на трансцендентный предмет», на «совершенно иное», на «сверхъестественное». С другой стороны, вполне традиционно для «научного атеизма» религия интерпретируется как «вера в сверхъестественное», но тут и сама вера получает феноменологическую интерпретацию как «непосредственная интенция сознания к абсолютному объекту»[20]. Михаил Юрьевич делает отсюда вполне последовательный вывод: объем понятия «религия» при таком подходе существенно сужается и ограничивается почти только теистическими традициями[21]. Светский автор здесь очень близок к определению религии как «веры в Бога».

Проблема, однако, заключается в том, что интенция этой веры оказывается весьма специфичной — «ее специфическим свойством является глубокое, не нуждающееся в объективных доказательствах и критическом осмыслении убеждение человека в истинности выбранных им конфессиональных положений и образов». Существенно, что это убеждение не является «результатом когнитивного процесса, проверенным общественно-исторической практикой и удостоверенным логикой», но — «психоэмоциональным самоубеждением в реальности объекта веры»[22].

[20] Там же. С. 24.

[21] *Смирнов М. Ю.* Мифологическое сознание и религия. Депон. рук. С. 39.

[22] Там же. С. 34.

Тем самым делается вывод «о сугубо человеческой природе самого представления по поводу сверхъестественного, то есть культуротворческом порождении этой идеи», благодаря чему вся концепция приобретает выраженно секулярный, редукционистский характер. Аналогичной реинтерпретации подвергается и «расширительный» подход к пониманию религии через дихотомию сакрального и профанного, в рамках которого автор настаивает на «человеческом происхождении идеи сакрального»[23].

Этот редукционизм, как говорилось выше, не является научно-атеистическим редукционизмом в советском стиле. Михаил Юрьевич находится в диалоге и с отечественными, и с зарубежным религиозными мыслителями — С. Н. Булгаковым, П. Тиллихом и рядом других. Его концепция в определенных аспектах, в свою очередь, вполне может быть использована в рамках разумных антиредукционистских подходов. И все же не для того, чтобы вступать в спор с Михаилом Юрьевичем, а для того, чтобы поместить его идеи на карте постсоветского религиоведческого пространства, следует сказать, что именно в этом месте его философский проект определяется его личными взглядами и направляется в сторону секулярной мысли. Этим я, конечно, совсем не хочу преуменьшить его вклад в отечественную науку.

Напротив, именно секулярная установка позволяет Михаилу Юрьевичу обратить внимание на важный и в каком-то смысле конститутивный для религиоведения момент религиозной жизни: расхождения между религиозной верой в описанном смысле и «режимом реального бытия верующих, когда конфессиональные институты и традиции нередко заслоняют собой источник Откровения и как бы замещают его»[24]. Это, в свою очередь, намечает переход к теме мифа.

От религии Михаил Юрьевич отличает миф — особую форму сознания, воплощенную в практике, в том числе ритуальной, картину мира, возникающую на очень ранних стадиях развития человеческой культуры, но до сих пор сохраняющую свою силу и продуктивность, связанную с «отождествлением человеческого бытия с природным и подавляющим преобладанием коллективных представлений в индивидуальном мышлении»[25] в первобытном синкретизме. Наибольший интерес представляет здесь ана-

[23] Там же. С. 46.

[24] *Смирнов М. Ю.* Мифологическое сознание и религия. С. 24.

[25] Там же. С. 75.

 © Константин М. Антонов

лиз взаимоотношений мифа и религии, осуществляемый в трех направлениях: 1) прорыв мифологической картины мира при возникновении религиозного сознания; 2) формирование религиозных мифологий; 3) параллельное существование религии и мифа, в том числе в контексте новых форм мифотворчества в современном мире. Он исследует присутствие мифологического в религии, а также волнообразные движения де- и ре- мифологизации, обусловленные сложным и противоречивым сочетанием этих аспектов в единстве реальных культурных форм «религиозно-мифологического сознания».

В третьей главе Михаил Юрьевич попытался раскрыть эвристический потенциал этой схематики, «опрокинув» ее на историю и современное состояние русской культуры, описывая, опираясь на социологические исследования, динамику процессов демифологизации и ремифологизации в современной России, набрасывая картину возможных перспектив мифологического сознания и мифотворчества. Очень честная и нелицеприятная, хотя и не лишенная стандартных штампов и общих мест, картина, в которой «мифологизированная» религиозность вновь и вновь воспроизводится под влиянием «традиционалистского уклада жизни и примата авторитарной государственности»[26],— несомненно заставляет задуматься.

Докторская 2: социология религии, ее история и ее работа с реальностью

Стремление превратить философскую работу с понятиями в основание для качественной аналитики и прогностики религиозной или «религиозно-мифологической» реальности было, как мы только что видели, характерной чертой уже первого варианта этой работы. Переориентация на социологию религии естественным образом усилила эту черту. Посмотрим, какие изменения произошли с текстом работы, когда автор «переформатировал» его из одной дисциплинарной рамки — философской в другую — социологическую.

Прежде всего отметим, что основная концепция, разграничивающая собственно религию и миф и при этом рассматривающая реальное религиозное сознание как их синкретическое сочетание, а в динамке — как маятник де- и ре- мифологизации, оста-

[26] *Смирнов М. Ю.* Мифологическое сознание и религия. С. 38.

лась неизменной. Тем не менее эта концепция получает новую мотивацию. Как гласит первое положение, выносимое на защиту: «Социологическая операциональность трактовки религиозного сознания требует ограничения его определяющих признаков наличием трансцендирующей интенции и веры в сверхъестественное»[27]. Философия религии исчезла, осталась социология религии, метарелигиоведческое рассуждение из первой главы первого варианта ушло, окончательно сформировалось понятие «религиозно-мифологического комплекса», теоретическому описанию которого посвящена первая глава. Вторая глава соответствует третьей главе первого варианта («Религиозно-мифологический комплекс в общественном сознании России»). Добавилась очень интересная третья глава — набросок истории отечественной социологии религии, впоследствии выросшая в отдельную монографию[28]. Таким образом в сферу интересов Михаила Юрьевича вошла история отечественного религиоведения. Сам же он окончательно определился не как философ религии, заинтересованный конкретикой религиозной жизни, но как религиовед — социолог религии.

В понятии «религиозно-мифологический комплекс» Михаил Юрьевич с наибольшей ясностью выразил свое понимание религии вообще и основной формы ее бытования в культуре в особенности. Это понятие, несомненно, обладает весьма значительным эвристическим потенциалом, но вместе с тем не лишено предпосылок, учет которых необходим для его корректного применения и развития. Что это за предпосылки?[29]

Рассмотрение религиозно-мифологического комплекса как некоего синкретического образования, в котором его мифологическая часть является, с одной стороны, предпосылкой возникновения религиозного сознания, а с другой — тормозом, мешающим полноценному раскрытию его потенциала, связанная с этим картина развития русского православия как своего рода вторичной мифологизации христианства (прежде всего на уровне «обы-

27. *Смирнов М. Ю.* Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании. Историко-социологическое исследование: Дис. ...д-ра социол. наук. СПб., 2006.

28. *Смирнов М. Ю.* Очерк истории российской социологии религии. СПб.: СПбГУ, 2008.

29. Реализован в частности в последней монографии Михаила Юрьевича: Смирнов *М. Ю. Динамика* религии в современном мире опыт религиоведческой рефлексии. СПб, РХГА, 2025.

 © Константин М. Антонов

денного» религиозного сознания), вскрывает, как представляется, богословские (как бы странно это ни звучало!) предпосылки понимания религии у Михаила Юрьевича. Не только идеи эпохи Просвещения наложили свой отпечаток на его мысль, но и протестантское богословие (вообще существенно повлиявшее на становление религиоведения, особенно в ранний его период) с его представлением об «эллинизации христианства» (Гарнак) как восприятием чужеродных для его основной религиозной интенции элементов[30]. С этой точки зрения «чистая» религиозность для Михаила Юрьевича — это личное предстояние Богу в акте веры, иррациональном по сути, хотя и не исключающем последующую рефлексию и рационализацию. Не отрицая возможность и даже желательность формирования такого рода религиозного сознания в православии, связывая с ним возможность подлинного и продуктивного с культурной и социальной точек зрения религиозного возрождения (позитивно оценивая с этих позиций «Основы социальной концепции РПЦ»), Михаил Юрьевич, однако, чем дальше, тем больше скептически относился к перспективам реализации этой возможности, предвидя усиление указанных выше характерных для русской культуры «мифогенных факторов».

В целом такое разграничение собственно религиозного и мифологического компонентов в рамках теистической (а может быть и не только) религиозности представляется весьма продуктивным (нечто подобное может быть обнаружено и у такого во всем непохожего на Михаила Юрьевича автора, как С. С. Аверинцев). Оно, в частности, позволяет дать религиоведческую операционализацию разграничения нормативных и девиантных форм религиозности. При этом, однако, исследователям, по всей видимости, необходимо учитывать, что разные религиозные традиции не только проводят эти разграничения в разных «местах», но и предполагают различные способы такого разграничения.

30. Кстати говоря, интерес к протестантской религиозности был свойствен Михаилу Юрьевичу на протяжении всей его религиоведческой карьеры от раннего общения с верующими еще в советские времена и вплоть до составления антологии (Протестантизм: pro et contra. Взгляды и полемика отечественных авторов в XVI — начале XXI века) / Под ред. М. Ю. Смирнова. СПб.: Изд-во РХГА, 2012) и позднее.

Религиоведение: история и социология

Уже из докторской диссертации можно увидеть, что научному стилю Михаила Юрьевича была присуща особая рефлексивность: наряду с религией, важнейшим предметом его анализа было само религиоведение, прежде всего отечественное, в его истории и актуальном состоянии, в особенности в его отношениях с теологией.

История отечественного религиоведения

Михаил Юрьевич — автор одной из влиятельных концепций истории отечественного религиоведения. В порядке личного признания скажу, что именно обсуждение этой темы впервые сблизило нас и в профессиональном, и в личном плане. Одним из результатов ее обсуждения стала совместная публикация[31]. В свое время Михаил Юрьевич поддержал мою, многими критиковавшуюся, идею о необходимости изучения странного этоса отечественного религиоведения советской эпохи. Мы также были согласны и в «критике идеи непрерывности отечественного религиоведения»[32]. В ряде моментов его взгляд был, однако, еще строже, чем мой.

Наиболее концептуальным высказыванием Михаила Юрьевича на эту тему стала опубликованная в 2009 году статья «Религиоведение в России: проблема самоидентификации». Наиболее подробным — развивающее темы и содержание социологической диссертации «учебное пособие» (а на самом деле небольшая монография) «Очерк истории российской социологии религии» (СПбГУ, 2008).

Именно в статье Михаил Юрьевич высказал довольно обескураживающий тезис, согласно которому российское религиоведение в смысле «относительно независимой в идеологическом плане научно-исследовательской деятельности», системной подготовки специалистов, формирования «профессионального сообщества» «стало по настоящему утверждаться только с середины

31. *Смирнов М. Ю., Антонов К. М.* Диалог об изучении истории религиоведческой мысли советского времени // *Смирнов М. Ю.* Религия и религиоведение в России. СПб.: РХГА, 2013. С. 346–363.

32. *Смирнов М. Ю.* Своевременное религиоведение. С. 37.

 © Константин М. Антонов

1990-х годов»[33]. Все предшествующее Михаил Юрьевич достаточно обоснованно относил к предыстории религиоведческой науки, в рамках которой достижения отдельных ученых перекрываются общим фоном «идеологизированной нормативности в отношении к исследуемому материалу»[34], которая в советскую эпоху дополняется еще и парадоксальным отсутствием «*указания именно на религию как предмет исследования*» (курсив автора)[35]. С этой точки зрения перспективы дореволюционных подходов Михаил Юрьевич оценивал более позитивно, чем трагический опыт советского периода, разделяя в целом резко критическое отношение к последнему со стороны академика Л. Н. Митрохина[36]. В то же время Михаил Юрьевич не отрицал и значимость работы, проделанной в советские времена — и не только сторонниками альтернативных подходов, но и представителями «научного атеизма», у которых «за дежурными идеологическими клише нередко обнаруживается довольно точное практическое знание религиозной жизни»[37]. Противоречивое единство «политико-идеологического и научно-исследовательского» начал «научного атеизма» было предметом его интереса, и его описание логики этого единства может быть признано совершенно точным и весьма поучительным[38].

Можно спорить о том, где провести границу между предысторией и историей, но не учитывать аргументацию Михаила Юрьевича при изучении истории отечественного религиоведения невозможно.

Социология отечественного религиоведения: «скудная доля»

И тем не менее современное «лиминальное», или «пороговое», положение религиоведения в России, «когда признаки прежней институциональности… вроде бы отпали, но явных признаков нового устойчивого статуса еще не приобретено»[39], или,

33. *Смирнов М. Ю.* Религиоведение в России: проблема самоидентификации. С. 102.
34. Там же. С. 92–93.
35. Там же. С. 95.
36. *Смирнов М. Ю.* Религия и религиоведение в России. С. 172.
37. Там же. С. 174.
38. Там же. С. 173.
39. Там же. С. 171.

другими словами, ситуация «маргинальности», «субкультурности» религиоведения[40], вызывало у Михаила Юрьевича чувство тревоги. Эту тревогу он стремился не драматизировать, а рационализировать и сделать предметом научного анализа.

В рамках этого анализа Михаил Юрьевич обращал внимание на следующие основные проблемы:

1) Разобщенность и слабая структурированность сообщества, для обозначения специфики которого Михаил Юрьевич предпочитал понятие «религиоведческая среда»[41]. До состояния «сообщества» (нем. *Gemeinschaft*) этому «бурлящему бульону» «не хватает морального единства, общезначимых и общеразделяемых ценностей» и лидеров, до состояния «общества» (нем. *Gesellschaft*) — организованности и структурности[42]. Условием кристаллизации среды в сообщество является, как полагал Михаил Юрьевич, «бурление» «не по поводу частных интересов и ситуаций, а по поводу фундаментальных проблем, требующих совместных теоретико-методологических усилий, дискуссий, научной полемики, но и взаимной поддержки»[43]. Наоборот, препятствием на пути этого преобразования являются «конфронтации мировоззренческого, идеологического и институционального характера», которые «существенно затрудняют концентрацию преимущественно на решении исследовательских задач»[44].

2) Неопределенность «критериев профессиональной принадлежности», когда кажущиеся самоочевидными: а) профильное образование, б) работа в профильном учреждении, в) профильная исследовательская деятельность и публикационная активность[45] — оказались размыты и не всегда играют решающую роль, в том числе при отборе экспертов.

3) Неопределенность перспектив профессиональной самореализации, проблематичное столкновение «идеальной мотивации религиоведов», претендующих «на проникновение в глубинные смыслы религиозной составляющей человеческой жизни» с «исполненной рутинных состояний повседневной реальностью» их

40. *Смирнов М. Ю.* Своевременное религиоведение. С. 41.

41. Там же. С. 31; *Смирнов М. Ю.* Религия и религиоведение в России. С. 176.

42. *Смирнов М. Ю.* Своевременное религиоведение. С. 31.

43. Там же. С. 35.

44. Там же. С. 38.

45. *Смирнов М. Ю.* Религия и религиоведение в России. С. 182–183.

 © Константин М. Антонов

бытия в профессии[46]. Сюда относится и слабая институциональная структура религиоведения, и малая степень востребованности религиоведческого знания со стороны его потенциальных потребителей и заказчиков: общества, государства, самих религиозных организаций — и зависимость религиоведения от состояния «государственно-конфессиональных отношений». Особенно последнее, поскольку оно зачастую ставит религиоведа перед сложным этическим выбором: «отстаивать демократическое понимание свободы совести» или идти на компромисс.

Неутешительным итогом звучит меланхоличное резюме о «скудной доле религиоведения»: «рассказывать учащимся о религии языком науки, писать малотиражные книжки да делиться меж собой на конференциях радостями и печалями»[47].

Однако Михаил Юрьевич по своему личному складу был совершенно не склонен к меланхолии, в силу чего эта ситуация провоцировала не только сугубо научную, но и публицистическую его активность.

«Не только как религиовед, но прежде всего как гражданин светского государства»[48]: религиоведческая публицистика

В своей публицистике Михаил Юрьевич оставался ученым-религиоведом. Высказываемые и обосновываемые в ней точки зрения вытекали и из описанной выше общей позиции, и из намеченного в философских работах общего понимания религии, и из видения современного положения дел в религиозной сфере — в России и мире, которое он изучал как социолог религии. Я остановлюсь коротко на двух, как представляется, наиболее значимых темах: проблеме светскости, отношениях религиоведения и теологии. Сюда же примыкают его высказывания по теме «традиционных ценностей», «оскорбления чувств верующих», отношения к новым религиозным движениям.

46. Там же. С. 179.

47. Там же. С. 190.

48. *Смирнов М. Ю.* Своевременное религиоведение. С. 79.

Что такое «светскость»?

Михаил Юрьевич выступал как последовательный защитник принципов светскости государства и свободы совести в том виде, в каком они сформулированы в 14-й и 28-й статьях Конституции и которые Михаил Юрьевич интерпретировал в ключе, который может быть назван:

1) «либеральным» — в том смысле, что он отдает явное предпочтение личному над общественным и государственным: «право мировоззренческого самоопределения личности вне какого-либо государственного принуждения или обязательности перед любой религиозной или иной организацией»[49];

2) «сепарационным» — в том смысле, что он подчеркивает «равноудаленность» мировоззрений и представляющих их организаций от аппарата государственной власти.

При этом он специально оговаривал, что понимаемый таким образом принцип светскости не предполагает ни «отождествления светскости и атеистичности», ни «вытеснения религии из жизни», ни «ограничения последователей любой религии в правах и свободах»[50].

С этой точки зрения он, естественно, возражал тем авторам, которые, полемизируя с советской моделью светскости и свободы совести, требовали законодательного закрепления статуса «государствообразующих религий» и призывали «оценивать каждую религиозную группу по тому вкладу, который она сделала в развитие нашей страны»[51]. С точки зрения Михаила Юрьевича, это вело к нарушению принципа равенства граждан перед законом. Происходившие в русле этого направления трансформации российского законодательства он также оценивал негативно — и не только с общегражданской точки зрения. Не только в «Законе о свободе совести и религиозных организациях» второму компоненту уделяется значительно большее внимание, чем первому, но и религии оказываются в ситуации, когда их «мировоззренческий контент… мало что значит, а вот социальный потенциал… вполне востребован как один из ресурсов государственной поли-

49. Там же. С. 145.

50. Там же. С. 142–143.

51. Там же. С. 143.

 © Константин М. Антонов

тики»[52], что вряд ли можно считать соответствующим их нормативному смыслу.

Религиоведение и теология

Сходные соображения определяли и отношение Михаила Юрьевича к теологии и ее вхождению в отечественное научное и образовательное пространство. Не секрет, что именно религиоведы выступили как едва ли не наиболее принципиальные критики этого процесса. Михаил Юрьевич принимал активное участие в этих дискуссиях. Он указывал, во-первых, на опасную «перспективу вытеснения религиоведения из образования, замещения его теологией», в силу прежде всего неопределенности границ между двумя дисциплинами[53]. Во-вторых, его возражения вызывал сам способ «форсированного вплоть до принудительности, продвижении некоего эрцаза теологии, до боли напоминающего другой эрцаз советских еще времен, именовавшийся теорией научного коммунизма»[54]. Михаил Юрьевич имел здесь в виду, разумеется, не содержательную, а формальную аналогию — аналогию статуса. Наконец, в-третьих, его тревожил тот факт, что в утверждении теологии значительную роль играли «не собственно научные факторы, а совпадение запроса государственной политики на консолидацию общества и корпоративных интересов религиозных организаций», из чего вытекала необходимая «притянутость теологии к вовсе нетеологическим задачам», и вновь вставал вопрос о принципе светскости[55]. Теология в такой перспективе оказывалась «идеологическим инструментом», конструирующим «желаемые образы религии» в общественном сознании, иными словами — инструментом его мифологизации[56]. Напротив, религиоведение рассматривалось как «единственный способ достичь внятного и обоснованного понимания религии и в истории, и в современном обществе»[57].

В то же время далеко не всегда Михаил Юрьевич мыслил их отношения в терминах противопоставления. Напротив, он, как правило, подчеркивал свое (и религиоведов в целом) уважитель-

52. Там же. С. 152
53. Там же. С. 20, 83.
54. Там же. С. 80.
55. Там же. С. 81–82.
56. Там же. С. 85.
57. Там же. С. 79.

ное отношение к теологии как форме мысли и «одному из выдающихся свидетельств интеллектуальной культуры теистических религий»[58]. Он не видел «проблемы в присутствии теологии среди разнообразия гуманитаристики». Более того, говорил о необходимости для религиоведов помочь «грядущим теологам втянуться в научный дискурс»[59].

Таким образом, его критика была жесткой, принципиальной, но конструктивной. Не все ее пункты вызывают согласие. Кое-где, наряду с уважительным отношением к теологии, проглядывает не лишенное высокомерия отношение ученого, точно знающего подлинное положение дел, к своему объекту. Тем не менее учет и преодоление подобного рода критики несомненно должны способствовать становлению подлинно академической теологии, выстраиванию ею продуктивных отношений с религиоведением и другими дисциплинами, изучающими религию.

Подводя итог

Михаил Юрьевич Смирнов, несомненно, был одним из выдающихся представителей религиоведения нашего времени. В «религиоведческой среде» он был одной из самых значимых точек консолидации, человеком, позиция которого много значила для его коллег независимо от их мировоззренческих предпочтений.

В своем научном развитии он прошел путь от «научного атеизма» позднесоветских времен — к несколько рационализированному представлению о религии в духе отчасти эпохи Просвещения, отчасти протестантского типа мысли; от философии религии — к социологии религии; от изучения только религии — к одновременному изучению религии и религиоведения; от пафоса академической «чистоты» — к академически обоснованной публицистической активности.

Основой этого развития была интересная и плодотворная концепция «религиозно-мифологического комплекса», в котором религия, понимаемая либо как личное предстояние (протестантское влияние), либо как набор убеждений (влияние Просвещения), вступает в синкретическое взаимодействие с мифо-ритуальным комплексом, с которым в реальной культуре находится в состоянии переплетения и неустойчивого равновесия.

58. Там же. С. 79, 20.

59. Там же. С. 21.

 © Константин М. Антонов

Его переход от философии к социологии религии может рассматриваться как попытка верификации этой идеи и, вместе с тем, как свидетельство тенденции к «эмансипации» эмпирического религиоведения от «руководства» со стороны философии; нарастание публицистических элементов в его творчестве — как попытка человека Просвещения, «взявшего на себя ответственность за пользование своим разумом»[60], противостоять нарастающей ремифологизации общественного сознания.

В то же время не может не вызывать восхищения свойственная его исследованиям рефлексивность. Изучение религии не мыслилось им в отрыве от самоизучения религиоведения: его истории и современного состояния, а последние, в свою очередь, ставились в связь с положением религии в России — также в истории и современности.

В основе его концепции истории и современного состояния отечественного религиоведения лежит представление о развивающейся в условиях академической свободы и при этом востребованной обществом, государством и самими религиями системе научных исследований и образования — представление вполне идеалистическое и тем не менее бывшее для него основой публицистической активности и вполне практических действий.

С этим хорошо сочетается его публицистика: защита идей светскости и свободы совести в их «демократической» интерпретации, оппонирование тем способам продвижения теологии в научное и образовательное пространство, которые воспринимались многими как нарушающее принцип автономии научного сообщества давление со стороны государства и церкви.

В итоге именно идеал светского Просвещения, настроенного в отношении религии не воинственно, но уважительно-критично, склонного к демифологизации и рационализации общественного сознания, лежит в основе и научной, и публицистической деятельности Михаила Юрьевича. И хотя нашему времени свойственно критическое отношение к этому идеалу, пример М. Ю. Смирнова свидетельствует о том, что в нем заложено значительное богатство до сих пор не вполне реализованных возможностей.

60. *Кант И.* Ответ на вопрос «Что такое просвещение?» // И. Кант. Сочинения. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Изд. фирма АО Kami, 1994. С. 125.

Библиография

Кант И. Ответ на вопрос «Что такое просвещение?» // И. Кант. Сочинения. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Изд. фирма АО Kami, 1994. С. 125–148.

Кърлежев А. Постсоветский транзит и наука о религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 198–206. EDN: UIXFKD.

Протестантизм: pro et contra. Взгляды и полемика отечественных авторов в XVI — начале XXI века / Под ред. М. Ю. Смирнова. СПб.: Изд-во РХГА, 2012.

Смирнов М. Ю. «Если у нас есть социология религии, то вялотекущая...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 235–246.

Смирнов М. Ю. Вопросы войны и мира в современной христианской идеологии (критический анализ): Дис. ...канд. филос. наук. Ленинград, 1986. EDN: WLBWCL.

Смирнов М. Ю. Мифологическое сознание и религия. (Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 56665 от 30.07.2001.) СПб., 2001. EDN: YTQXBB.

Смирнов М. Ю. Мифологическое сознание и религия. Теоретико-методологическое исследование: Автореф. дис. ...д-ра филос. наук. СПб., 2002 (на правах рукописи). EDN: RAIETN.

Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии. СПб.: СПбГУ, 2008. EDN: QOISQR.

Смирнов М. Ю. Путь в профессию: интервью с Михаилом Смирновым // Среда: исследовательская служба. 21.08.2013 [https://sreda.org/2013/intervyu-s-mihailom-smirnovyim/27848, доступ от 27.02.2025].

Смирнов М. Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестник Московского университета. 2009. № 1. С. 91–106. EDN: KVGJUX.

Смирнов М. Ю. Религиоведение как призвание и профессия // Портал «Религиозная жизнь». 07.11.2016 [https://religious-life.ru/2016/11/smirnov_mikhail/, доступ от 27.02.2025].

Смирнов М. Ю. Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании. Историко-социологическое исследование: Дис. ...д-ра социол. наук. СПб., 2006. EDN: NOWXEX.

Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб.: РХГА, 2013. EDN: VQXELT.

Смирнов М. Ю. Российское религиоведение в лиминальном пространстве // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2024. № 1. С. 284–297. DOI: https://doi.org/10.35231/18186653–2024_1–284, EDN: CNYKSI.

Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2024. EDN: KEJKOE.

Смирнов М. Ю., Антонов К. М. Диалог об изучении истории религиоведческой мысли советского времени // Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб.: РХГА, 2013. С. 346–363.