

gaudeamus

А.Н. Красников

Учебное пособие
для вузов

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ



УДК 2; 1/14
ББК 86; 87
К78

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

доктор философских наук,
профессор, *А.П. Забияко*;
доктор философских наук,
профессор *Ю.А. Кимелев*

Работа выполнена при финансовой поддержке
РГНФ. Проект № 05-03-0344а

Красников А.Н.

К78 **Методологические проблемы религиоведения:**
Учебное пособие. — М.: Академический Проект,
2007. — 239 с. — (*Gaudeamus*).

ISBN 978-5-8291-0856-4

Учебное пособие представляет собой исторический и систематический обзор методологии западного религиоведения. Автор обращается к трудам классиков мирового религиоведения — Фридриха Макса Мюллера, Роберта Маретта, Рудольфа Отто, Макса Шелера, Герардуса ван дер Леува, Мирча Элиаде и других. Впервые в отечественной литературе в научный и образовательный оборот вводятся категории, понятия и методы современного западного религиоведения. Особое внимание уделяется методологическим дискуссиям, развернувшимся в религиоведении второй половины XX в.

Учебное пособие предназначено для студентов и аспирантов, специализирующихся в области религиоведения и смежных с ним областях гуманитарного знания.

УДК 2; 1/14
ББК 86; 87

© Красников А.Н., 2007
© Оригинал-макет, оформление.
Академический Проект, 2007

ISBN 978-5-8291-0856-4

Методология — основа научного познания, хотя далеко не всегда сами ученые осознают важность методологической проблематики. В истории более или менее развитой науки существуют длительные периоды, когда научному сообществу очевиден предмет исследования, разработаны эффективные методы, с помощью которых исследуется этот предмет, имеются общепризнанные результаты. Такие периоды в истории науки американский философ Томас Сэмюэл Кун (1922 — 1996) называл «нормальной наукой». Когда наука нормально развивается, споры о том, что надо исследовать и как надо исследовать, большинству ученых представляются неуместными. Однако в период формирования любой науки, а также в периоды кризисов методологическая проблематика обретает особую актуальность.

Религиоведение как самостоятельная отрасль знания возникло 150 лет назад, но в России более 70 лет изучение религии происходило преимущественно в форме ее атеистической критики. Не следует, правда, считать, что советский период был полным провалом в истории отечественного религиоведения. «С одной стороны, многие религиоведы были лишены возможности плодотворно работать и даже физически устранены, школы и целые направления разрушены, исследовательская работа поставлена под жесткий идеологический контроль. С другой стороны, в этих сложных условиях шаг за шагом продвигались к крупным результатам С.А. Токарев (история архаических религий), Н.И. Толстой и Б.А. Рыбаков (история славянских верований), А.Ф. Лосев (греческая мифология), И.М. Дьяконов (религии Ближнего Востока), М.И. Стеблин-Каменский (верования древних германцев), В.В. Иванов и В.Н. Топо-

ров (религии индоевропейцев) и другие исследователи. Серьезная работа шла в области теоретического осмысления религиоведческих проблем. Продвижению в этом направлении способствовали труды В.И. Гараджи, Ю.А. Кимелева, Ю.А. Левады, Л.Н. Митрохина, М.А. Поповой, Д.М. Угриновича, И.Н. Яблокова и ряда других отечественных философов»¹.

В 90-е годы XX в. в России в сфере науки и образования произошел переход от «научного атеизма» к религиоведению, от идеологически нагруженной критики религии к ее научному и философскому осмыслению. Это было связано с изменением социального строя и тотальным отрицанием марксистско-ленинской идеологии, составной частью которой был атеизм. В период перемен российским обществом оказались востребованными не только религиозная вера, но и религиоведческое знание. В структурах Российской академии наук и других научных учреждений появились центры исследования религии. В ведущих университетах страны были основаны религиоведческие кафедры, некоторые из них были преобразованы в отделения религиоведения. К подготовке специалистов-религиоведов подключились региональные университеты — Поморский (г. Архангельск), Амурский (г. Благовещенск), Курский, Орловский, Пермский, Тюменский и др.²

Большими тиражами были переизданы лучшие произведения российских религиоведов, подготовлены и опубликованы учебники, учебные пособия и хрестоматии по религиоведению. Развернулась исследовательская работа по основным направлениям религиоведения — философии религии, истории религии, социологии религии, психологии религии, что нашло отражение в быстро растущем числе статей и монографий по религиоведческой проблематике. Большую роль в становлении религиоведческого сообщества играет выходящий с 2001 г. научно-теоретический

¹ От редакции // Религиоведение. 2001. № 1. С. 3.

² Сейчас в России насчитывается более 40 религиоведческих кафедр, отделений, исследовательских центров. Если не произойдет каких-либо революционных изменений в сфере образования и науки, то их число будет постоянно увеличиваться.

журнал «Религиоведение», который за короткое время сумел стать общероссийским журналом. На его страницах публикуются статьи по всему спектру религиозных направлений, переводы классических трудов, архивные документы, методические материалы для преподавания учебных курсов. Авторами журнала являются специалисты из разных регионов России, стран СНГ и дальнего зарубежья. В 2006 г. вышел в свет Религиоведческий энциклопедический словарь¹, в создании которого участвовало более ста авторов из Москвы, Санкт-Петербурга, Варнаула, Благовещенска, Ельца, Новгорода, Тюмени и других городов России. Работа над словарем способствовала объединению специалистов из разных областей религиоведения в некую целостность, которая в дальнейшем (конечно, с изменениями и дополнениями) может составить ядро российского религиоведческого сообщества. Этот словарь знакомит читателей с новейшими достижениями мирового и отечественного религиоведения, кроме того, он должен сыграть значительную роль в деле унификации религиоведческих категорий, понятий и методов исследования религии.

Однако, несмотря на перечисленные достижения, было бы преждевременно утверждать, что в России сформировалось религиоведческое сообщество, представители которого работают в русле единой парадигмы. Если внимательно присмотреться к тому, что делается религиоведческими кафедрами, отделениями и научными центрами в нашей стране, то сразу же обнаружится разнობой в решении важнейших теоретических и практических проблем.

Одна из главных тенденций в современном отечественном религиоведении может быть обозначена термином «православное религиоведение». Во многих регионах Российской Федерации религиоведение развивается в тесном взаимодействии с Русской Православной Церковью (РПЦ), а иногда под контролем епархиального руководства РПЦ. Это четко прослеживается в издаваемых региональными университе-

¹ См.: *Религиоведение // Энциклопедический словарь*. М., 2006.

тами альманахах и сборниках статей по религиоведению, а также на конференциях и круглых столах, проводимых в разных регионах страны. Ориентация на РПЦ в последнее время стала заметной во многих московских вузах и научно-исследовательских центрах, где наблюдается значительный приток православных верующих. Само по себе это явление не вызывает озабоченности, поскольку религиоведением могут заниматься как верующие, так и неверующие. Озабоченность вызывает то, что православные верующие, пополняющие ряды религиоведов, открыто заявляют, что религиоведение — это маргинальная наука, а иногда выдвигают суждение, что религиоведения не существует вообще. Свою главную задачу они видят в разрушении религиоведческих институций и создании вместо них теологических подразделений в государственных вузах и научных организациях. Для решения этой задачи используются термины «светская теология» и «теологическое религиоведение», содержание которых крайне противоречиво, но позволяет в обход Конституции РФ и существующего закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» открывать теологические факультеты в светских учебных заведениях.

Не меньшую озабоченность вызывает так называемое «атеистическое религиоведение», которое по инерции продолжает свое существование. Конечно, никто из отечественных религиоведов сейчас не пропагандирует идеи научного атеизма, поскольку такая пропаганда не нашла бы отклика в студенческой и академической среде. Большинство бывших преподавателей научного атеизма занимается серьезным изучением и освещением истории и теории религии. И все же многие учебники и учебные пособия по религиоведению до сих пор несут на себе печать марксизма, включающего не очень тщательно завуалированные элементы атеизма, а поэтому нуждаются в серьезной переработке. Преодолеть доминирование марксистских идей и схем в отечественной гуманитаристике возможно только путем освоения всех богатств научной и философской мысли.

Для религиоведения особенно важным представляется изучение собственно религиоведческой тради-

ции¹, которая может дать современным исследователям религии ряд полезных уроков. Главный из них состоит в том, что религиоведение должно развиваться путем постоянного размежевания с теологией и атеизмом. В отличие от теологии, которая ставит своей целью апологию верований, культовых и организационных форм той или иной конфессии, и от атеизма, провозглашающего одной из главных задач критику религии, религиоведение должно быть направлено на беспристрастное и объективное изучение религий мира. Такая позиция характерна для большинства ученых на Западе, она разделяется многими современными российскими исследователями религии, хотя они еще не достигли единства в понимании предмета, цели и задач религиоведения. Для достижения такого единства, по всей видимости, потребуется долгое время, может быть не одно десятилетие.

В условиях формирования религиоведческой парадигмы и религиоведческого сообщества в России важнейшее значение приобретает методологическая проблематика. В отечественной литературе всесторонне разработан марксистский подход к изучению религии, подробно описаны методологические принципы истории, социологии, психологии, антропологии религии. Большое внимание уделяется методам, сформулированным в трудах выдающихся российских и западных исследователей религии. В то же время многие подходы к изучению религии, получившие признание в мировом религиоведении, до сих пор не анализировались отечественными учеными. Отсутствуют серьезные работы, где реконструируется история методологических исканий западного и российского религиоведения. Методологические сюжеты в отечественной литературе напоминают разноцветные камешки, которые нужно в определенном порядке закрепить на декорируемой поверхности, а затем отполировать, чтобы получить далеко не полное изображение истории религиовед-

¹ Изучение самого религиоведения называется «метарелигиоведением». В последние годы оно стало признаваться самостоятельной дисциплиной в рамках религиоведческого комплекса, и все больше ученых занимается историческим и систематическим исследованием науки о религии.

ческой методологии. Предлагаемая читателю работа претендует на то, чтобы выложить одну из недостающих частей общей методологической мозаики.

Даже очень объемный труд не позволяет рассмотреть всю совокупность методологических проблем религиоведения. Предметом анализа будет методология западного религиоведения второй половины XIX — XX вв., поскольку западное религиоведение более разнообразно в методологическом плане, чем отечественное. Можно с большой степенью достоверности утверждать, что все методы, применяемые российскими учеными в XIX — XX вв., использовались в той или иной степени западными религиоведами, но далеко не все методы западного религиоведения были освоены российскими исследователями религии. Вне рассмотрения останутся методологические проблемы западного религиоведения, которые уже получили освещение в отечественной литературе.

В основу предлагаемой читателю книги положен спецкурс, который автор более 10 лет читал на философском факультете МГУ. Хочется надеяться, что данная работа окажется полезной для студентов, аспирантов и преподавателей, специализирующихся в области религиоведения. Материалы и теоретические наработки, содержащиеся в книге, могут быть использованы при подготовке основных религиоведческих курсов («Философия религии», «История религий», «Феноменология религии», «Антропология религии» и т. п.), спецкурсов и спецсеминаров по религиоведению. Они также могут послужить импульсом для более тщательного изучения методологии западного и отечественного религиоведения.

**УИСТОКОВРЕЛИГИОВЕДЕНИЯ.
ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ
ПАРАДИГМЫ**

**■ § 1. Предпосылки научного изучения религии.
Становление религиоведения как отрасли знания**

Отношение людей к религии является одним из критериев их духовного развития. Речь в данном случае идет не о формальной принадлежности к той или иной религиозной конфессии и даже не об отношении, которое описывается терминами «религиозность» — «нерелигиозность», а о повышенном интересе к религии и серьезности попыток ее осмысления. Все более или менее признанные «властители дум человеческих» — пророки и святые, писатели и художники, философы и ученые, законодатели и главы государств — уделяли огромное внимание религиозным вопросам, осознавая или интуитивно чувствуя, какую роль играет религия в жизни индивида и общества. Вокруг этих вопросов на протяжении столетий шла ожесточенная полемика, которая иногда перерастала в кровавые столкновения и заканчивалась для одной из конфликтующих сторон тюрьмами, изощренными пытками и казнями.

Однако было бы заблуждением акцентировать внимание только на отрицательных последствиях этой полемики. Ее главным результатом было удивительное

«приключение идей», возникновение и развитие многочисленных концепций религии, которые, вступая в борьбу между собой, вынуждены были, с одной стороны, отказываться от несостоятельных, в свете рациональной критики, представлений, а с другой стороны, совершенствовать аргументацию для обоснования того, что признавалось в их рамках жизненно важным и непреходящим. В этой многовековой «борьбе за существование» происходил отбор наиболее плодотворных идей, а самое главное — постепенно накапливался фактический материал, без которого было бы невозможно возникновение религиоведения.

Особенно быстро процесс накопления теоретического и эмпирического материала происходил в последние три столетия в Европе, что было связано с философской ревизией многих традиционных взглядов, в том числе с пересмотром теологической трактовки религии как Божественного Откровения. Данная трактовка религии господствовала в средневековой Европе, была достаточно широко распространена в Новое время и до сих пор имеет многочисленных сторонников. Ее распространенность и живучесть объясняются тем, что она находит свое подтверждение в текстах Священного Писания, авторитет которых не подлежит сомнению среди верующих людей. Кроме того, ее главные положения (прежде всего тезис о существовании Бога) не поддаются верификации или фальсификации, а потому с легкостью и без потерь выводятся из-под огня научной и философской критики.

Что же касается ее роли в изучении религии, то она значительно ограничивала предмет исследования. В силу исходных установок христианские теологи и философы провозглашали истинной только одну религию, остальные рассматривались ими как недостойные внимания заблуждения или суеверия. Даже незначительный отход от христианской ортодоксии квалифицировался как ересь, а полемика с еретиками велась чаще всего силовыми методами. В этих условиях изучение религии в Европе было сведено главным образом к изучению Библии, трудов Отцов Церкви, постановлений церковных соборов и т. п. Другими словами, вместо исследования религии как таковой европейские мыслители на протяжении мно-

гих веков занимались углубленным изучением христианской религии¹.

Ситуация изменилась в эпоху Просвещения, когда именно христианство подверглось нападкам со стороны европейской философской элиты. В это время в Англии, Франции и других странах Европы активизируются поиски так называемой «естественной религии», основные постулаты которой можно было бы вывести из человеческой природы. Философы, стремившиеся сформулировать эти постулаты, вынуждены были обращаться помимо христианства к другим религиям, надеясь обнаружить в ходе их сравнительного анализа общие для всего человечества верования. Результатом подобных изысканий был бурный рост знаний о таких религиях, как конфуцианство, даосизм, буддизм, индуизм, ислам и т. п. Пробудившийся в Европе интерес к религиям неевропейских народов и формирование более толерантного к ним отношения значительно расширили предмет исследования, что явилось одной из важнейших предпосылок возникновения религиоведения.

Другим недостатком традиционной теологической трактовки религии был ее антиисторизм, а точнее — надысторизм. Божественное Откровение, данное однажды людям, считалось не только безусловно истинным, но и неизменным. Поэтому задача христианских теологов и философов состояла в том, чтобы передать современникам и потомкам Божественное Откровение в его незамутненном и неизвращенном виде. Их мысль была ретроспективна, более того, она постоянно вращалась вокруг библейских текстов, считая их альфой и омегой религиозной истории. «Старая догматическая теология не понимала истории, — писал по этому поводу католический философ Бернард Лорнерган (1904 — 1984), — она мыслила не в понятиях

¹ В связи с этим следует оговориться, что иногда христианские теологи и философы обращались к изучению других религий, но это происходило лишь в кризисные для христианства периоды, когда на первый план выдвигались апологетические задачи. Если же эти задачи оказывались решенными, то интерес к «сравнительному религиоведению» сразу исчезал. Поэтому христианских мыслителей подобного рода называют не религиоведами и даже не теологами-компаративистами, а апологетами.

эволюции и развития, а в понятиях универсальности и неизменности»¹.

Надысторизм теологической трактовки религии был преодолен немецкой философией. Во второй половине XVIII — первой половине XIX вв. многие немецкие философы разрабатывали концепции всеобщей истории, в рамках которых различные цивилизации и религии располагались в определенной временной и логической последовательности. Сама религия понималась ими по-разному, однако крупнейшие представители немецкой философии — Иоганн Готфрид Гердер (1744 — 1803), Фридрих Шлегель (1772 — 1829), Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770 — 1831), Фридрих Даниель Эрнст Шлейермахер (1768 — 1834) — настойчиво проводили мысль об историческом развитии религии, а также мысль о том, что изучение религии невозможно в отрыве от изучения истории общества. В дальнейшем эти положения стали аксиомами для подавляющего большинства исследователей религии.

Следует отметить, что философские предпосылки возникновения религиоведения, о которых шла речь выше, вряд ли могли быть сформулированы и превратились бы в дальнейшем в оторванные от жизни абстракции, если бы они не были подкреплены солидным эмпирическим материалом и теоретическими выводами других отраслей знания. Большую роль в формировании современных представлений о религии сыграли свидетельства миссионеров и путешественников о религиозных верованиях и обрядах малознакомых европейской общественности народов.

Первопроходцами в этом деле можно считать иезуитских миссионеров Маттео Риччи (1552 — 1610), Жозефа Лафито (1681 — 1746), а также французского ученого и государственного деятеля Шарля де Бросса (1709 — 1777). Первый из них проповедовал в Китае и, знакомясь с религиями этой страны, обнаружил, что учение Конфуция (551 — 479 до н. э.) о природе божества очень близко к христианскому. Он утверждал, что Конфуций учил своих последователей поклоняться не Небу, а невидимому Богу, находящемуся на небесах.

¹ A Second Collection: Papers by Bernard Lonergan. Philadelphia, 1975. P. 59.

Такая, мягко говоря, не совсем адекватная интерпретация конфуцианства вызвала неподдельный интерес в европейских научных кругах и породила огромный массив литературы, посвященной Китаю и китайским религиям, включивший в себя переводы классических китайских текстов с обширными комментариями к ним. Отзвуки этого интереса можно обнаружить у Франсуа Мари Аруэ Вольтера (1694 – 1778) и Иоганна Вольфганга Гете (1749 – 1832), которые восхищались Конфуцием и считали конфуцианство чуть ли не образцом «естественной религии».

Не меньший интерес у научной общественности вызвала книга Ж. Лафито «Нравы диких американцев, сравненные с нравами первобытных времен» (1723). При написании этой книги автор опирался не только на свои собственные наблюдения, но и на свидетельства иезуитских миссионеров о жизни ирокезов и алгонкинов, которые были собраны в 71 томе под общим названием «*Jesuit Relations*». Таким образом, работа Ж. Лафито в концентрированной форме подвела итог многолетним коллективным исследованиям и позволила европейцам составить более или менее целостное представление о религиозных верованиях и обычаях индейцев Северной Америки.

Наконец, Ш. де Бросс предоставил научному сообществу данные о фетишистских верованиях народов Западной Африки. В своем трактате «О культе богов-фетишей...» (1760) он выдвинул положение о том, что фетишизм является изначальной формой религии, и указал на существование модификаций фетишизма в религиях Египта и Греции. Эта мысль была подхвачена и развита Христофом Мейнерсом (1747 – 1810), Огюстом Контом (1798 – 1857) и многими другими исследователями религии. Тезис о том, что поклонение фетишам является основой всех религий, господствовал в европейском сознании вплоть до выхода в свет сочинения Эдуарда Бернетта Тайлора (1832 – 1917) «Первобытная культура» (1871), в котором была сформулирована знаменитая теория анимизма.

Бесценные материалы о религиозных верованиях и обрядах отсталых народов были собраны миссионерами, путешественниками, антропологами и этнологами в XIX в. Со всех концов света до европейских ученых кругов

доходили сведения о существовании диких племен, которые одухотворяли грозные силы природы, верили в таинственную связь между людьми и животными, поклонялись умершим предкам, совершали магические обряды и т. п. Другими словами, в XVIII — XIX вв. европейцы открыли полный чудес и загадок мир примитивного человека, что оказало огромное влияние на их представления о происхождении религии и ее сущности.

Еще одной предпосылкой возникновения религиоведения следует считать изучение восточных языков, прежде всего изучение санскрита. Здесь важно упомянуть англичанина Уильяма Джонса (1746 — 1794), который, сравнивая санскрит с классическими европейскими языками, обнаружил у них структурное сходство и сделал вывод, что они принадлежат к одной языковой семье. Дело У. Джонса было продолжено немецким санскритологом Францем Боппом (1791 — 1867), автором первой сравнительной грамматики индоевропейских языков. Во Франции бесспорным лидером востоковедения был Эжен Бюрнуф (1801 — 1852), известный переводами древнеиндийских текстов, исследованиями по палийскому и зендскому языкам, индийской и иранской мифологии. Под влиянием быстро растущего интереса к Востоку в 1814 г. в Париже была открыта кафедра санскритологии, а в 1822 г. основано Азиатское общество. Примеру Франции последовали Германия, Англия, Нидерланды, Бельгия и другие страны.

Сенсацію в европейских научных кругах вызвала расшифровка египетских иероглифов, осуществленная в 1822 г. Жаном Франсуа Шампольоном (1790 — 1832). Проникновение в тайну египетского письма открыло широкие перспективы для изучения древнеегипетской религии и для проверки некоторых фактов, изложенных в Библии. Однако наибольшее влияние на библеистику XIX в. оказали археологические раскопки в Месопотамии, знакомство европейских ученых с ассиро-вавилонской культурой и успехи в изучении клинописи. Все это дало возможность по-новому взглянуть на библейские тексты и проследить их органическую связь с более древними религиозно-мифологическими пластами.

Бурное развитие филологии, в ходе которого были получены вполне достоверные переводы священных текстов народов Индии, Среднего и Ближнего Востока,

а также проведен сравнительный анализ языков, позволивший сделать вывод о существовании нескольких языковых семейств, шло рука об руку с развитием сравнительной мифологии. Одним из наиболее известных исследователей в этой области был Георг Фридрих Крейцер (1771 — 1858). Изучая греческую мифологию, Г.Ф. Крейцер пришел к выводу, что в ее основе лежит «изначальная мудрость», которая была занесена жрецами и магами с Востока, а затем ассимилирована исконным населением Греции. Эта мудрость может быть постигнута только опосредованно, через знаки, содержащиеся в мифах, а следовательно, ключом к ее раскрытию является изучение древнего символизма. В этом же направлении работал Готфрид Герман (1772 — 1848), правда, он стремился отыскать следы восточного разума не в официальной мифологии и религии, а в мистических культах Древней Греции. Точку в этой цепи аргументации поставил Жозеф фон Геррес (1776 — 1848), который под влиянием открытых в его время древнеиндийских текстов выдвинул тезис о том, что Индия является колыбелью европейской цивилизации и что именно там можно обнаружить корни всех мифологических и религиозных традиций.

Оппонентами этой школы сравнительной мифологии выступали Кристиан Готлоб Гейне (1729 — 1812) и Карл Отфрид Мюллер (1797 — 1840). К.Г. Гейне подчеркивал, что мифы изменялись во времени и что они неоднократно подвергались поэтической обработке. Следовательно, нельзя с уверенностью говорить об их изначальной форме, а тем более об «изначальном разуме», содержащемся в них. Согласно К.Г. Гейне, главная задача ученого состоит не в том, чтобы заниматься поисками сокрытого в мифах разума, а в том, чтобы реконструировать процесс формирования мифов, проследить их развитие в истории человеческого общества, выявить в них не только общие элементы, но и различия, которые во многом определяются различиями социокультурных условий их функционирования. Такой же точки зрения придерживался К.О. Мюллер, считавший, что все известные нам мифы имели длительное историческое развитие и дошли до нас значительно видоизмененными. Поэтому предпочтение нужно отдать историческому изучению разных мифологических тра-

диций, а не интуитивному выявлению базовых идей, присущих любому мифу. Он также утверждал, что мифология не есть творение жреческого класса, а продукт деятельности народных масс, выражение их отношений к общественной жизни и к природе. Наконец, К.О. Мюллер отрицал тезис о том, что все мифы имеют религиозную природу, и это было новым словом в сравнительной мифологии¹.

Среди многочисленных исследователей древних мифов необходимо выделить Адальберта Куна (1812 — 1881), Вильгельма Шварца (1821 — 1899) и Фридриха Уэлкера (1784 — 1868). Их взгляды во многом не совпадали друг с другом, зачастую они решали одни и те же проблемы в разном ключе, но это не помешало им сформулировать очень важные положения, которые были признаны всеми специалистами. Во-первых, они вычленили так называемую «высшую мифологию», содержащую официально принятые представления о богах и их деяниях. Она понималась по-разному — либо как проявление надмирного разума, либо как своеобразное отражение в сознании людей природных явлений и исторических событий, либо как выражение человеком своего внутреннего мира, — однако вышеупомянутые ученые сходились в том, что этим не исчерпывается структура мифа. Во-вторых, ими был выделен уровень «низшей мифологии», содержащий верования и обычаи народных масс, которые понимались либо как вырождение «высшей мифологии», либо как ее базис. При этом подчеркивалось, что «низшая мифология» заслуживает такого же внимания, как и «высшая мифология», несмотря на то, что проблема их взаимоотношений остается открытой для дискуссий.

Вывод о существовании «низшей мифологии» и исследование этого уровня дали толчок для развития фольклористики, в связи с чем следует упомянуть братьев Якоба (1785 — 1863) и Вильгельма (1786 — 1859) Гримм. Под влиянием романтического движения в Европе братья Гримм считали, что в устном народном

¹ Подробно взгляды Г.Ф. Крейцера, Г. Германа, К.Г. Гейне и К.О. Мюллера рассматриваются в шеллинговских лекциях «Введение в философию мифологии» (*Шеллинг, Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С.159 — 386.*)

творчестве, в волшебных сказках и сагах можно обнаружить следы древних мифов и представлений о языческих богах. Они собрали богатейший фольклорный материал и, изучая его, обнаружили множество параллелей в устных традициях разных народов. Это относилось прежде всего к индоевропейским народам, в силу чего братья Гримм вынуждены были признать общий источник этих традиций.

Еще одним выдающимся исследователем фольклора был Вильгельм Маннхардт (1831 – 1880). Сначала этот мало известный в научных кругах библиотекарь-архивист занимался так называемой «аристократической мифологией» германских народов. Однако после многочисленных бесед и опросов, проведенных им среди военнопленных из разных стран Европы, которые были интернированы в его родной город Данциг, В. Маннхардт переключил внимание с «высшей» мифологии на «низшую» и занялся изучением «живых суеверий и обрядов», связанных с лесами и деревьями, полями и культурными растениями. Исследуя происхождение охотничьих и аграрных культов, В. Маннхардт пошел гораздо дальше своих предшественников, которые ограничивались сравнением современных им верований с мифологией индоевропейских народов. Он выдвинул предположение, что некоторые мифы, обряды и обычаи имеют более древний источник, чем считалось ранее. Они, по мнению В. Маннхардта, уходят корнями в так называемую «поэзию природы», которая возникла в первобытную эпоху и аналоги которой можно обнаружить у отсталых народов, не имеющих письменности. Значение В. Маннхардта состояло не только в том, что он заложил основы для изучения охотничьих и аграрных культов, но и в том, что он подчеркнул важность фольклористики для решения сложнейших вопросов истории религии. В этом плане он оказал влияние на многих ученых, и прежде всего на Джеймса Джорджа Фрэзера (1854 – 1941)¹.

¹ В предисловии к первому изданию «Золотой ветви», написанном в 1890 г., Дж. Фрэзер счел необходимым подчеркнуть, что, исследуя проблему происхождения арического жречества, он использовал методологию и многие идеи В. Маннхардта. См.: *Frazer, J.G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. London, 1922. Vol. 1. P. XII – XIII.*

Собранный в XVIII — первой половине XIX вв. фактический материал и поставленные исследователями теоретические проблемы способствовали формированию новой отрасли знания, которая в англоязычной литературе получила название «Science of Religion», во франкоязычной — «La Science de Religion», в немецкоязычной — «Religionswissenschaft». Возникнув в 60 гг. XIX в.¹ на стыке философии, антропологии, этнологии, археологии, языкознания, сравнительной мифологии, фольклористики и других наук, религиоведение с самого начала поставило своей задачей не апологию тех или иных религиозных догматов, а беспристрастное исследование религий мира.

Попытка создания науки о религии вызвала отрицательную реакцию в теологических и клерикальных кругах. «Теологи, как правило, не выказывали дружелюбного отношения к новой науке, напротив, официальные представители религии — это можно сказать о представителях всех религий — были самыми непримиримыми оппонентами данной отрасли знания. Укрепившись в традиционных мнениях и достигнув высоких постов благодаря защите своих вероучений, они считали само собой разумеющимся, что должны находиться в оппозиции к новой науке»².

Можно привести массу высказываний теологов и церковных деятелей конца XIX — начала XX вв., демонстрирующих их негативное отношение к религиоведению, однако картина, нарисованная одним цветом, всегда обедняет действительность. Реакция на возникновение новой науки в целом была отрицательной, но она имела множество оттенков, которые зависели от целого ряда факторов: от религиозной ситуации, сложившейся в той или иной стране, от теологических поисков, характерных для католицизма и многочисленных течений протестантизма, от уровня развития философии, естественных и гуманитарных наук и т. п.

¹ Такая датировка дается многими исследователями истории религиоведения. Например, Э. Шарп считает, что «наука о религии еще не существовала в 1859 г., но уже существовала в 1869 г.» (Sharpe, E. Comparative Religion. A History. London, 1975. P. 28).

² Jordan, L.H. Comparative Religion. A Survey of its Recent Literature. London, 1920. Vol. 1. P.135.

Известно, например, что традиционно католические страны, такие как Испания и Португалия, не восприняли новую науку и не выдвинули ни одного крупного религиоведа в конце XIX — начале XX вв., хотя эмпирические предпосылки (записки путешественников и католических миссионеров) для этого существовали. Виднейшие католические теологи и философы Италии, Франции, Германии, Бельгии были заняты в конце XIX в. возрождением томизма, а следовательно, их устремления были прямо противоположны устремлениям религиоведов. Если последние желали расширить сферу исследования и настаивали на сравнительном изучении религий, то сторонники возрождения томизма ограничивали себя не только рамками католицизма, но и рамками более узкой традиции, восходящей к Фоме Аквинскому (1225 — 1274).

Существовали коренные различия и в методологии зарождающихся почти одновременно неотомизма и религиоведения. Католические теологи и философы ориентировались на схоластически интерпретированную логику Аристотеля, религиоведы же были сторонниками «Нового органона», а самые радикальные из них отдавали предпочтение позитивистской методологии. Наконец, католическая теология и религиоведение различались по целям, которые они ставили перед собой. Для христианской теологии (в любой ее форме) главной целью считается обоснование бытия Бога и истинности Откровения, а религиоведы категорически отказывались от рассмотрения этих вопросов. Например, Эрнест Ренан (1823 — 1892) в своей работе «Очерки по истории религии» писал: «Фундаментального вопроса, вокруг которого должна вращаться религиозная дискуссия — вопроса об Откровении и сверхъестественном — я не затрагиваю никогда; не потому, что этот вопрос не был решен мною вполне определенно, но потому, что обсуждение такого вопроса ненаучно или, точнее говоря, потому, что занятие независимой наукой предполагает предварительное решение этого вопроса»¹. Такой же позиции придерживалось подавляющее большинство ученых на первом этапе развития религиоведения.

¹ *Renan, E. Études d'histoire religieuse. Paris, 1880. P. XI.*

Эти теоретические разногласия привели к тому, что католические теологи и философы либо игнорировали, либо третировали науку о религии и дольше других оставались в оппозиции к ней. Лишь через четыре десятилетия после возникновения религиоведения некоторые католические авторы, стремясь поставить новую науку на службу теологии, смогли позволить себе следующие рассуждения: «Мы можем с уверенностью ожидать, что честное исследование, даже если оно проведено только при помощи рациональных методов, превратит сравнительную историю религий в очень эффективное оружие для защиты Откровения»¹. В дальнейшем католические теологи и философы стали более лояльными по отношению к религиоведению и даже смогли выдвинуть из своей среды крупнейших специалистов в этой области, но в целом римско-католическая церковь вплоть до Второго Ватиканского собора (1962 — 1965) весьма подозрительно относилась к любым новшествам, в том числе к сравнительному изучению религий.

Столь же жесткой позиции по отношению к религиоведению придерживались официальные представители англиканской и шотландской пресвитерианской церквей. Например, епископ Глостерский, о котором упоминает в своей работе «Введение в науку о религии» Фридрих Макс Мюллер (1823 — 1900), считал, что «так называемая современная наука о религии, с ее попытками сопоставить священные книги Индии с Библией, заслуживает самого резкого осуждения»². Известны также случаи административных гонений на религиоведов. Шотландский исследователь Библии и семитских религий Уильям Робертсон Смит (1846 — 1894) был обвинен в ереси и в 1880 г. уволен из колледжа Свободной Церкви в Абердине за то, что в своих лекциях и публикациях излагал результаты историко-критического анализа библейских текстов.

Приведенные выше единичные факты отражают общую ситуацию. Во всех государственных универ-

¹ *Martindale, C. Catholics and the Comparative History of Religion. London, 1909. P. 10—11.*

² *Introduction to the Science of Religion. Four Lectures delivered at the Royal Institution in February and May, 1870 by F. Max Müller. New Delhi, 1972. P. 8.*

ситетах и колледжах Англии и Шотландии имелись теологические факультеты, на которых преподавались, соответственно, англиканская или пресвитерианская теологии. Любое отклонение от этих теологических парадигм рассматривалось как подозрительное вольнодумство, способное подорвать моральные и политические устои общества. В то же время государственные структуры, англиканская и шотландская пресвитерианская церкви всячески препятствовали превращению науки о религии в официально признанную академическую дисциплину. Религиоведческая проблематика разрабатывалась либо на факультетах и отделениях филологии, антропологии, социологии, истории, либо в негосударственных учебных и научных учреждениях, либо независимыми учеными, такими, например, как Герберт Спенсер (1820 – 1903) или Эндрю Лэнг (1844 – 1912). Так продолжалось вплоть до середины 60-х годов XX в., после чего в Объединенном Королевстве было разрешено открыть несколько отделений религиоведения. Но уже в 80-е годы они стали испытывать серьезные финансовые затруднения, некоторые из них оказались на грани закрытия, и главной причиной этого можно считать государственно-церковную и образовательную политику британского истеблишмента¹.

Столь резкое неприятие науки о религии имело весьма неожиданные последствия. Несмотря на сопротивление церковных и теологических кругов, религиоведение в Англии и Шотландии нашло благоприятную почву и развивалось бурными темпами. Но, благодаря сопротивлению церковных и теологических кругов, религиоведение носило светский, а порой антиклерикальный и антитеологический характер. Многие английские и шотландские исследователи религии придерживались взглядов, которые Томас Хаксли (1825 – 1895) обозначил термином «агностицизм», а те, кто принадлежал к той или иной христианской конфессии, «заклучали в скобки» свои религиозные убеждения и ориентировались не на церковные и теологические авторитеты, а на высшие достижения европейской философии и науки. Для

¹ Более подробно об этом см.: *Smart, N. Religious Studies in the United Kingdom // Religion. 1988. Vol. 18. Pt. 1. P. 1–9.*

подтверждения вышесказанного достаточно упомянуть имена Г. Спенсера, Ф. Макса Мюллера, Э. Тайлора, Дж. Фрэзера, У.Р. Смита.

Аналогичная картина наблюдалась во Франции, где, начиная с XVIII в., получают широкое распространение антиклерикальные идеи, а в XIX в. возникает философия позитивизма, главные представители которой выступали против теологии и метафизики, считая их пройденными этапами интеллектуального развития человечества. Основатели французского религиоведения — О. Конт, Ньюма Дени Фюстель де Куланж (1830 — 1889), Э. Ренан, Эмиль Дюркгейм (1858 — 1917) — демонстрировали в своих работах строго научный подход к изучению религии и независимость от каких-либо теологических идей. Правда, во Франции разработкой религиоведческих проблем занимались и теологи либерального толка, среди которых наиболее видной фигурой был Огюст Сабатье (1839 — 1901), но их влияние на французское религиоведение было незначительным.

Гораздо большее влияние на европейское религиоведение оказала немецкая протестантская теология, которая, по словам Альберта Швейцера (1875 — 1965), в XIX в. достигла гармоничного сочетания «философской мысли, критической проницательности, исторической интуиции и религиозных чувств»¹. Следует отметить, что иногда три первых компонента почти полностью вытесняли четвертый, и модернистская протестантская теология становилась почти тождественной науке о религии.

Такая ситуация складывалась в области историко-критического анализа библейских текстов, в изучении истории христианства, в сфере философского осмысления религиозной догматики и т. п. Крупнейшие немецкие протестантские теологи — Давид Штраус (1808 — 1874), Альберт Ритчль (1822 — 1889), Отто Пфлейдерер (1839 — 1908), Адольф Гарнак (1851 — 1930), Эрнст Трельч (1865 — 1923) и др. — внесли немалый вклад в развитие религиоведения. С другой стороны, они стремились обогатить христианскую теологию новыми категориями, понятиями, методами, которые предоставляла им наука о религии.

¹ Schweitzer, A. The Quest of the Historical Jesus. London, 1936. P. 1.

Столь тесное, на первый взгляд, взаимодействие либеральной теологии и религиоведения в Германии не устранило противоречия между ними. Это противоречие проявлялось не только в институциональной сфере, оно было перенесено в сами теологические доктрины. Когда немецкие теологи желали быть беспристрастными исследователями религии, они переставали быть теологами в прямом смысле этого слова, если же они оставались на позициях христианской теологии, то они переставали быть объективными учеными. Пытаясь разрешить это имманентное противоречие, протестантские теологи вынуждены были прибегать к смягчению теологических и научных идеалов, к размыванию границ между ними, что явилось одной из причин кризиса либеральной теологии.

Религиоведческая проблематика разрабатывалась в Германии не только протестантскими теологами. В этой стране в XIX — начале XX вв. наблюдался небывалый подъем гуманитарных наук. Выше уже говорилось о развитии в Германии сравнительной мифологии, языкознания и фольклористики. Не менее впечатляющими были успехи немецких востоковедов, историков, психологов, социологов, философов, и многие из них либо непосредственно занимались изучением религии, либо работали на стыке с религиоведением. Не имея возможности дать хотя бы краткий обзор развития гуманитарных наук в Германии, приведем имена немецких ученых, стоявших у истоков науки о религии.

По свидетельствам современников¹, впервые курс лекций по истории религии в Германии прочел известный санскритолог, профессор Тюбингенского университета Рудольф фон Рот (1821 — 1895). Выдающимся историком религии, исследователем буддизма и переводчиком священных текстов Индии был Герман Ольденберг (1856 — 1920). Его работы вошли в «золотой фонд» мировой буддологии и до сих пор вызывают интерес у языковедов, историков, культурологов, религиоведов.

Семитология и ассириология развивались в основном на теологических факультетах немецких универ-

¹ См.: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg und Leipzig, 1897. Erster Band. S. 5.

ситетов, однако большинство специалистов, работавших в рамках этих дисциплин, пользовалось строго научными методами исследования. Одним из лидеров немецкой семитологии XIX в. считается Георг Генрих Август фон Эвальд (1803 – 1875). Им написано первое современное введение к Ветхому Завету, в котором изложена эволюционистская гипотеза происхождения ветхозаветных книг. Его учеником был Юлиус Вельгаузен (1844 – 1918), занимавшийся историей Древнего Израиля и внесший большой вклад в библеистику. Основателем ассириологической школы в Германии стал Эберхард Шредер (1836 – 1908). Под его руководством изучал аккадский язык Фридрих Конрад Герхард Делич (1850 – 1922), известный тем, что провел сравнительный анализ Ветхого Завета и ассиро-вавилонской мифологии и пришел к выводу, «что в будущем Вавилон и Библия навсегда останутся тесно связанными друг с другом»¹. Наконец, говоря о немецком востоковедении, нельзя не упомянуть Алоиза Шпренгера (1813 – 1893) и Теодора Нельдеке (1836 – 1930). Первый из них занимался историей ислама и написал трехтомный труд «Жизнь и учение Мухаммеда» (1869), а второй, являясь автором многочисленных работ по семитологии, арабистике, иранистике и тюркологии, сумел поставить на научную основу проблему происхождения Корана и хронологии написания его основных частей.

Немалый вклад в развитие религиоведения внесли немецкие психологи. Во второй половине XIX в. в Германии складывается так называемая «экспериментальная психология», основателем которой был Вильгельм Вундт (1832 – 1920). Стремясь сделать психологию «объективной наукой», В. Вундт предлагал подвергать результаты, полученные при помощи традиционных методов изучения психики (прежде всего, при помощи метода интроспекции), экспериментальной проверке. Для этого в 1879 г. им была создана в Лейпциге психологическая лаборатория, где изучались ощущения, реакции, ассоциации, простейшие чувства. Однако интерес В. Вундта к высшим психическим процессам (воля, мышление, речь) вывел его за рамки конкрет-

¹ Delitzsch, F. Babel und Bibel. Leipzig, 1905. S. 6.

ных психологических исследований в область истории и культурологии. На стыке с религиоведением проводили свои исследования и представители Вюрцбургской психологической школы. Ее основатель Освальд Кюльпе (1862 — 1915) использовал для изучения религиозных переживаний разнообразные вопросники, интервью, автобиографические источники, что в дальнейшем стало одним из главных методов психологии религии.

У истоков социологии религии, наряду с О. Контом и Э. Дюркгеймом, стояли немецкие мыслители Карл Маркс (1818 — 1883)¹ и Макс Вебер (1864 — 1920). Эти ученые зачастую представляются антиподами, хотя гораздо плодотворнее рассматривать их подходы к религии как дополняющие друг друга. Если К. Маркс подчеркивал социальный характер религии и делал акцент на ее обусловленности, в конечном счете, уровнем развития производительных сил и производственных отношений, то М. Вебер рассматривал религию как формирующий и движущий фактор, в том числе в сфере экономики. При этом следует отметить, что К. Маркс не отрицал обратного воздействия религии на все стороны общественной жизни, а М. Вебер осознавал, что «не существовало хозяйственной этики, которая была бы только религиозно детерминирована... Однако, несомненно, что одним из детерминантов хозяйственной этики — именно только одним — является религиозная обусловленность жизненного поведения. Она, в свою очередь, также, конечно, испытывает в данных географических, политических, социальных, национальных условиях большое влияние экономических и политических моментов»². Несмотря на различия подходов и расстановки акцентов при изучении религии, К. Маркс и М. Вебер развивали свои идеи в рамках рационалистической научной традиции, весьма дале-

¹ В «Энциклопедии религии» под редакцией Мирча Элиаде К. Маркс упоминается не только как один из основателей социологии религии (см.: *Cain, S. Study of Religion: History of Study // The Encyclopedia of Religion. New York — London, 1987. Vol. 14. P. 79*), но и как крупнейший представитель немецкой философии религии (см.: *Proudfoot, W. Philosophy: Philosophy of Religion // The Encyclopedia of Religion. Vol. 11. P. 309*).

² Вебер, М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 44.

кой от христианской теологии, а зачастую и открыто противостоящей ей.

Эта традиция уверенно пробивала себе дорогу и в немецкой философии, особенно в послегегелевской философии религии. Известно, что Г.В.Ф. Гегель представлял религию как этап самосознания «Мирового Духа», предваряющий «абсолютное знание», то есть философию, нашедшую свое завершение в системе самого немецкого философа. В то же время Г.В.Ф. Гегель утверждал, что он является верующим лютеранином. «Поэтому самые ранние дискуссии в среде учеников и последователей Гегеля были посвящены прежде всего вопросу о том, означает ли, по Гегелю, что философия, которую он сам считал окончательной и абсолютной, преодолела религию, оставив ее тем самым позади, или гегельянец все-таки может быть приверженцем некоторой религии, не ставя в то же время под сомнение свою причастность к философии. Разделение гегельянцев на правых, левых и центр совершилось задолго до того, как речь зашла о политике; если правогегельянцы, представители преимущественно старшего поколения, видели в гегелевской философии, в этом якобы заключительном этапе философии, новый образ теологии, то молодые радикалы из рядов левогегельянцев становились критиками религии и атеистами»¹. Наиболее ярко это проявилось у Бруно Бауэра (1809 — 1882), Людвига Фейербаха (1804 — 1872) и Фридриха Энгельса (1820 — 1895), которые стояли на передовых позициях в изучении христианства и внесли существенный вклад в европейскую философию религии.

Еще одной страной, где религиоведение сразу же пустило глубокие корни, была Голландия. Здесь в Лейденском (1877) и Амстердамском (1878) университетах были основаны религиоведческие кафедры², одну из которых занял Корнелис Петер Тиле (1830 — 1902), а другую — Пьер Даниель Шантепи де ла Соссе (1848 —

¹ Лобковец, Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1996. С. 6.

² Первая религиоведческая кафедра была открыта в 1873 г. на теологическом факультете Женевского университета (см.: *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München, 1997. S. 7).

1920). Эти ученые получили теологическое образование и были пасторами Голландской реформаторской церкви, однако они четко разграничивали теологию и религиоведение. Так, П.Д. Шантепи де ла Соссе считал, что «наука о религии и наука о христианской религии (т. е. теология. — А.К.) идут своими собственными путями и преследуют свои собственные цели, хотя, конечно, они должны взаимно содействовать друг другу»¹. В более пространной форме схожую мысль выразил К.П. Тиле. В своей работе «Основные принципы религиоведения» он писал: «Философия религии, понимаемая как наука о религии, не заменяет собой догматики, будь то церковная или индивидуальная, но стоит рядом с ней и охватывает более широкую сферу. Ее цель, в отличие от обеих форм догматики, состоит не в том, чтобы систематически описать истинную религию, показать путь спасения и оправдать это учение перед мышлением, но в том, чтобы изучить религию во всех ее формах, а затем понять ее сущность и выявить ее истоки в человеческой душе»².

Таким образом, голландские религиоведы придерживались одного из вариантов теории «двойственной истины». Согласно их взглядам, теология и наука о религии имеют частично совпадающие, но все же существенно различающиеся предметы исследования, разные цели и методы их достижения. Поэтому истины теологии и истины науки о религии могут не совпадать между собой, а иногда даже вступать в противоречие. Например, выводы, к которым пришел голландский исследователь Ветхого Завета Абрахам Кюэнен (1828 — 1891), вступали в явное противоречие с традиционной теологической трактовкой Священного Писания, но религиоведы, даже если они были одновременно теологами, предпочитали обращаться к работам А. Кюэнена.

Примеру Англии, Франции, Германии и Голландии последовали и другие страны. Несмотря на сопротивление теологических и консервативных научных кругов, интерес европейской общественности к религио-

¹ *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Erster Band. S. 6.

² *Tiele, C. Grundzüge der Religionswissenschaft*. Tübingen und Leipzig, 1904. S. 4.

ведению постоянно возрастал. К концу XIX в. лекции по истории и философии религии читаются во многих университетах Европы. В целях более эффективного сотрудничества религиоведов начинают издаваться научные журналы, публикуются большими по тем временам тиражами монографии наиболее выдающихся ученых, созываются международные конгрессы и конференции. Менее чем за тридцать лет своего существования европейское религиоведение превращается в официально признанную науку, которая в дальнейшем переживала периоды подъемов и кризисов, совершала беспрецедентные прорывы в сферу непознанного и заходила в теоретические тупики, обогащалась за счет смежных отраслей знания и щедро делилась с ними своими идеями.

Одновременно с европейским религиоведением делало свои первые шаги религиоведение американское. В США достаточно рано получили развитие антропологические исследования религии, компаративистика, философия религии, но, пожалуй, наибольшей популярностью в Америке пользовалась психология религии. «Если в Европе психология религии получила начальный импульс для своего развития, то в Соединенных Штатах она сформировалась как самостоятельная дисциплина. Дж. Стэнли Холл (1844—1924), который учился вместе с Вундтом в Лейпциге, основал психологическую лабораторию в Соединенных Штатах, где он впервые предпринял эмпирическое исследование в области психологии религии»¹. Среди его учеников выделялись Джеймс Леуба (1868—1946) и Эдвин Старбэк (1866—1947). Перу последнего принадлежит работа «Психология религии» (1899), в которой были сформулированы основные принципы новой дисциплины, определены ее предмет и метод исследования, поставлены первоочередные проблемы. Завершил становление психологии религии Уильям Джеймс (1842—1910), опубликовавший Джиффордские лекции, прочитанные им в 1901—1902 гг. в Эдинбургском университете, под названием «Многообразие религиозного опыта».

¹ *Heisig, J. Psychology of Religion // The Encyclopedia of Religion. Vol. 12. P. 59.*

Попытки истолковать религию как личностное переживание, выявить ее психологические корни, проследить связи между психическими отклонениями и «религиозной гениальностью», душевными переломами юношеского возраста и религиозным обращением, алкогольным или наркотическим опьянением и мистическими переживаниями и т. п. вызвали возмущение у теологического сообщества. В свою очередь, подавляющее большинство американских психологов придерживалось не теологической, а научной ориентации, хотя и признавало ценность религии. Таким образом, конфликт между теологией и зарождающимся религиоведением прослеживался и в Соединенных Штатах.

Постоянные напоминания о том, что теология в XIX в. весьма неприязненно относилась к науке о религии, а религиоведение формировалось путем критического размежевания с теологией, весьма актуальны в наше время. Современные теологи и религиозные деятели, вынужденные признать, что религиоведение, достигшее значительных успехов, превратилось в самостоятельную отрасль научного знания, стремятся затушевать изначальный конфликт. Более того, они стремятся показать, что наука о религии возникла на основе христианской теологии. «Не случайно религиоведение и философия религии, — пишет один из них, — возникли не где-то за пределами иудео-христианской культуры, это обстоятельство повлекло за собой то, что эти дисциплины с большей или меньшей отчетливостью восприняли христианскую перспективу (это проявляется даже у тех авторов, которые были атеистами)... Поэтому, в конце концов, приходится спросить себя: не является ли истинным сердцем религиоведения некая теология (почти неизбежно христианская)?»¹. Другой современный теолог, рассматривая проблему взаимоотношений христианства, теологии и религиоведения, утверждает, что «герменевтическое движение осуществляется не от религии к христианству, а от христианства к религии и от теологии к религиоведению»².

¹ Лобковиц, Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения. Антология. С. 13–14.

² Osborn, R. From Theology to Religion // Modern Theology. 1992. Vol. 8. Pt.1. P. 76.

Подобные утверждения не только игнорируют реальную историю взаимоотношений теологии и религиоведения, но и не учитывают того, что одним из главных мотивов сравнительного изучения религий явилась неудовлетворенность господствующей в Европе религиозной традицией, перерастающая иногда в ее открытое неприятие. Религиоведение уходит своими корнями в эпоху Просвещения. «Критика традиций, присутствующая в Просвещении и определившая, в числе прочего, его сущность, включала критику религии, то есть в первую очередь критику христианских церквей. Это осуществлялось с помощью известных утверждений о священниках — обманщиках и с позиций естественной для человека "врожденной религии". Более того, критика религии была существенным движущим моментом Просвещения»¹.

Рационалистическая критика христианской религии и теологии, получившая небывалое развитие в эпоху Просвещения и оказавшая огромное влияние на европейскую мысль последних двух веков, до сих пор прослеживается в академическом религиоведении, хотя в XX столетии взаимоотношения между теологией и религиоведением претерпели значительные изменения и стали не столь прозрачными и однозначными. В настоящий момент важно подчеркнуть, что во второй половине XIX в. религиоведение, желая оформиться в самостоятельную отрасль научного знания, в главном противопоставляло себя традиционной христианской теологии.

Таким образом, философские основы, на которых строилось здание религиоведения, включали в себя пересмотр христианской трактовки религии как Божественного Откровения, толерантность к другим религиям, принцип историзма. Теоретические выводы гуманитарных наук и собранный учеными эмпирический материал также способствовали тому, что религиоведение изначально носило ярко выраженный рационалистический характер и ориентировалось не на теологические, а на научные идеалы того времени. Чтобы

¹ Rudolf, K. Ideologiekritik und Religionswissenschaft // Current Progress in the Methodology of the Science of Religion. Warsaw, 1984. P. 203.

более убедительно обосновать это положение, целесообразно обратиться к анализу методологии раннего религиоведения.

■ § 2. Методология религиоведения второй половины XIX – начала XX вв.

Иногда религиоведение и теологию сближают на основании того, что они имеют частично совпадающие предметы исследования и оперируют одними и теми же данными. Действительно, религиоведы всегда уделяли большое внимание Священному Писанию и Священному Преданию, истории теологической и религиозно-философской мысли, экклезиологии, христианским обрядам и праздникам. В свою очередь, наиболее образованные и дальновидные теологи стремились осмыслить данные и теоретические выводы современной им науки и использовать их в своих целях. Ярчайшими примерами этого могут служить библейская археология, получившая небывалое развитие в XIX – XX вв., теория прамотеизма Вильгельма Шмидта (1868 – 1954), опирающаяся на огромный массив этнологических и исторических данных, теологические, по своей сути, концепции Рудольфа Отто (1869 – 1937) и Фридриха Хейлера (1892 – 1967), насыщенные религиоведческим материалом.

Кроме того, во второй половине XX столетия в религиозно-философской и теологической литературе прослеживалась тенденция к расширительному истолкованию теологии. Так, канадский неотомист Б. Лонерган утверждает, что «теология представляет собой рефлексию по поводу религии. Она служит опосредующим звеном между религией и культурой. Ее функция состоит в том, чтобы прояснить значение и ценность религии в контексте любой из существующих культур»¹. Подобные определения полностью стирают грань между теологией и религиоведением. Учитывая, что предметы религиоведения и теологии частично совпадают и что предмет теологии все чаще

¹ Lonergan, B. *Philosophy of God and Theology*. London, 1973. P. 22.

истолковывается предельно широко, фундаментальные различия между религиоведением и теологией, очевидно, следует искать в сфере методологии.

Разработкой методологических проблем науки о религии во второй половине XIX в. занимались многие ученые. Среди них в первую очередь следует упомянуть Ф. Макса Мюллера. «До Макса Мюллера, — отмечает историк религиоведения Эрик Шарп (1933–2000), — область изучения религий была обширной и наполненной разнообразными данными, но фактически в ней царил хаос. После Макса Мюллера она предстала как нечто целостное и поддающееся освоению при помощи некоторых методов. Короче говоря, появилась возможность объяснять многочисленные данные научно»¹. Именно Ф. Макс Мюллер ввел понятие «наука о религии», сформулировал важнейшие методологические принципы этой науки и дал мощный импульс для ее дальнейшего развития.

Главным во всех его работах была пропаганда сравнительного метода, который он использовал в науке о языке, науке о мифологии, науке о религии и науке о человеческом мышлении. Желая подчеркнуть важность сравнительного метода для науки, Ф. Макс Мюллер писал: «Нас спрашивают, в чем польза сравнения? — Как в чем? Ведь всякое высшее знание достигается путем сравнения и основывается на сравнении. Когда говорится, что характер научного исследования в нашу эпоху является преимущественно сравнительным, то это реально означает, что сейчас наши исследования основываются на большом массиве очевидных данных, на ясных выводах, которые могут быть получены человеческим умом»².

Свою эффективность сравнительный метод особенно ярко продемонстрировал в области филологии, которая в XIX в., благодаря усилиям Ф. Боппа, Вильгельма Гумбольдта (1767–1835), братьев Гримм и других ученых, достигла небывалого расцвета и стала образцом для многих гуманитарных наук. Затем сравнительный метод стал применяться в мифологии, фольклористике, этнографии, антропологии, социологии, психологии, истории, и везде его использование вело к бурному

¹ *Sharpe, E. Comparative Religion. A History.* P. 46.

² *Introduction to the Science of Religion...* P. 9–10.

развитию знаний. «Почему же, — задается вопросом Ф. Макс Мюллер, — мы должны сомневаться в возможности применения сравнительного метода, давшего такие огромные результаты в других областях знания, к изучению религии? Я уверен, что применение этого метода изменит многие устоявшиеся взгляды на происхождение, характер, развитие и упадок религий мира; и если мы не согласимся с тем, что бесстрашное исследование новых фактов, которое является нашим долгом и предметом нашей гордости во всех других областях знания, опасно при изучении религий, если мы не позволим себе испугаться известного изречения о том, что все новое в теологии является ложным, то благодаря этому сравнительное изучение религий не будет в дальнейшем игнорироваться и откладываться»¹.

Призыв Ф. Макса Мюллера использовать сравнительный метод в религиоведении был подхвачен многими учеными, а его знаменитая формула «Кто знает одну (религию), не знает ни одной» стала девизом зарождающейся науки о религии. Компаративистика настолько широко стала применяться в религиоведении и настолько органично вписалась в религиозную парадигму, что понятия «наука о религии» и «сравнительное изучение религий» стали трактоваться как совпадающие друг с другом.

Забегая вперед, отметим, что за всю историю религиоведения эффективность сравнительного метода ни разу не подвергалась сколь-либо серьезным сомнениям. Более того, сравнительное изучение религий оказало огромное влияние на развитие христианской теологии. Еще в XIX в. подавляющее большинство теологов придерживалось концепции «абсолютности христианства» и начисто отвергало сравнение христианства с другими религиями. Исключение составлял иудаизм, отчасти потому, что многие его положения вошли составной и весьма существенной частью в христианство, отчасти потому, что уникальность христианства можно было обосновать путем сравнения Ветхого и Нового Заветов, проследив не только преемственность, но и качественные различия между иудаизмом и христианством.

¹ *Introduction to the Science of Religion...* P. 12.

Отголоски теологического неприятия сравнительного изучения религий были отчетливо слышны еще во второй половине XX в. «Сравнительное религиоведение (то есть изучение христианства наряду с другими религиями), — утверждал Рональд Нокс, — является прекрасным средством для того, чтобы сделать человека сравнительно религиозным»¹. Однако в настоящее время многие христианские теологи чувствуют ограниченность и даже ущербность подобных суждений.

В теологических статьях, монографиях, учебных пособиях, словарях последних лет все чаще встречается термин «компаративная теология». Этот термин был введен Ф. Максом Мюллером для обозначения раздела религиоведения, изучающего «исторические формы религии». Первоначально он не нес теологического содержания. Его использование, скорее всего, было терминологической уступкой западному христианству, поскольку у Ф. Макса Мюллера (об этом говорит содержание всех его работ) не было намерения включать традиционную христианскую теологию в науку о религии.

В дальнейшем термин «компаративная теология» стал использоваться двояким образом. Иногда им обозначают раздел светского религиоведения, в рамках которого проводится сравнительный анализ теологических традиций, сложившихся в одной или нескольких религиях. «Но чаще всего, — утверждает американский теолог Дэвид Трейси, — термином "компаративная теология" обозначают строго теологическое исследование (называемое также "мировая теология" или "глобальная теология"), которое ставит своей целью изучение не одной, а двух или более религиозных традиций, производя их сравнение на теологических основаниях»².

В современной религиозно-философской и теологической литературе можно встретить термины «теология религии», «теология религиозной истории человечества», «теология homo religiosus» и т. п. Теологические исследования, обозначаемые этими терминами, могут различаться предпосылками, конфессиональными интересами, предметами, целями, задачами, но объединяет их методология, точнее говоря, сравнительный метод изуче-

¹ Knox, R. *The Hidden Stream*. London, 1952. P. 105.

² Tracy, D. *Theology* // *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 14. P. 446.

ния религий. Все это свидетельствует о том, что компаративистика, получившая широкое распространение в раннем религиоведении и прошедшая красной нитью через всю историю этой науки, оказывает все возрастающее влияние на современную теологию.

Сравнительное изучение религий мира поставило перед религиоведами второй половины XIX — начала XX вв. сложную задачу. Выйдя за рамки христианской религии, которая к тому времени была достаточно хорошо изучена, они столкнулись с обилием материалов, требующих научной обработки. «Но как их собрать воедино? Как нам выявить, что общего во всех этих религиях? Чем они отличаются друг от друга? Как они зарождаются и приходят в упадок? Что они представляют собой и в чем их смысл?»

Позвольте мне, — пишет после постановки этих вопросов Ф. Макс Мюллер, — воспользоваться старой поговоркой *Divide et impera*, перефразировав ее следующим образом: «Классифицируй и овладевай», и я уверен, нам удастся схватить ту древнюю нить Ариадны, которая вела исследователей в разных областях знания через более запутанные лабиринты, чем лабиринт науки о религиях мира. Любая наука основывается на классификации, и, если мы не сможем составить удовлетворительную классификацию различных диалектов веры, мы должны признать, что наука о религии действительно невозможна. Если данная нам во владение территория будет тщательно осмотрена и правильно поделена, то каждый ученый сможет возделывать на ней свой собственный участок, не растрачивая впустую своих сил и не теряя из виду конечных целей, достижению которых должны быть подчинены все частные исследования»¹.

Метод классификации религий широко использовался в раннем религиоведении. Сейчас нет необходимости воспроизводить классификации религий, предложенные Ф. Максом Мюллером, К.П. Тиле, П.Д. Шантепи де ла Соссе и другими учеными². Некоторые из

¹ *Introduction to the Science of Religion...* P. 68.

² Краткий обзор существующих в то время классификаций религий дает П.Д. Шантепи де ла Соссе в «Учебнике истории религии» (см.: *Lehrbuch der Religionsgeschichte. Erster Band.* S. 6—17).

этих классификаций представляют лишь исторический интерес, поскольку считаются явно устаревшими, элементы других до сих пор представляют научную ценность. Например, современные исследователи, в явной или неявной форме, пользуются делением религий на политеистические и монотеистические, а генотеизм, или катенотеизм иногда рассматривают как переходную стадию от политеизма к монотеизму. Не утратила своей научной ценности классификация, согласно которой существуют примитивные (племенные), народностные (государственные) и мировые религии. Сохраняют свое значение, с некоторыми оговорками, классификации религий по форме вероучений, по культурным особенностям, по организационным принципам, по отношению к государству, науке, искусству, нравственности и т. п.

Однако ни одна из предложенных во второй половине XIX — начале XX вв. классификаций религий не была общепризнанной. «Все эти системы, — отмечает Генрих Фрик (1893 — 1952), — предлагают ценные точки зрения, но не основательную классификацию. Это просеки, прорубленные в дремучем лесу истории религий, но совсем не торные пути, ведущие к цели»¹. Присоединяясь к высказыванию Г. Фрика, следует отметить, что до середины XIX в. к «дремучему лесу истории религий» не было даже более или менее приличных подходов. Если к концу XIX в. в этом лесу прорубили просеки, то это можно рассматривать как огромный успех науки о религии. Христианские теологи на протяжении многих веков считали подлинной религией только христианство, а чаще всего — отдельную христианскую конфессию. После разработки понятия «естественная религия» некоторые из них стали использовать дихотомию: религии откровения — естественные религии. Этим, собственно говоря, завершалась классификаторская работа христианских мыслителей. Религиоведение второй половины XIX — начала XX вв. не только значительно обогатило содержание понятия «религия», но сумело предложить ряд принципиально новых классификаций религий мира, от-

¹ Frick, H. Vergleichende Religionswissenschaft. Berlin und Leipzig, 1928. S. 11.

дельные элементы которых прочно вошли в религиоведческий арсенал наших дней.

В тесной связи с компаративизмом стоял также метод объективности исследования, который предполагал, с одной стороны, беспристрастность, а с другой стороны, воздержание от оценочных суждений. Беспристрастность исследований, столь очевидная для других наук XIX в., с трудом пробивала себе дорогу в религиоведении. На протяжении многих столетий в европейском сознании, в том числе в сознании образованных людей, формировалось мнение о привилегированном положении христианства по отношению к другим религиям. Поэтому даже наиболее последовательные сторонники науки о религии вынуждены были делать оговорки, что беспристрастность пойдет только на пользу христианству. «Те, кто намерен использовать сравнительное изучение религий как средство для принижения христианства и возвышения других религий человечества, — писал Ф. Макс Мюллер, — являются, по моему мнению, союзниками столь же опасными, как и те, кто считает необходимым принизить другие религии, чтобы возвеличить христианство. Науке не нужны фанатики. Не буду скрывать, что для меня подлинное христианство, я имею в виду религию Христа, становится более и более возвышенным по мере того, как мы все больше узнаем и все беспристрастнее оцениваем сокровища истины, скрывающиеся в презираемых религиях мира. Но никто не сможет прийти к этому убеждению до тех пор, пока не будет честно пользоваться одним и тем же критерием по отношению ко всем религиям. Для любой религии, а более всего для христианства было бы губительным претендовать на исключительное положение»¹.

Беспристрастность в изучении религий, являющаяся важнейшей предпосылкой объективности, поддерживалась большинством религиоведов второй половины XIX — начала XX вв., хотя далеко не все из них в своих изысканиях были беспристрастными. Дело даже не в том, что полностью беспристрастным не может быть ни один исследователь. Просто христианские

¹ *Introduction to the Science of Religion...* P. 28.

категории, понятия, образы настолько прочно вошли в сознание европейцев, что рассмотрение любой религии осуществлялось сквозь их призму, а христианство, в явной или неявной форме, ставилось выше других религий. Этот евро- и христоцентризм господствовал в религиоведении еще очень долго, лишь во второй половине XX в. со всей остротой был поднят вопрос о его преодолении.

Другой стороной объективности считалось воздержание от оценочных суждений. В своей работе «Многообразии религиозного опыта» У. Джемс проводит фундаментальное различие между так называемыми экзистенциальными и ценностными суждениями¹. Эмпирическое исследование религии, по мнению американского философа и психолога, требует отказа от ценностных суждений и использование суждений, которые констатируют существование явлений религиозного опыта, описывают их возникновение, развитие и взаимодействие с другими явлениями. Следует оговориться, что такой подход не получил широкого распространения в американской психологии религии, поскольку в ней были достаточно сильны субъективистские тенденции².

Гораздо более подробно проблема объективности научного знания и отказа от ценностных суждений рассматривалась в европейском религиоведении, особенно в трудах М. Вебера. Объективность общественных наук, в том числе науки о религии, — сквозная идея творчества М. Вебера. В своих работах М. Вебер решительно выступает против психологизма в «науках о духе», который получил большое распространение усилиями Вильгельма Дильтея (1833—1911) и его последователей. Вместо того, чтобы пользоваться принципами «вчувствования», «вживания», «сопереживания», «интуиции», разработанными В. Дильтеем, М. Вебер предлагает изучать логику образования и развертывания тех понятий, которыми оперирует историк культу-

¹ См.: James, W. *The Varieties of Religious Experience*. London, 1912. P. 4.

² Подробный и квалифицированный анализ взглядов основных представителей американской психологии религии дан в работах: Полова, М.А. Критика психологической апологии религии. М., 1972; Угринович, Д.М. Психология религии. М., 1986.

ры, ибо только при помощи общезначимых понятий возможно преобразование субъективного мира исследователя в объективный мир науки.

Объективным научное знание может быть в том случае, если оно свободно от ценностных суждений. «Попытка утвердить свои оценочные суждения во вне, — считает М. Вебер, — имеет смысл лишь в том случае, если этому предпослана вера в ценности. Однако судить о значимости этих ценностей — дело веры, быть может, также задача спекулятивного рассмотрения и толкования жизни и мира с точки зрения их смысла, но уже, безусловно, не предмет эмпирической науки в том смысле, как мы ее здесь понимаем»¹.

Общественные науки, по мысли М. Вебера, должны быть так же свободны от оценочных суждений, как и науки естественные. Такое требование вовсе не означает, что ученый должен отказаться от собственных интересов, пристрастий, оценок. Просто он должен оставить их за пределами науки и высказывать их не как ученый, а как частное лицо. Ценностные миры ученых, признающих одни и те же научные факты и даже законы, весьма отличны друг от друга и зачастую находятся в непримиримой борьбе. Скептически относясь к философским воззрениям Джона Стюарта Милля (1806 — 1873), М. Вебер соглашается с его высказыванием: «Если исходить из чистого опыта, то придешь к политеизму», а затем приводит примеры «борьбы богов», то есть несовместимости ценностей. Вот лишь один из них: «Какой человек отважится "научно опровергнуть" этику Нагорной проповеди, например, заповедь "непротивления злу" или притчу о человеке, подставляющем и левую, и правую щеку для удара? И тем не менее ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, проповедуется этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства. Нужно выбирать между религиозным достоинством... и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: "Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно победит". В зависимости от конеч-

¹ Вебер, М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Избранные произведения. М., 1990. С. 351.

ной установки индивида одна из этих этических позиций исходит от дьявола, другая — от Бога, и индивид должен решить, кто для него Бог, а кто дьявол. И так обстоит дело со всеми сферами жизни»¹. Устранить эту «борьбу богов», основанную на субъективных предпочтениях и ценностях — важнейшая задача науки о религии, и с этим соглашались многие религиоведы второй половины XIX — начала XX вв. Метод объективности религиоведческого исследования в дальнейшем уточнялся, разрабатывались новые способы его обоснования, а иногда он подвергался критике и уступал место различным вариантам субъективизма.

Столь же сложной была судьба других методов, определивших лицо раннего религиоведения. Это в полной мере относится к эволюционизму. Идея прогрессивного развития и эволюции не нова, она имеет длительную историю. Однако вплоть до середины XIX в. она разрабатывалась главным образом в рамках философии. Принципиально новый этап в истории идеи эволюции начался с выходом в свет работы Чарльза Дарвина (1809 — 1882) «Происхождение видов...» (1859), вызвавшей небывалый общественный резонанс и оказавшей огромное влияние на все отрасли научного знания. «Религиоведение не было исключением, — пишет в связи с этим Э. Шарп, — в действительности эволюционная теория внедрялась в религиоведение с большей энергией и интенсивностью, чем в какую-либо другую науку»². Особенно отчетливо это проявлялось в антропологических и этнологических концепциях религии.

Антропология и этнология сформировались как самостоятельные научные дисциплины почти одновременно с религиоведением и во многом пересекались с последним, поскольку уделяли большое внимание верованиям и обрядам так называемых «примитивных народов». Еще в середине XIX в. официальная наука смотрела на антропологию и этнологию с нескрываемым презрением. «С позиций научного мышления, — отмечает Э. Лэнг, — антропологи и этнологи были сбо-

¹ Вебер, М. «Интеллектуальная честность» как принцип научного познания религии // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 153 — 154.

² Sharpe, E. Comparative Religion. A History. P. 26.

рищем субъектов, которые что-то невнятно бормотали о змеином и фаллическом культах, об учениях аркайтов, о десяти затерянных коленах, которые могут внезапно объявиться в самых неожиданных местах. Утверждалось, что антропологи испытывают восхищение от нечестивых ритуалов грязных дикарей и пытаются найти рациональное объяснение тому, что в принципе не может быть объяснено. Изгнанники, отверженные, парии науки с неизбежностью попадали в эту странную компанию... Наконец, в этом сумасшествии было обнаружено рациональное зерно и даже выявлен некоторый метод. В нем содержалась идея эволюции. Признание, после многочисленных насмешек, палеолетических орудий реликтами человеческой культуры, по всей видимости, помогло антропологии проникнуть в священный круг узаконенного знания. Ее разработки давали обилие иллюстраций к учению м-ра Дарвина»¹.

Теоретическое осмысление эти «иллюстрации к учению м-ра Дарвина» получили в работах Г. Спенсера, Э. Тайлора, Дж. Фрэзера и других представителей эволюционистской школы в антропологии и этнологии. Рассматривая многие аспекты человеческой культуры, они со всей остротой поставили проблему происхождения и эволюции религии. Несмотря на некоторые, порой весьма существенные, разногласия при решении этой проблемы² антропологи и этнологи сходились в следующем:

1. Религия не есть нечто неизменное, напротив, она закономерно изменяется, и определенным стадиям развития культуры соответствуют определенные религиозные верования и обряды.
2. В основе всех религий лежит некий «минимум» или простейшая форма религии (фетишизм, поклонение умершим предкам, анимизм, тотемизм и т. п.), изучение которой дает ключ к пониманию более сложных религиозных систем.

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research.* The Hague-Paris: Mouton, 1973. Vol. 1. P. 223.

² См.: *Boon, J. Anthropology, Ethnology, and Religion // The Encyclopedia of Religion.* Vol. 1. P. 308–316; *Красников, А.Н. Антропологические споры о сущности религии // Лекции по религиоведению.* М., 1998. С. 9–14; *Яблоков, И.Н. Этнологические теории // Религиоведение.* М., 1998. С. 180–202.

3. Изменения религии носят в целом прогрессивный характер, она развивается от простого к сложному или, говоря словами Г. Спенсера, «от неопределенной и неупорядоченной однородности к определенной и упорядоченной разнородности»¹.
4. Эволюция религии есть плавный и постепенный процесс вытеснения простых верований и обрядов более сложными. «Наши новейшие исследователи, — пишет Э. Тайлор, — ...крепко держатся учения Пифагора о порядке, господствующем в строе Вселенной. Они утверждают вместе с Аристотелем, что в природе нет эпизодов, не связанных между собой, как это бывает в дурной трагедии. Они сходятся с Лейбницем в его аксиоме, что "природа никогда не действует скачками"»². Отрицание скачкообразного и подчеркивание постепенного развития религии были присущи большинству представителей эволюционистской школы в антропологии и этнологии.
5. Религиозные верования разных народов можно выстроить в один эволюционный ряд, который выглядит следующим образом: «минимум религии» — полидемонизм — политеизм — монотеизм. Примерно так же трактовалось развитие религиозных обрядов и организаций. Концепция «монойной эволюции» доминировала в антропологических и этнологических концепциях религии второй половины XIX в.

Идея эволюции в различных вариациях стала неотъемлемой частью научно ориентированного религиоведения. В области истории религий ее разделяли не только исследователи первобытных верований и обрядов, но и специалисты по религиям Востока, Греции и Рима, по Ветхому и Новому Заветам, по истории христианства. О прогрессивном развитии религии говорили Ф. Макс Мюллер, К.П. Тиле, Э. Ренан, У.Р. Смит, Иоганн Якоб Бахофен (1815—1887), Н.Д. Фюстель де Куланж, Ю. Вельгаузен, А. Кюэнен и др. Все крупнейшие социологи религии второй половины XIX — начала XX вв.

¹ *Spencer, H. First Principles. London; Edinburg, 1890. P. 380.*

² *Тайлор, Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 18.*

были эволюционистами. Для них идея эволюции была не гипотезой, требующей серьезного обоснования, а самоочевидной предпосылкой исследования всех сторон общественной жизни.

В целом идея эволюции признавалась и психологами религии, хотя иногда они не уделяли ей должного внимания. Это зависело от того, как трактовались предмет и задачи психологии религии. Например, один из основателей этой дисциплины, У. Джемс, считал предметом своих исследований «личностную религию» и предпослал им следующее рассуждение: «Оставаясь в границах психологии, мы будем иметь дело не с религиозными учениями и обрядами, а с религиозными чувствами и настроениями. Материалом для нас послужат те субъективные явления, которые наблюдаются только на самых высоких ступенях религиозного развития, и поэтому мы обратимся к религиозной литературе, главным образом к автобиографиям людей, достигших полного самосознания. Несмотря на интерес, какой представляют происхождение и первые ступени развития какого-нибудь явления, необходимо, — чтобы оценить его значение и смысл во всей полноте, — как можно внимательнее всмотреться в наиболее законченные и наиболее полно выраженные его формы. Поэтому самыми важными документами для нас будут свидетельства людей, глубже других ушедших в религиозную жизнь и способных дать сознательный отчет в своих идеях и побуждениях»¹. Подобная трактовка предмета и сознательное ограничение материала привели к тому, что У. Джемс и другие американские психологи писали главным образом о чувствах и переживаниях «религиозных виртуозов» христианского вероисповедания, а чаще всего — о религиозном опыте протестантов, проживавших в Северной Америке.

Гораздо большее распространение эволюционизм получил в европейской психологии религии, особенно в трудах В. Вундта, который «уделял большое внимание сравнительным методам и эволюционистским моделям, распространенным в современной ему антропологии, для того чтобы сформировать собственный

¹ James, W. The Varieties of Religious Experience. P. 3.

функциональный подход к изучению основ религиозного поведения»¹. Подобно антропологам, этнологам и социологам, он разработал учение о стадиях развития человеческого сознания, к которым отнес первобытный ритуализм, тотемизм, мифы о героях и богах, гуманизм. Вообще для европейской психологии религии было характерно более широкое понимание предмета и задач исследования и привлечение для объяснения чувств, переживаний и поведения верующих людей методологии, данных и выводов смежных наук, что делало ее более восприимчивой к идее эволюции.

Философия религии XIX в. в значительной степени находилась под влиянием идей Г.В.Ф. Гегеля, «великая заслуга которого состоит в том, что он впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т. е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии, и сделал попытку раскрыть внутреннюю связь этого движения и развития»². В полемике с идеями Г.В.Ф. Гегеля складывались воззрения на религию Л. Фейербаха, К. Маркса, Ф. Энгельса, Серена Кьеркегора (1813—1855) и других мыслителей XIX в. Они вскрывали противоречия, содержащиеся в историческом и философском синтезе Г.В.Ф. Гегеля, критиковали отдельные положения его учения, утверждали, что его система знаменует собой конец целой философской эпохи, что философствование *a la* Гегель больше невозможно, но никто из них не подверг сомнению идею развития. Даже самый непримиримый оппонент Г.В.Ф. Гегеля — С. Кьеркегор, сделавший предметом своего рассмотрения личность и проблемы ее существования, трактовал человека как становящееся существо и выделял в его развитии, совсем по-гегелевски, три стадии: эстетическую, этическую и религиозную.

Философия религии либерального протестантизма вдохновлялась идеями Ф. Шлейермахера. Он, подобно Г.В.Ф. Гегелю, располагал религии мира на разных ступенях эволюционной лестницы, ведущей к христианству. Такой ход мысли был присущ многим либераль-

¹ *Heisig, J. Psychology of Religion // The Encyclopedia of Religion. Vol. 12. P. 59.*

² *Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. Т. 20. М., 1961. С. 23.*

ным теологам. Они признавали развитие религии от низших форм к более сложным, но тут же оговаривались, что высшей целью религиозного развития является христианство. Для обоснования этой идеи им приходилось пересматривать многие традиционные взгляды. «Что же делать тогда с библейским творением, с раем, с золотым веком человечества?» — вопрошал О. Пфлейдерер и отвечал на этот вопрос вполне в духе времени: «Место этой мирной идиллии занимает полуживотное начало нашего рода со всеми ужасами жестокой борьбы за существование, с длительным и трудным восхождением к человеческой культуре. Восхождение от ничтожества животной природы к духовному освобождению, в конце концов, это более вдохновляющая идея, чем церковная догма о падении с мистических высот в пропасть испорченности!»¹

Конечно, не все теологи готовы были пойти на подобные уступки эволюционизму, большинство из них придерживалось теории вырождения культуры, которая позволяла сохранить в неприкосновенности библейские взгляды на происхождение человека и его первоначальную историю. И все же, это важно подчеркнуть, эволюционизм, как метод исследования, использовался не только в научном религиоведении, но и в либерально-теологических концепциях религии.

То же самое можно сказать о методах исторического исследования. В своей работе «Сравнительное религиоведение» (1928) Г. Фрик выделяет главные направления, сложившиеся в религиоведении в XIX — начале XX в.: теологическо-философское (Ф. Шлейермахер, К. фон Орелли, О. Пфлейдерер), филологическое (Ф. Макс Мюллер, Г. Узенер, А. Дитрих) и этнологическое (Э. Тайлор, В. Шмидт, Ф. Гребнер). «Естественно, — пишет он, — эти направления связаны тысячами нитей. Внутреннее единство проявляется прежде всего в том, что преобладает исторический способ рассмотрения. Ибо без гипотезы о наличии исторической связи между низшими и высшими формами религии было бы невозможно свести различные воззрения к общему знаменателю. Это, разумеется, не означает, что религиоведение

¹ Pfleiderer, O. Religion und Religionen. München, 1906. S. 40.

исчерпывается в исторических изображениях. Но при этом следует сказать, что ни одна область религиозного исследования немыслима без исторического рассмотрения»¹.

Можно не соглашаться с тем, что Г. Фрик выделяет только три направления и не упоминает о социологическом и психологическом подходах к изучению религии, но трудно не согласиться с тем, что историзм был присущ работам крупнейших представителей религиозоведения XIX — начала XX вв. Он проявлялся в том, что эти работы основывались, главным образом, на историческом материале. Об этом красноречиво свидетельствуют их названия: «Первобытная культура» (Э. Тайлор), «Элементарные формы религиозной жизни» (Э. Дюркгейм), «Материнское право» (И.Я. Бахофен), «Древний город» (Н.Д. Фюстель де Куланж), «Пролегомены к истории Израиля» (Ю. Вельгаузен), «Лекции о религии семитов» (У.Р. Смит), «Вавилон и Библия» (Ф. Делич), «Жизнь Иисуса» (Э. Ренан), «К истории первоначального христианства» (Ф. Энгельс) и т. п.

Попытку обосновать гипертрофированный интерес к историческому материалу предпринял Э. Дюркгейм, утверждавший, что главная задача социолога «состоит в объяснении реальности современной, близкой к нам и, следовательно, способной повлиять на наши идеи и поступки. Эта реальность — человек, главным образом, человек сегодняшнего дня, так как нет для нас ничего более интересного. Стало быть, весьма архаичную религию, о которой пойдет речь, мы исследуем не просто ради чистого удовольствия от рассказа о ее особенностях и странностях. Если мы выбрали ее в качестве объекта исследования, то потому, что в нашем представлении она больше, чем любая другая, способна прояснить религиозную природу человека, иначе говоря, раскрыть нам существенный и постоянный аспект человеческой природы»².

Такой ход мысли, разделяемый многими религиоведами XIX — начала XX вв., имеет свои сильные и слабые стороны. Обратившись к изучению элементар-

¹ Frick, H. Vergleichende Religionswissenschaft. S. 8—9.

² Durkheim, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. 4 — éme éd. Paris, 1960. P. 2.

ных форм религиозной жизни, исследователь может прояснить «религиозную природу» человека, выявить некие существенные и постоянные признаки homo religiosus, но вряд ли он сможет дать целостные образы человека античности, средневекового верующего, современного крипторелигиозного человека и т. п.

Конечно, изучение истории является одной из важнейших предпосылок для понимания современности и даже для предсказания будущего, но акцентирование внимания только на истории неправомерно. Для более полного понимания современной реальности необходимо, наряду с изучением истории, изучать саму эту реальность, а она чаще всего оставалась вне поля зрения исследователей религии. То же самое относится к тезису, что углубленное изучение истории позволяет заглянуть в будущее. Научное прогнозирование подразумевает знание истории предмета, но в первую очередь оно основывается на выявлении тех тенденций современной жизни, которые с наибольшей вероятностью получают свое развитие в ближайшем или отдаленном будущем.

Неудивительно, что работы крупнейших религиоведов XIX — начала XX вв. дают весьма слабое представление о религиозной ситуации в странах Европы и Америки и о религиозном человеке того времени. О более или менее серьезном прогнозировании в этих работах речь вообще не идет. Религиоведение того времени было прежде всего историей религий, даже в тех случаях, когда предпринимались попытки философского, социологического и психологического осмысления религии. Повышенный интерес к историческому материалу в XIX — начале XX вв. был обусловлен обилием этого материала, его новизной и неординарностью. Первобытные верования и ритуалы, археологические находки, только что расшифрованные тексты, мифы народов мира, фольклорные традиции — все это притягивало к себе внимание религиоведов, которые целиком ушли в историю, оставив изучение современности последующим поколениям исследователей религии. Для освоения этого богатейшего и интереснейшего материала религиоведы XIX — начала XX вв. использовали историко-критический метод, включавший в себя следующие элементы:

Во-первых, религию (религии, религиозные явления) необходимо рассматривать в историческом развитии. «Где бы ни соприкасались мы с историей, — пишет И.Я. Бахофен, — всюду рассматриваемые события предполагают в качестве своих предпосылок более ранние ступени бытия: нигде нет начала, но всюду — уже продолжение, нигде нет чистой причины, везде — одновременно и следствие. Истинно научное понимание состоит не только в том, чтобы ответить на вопрос "что?". В полной мере оно существует лишь там, где возможно также указать "откуда?" и при этом еще установить взаимосвязь с "куда?". Знание лишь тогда возвышается до понимания, когда оно способно охватить и исток, и процесс, и его завершение»¹.

Во-вторых, религию (религии, религиозные явления) следует изучать в социально-историческом контексте, во взаимодействии с другими сторонами общественной жизни. В религиоведческих работах второй половины XIX — начала XX вв. подробно анализировались взаимоотношения религии и языка, религии и морали, религии и права, религии и философии, религии и науки, религии и политики, религии и экономики и т. п. Иногда этот анализ носил философско-спекулятивный характер, но чаще всего он основывался на конкретном материале и рассматривал взаимоотношения религии с другими сторонами общественной жизни в строго определенном социально-историческом контексте.

Предлагались различные решения проблемы взаимоотношений религии и других сторон общественной жизни. Многие историки считали, что религия играла решающую роль в жизни общества. Эту идею наиболее полно выразил Н.Д. Фюстель де Куланж. Анализируя гражданские общины Древней Греции и Древнего Рима, он пришел к следующему выводу: «Сравнение верований и законов показывает, что первоначальная религия сформировала греческую и римскую семью, установила брак и власть отца, определила степени родства, освятила право собственности и право наследования. Эта же религия, расширив границы семьи, образовала более крупное сообщество — гражданскую общину, в

которой власть религии была столь же сильна, как и в семье. Из нее вышли все общественные институты и частное право древних. Именно религии гражданская община обязана своими основоположениями, своими законами, своими обычаями, своим управлением. Но со временем эти старые верования изменялись или ослабевали; вместе с ними менялись частное право и политические институты. Тогда следовала череда переворотов и общественные преобразования совершались вслед за переменами в сознании»¹.

Некоторые религиоведы, напротив, подчеркивали, что историческое развитие религии было обусловлено изменениями, происходящими в той или иной сфере общественной жизни. Например, К.П. Тиле, рассматривая переход от полидемонизма к политеизму, указывал, что важнейшим условием такого перехода было образование государств. «Подходившее для охотничьих племен и кочевников почитание духов, свободно блуждающих всюду, уже не устраивало крестьян и горожан, ведущих упорядоченную жизнь. Мир богов должен быть зеркальной картиной человеческого общества, и потому для него тоже была создана определенная организация. Как покровители спокойного труда высшие боги природы получают преимущество и составляют в совокупности государство по типу земного... В ходе развития самосознания неопределенные и по существу мало отличающиеся один от другого духи превращаются в богов, наделенных отчетливым, определенным характером. Полидемонизм становится политеизмом»².

Когда подобные взгляды доводились до *pes plus ultra*³, и исследователи подчеркивали полную зависимость религии от социальных, антропологических, гносеологических, психологических факторов, неизбежно делался вывод, что у религии нет собственного развития и собственной истории. Такой вывод содержится не только в работе К. Маркса и Ф. Энгельса «Немецкая идеология»⁴, он достаточно часто встречается в

¹ *Fustel de Coulanges, N. La cité antique. Paris, 1893. P. 3–4.*

² *Tiele, C. Grundzüge der Religionswissenschaft. S. 12.*

³ Крайний предел (*лат.*).

⁴ См.: *Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. Т. 3. С. 25.*

трудах по философии, социологии и психологии религии конца XIX — начала XX вв. Например, упоминаемый выше К.П. Тиле, который считается одним из «отцов-основателей» религиоведения, писал: «Мнение о том, что никаких особенных законов религиозного развития не существует, верно постольку, поскольку, строго говоря, развивается не религия, а религиозный человек. В соответствии с этим можно говорить о законах развития человеческого духа, в данном случае применимых и к религии»¹.

В-третьих, многие исследователи подчеркивали, что религия представляет собой сложное образование, составные части которого находятся в тесном взаимодействии. Трактовка истории религии во многом зависела от того, какие составные части выделялись в рамках религиозного комплекса и какая роль отводилась каждой из них. Чаще всего история религии трактовалась как история религиозных верований, представлений, идей. Считалось, что религиозное сознание оказывает решающее влияние на все остальные элементы религиозного комплекса и на развитие религии в целом.

Впервые это устоявшееся мнение было пересмотрено У.Р. Смитом, который считал, что исследователи древних религий должны уделять главное внимание не верованиям и мифологии, а практической стороне религии. Признавая, что по мере развития религии мифология, а затем и догматика играют все большую роль, У.Р. Смит выдвинул тезис о том, что они являются вторичными и не самыми важными компонентами религии на ранних этапах ее развития. «Сейчас очень важно уяснить, — писал он, — что обряды и обычаи были, строго говоря, сущностью древних религий. Религия в первобытные времена была не системой верований и практических приложений к ним; она представляла собой совокупность строго фиксированных традиционных обрядов, которые каждый член общины считал обязательными для себя. Люди не были бы людьми, если бы они согласились делать что-либо, не имея для этого основания в древней религии, и таким основанием была не первоначально сформулированная доктрина, а практика, предшествующая доктрине.

Люди вырабатывают общие правила поведения до того, как они начинают выражать общие принципы в словах; политические институты древнее политических теорий, и, подобно этому, религиозные институты древнее религиозных теорий»¹. Такая трактовка взаимоотношений элементов религиозного комплекса позволила У.Р. Смитту сделать вывод, что история древней религии есть, в первую очередь, история обрядов, обычаев и религиозных институтов.

Вопрос о том, что является первичным и главным элементом религиозного комплекса, до сих пор не получил окончательного решения, но сейчас важно подчеркнуть, что он возник на самом раннем этапе развития религиоведения, и что религиоведы рассматривали историю религии сквозь призму взаимоотношений ее основных элементов.

В-четвертых, исторический подход к изучению религии включал в себя критическое отношение к изучаемому материалу. Критический анализ литературных источников был хорошо знаком филологам XIX в. Они могли достаточно точно определить, где и когда был написан тот или иной текст, кто является автором текста, был ли он очевидцем описываемых событий или слышал об этих событиях от других людей, написан ли весь текст сразу или он содержит в себе фрагменты, относящиеся к более раннему или более позднему времени, подвергался ли изучаемый текст редакции, и если да, то какие цели преследовали редакторы и т. п. Даже незначительные особенности языка, грамматики, стилистики, ритма позволяли решать многие из этих задач. Кроме того, изучаемый текст помещался в соответствующий ему контекст и сопоставлялся с уже проверенными и не вызывающими сомнения данными этого контекста. Оценивая эффективность критического анализа литературных источников, Ф. Макс Мюллер писал: «Можно допустить имитацию древних мыслей, которая обманет современного историка, но крайне трудно имитировать древний язык и ввести в заблуждение опытного лингвиста»².

¹ *Smith, W.R. Lectures on the Religion of the Semites. London, 1894. P. 20.*

² *Introduction to the Science of Religion... P. 24.*

С теологической стороны не было возражений, когда критическому анализу подвергались нерелигиозные тексты, древние тексты, содержащие мифологические представления разных стран и народов, или даже священные книги конфуцианства, даосизма, буддизма, зороастризма, ислама и других так называемых «иностранных» религий. Но как только филологи, историки и религиоведы стали использовать критический подход к текстам Ветхого и Нового Заветов, возник серьезный конфликт между наукой о религии и традиционной теологией. И это неудивительно, ибо критический анализ требовал рассматривать Библию не как Божественное откровение, а как исторический и литературный памятник. Кроме того, он требовал устранения всего сверхъестественного и чудесного из истории религий. «Для критики, — писал Э. Ренан, — основной принцип состоит в утверждении, что в ткани человеческих дел нет места чудесному, равно как нет ему места и в ходе природных явлений; критика начинается с провозглашения идеи, что все в истории имеет свое человеческое объяснение, хотя и не всегда удается обнаружить это объяснение из-за недостаточности сведений; поэтому вполне понятно, что критика не может прийти к соглашению с теологическими школами, которые пользуются совершенно противоположным методом и преследуют иную цель»¹.

Справедливости ради надо оговориться, что виднейшими представителями критического подхода к изучению Ветхого и Нового Заветов в XIX в. были протестантские теологи. В Германии большая работа по устранению сверхъестественного и чудесного из истории христианства была проделана представителями так называемой «Тюбингенской школы», основателем которой считается Фердинанд Кристиан Баур (1792 — 1860). Современники часто сравнивали Ф.К. Баура с Бартольдом Георгом Нибуром (1776 — 1831) и Фридрихом Августом Вольфом (1759 — 1824). Считалось, что Ф.К. Баур внес в изучение христианства такой же вклад, как Б.Г. Нибур в изучение истории Рима (исследованием Ливия), а Ф.А. Вольф в изучение истории греческой литературы (исследованием Гомера). Немецкий

теолог стремился с рационалистических позиций реконструировать историю христианства, применяя к решению этой задачи научный аппарат исторической критики. В своих выводах он пересмотрел устоявшиеся теологические воззрения на происхождение новозаветных текстов, возникновение христианства и его последующую историю. Основные идеи Тюбингенской школы, развитые последователями Ф.К. Баура, вступали в противоречие с традиционными теологическими воззрениями. Христианская религия описывалась тюбингенцами в этических терминах, а Иисус Христос, если не отрицалась его историчность, представлялся как совершенная человеческая личность, а не как Богочеловек. Другими словами, жизнь Иисуса и история христианства были десакрализованы, лишены религиозного измерения, что было неприемлемо для теологии в любом ее варианте, кроме либерального, который, по своим методологическим установкам, все же в большей степени был религиоведением, чем теологией.

В таком же русле развивала свои идеи немецкая религиозно-историческая школа, представленная именами Вильгельма Боссе (1805—1920), Германа Гункеля (1862—1932), Ричарда Рейтценштейна (1861—1931) и других историков. Общее направление их работы состояло в тщательном изучении текстов Нового Завета и описании ряда религиозных событий, содержащихся в Новом Завете, в терминах эллинистической культуры, в которой сформировались и получили развитие первые христианские общины. Сторонники религиозно-исторической школы считали, что изучение терминологии, идей, культовых форм эллинистического религиозного мира поможет раскрыть подлинное содержание некоторых новозаветных текстов, в том числе Посланий апостола Павла. Они также выявляли связи между Ветхим и Новым Заветами, чтобы понять глубинные корни христианства, размежевавшегося впоследствии с иудаизмом. Одним из важнейших достижений этой школы можно считать то, что изучение первоначального христианства осуществлялось с учетом исторического контекста, а интерпретация истории христианства давалась с позиций общей религиозной истории. Это привело к спорам между теологами-традиционалистами и историками религий, в ходе которых предлагались различные

компромиссы, но они не были приняты враждующими сторонами.

Историки религий, будь то либеральные теологи или светские религиоведы, твердо придерживались критических установок. «Библейские тексты, — пишет по этому поводу О. Пфлейдерер, — стали исследовать с помощью критических методов, принятых в светской литературе, и при этом подчеркивать различие толкований или даже противоречия в отдельных преданиях и во всем учении христианства. Человеческая природа и зависимость от своей эпохи авторов Библии были выявлены столь отчетливо, что уже больше невозможно стало настаивать на вере в непогрешимость и боговдохновенность библейских текстов. В конце концов, этот подход был распространен и на все историко-религиозные исследования»¹.

Если критический анализ письменных источников был тщательно разработан филологами XIX в., а затем экстраполирован на изучение священных текстов, то антропологи и этнологи, занимавшиеся религиозными верованиями и обрядами бесписьменных народов, сталкивались с гораздо большими трудностями. Материал, с которым они имели дело, был весьма неустойчив, а свидетельства настолько противоречивы, что требовали самого скептического отношения. «Достоверность! Она была камнем преткновения для антропологии. В поздних работах м-ра Макса Мюллера мы все еще слышим эхо былых сетований. Вы найдете у столь любезных для вас дикарей, — говорит м-р Макс Мюллер, — все, что вам нужно, и это критическое суждение (по отношению к некоторым антропологам) вполне оправдано. Вы можете, вооружившись карандашом, бегло просмотреть несколько книг путешественников и подобрать те примеры, которые будут подтверждать вашу точку зрения... Но ваши выводы будут сплошь и рядом основываться на показаниях наблюдателей, которые не знают языка туземцев, которые имеют пристрастие к той или иной теории, которые подвержены тем или иным предрассудкам. Можно ли строить науку на таких шатких основаниях, учитывая к тому же, что дикари иногда желают улажить путешественни-

ков или мистифицировать их, что иногда дикари отвечают наобум или сознательно умалчивают о своих самых священных институтах, что они, наконец, могли никогда не обращать внимания на интересующий путешественника предмет?»¹

Ответ на этот весьма сложный вопрос попытался дать Э. Тайлор. В своей работе «Первобытная культура» он подчеркивал, что свидетельства нужно собирать, тщательно изучать, проверять аналогично тому, как это делается в других областях знания. Исследователь, разумеется, должен всеми способами убедиться в научной добросовестности тех авторов, которых он цитирует, и, если возможно, добывать указания для проверки каждого сообщения. На первый план Э. Тайлор выдвигает принцип «проверки повторяемостью», который также можно назвать принципом «непреднамеренного совпадения свидетельств». «Если два посетителя различных стран, — пишет он, — стоящие вне всякой зависимости друг от друга, положим средневековый мусульманин в Татарии и современный англичанин в Дагосте или иезуит в Бразилии и уэселеянец на островах Фиджи, сходятся при описании какого-нибудь аналогичного искусства, обряда или мифа у того народа, который они наблюдали, то трудно или даже невозможно приписывать такое совпадение случайности или намеренному обману... В настоящее время таким путем контролируются важнейшие этнографические факты»². Таким образом, антропологические и этнографические факты, подобно любым другим фактам, подвергались верификации, а методы критического анализа использовались при изучении не только достаточно развитых религиозных систем, имеющих священные писания, но и при изучении религиозных верований и обрядов бесписьменных народов. Это имело огромное значение для религиоведов, которые надеялись при помощи антропологических и этнографических данных решить проблему происхождения религии и ее первоначальной эволюции.

Еще одним методом религиоведения второй половины XIX — начала XX вв. был редукционизм (от лат.

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 223–224.

² Тайлор, Э.Б. Первобытная культура. С. 24.

reductio — отодвигать назад, возвращать). В узком смысле этот термин означает сведение какого-либо сложного явления к его простейшим формам для того, чтобы лучше понять сущность этого явления. Четкая формулировка такого рода редукционизма была дана Э. Дюркгеймом. «Всякий раз, — писал он, — когда предпринимается попытка объяснить какое-нибудь человеческое явление, взятое в определенный момент времени — будь то религиозное верование, нравственное правило, правовое предписание, художественная техника, экономический порядок — надо начинать с восхождения к его наиболее простой, первобытной форме, постараться понять его особенности, характерные для этого периода его существования, затем показать, как оно постепенно развилось и усложнилось, как оно стало тем, что оно есть в рассматриваемый момент. Отсюда легко представить себе, насколько важно для этого ряда последовательных объяснений определить отправной пункт, от которого они отталкиваются. Согласно картезианскому принципу, в цепи научных истин первое звено играет решающую роль»¹.

Выше уже упоминалось о признании фетишизма изначальной формой религии (Ш. де Бросс, О. Конт), о теории манизма Г. Спенсера, об анимистической концепции религии Э. Тайлора и других попытках обнаружить некий «минимум религии». Все эти теории были редукционистскими. Принцип сведения сложного к простому широко использовался во многих отраслях научного знания, в том числе в религиоведении. Но когда речь идет о редукционизме в религиоведении второй половины XIX — начала XX вв., имеется в виду не только и даже не столько редукция сложного к простому. Особенность религиоведения этого периода состояла в том, что религию пытались свести, в конечном счете, к нерелигиозным факторам. Например, Ф. Макс Мюллер считал, что в основе мифологических и религиозных представлений лежит «болезнь языка». Э. Тайлор, объявив анимизм «минимумом определения религии», свел его к неправильным размышлениям «первобытного философа» по поводу снов, видений, болезней, смерти и других сложных явлений. Э. Дюрк-

гейм в ходе исследования тотемизма пришел к выводу, «что религия — явление главным образом социальное. Религиозные представления — это коллективные представления, выражающие коллективные реальности; обряды — это способы действия, возникающие только в собравшихся вместе группах и призванные возбуждать, поддерживать или восстанавливать определенные ментальные состояния этих групп»¹ и т. п.

Такие объяснения религии основывались на том, что все религиоведы признавали взаимообусловленность и причинно-следственные связи явлений не только материального, но и духовного мира. Признавали существование причинно-следственных связей и христианские теологи. На ум сразу же приходит одно из доказательств бытия Бога Фомы Аквинского, которое, отталкиваясь от признания универсального характера каузальности, подводило к мысли о существовании первопричины. Христианские концепции предопределения и божественного промысла являются достаточно жесткими вариантами детерминизма. Различие между христианскими теологами и религиоведами лежало не в этой сфере. Те и другие выискивали *causa essendi et fiendi*² религии, те и другие «редуцировали» религию к ее конечной причине. Различие состояло в истолковании этой причины. С теологической точки зрения, религия есть божественное откровение, а следовательно, ее можно свести или, точнее говоря, возвести к Богу. С религиоведческой точки зрения, религия суть нечто «человеческое, слишком человеческое», а следовательно, ее можно редуцировать к гносеологическим, психологическим, антропологическим, этнологическим, культурологическим, социальным и т. п. факторам, но только не к трансцендентному источнику. Именно этот вид религиоведческого редукционизма в дальнейшем был подвергнут массивным атакам со стороны феноменологов религии, большинство из которых были теологами и преследовали вполне конкретные апологетические цели.

К методологическим принципам религиоведения второй половины XIX — начала XX вв. следует отнести апостериоризм. Зачастую религиоведы того

¹ *Durkheim, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse...* P. 13.

² Причина существования и возникновения (*лат.*).

времени говорили об эмпирическом и даже описательном характере науки о религии. Это дало повод в дальнейшем приписывать первоначальному религиоведению многие грехи позитивизма. Позитивистские тенденции, конечно, присутствовали в религиоведении второй половины XIX — начала XX вв. Достаточно упомянуть имя О. Конта, который одновременно был основателем философского позитивизма и социологии религии. Влияние О. Конта прослеживается не только во французском религиоведении, но и в английской эволюционистской школе. Многие воззрения Г. Спенсера, Э. Тайлора, Дж. Фрэзера совершенно справедливо считаются позитивистскими. Это не означает, что сторонники позитивизма в религиоведении не поднимались до философских обобщений. Сам О. Конт, подвергнув критике теологическую и метафизическую стадии развития человеческого ума, явно вышел за пределы «позитивного знания» при разработке концепции «позитивной религии». Теории манизма (Г. Спенсер), анимизма (Э. Тайлор), соотношения магии, религии и науки (Дж. Фрэзер) несут на себе налет «метафизического стиля мышления» и по некоторым признакам подпадают под рубрику «философия религии».

Еще больший вкус к философскому осмыслению религиозных данных проявили Ф. Макс Мюллер и К.П. Тиле. Первый из них большую часть жизни провел в Англии, занимаясь преподавательской и научной деятельностью, но по своему складу ума остался немцем, склонным к систематизации, теоретизированию, философской обработке материала. В соответствии с умонастроениями своего времени, Ф. Макс Мюллер подчеркивал, что наука о религии должна начинаться со сбора, сравнения и классификации эмпирических данных. Получив прекрасное образование в университетах Лейпцига, Берлина и Парижа, владея европейскими и восточными языками, занимаясь переводами и изданием священных книг Востока, он имел доступ к огромному массиву эмпирических данных и свободно оперировал ими. Но какие эмпирические данные и какие научные методы позволили ему сделать философский вывод о том, что в основе всех религий лежит способность человека постигать

Бесконечное под различными именами и в разнообразных формах? «Если существует философская дисциплина, — пишет Ф. Макс Мюллер, — изучающая условия чувственного или интуитивного знания, и если существует другая философская дисциплина, которая изучает условия рационального или концептуального знания, то, очевидно, имеет право на существование философская дисциплина, которая должна изучать существование и условия третьей способности человека, согласованной с чувством и умом, но тем не менее независимой от них способности постижения Бесконечного, которая является корнем всех религий»¹. Эта способность, которую иногда Ф. Макс Мюллер называет «способностью верить», является, по его мнению, самой реальной силой, существующей с начала мира, и ни чувство, ни разум не способны победить ее, в то время как во многих случаях она может победить и разум, и чувство. Стремление к философским обобщениям достаточно отчетливо прослеживается в работах Ф. Макса Мюллера, правда, остается неясным, при помощи каких познавательных средств осуществляется переход от эмпирии к столь глобальным выводам. Этот переход осуществляется Ф. Максом Мюллером не в контианском, а, скорее, в кантианском духе, по крайней мере, в полемике с идеями Иммануила Канта (1724 — 1804).

Сторонником философского осмысления исторического материала был К.П. Тиле. После окончания Амстердамского университета он самостоятельно изучал древние языки, и все его работы по истории религий демонстрируют прекрасную филологическую подготовку автора. «Тиле был пионером "науки о религии" и одним из первых, кто дал исторический обзор ряда религий, основанный на изучении первоисточников. Его исследования были посвящены религиям Древнего Ирана, Месопотамии и Египта, в его трудах история религий базировалась на солидном филологическом материале, что долгое время было отличительным признаком этой дисциплины»². В таком ключе были напи-

¹ *Introduction to the Science of Religion...* P. 14.

² *Waardenburg, J. Tiele C.P. // The Encyclopedia of Religion. Vol. 14. P. 507.*

саны его работы «Религия зороастризма» (1864), «Сравнительная история египетской и месопотамской религий» (1869), «Очерки по истории религии. К вопросу о распространении мировых религий» (1876). Казалось, что филологическо-исторический подход к изучению религии будет доминирующим и в последующих трудах голландского религиоведа. Однако в 1877 г. он получил кафедру на теологическом факультете Лейденского университета, которая стала называться кафедрой «истории и философии религии». Такое название кафедры нельзя считать случайным, в нем нашла отражение очень важная для духовных поисков К.П. Тиле тенденция к объединению исторических и философских исследований. В своей более поздней работе «Основные принципы науки о религии» (1897 — 1899) он фактически отождествляет науку о религии и философию религии, ибо, по его мнению, наука — это философская обработка собранного, упорядоченного и классифицированного знания.

В этой же работе К.П. Тиле дает формулировку метода науки о религии. «Для науки о религии, — пишет он, — не подходит односторонний эмпирический метод, который удовлетворяется исключительно упорядочиванием и собиранием фактов и находит последовательное воплощение в позитивистском подходе; но столь же мало подходит и метод спекулятивный, который сооружает априорную систему, игнорируя не вписывающиеся в эту систему факты, и тем самым лишает себя какого-либо надежного основания. Не рекомендуется для этой науки и так называемый генетически-спекулятивный метод: будучи гибридным соединением исторического исследования и догматической спекуляции, он страдает отсутствием подлинного единства. Истинный метод может быть обозначен как чисто исторический, поскольку он исходит из того, что установлено историческим исследованием; однако наука о религии должна также принимать во внимание результаты антропологии, психологии, социологии и в особенности сравнительного изучения религий. Короче, в науке о религии нельзя следовать иному методу, чем тот, что действителен для всех так называемых наук о духе (как, по существу, и для всех остальных наук), а именно — методу, восходящему от частного к общему,

достигающему такого понимания явлений, которое проясняет их причины и раскрывает управляющие ими законы, то есть позволяет увидеть сохраняющееся и неизменное в изменчивом и преходящем»¹.

Такое понимание метода превалировало в религиоведческом сообществе того времени. Некоторые из религиоведов сознательно избегали крайностей позитивизма, в том числе «плоского эмпиризма» и дескриптивизма. Другие отвергали априоризм в религиоведении, а также попытки эклектического синтеза исторических исследований и догматических спекуляций. Многие исследователи подчеркивали важность изучения истории религий, принимая во внимание результаты смежных наук. Практически все религиоведы были сторонниками апостериорного подхода к изучению религии, считая, что наука о религии должна основываться на эмпирическом материале, а затем переходить от прошедших тщательную проверку фактов к теоретическим обобщениям.

Завершая обзор методологии религиоведения второй половины XIX — начала XX вв., вкратце остановимся на методе каузального анализа и генетическом методе исследования религии. В имплицитной форме о них уже шла речь при раскрытии других методов исследования религии. Вне детального рассмотрения они оказались по следующим обстоятельствам.

Каузальный метод можно считать универсальным. Он прочно утвердился в обыденном сознании, применялся в естественных и гуманитарных науках, в философии и теологии. При анализе религиоведческого редукционизма уже отмечалось, что христианские теологи признавали существование причинно-следственных связей и использовали каузальный метод в теологических построениях. Конечно, перед лицом чуда естественная каузальность отступала на второй план, но и чудо, согласно христианской точке зрения, имеет свою причину. Оно может быть истолковано как следствие сверхъестественного вмешательства в ход естественных событий. Причинно-следственная связь в данном случае мистифицировалась, но христианские теологи никогда не отказывались полностью от каузаль-

¹ Tiele C. Grundzüge der Religionswissenschaft. S. 2.

ного анализа. Следовательно, каузальный метод не позволяет провести более или менее четкого разграничения между религиоведением и теологией.

Совсем по другой причине вне рассмотрения остался генетический метод исследования религии. Далеко не все религиоведы использовали этот метод. Он получил достаточно широкое распространение в антропологических и этнологических концепциях религии, а также в социологии и философии религии. В то же время исследователи конкретных религий часто не ставили перед собой проблему происхождения религии и ее первоначального генезиса. Не интересовались этой проблемой и многие психологи религии, хотя они не отрицали идею развития. Выше уже приводилось высказывание У. Джемса о том, что при изучении любого явления необходимо взглянуть в его наиболее законченные и наиболее полно выраженные формы. Схожая мысль была высказана немецким религиоведом О. Пфлейдерером. «Чтобы понять внутренний смысл и принцип развития какого-либо явления в природе или в духовной жизни, — писал он, — нельзя считать масштабом и основой для объяснения всего целого его низшие формы. Наоборот, именно в высшем, в результате развития, нужно искать ключ к пониманию целого, в том числе к объяснению низших стадий. Что такое дуб, можно понять не из желудя, а из выросшего дерева. О том, что такое человек, можно судить не по новорожденному младенцу, а по зрелому мужу. И в том случае, если речь идет о религии, тоже нельзя принимать за основу ее низшие ступени. О ее сущности следует судить исходя из высших, развитых форм, поскольку именно в них проявляется ее глубинный смысл, изначально скрытый, как бессознательный инстинкт в детской игре»¹.

Наконец, некоторые исследователи сознательно уходили от постановки проблемы происхождения и первоначальной эволюции религии, считая, что на данном этапе развития науки ее невозможно решить, не прибегая к философским спекуляциям. Другими словами, генетический метод исследования религии не был общепризнанным в религиоведении второй половины XIX —

начала XX вв. Не был он общепризнанным и в теологии, хотя христианские мыслители использовали его при решении целого ряда проблем. Например, он использовался креационистами и приверженцами теории вырождения культуры в целях теологической интерпретации новейших данных антропологии и этнологии. Эти данные вступали в противоречие с библейским повествованием о первых людях. Согласно Библии, первые люди обладали достаточно высоким уровнем культуры, до которого «примитивным народам», ставшим объектом исследования антропологов и этнологов XIX в., нужно было еще расти и расти. Чтобы разрешить это противоречие, креационисты стали утверждать, что после акта творения развитие культуры пошло двумя путями: вперед к цивилизации современного типа и назад по пути вырождения и регресса. Не вдаваясь в подробности этой апологетической теории, отметим, что ее сторонники пользовались генетическим или, согласно терминологии К.П. Тиле, «генетически-спекулятивным» методом. Точно таким же методом в дальнейшем стали пользоваться сторонники теории «прамонотеизма».

В отличие от генетического метода, который не был общепризнанным в религиоведческой среде, методы компаративизма, классификации религий, объективности, эволюционизма, историзма, редукционизма, апостериоризма и каузальности можно считать парадигматическими элементами религиоведения второй половины XIX — начала XX вв. В этот период сформировалась религиоведческая парадигма¹, и в основе ее лежала определенная совокупность методов, используемых религиоведческим сообществом². Эта совокупность методов задавала более или менее общее пони-

¹ В истории философии понятие «парадигма» наполнялось разным содержанием. В данном контексте оно используется в том значении, которое придал ему американский методолог науки Т. Кун и которое можно считать устоявшимся в современной философии науки.

² Понятие «религиоведческое сообщество» коррелятивно понятию «религиоведческая парадигма». Благодаря формированию религиоведческой парадигмы отдельные ученые, интересовавшиеся в той или иной степени изучением религии, образуют профессиональное сообщество, а их частные изыскания превращаются в научную дисциплину. Согласно Т. Куну, парадигма — это то, что объединяет членов научного сообщества, а научное сообщество состоит из людей, признающих ту или иную парадигму.

мание предмета исследования¹, способы постановки проблем и пути их решений, достаточно устойчивые теоретические рамки, общепризнанные результаты, единообразную терминологию и т. п.

Важно подчеркнуть, что проанализированные методы не были «изобретены» религиоведами второй половины XIX — начала XX вв. Они были заимствованы из смежных отраслей знания, на стыке которых возникло религиоведение. Данные отрасли знания, использовавшие научные методы, достигли впечатляющих теоретических и практических результатов, что породило методологический, гносеологический и социальный оптимизм. Он был присущ подавляющему большинству ученых, в том числе виднейшим представителям религиоведения. В религиоведческих работах тех лет прослеживается вера в то, что использование научных методов сулит успех в теоретической сфере и может оказать позитивное влияние на практическую жизнь людей. При этом успех измерялся не решением той или иной проблемы и даже не решением совокупности проблем, а открывающейся перспективой успеха в постижении некоей истины, которая станет мощным средством ускорения социального прогресса. Вера в успех является одним из критериев научной парадигмы², и религиоведение второй половины XIX — начала XX вв., несмотря на непрерывные нападки с разных сторон, победоносно продвигалось вперед под знаменем этой веры. Главная борьба, конечно, велась с традиционными воззрениями на религию, нашедшими свой оплот в христианской теологии.

Общее умонастроение того периода выразил Дж. Фрэнгер, который в Предисловии ко второму изданию «Золотой ветви» писал: «Рано или поздно артиллерия сравнительного метода должна пробить заросшие плющом, мхом и полевыми цветами древние стены

¹ Диалектика методологии и предмета любой науки состоит в том, что вопрос о том, «как» изучать нечто, с необходимостью ставит вопрос о том, «что» собираются изучать, и *vice versa*. «Как» и «что» тесно взаимосвязаны и оказывают влияние друг на друга. Специфика религиоведческой парадигмы определялась не только методологией, которая позволила вписаться религиоведению в общенаучный контекст того времени, но и тем, как понимался предмет науки о религии.

² См.: Кун, Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 45.

множества заботливо охраняемых и священных установлений. В настоящее время мы только подтягиваем орудия на позиции: они еще не начали говорить. Дело возведения в более четких и прочных формах старых структур, сильно подорванных, предназначено попечению других людей, а возможно иных и более благоприятных времен. Мы не можем предвидеть и едва ли можем предполагать те новые формы, которые примут мысль и общество в своем движении в будущее. И все же эта неизвестность не должна побуждать нас (из любого соображения практической целесообразности или уважения к древности) сохранять древние формы, пусть и прекрасные, если они оказываются устаревшими. Что бы из этого ни получилось, куда бы нас это не привело, мы должны следовать исключительно истине. Единственная наша путеводная звезда: Нос *signo vinces*»¹.

Эти возвышенные строки были написаны в 1900 г., и их автор еще не подозревал, что среди тех, кто «подтягивал орудия на позиции», оказалось немало лазутчиков из вражеского лагеря, которые в дальнейшем сумели ослабить мощь артиллерийского огня.

■ Выводы

1. Религиоведение как отрасль знания возникает в 60-е годы XIX в. в Западной Европе и Северной Америке². Об этом свидетельствуют выделение предмета религиоведческих исследований, формулировка их цели и задач, разработка методологии изучения религии, формирование определенной теории, основные положения которой признавались большинством иссле-

¹ *Frazer, J.G. The Golden Bough. Vol. 1. P. XXVI.*

² Этот вывод может вызвать возражения со стороны религиоведческой общественности стран Восточной Европы и России, поскольку в этих странах научное изучение религии имеет не менее длительную и не менее богатую традицию. К сожалению, содержательной полемики по вопросу о времени и месте возникновения религиоведения до сих пор не велось, а фундаментальные работы по истории восточноевропейского и российского религиоведения отсутствуют. Поэтому приходится принимать точку зрения западных коллег, обоснованию которой они уделяют самое пристальное внимание.

дователей. В институциональной сфере возникновение религиоведения как самостоятельной отрасли знания нашло отражение в открытии религиоведческих кафедр в ряде западных университетов, в появлении религиоведческих периодических изданий, в организации конференций и симпозиумов, которые способствовали разработке и уточнению религиоведческой парадигмы и формированию религиоведческого сообщества.

2. Возникновению религиоведения предшествовало накопление эмпирического и теоретического материала во многих отраслях знания. Оно зародилось на стыке наук, которые в той или иной степени изучали религию, а затем превратилось в самостоятельную отрасль знания. В то же время религиоведение продолжало тесное сотрудничество со смежными отраслями знания, что нашло отражение в названиях сложившихся к концу XIX в. религиоведческих дисциплин и подходов к изучению религии: философия религии, социология религии, психология религии, история религии, антропологический подход к религии, этнологические концепции религии и т. п.

3. Возникнув на стыке многих наук, религиоведение воспользовалось не только полученными в рамках этих наук новыми данными и сформулированными теоретическими положениями, но прежде всего методами исследования. Эти методы доказали свою эффективность в разных областях знания, а потому стали широко применяться при изучении религии. В соответствии с принятыми в то время нормами исследования религиоведы стремились опираться на прошедшие тщательную проверку эмпирические данные, использовать рациональные методы их интерпретации и генерализации, а в конечном счете, сформулировать общие законы развития и функционирования религии.

4. Анализ методологии раннего религиоведения позволяет сделать вывод о том, что научное изучение религии предполагало использование методов компаративизма, классификации, объективности, эволюционизма, историзма, редукционизма, апостериоризма, каузальности. Конечно, предложенный список методов остается открытым и может быть дополнен более скрупулезным исследователем, но методы, о которых шла

речь выше, составили ядро религиоведческой парадигмы, которая сформировалась во второй половине XIX — начале XX вв. и разделялась виднейшими представителями науки о религии.

5. Возникновение науки о религии вызвало отрицательную реакцию подавляющего большинства христианских теологов и шквал критических замечаний. Теоретические возражения сводились главным образом к тому, что нельзя изучать религию при помощи рациональных методов, так как она содержит в себе иррациональные или, говоря теологическим языком, «сверхразумные» элементы. Существовали и возражения практического характера, согласно которым сравнительный анализ разных религий неизбежно приведет к размыванию христианских значений и ценностей, а следовательно, к упадку морали и подрыву сложившихся общественных устоев.

6. В рассматриваемый период религиоведение формировалось в непрерывной полемике с теологией, что сказалось на его главных чертах. Оно носило явно антитеологический характер и, несмотря на внешне сдержанные, а иногда и положительные высказывания в адрес теологии, религиоведы резко противопоставляли научное исследование религии и теологические построения, ставящие своей задачей обоснование бытия Бога и истинности христианских догматов. Во всех более или менее значительных религиоведческих работах того времени подчеркивалось различие предметов, целей, задач и методов науки о религии и теологии.

7. Существовали, правда, весьма обширные области соприкосновения между религиоведением и протестантской либеральной теологией, но эти области соприкосновения возникали лишь тогда, когда либеральные теологи пользовались научными методами исследования. В целом же религиоведение формировалось путем размежевания с христианской теологией, и это размежевание особенно отчетливо прослеживалось в сфере методологии.

**ПЕРЕСМОТР МЕТОДОВ РАННЕГО
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.****■ § 1. От эволюционизма к диффузионизму и теории
прамонотеизма**

После Первой мировой войны начинается новый период в развитии религиоведения, который продолжался до середины XX в. Его можно назвать «периодом теологической экспансии в науку о религии», поскольку именно в это время в религиоведении стали использоваться понятия, категории и теоретические конструкции, позволяющие решать специфически религиоведческие проблемы в теологическом ключе. Для обоснования этих понятий, категорий и теоретических конструкций научные методы изучения религии были совершенно непригодны, а потому они подверглись решительному пересмотру. Их место заняли методы влиятельных в то время направлений западной (по преимуществу идеалистической, субъективистской и иррационалистической) философии, которые способствовали процессу теологизации религиоведения.

Датируя начало этого периода концом Первой мировой войны, необходимо оговориться, что такая датировка весьма условна. Тенденции, получившие полное развитие в рассматриваемый период, вызревали гораздо раньше. Пожалуй, впервые критика сформировавшейся религиоведческой парадигмы прозвучала в работе Э. Лэнга «Становление религии» (1898). Автор этой работы вряд ли может быть назван профессиональным исследователем религии, он был «блестя-

щим дилетантом» — поэтом, новеллистом, сказочником, литературным критиком, переводчиком, журналистом. И все же он внес значительный вклад в развитие религиоведения, поскольку критиковал существующие в его время теории происхождения религии и сумел противопоставить им свои взгляды.

Критический настрой по отношению к устоявшимся в религиоведении теориям не был характерен для раннего творчества Э. Лэнга. Вначале он считал себя последователем Э. Тайлора и был искусным защитником «антропологической школы» в борьбе с филологическим подходом к изучению религии. С 1887 по 1897 г. Э. Лэнг продолжает самостоятельно изучать мифологию и религию, но его интересы существенно изменились. Он практически не уделяет внимания разработкам антропологической школы, которые содержались в трудах Дж. Фрэзера, Фрэнка Джевонса (1858 — 1936) и других ученых. Его привлекают «необычные факты», противоречащие существующим теориям.

Один из таких фактов он обнаружил в сообщениях Альфреда Хауитта (1830 — 1908), который, изучая религиозные воззрения и обряды австралийских племен, обнаружил, что они верят в существование «Высших богов», хотя, согласно теории Э. Тайлора, их верования должны находиться на уровне первобытного анимизма. В ходе дальнейших исследований Э. Лэнг обнаружил схожую картину у других примитивных народов, что подтолкнуло его к следующему выводу: «Факты не вписываются в антропологическую теорию, они противоречат ей. Постулируемые антропологами необходимые социальные условия не обнаруживаются там, где обнаруживается эта вера. Более того, необходимые социальные условия для эволюции культа предков, по общему признанию, не наблюдались там, где культ предков достиг своей высшей формы, где вера в Высшее Бытие имела широкое распространение»¹.

Формированию критической позиции по отношению к общепризнанным теориям способствовал также повышенный интерес Э. Лэнга к так называемым «психическим феноменам»: гипнотизму, телепатии, ясновидению, спиритизму и т. п. Увлечение этими феномена-

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 239.

ми было широко распространено в XIX в. не только в обывательской среде, но и в естественнонаучных кругах. В своей работе «Естествознание в мире духов» Ф. Энгельс убедительно показал, что в основе этого увлечения, наряду с откровенным шарлатанством со стороны многочисленных месмеристов, магнетистов, гипнотизеров, спиритов и наивной доверчивостью со стороны широкой публики, лежит «...самая плоская эмпирия, презирующая всякую теорию и относящаяся с недоверием ко всякому мышлению. Существование духов доказывается не на основе априорной необходимости, а на основании эмпирических наблюдений господ Уоллеса, Крукса и компании. Так как мы доверяем спектрально-аналитическим наблюдениям Крукса, приведшим к открытию металла таллия, или же богатым зоологическим открытиям Уоллеса на островах Малайского архипелага, то от нас требуют того же самого доверия к спиритическим опытам и открытиям обоих этих ученых. А когда мы заявляем, что здесь есть все-таки маленькая разница, а именно, что открытия первого рода мы можем проверить, второго же не можем, то духовидцы отвечают нам, что это неверно и что они готовы дать нам возможность проверить и спиритические явления»¹. Правда, когда они предоставляли такую возможность, сразу же обнаруживались либо обман, либо соответствующее восприятие фактов, свидетельствующее о том, что исследователь уже достаточно «обработан» и готов созерцать призраков и духов².

Одним из гуманитариев, последовавших за Уоллесом, Круксом и компанией в «мир духов», был Э. Лэнг. Он прекрасно осознавал, что психические феномены,

¹ Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. Т. 20. С. 381 — 382.

² В 1875 г. Физическим обществом при Петербургском университете была создана «Комиссия для рассмотрения медиумических явлений», в состав которой входил Д.И. Менделеев. Комиссия обратилась к лицам, распространявшим спиритизм в России, — А.Н. Аксакову, А.М. Бутлерову и Н.П. Вагнеру — с предложением предоставить сведения о «подлинных» спиритических явлениях. В конечном счете комиссия пришла к выводу, что «спиритические явления происходят от бессознательных движений или от сознательного обмана, а спиритическое учение есть суеверие». Отчет о работе комиссии был издан Д.И. Менделеевым в виде книги «Материалы для суждения о спиритизме» (СПб., 1876).

которые, по его мнению, «являются действительным содержанием опыта», чужды господствующей в то время материалистической картине мира и не пользуются популярностью в антропологических кругах. И все же Э. Лэнг предлагает подвергнуть их тщательному рассмотрению, поскольку они могут пролить свет на природу анимистических верований.

Аналізу должны быть подвергнуты не только психические феномены современности, о которых спорили в XIX в. в Америке, Англии и странах континентальной Европы, но и многочисленные свидетельства о сверхнормальных переживаниях людей периода дикости. Данное исследование, считает Э. Лэнг, было бы беспрецедентным, поскольку «антропологи до сих пор не изучали такие вещи, как прохождение дикарей через огонь или безвредное нахождение в пламени, продемонстрированное тремя святыми отроками. Широко распространенная у дикарей практика прорицания при помощи галлюцинаций, которые вызываются пристальным вглядыванием в прозрачную поверхность (вглядывание в кристалл), не изучена, я думаю, ни одним антропологом. Точность "предсказаний", произносимых дикими прорицателями, когда (как они утверждают) на них находит "одержимость" или "вдохновение", не подвергалась критической проверке и, возможно, не будет ей подвергнута, поскольку мы страдаем отсутствием детальной информации. Мы бросаем лишь беглый взгляд на "физические феномены", которые наблюдались дикарями при использовании "волшебной палочки", и не сравниваем их с современными "спиритическими чудесами"»¹. При этом Э. Лэнг подчеркивает, что дикие люди, какими бы ошибочными и затемненными фантазиями не были их верования, основывались на наблюдениях за реальными феноменами, и этой предпосылкой следует руководствоваться в антропологических исследованиях.

Итак, фактологической основой теоретических построений Э. Лэнга были свидетельства некоторых антропологов о существовании веры в Высшие божества у примитивных народов и свидетельства из разнообразных источников о сверхнормальных переживаниях дикарей.

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 225.

Свидетельства первого рода привлекли внимание многих исследователей, они требовали дальнейшей проверки и самого серьезного обсуждения в религиозно-научных кругах. Свидетельства второго рода чаще всего игнорировались рационалистической эволюционистской антропологией, а когда они все же попадали в поле зрения исследователей, им пытались дать научные объяснения. Э. Лэнга такие объяснения не удовлетворяли. В духе «плоского эмпиризма» он настаивал на том, что дикие люди могли в действительности передавать мысли на расстоянии, прорицать с большой степенью точности в состоянии одержимости, получать информацию об отдаленных местах или событиях, о которых они никогда не знали, видеть призраков, привидения умирающих и т. п. Именно эти сверхнормальные переживания, по мысли Э. Лэнга, лежат в основе анимистических верований, входящих составной частью во все религии.

Учитывая, что корни религии уходят в глубь веков и недоступны научному изучению, а также то, что дикари, ставшие предметом исследования антропологов и этнологов в XIX в., могут и даже должны существенно отличаться от древнейших людей, в среде которых возникли религиозные верования, Э. Лэнг выдвигает гипотезу о происхождении религии. «Согласно гипотезе, которая предлагается для критического рассмотрения, существуют два главных источника религии: 1) вера, приобретаемая непостижимым путем, в полного сил, морального, вечного, всемогущего Отца и Судью людей; 2) вера (вероятно, возникшая на основе нормальных и сверхнормальных переживаний) в нечто, существующее в человеке и остающееся существовать после его смерти. Эта вторая вера логически не является необходимой как исходный материал для первой даже в ее самой ранней форме. Возможно, насколько мы знаем, она хронологически была более поздней из этих двух вер. Но эта вера также была необходима для религии, во-первых, для того чтобы в конечном счете принять формулу, в соответствии с которой развивающиеся интеллекты могли постичь Могущественное Бытие, уже включенное в верования, во-вторых, как концепция, возвышающая природу человека. Посредством второй веры он стал сыном Бога, в которого, возможно, он уже верил и в котором он имел свое

существование, существование, не предназначенное к гибели вместе со смертью тела»¹.

Эта гипотеза формировалась главным образом в полемике с анимистической концепцией происхождения религии Э. Тайлора, но она содержала в себе идеи, которые, будь они достаточно обоснованы и приняты религиоведческим сообществом, опрокидывали бы все существовавшие в то время антропологические теории. Стержнем антропологических теорий XIX в. был эволюционизм, включавший положение о том, что религия развивалась от простейших форм к более сложным. Следовательно, по мнению эволюционистов, вера в Высших богов, а тем более в «полного сил, морального, вечного, всемогущего Отца и Судью людей», является достаточно поздним продуктом религиозного развития. Сам Э. Лэнг не считал себя антиэволюционистом, более того, он подчеркивал, что именно его гипотезу следует считать эволюционистской, однако в данном случае очевидна столь часто встречающаяся в истории науки неадекватная оценка исследователем своих идей. Объективно его гипотеза, считающая главным источником религии веру в «Высшее Бытие», была весьма ощутимым ударом по эволюционизму антропологической школы в религиоведении.

Другим краеугольным камнем антропологических теорий был присущий им иногда сознательный, а чаще — стихийный материализм. В сфере методологии это проявлялось в том, что антропологи стремились объяснить все явления первобытной культуры без апелляции к сверхъестественному, чудесному, мистическому. «Поспешим удалиться из областей трансцендентальной философии и богословия, — призывал Э. Тайлор, — и предпримем более отрадный путь по области, более близкой к практике. Никто, зная это с очевидностью из своего собственного опыта, не будет отрицать, что человеческие действия в большинстве случаев определяются совершенно ясными и естественными причинами. Отстраняясь целиком от соображений о сверхъестественном вмешательстве и беспричинной произвольности, мы примем это предполагаемое существование естественных причин и следствий в качестве главной

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 241 – 242.

основы и, отправляясь отсюда, пойдём так далеко, как это только окажется возможным. Это будет тем же основанием, опираясь на которое физические науки продолжают с постоянно возрастающим успехом свои исследования законов природы»¹.

Очень близкими к материализму были методологические установки других крупнейших представителей антропологической школы, но именно это вызывало плохо скрываемое раздражение Э. Лэнга. На страницах его работ достаточно часто встречаются язвительные замечания в адрес материализма, занявшего влиятельное положение в духовной жизни Европы конца XIX в. Критика материализма ведётся Э. Лэнгом не с позиций идеализма или теологии, а с позиций парапсихологии. Учитывая непопулярность идеализма и теологии в конце XIX в. и все возрастающий интерес к изучению психических феноменов, становится понятной надежда на то, что критика такого рода будет наиболее эффективной. И все же идея Э. Лэнга о происхождении анимизма из «сверхнормальных переживаний диких людей» не приобрела многочисленных сторонников. Гораздо большее влияние на религиоведение первой половины XX в. оказал первый пункт его гипотезы, который, наряду с тщательно скрываемым антиэволюционизмом, содержал в себе возможности для теологической интерпретации проблемы происхождения религии.

С других позиций критиковал устоявшиеся антропологические теории Роберт Рейналф Маретт (1866 — 1943), бывший учеником и ближайшим другом Э. Тайлора. Ему принадлежит разработка оригинальной религиоведческой концепции, созданию которой предшествовало следующее событие. В 1891 г. в Оксфорде была издана книга английского миссионера Роберта Кодрингтона (1830 — 1922) «Меланезийцы», содержащая результаты исследований, которые автор проводил на острове Норфолк. Изучая религиозные верования меланезийцев, Р. Кодрингтон пришел к выводу, что важную роль в них играет вера в мана — некую чудодейственную силу, оказывающую влияние на все происходящие события и дарующую ее обладателю практически неограниченные возможности. Мана распространяется в мире неравно-

мерно. Явления природы, предметы, животные и люди могут обладать ею в большей или меньшей степени. Например, человек, который отличается ловкостью, здоровьем и красотой, имеет много мана, плодоносящее дерево также обладает мана, а предмет, который оказался бесполезным в нужный момент, лишен этой силы. Вся религия меланезийцев, по мнению Р. Кодрингтона, сводится к тому, чтобы овладеть этой силой и использовать ее себе на благо.

Понятие «мана» вызвало огромный интерес в религиоведческих кругах, а в работах Р. Маретта оно получило теоретическое осмысление. На основе новых антропологических данных Р. Маретт выдвинул гипотезу о существовании преанимистических верований на первоначальной стадии религиозного развития. Находясь на этой стадии, человек, по мысли Р. Маретта, верит в нечто сверхъестественное, но он скорее чувствует сверхъестественное, чем осознает его. «Я намерен утверждать, — пишет Р. Маретт, — что понимание сверхъестественного, которое можно обнаружить у коренных жителей тихоокеанского региона... исключает анимистическую интерпретацию в тайлоровском смысле. Так, опираясь на авторитет доктора Зелигмана, я могу указать, что картофельный камень (yam stone) в Новой Гвинее, по мнению туземцев, обладает способностью выращивать картофель чудесным образом без посредничества каких-либо духов. Такие явления я назвал "преанимистическими", и этот термин был признан удачным; правда, он не совсем точен, поскольку подразумевает хронологическое различие в такой области, где генетические проблемы было бы лучше оставить в стороне»¹.

Универсальную природу сверхъестественного, по мысли Р. Маретта, можно раскрыть при помощи понятий «табу» и «мана». Если первое из них выражает отрицательный аспект отношения человека к сверхъестественному, то второе дает исчерпывающую характеристику положительного аспекта этих отношений. Поскольку термины «табу» и «мана» обладают целым рядом преимуществ по сравнению с термином «анимизм», поскольку они более эффективны и точны для

¹ *Marett, R. The Tabu — Mana Formula as a Minimum Definition of Religion // Archiv für Religionswissenschaft. 1909. Bd. 12. S. 190.*

описания религиозных феноменов периода дикости, Р. Маретт предлагает считать формулу табу — мана «минимумом определения религии». Новое определение религии, несомненно, было крупным событием в религиоведении начала XX в. Однако этим нельзя ограничивать вклад Р. Маретта в развитие науки о религии. Полемика Р. Маретта с классическим эволюционизмом разворачивалась по целому ряду направлений и касалась проблем огромной важности. Очень многого, например, стоит краткое замечание Р. Маретта о том, что «ключ к религиозной эволюции, несомненно, следует искать в эволюции социальной»¹. Данное замечание направлено против индивидуалистического подхода к изучению религиозных верований, против игнорирования социального контекста, которое было присуще многим представителям классического эволюционизма.

Не меньший интерес вызывает высказывание Р. Маретта о том, что при изучении истории религии «должна быть прослежена не только центральная или "ортогенетическая" линия человеческой эволюции, но одновременно должен быть произведен полный учет огромного множества боковых ветвей развития, которым дало рождение постоянно растущее "материнское древо" нашей культуры»². Это высказывание означает отход Р. Маретта от монолинейной трактовки эволюции, присущей Г. Спенсеру, Э. Тайлору и Дж. Фрззеру.

Еще одной новацией Р. Маретта был психологический подход к изучению первобытных верований. Детальный анализ чувств и эмоций, которые возникают у человека при соприкосновении со сверхъестественным, показывает, что Р. Маретт выходит за рамки сугубо рационалистической трактовки религиозных верований первобытных людей, которая была присуща «антропологической школе». Кстати, на основе психологического подхода Р. Маретт преодолевает фрззеровский дуализм магии и религии, так как они, согласно Р. Маретту, имеют общее эмоциональное содержание, основанное на вере в сверхъестественное.

¹ *Marett, R.* The Tabu — Mana Formula as a Minimum Definition of Religion. S. 193.

² *Ibidem.*

Наконец, следует отметить, что концепция Р. Маретта, вошедшая в историю религиоведения под названием «динамизм» (от понятия «сила»), широко обсуждалась в первой половине XX в. и оказала влияние на многих западных исследователей религии. Например, виднейшие представители французской социологической школы — Э. Дюркгейм, Анри Юбер (1872 — 1927), Марсель Мосс (1872 — 1950) — уделяли большое внимание понятию «сила», давая ему свою интерпретацию. Вслед за Р. Мареттом они признавали существование преанимистического периода в религиозной истории, но, в отличие от Р. Маретта, считавшего, что первобытные люди верили в сверхъестественное, модусами которого являются табу и мана, они полагали главным объектом поклонения «безличную религиозную силу». Если меланезийцы называли ее мана, то у других племен и народов она была известна под именами аранда, вакан, ваканда, маниту, оренда, хамингья и т. п. Отсюда был сделан вывод об универсальном характере этой веры на ранних этапах развития религии.

Усилиями Э. Дюркгейма и его единомышленников, объединившихся вокруг журнала «Социологический ежегодник», такой вариант динамической концепции религии получил наибольшее распространение в религиоведческих кругах. Более того, тезисы о том, что мана является безличной силой, и что именно ей поклонялись меланезийцы, стали приписывать Р. Маретту, а затем успешно критиковать его теорию. Волна критики не ослабевала на протяжении нескольких десятилетий. В 1945 г. шведский религиовед Гео Виденгрэн (1907 — 1995) писал: «Лучшие эксперты в области меланезийской религии со всей определенностью утверждают, что мана никогда не была безличной силой, она в действительности является свойством. Несомненно, что не мана сама по себе, а личности и вещи, обладающие мана, становятся объектами поклонения»¹.

Такая критика приложима, например, к работе Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни», но имеет лишь опосредованное отношение к воззрениям Р. Маретта. Чаще всего мана понималась им как

¹ *Widengren, G. Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion // Ethnos. 1945. Vol. 10. P. 84.*

персонифицированная сила, которой обладали божества, духи, люди, предметы, растения и т. п. Иногда английский антрополог высказывал мысль, что мана могла постигаться первобытными людьми в относительно безличной форме, но и тогда за представлениями о мана стояло нечто сверхъестественное, вызывающее ужас и благоговение у первобытных людей и бывшее объектом их поклонения.

Сверхъестественное тоже могло постигаться в личных или безличных формах. Борьба между разными трактовками сверхъестественного прослеживается даже в развитых религиях. «Буддизм, — пишет Р. Маретт, — представляет собой выдающийся пример сложной религии, которая возвеличивает безличное. Важно также, что многие религиозные мыслители, которые, подобно Платону, проявляли огромный интерес к "душе" и к субъективности в целом, все же колебались между личной и безличной трактовками идеи божественного. Таким образом, двусмысленность, заключенная в понятии мана, сохраняется, в той или иной степени, на протяжении всей истории религии. Между тем все религии, рудиментарные или сложные, могут присоединиться к словам псалмопевца "Сила принадлежит Богу"»¹.

Гипотеза Р. Маретта о существовании преанимистических верований, повышенный интерес к понятию «мана» и его теоретическое осмысление, новое определение религии, а также ряд критических замечаний в адрес классического эволюционизма — все это могло быть согласовано с устоявшимися религиоведческими концепциями путем их соответствующей модификации. Но, когда Р. Маретт кладет в основу своих теоретических построений понятие «сверхъестественное», он отходит от общей тенденции развития религиоведения². Когда же английский антрополог форму-

¹ *Marett, R. The Tabu — Mana Formula as a Minimum Definition of Religion. S. 194.*

² Выше уже подчеркивалось, что многие религиоведы XIX в. старались избегать вопросов о сверхъестественном, считая их решение прерогативой теологии или религиозной философии. Более того, понятие «сверхъестественное», даже освобожденное от теологического содержания, стало настолько непопулярным в религиоведческих кругах начала XX в., что вместо него все чаще начинают использовать понятие «священное», которое после Первой мировой войны превращается в основополагающую религиоведческую категорию.

лирует тезис о том, что рудиментарные религии могут присоединиться к словам псалмопевца «Сила принадлежит Богу», тем самым отождествляя сверхъестественное с Богом и наделяя содержимое этих понятий онтологическим статусом, он окончательно рвет с предшествующими антропологическими теориями и открывает широкие возможности для теологизации науки о религии. Недаром именно этот тезис нашел признание в среде теологически ориентированных религиоведов, в частности у виднейших представителей классической феноменологии религии Р. Отто и Герардуса ван дер Леува (1890 — 1950).

Критика классического эволюционизма прослеживается также в трудах шведского религиоведа Натана Зёдерблома (1866 — 1931). Он был известным историком и философом религии, а кроме того — архиепископом Шведской лютеранской церкви, одним из лидеров движения за объединение христианских церквей в Европе, организатором экуменической конференции, которая состоялась в Стокгольме в 1925 г., лауреатом Нобелевской премии, присужденной ему в 1930 г.

В работе «Становление веры в Бога» (1915) шведский религиовед подробно рассматривает наиболее влиятельные концепции происхождения религии, но сама проблема, о чем свидетельствует название работы, ставится им по-новому. Происхождение религии, по мнению Н. Зёдерблома, окутано тайной, и исследователь должен быть крайне осторожным, экстраполируя результаты изучения так называемой «современной первобытности» на тот период человеческой истории, когда зародилась религия. Более определенно можно рассуждать о становлении веры в Бога, хотя она, по мнению Н. Зёдерблома, не является определяющим признаком религии. «Какой бы важной ни была для религии вера в Бога, — пишет шведский религиовед, — но существует еще один более значимый критерий сущности религии, а именно различие между "священным" и "профанным". В общем и целом я согласен с Дюркгеймом и его школой, хотя я не всегда готов согласиться с выводами этой школы по отдельным вопросам. Может существовать истинное благочестие без развитой веры в Бога и культа. Но не может быть благочестия, заслуживающего этого имени, без

представления о священном. Благочестив только тот, для кого существует нечто священное. Отсутствие широкого взгляда на идею святости повлекло за собой в религиоведении негативные последствия. От религии отделяют такие явления, которые при непредвзятом взгляде на религию безусловно относятся к ней, причем как на ее первобытной стадии, так и в высших формах религии»¹.

Так, Н. Зёдерблом решительно выступает против попыток Дж. Фрэзера и его последователей выделить магическую стадию в истории человечества, которая якобы предшествовала возникновению религии. Если в качестве основного критерия использовать разделение между священным и профанным, то многие магические обряды, описанные Дж. Фрэзером, должны быть признаны религиозными. В них, по образному выражению Н. Зёдерблома, «мы можем сквозь покровы магии ощутить пульс религии».

К религиозным феноменам, которые оказали влияние на становление веры в Бога, шведский религиовед относит анимизм, веру в мана и веру в Творца (*Urheber*)². До сих пор, отмечает он, весьма влиятельна теория, согласно которой идея Бога выводится из веры в существование душ и духов. Конечно, анимизм имел величайшее значение для становления веры в Бога, но не менее важную роль сыграли и другие первобытные верования, находящиеся в тесной связи с анимизмом.

В последнее время, пишет Н. Зёдерблом, широкое распространение получило понятие «мана». Много говорят о преанимистических верованиях у примитивных народов. Такие исследователи, как Дж. Фрэзер и Конрад Прейсс (1869 — 1938), неоднократно демонстрировали, что некоторые первобытные верования не содержат в себе элементов анимизма, но из этого не следует, по мысли Н. Зёдерблома, что в истории человечества су-

¹ *Söderblom, N. Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig, 1916. S. 193.*

² Согласно Н. Зёдерблomu, веру в Творца нельзя отождествлять с верой в Бога, а тем более с верой в единого Бога. Творец — это некая отдаленная от людей и не оказывающая на их повседневную жизнь никакого влияния абстрактная первопричина, при помощи которой первобытные люди пытаются ответить на вопрос: «Откуда все появилось?».

ществовал преанимистический период. Самые примитивные народы имели представления о духах, даже если они не смогли выработать собственных представлений о душе. Веру в мана нельзя трактовать как первоначальную и лежащую в основе других верований. Признание ее безусловного приоритета всегда связано с игнорированием множества фактов или с теоретическим произволом, подразумевающим интерпретацию фактического материала в интересах подтверждения динамической теории.

То же самое относится к теории Творца, которая стала пользоваться популярностью в теологически ориентированных кругах после выхода в свет работы Э. Лэнга «Становление религии»¹. Вера в Творца не возникла из анимизма и не может быть объяснена из него. Но из этого нельзя делать вывод, что вера в Творца предшествовала вере в духов и души или вере в мана. Не существует ни одного первобытного сообщества, в котором бы люди не были знакомы со всеми тремя типами верований, и каждый из этих типов верований ведет своим собственным путем к вере в Бога.

Вера в Творца дает первобытным людям ответ на вопрос о причине всего сущего, вера в души и духов помогает объяснить, чем является все сущее, а вера в мана, «насыщенная сильным и опасным ветром религии», делит все сущее на священное и профанное. «В дальнейшем развитии религии, — пишет Н. Зёдерблом, — из этих трех групп верований путем сложных и, как правило, крайне запутанных процессов возникает вера в богов»².

Попытка Н. Зёдерблома выявить рациональные моменты в самых влиятельных в его время теориях

¹ «Анимизм или монотеизм?» — так была сформулирована проблема, обсуждавшаяся на конференции католических теологов и миссионеров, состоявшейся в 1912 г. в Лувене. Естественно, католики отдали предпочтение монотеизму. Общее мнение участников выразил А. Леруа: «Мы имеем дело с очевидными фактами, которые может проверить каждый беспристрастный человек. Эти факты демонстрируют нам наличие в основе всех религий элементов, которые совпадают с элементами, лежащими в основе религии патриархов, ставшей позднее иудейской, христианской и католической, то есть универсальной религией. Мы довольствуемся указанием на очевидные факты, пока что этого достаточно» (Цит. по: *Söderblom, N. Das Werden des Gottesglaubens. S. 187*).

² *Söderblom, N. Das Werden des Gottesglaubens. S. 191.*

происхождения религии и использовать их для объяснения становления веры в Бога представляется весьма плодотворной. Очень сильным ходом шведского религиоведа был принципиальный отказ от решения вопроса, какой тип религиозного опыта (анимизм, вера в мана, вера в Творца) предшествовал всем остальным. Представители классического эволюционизма ставили своей задачей выявление некоего «минимума религии», а затем выведения из него всего многообразия религиозных верований, вплоть до веры в единого Бога. Такой метод долгое время казался наиболее эффективным, но на деле он упрощал проблему и вел к «эволюционистскому схематизму, который из любви к прямолинейно-прогрессивному развитию совершает насилие над действительностью или чурается серьезно изучать ее»¹.

Многие современные исследователи религии, вслед за Н. Зёдербломом, утверждают, что на ранних этапах развития человеческого общества архаические формы религиозных верований самым причудливым образом переплетались друг с другом и находились в тесном взаимодействии. Поэтому, по их мнению, некорректно ставить вопрос о том, какую из этих форм следует считать «минимумом религии». Речь должна идти о комплексе верований, композиция которого могла быть весьма разнообразной. Например, у аборигенов Австралии наиболее предпочтительным элементом религиозного комплекса был тотемизм с тщательно разработанной системой табу. Среди многочисленных народов Сибири и Дальнего Востока явно доминировала магия и тесно связанная с ней практика шаманизма. Что касается народов Африки, то они отличались своей склонностью к фетишизму. «Однако выдвижение на передний план какой-либо части комплекса, — пишет отечественный историк религий Л.С. Васильев, — не означает, что та или иная группа племен, тот или иной регион не был знаком с остальными его элементами. Можно найти много различий в деталях, акцентах, предпочтениях, в обрядах и культах, в изображениях и амулетах, но при всем том в принципе комплекс будет одним и тем же, состоящим из тех же элементов: тотемизма, анимизма, магии, фетишизма, мифологических преданий. И объяс-

¹ Söderblom, N. Das Werden des Gottesglaubens. S. 6.

няется это принципиальное единообразие... безотказным действием механизма культурной диффузии»¹.

Оставляя без комментариев предлагаемое Л.С. Васильевым диффузионистское объяснение схожести элементов религиозных комплексов народов Австралии, Сибири, Дальнего Востока и Африки, подчеркнем, что Н. Зёдерблом, отказавшись от метода выведения всех верований из некоего «минимума религии», твердо стоял на позициях эволюционизма. Он никогда не подвергал сомнению идею развития, а лишь стремился усовершенствовать антропологические и этнологические концепции происхождения религии, уточнить их методологические принципы и привести устаревшие теоретические построения в соответствие с новыми данными. Его концепцию становления веры в Бога можно назвать критикой классического эволюционизма «изнутри».

Критика эволюционизма «извне» была предпринята сторонниками диффузионизма в этнологии. Школа диффузионизма, которую иногда называют школой культурно-исторического метода, возникла в начале XX в. в Германии. Ее основателем считается немецкий ученый Фридрих Ратцель (1844 – 1904). В своих работах он использовал зоологическую теорию миграций для объяснения сходств, обнаруживаемых исследователями при сравнении разных культур. На эти сходства обращали внимание все антропологи и этнологи. Ученые, сделавшие объектом своего рассмотрения так называемые «дикие племена», вынуждены были констатировать, что они поразительно похожи друг на друга. «Насколько это обобщение действительно верно, может показать каждый этнологический музей.

Для примера обратите внимание на режущие и колющие орудия в какой-либо из подобных коллекций. Они содержат в себе топоры, молоты, долота, ножи, пилы, скребки, шила, иглы, копья и наконечники стрел. Большая часть их принадлежит самым разным расам, а между тем представляет отличия лишь в некоторых деталях.

То же мы видим и в занятиях дикарей: плотничьи изделия, рыболовные сети или удочки, охотничьи стре-

¹ Васильев, Л.С. История религий Востока. М., 1988. С. 41.

лы или копья, способы добывания огня, приготовления пищи на огне, ссучивания веревок и плетения корзин повторяются с удивительным однообразием в образцах всех коллекций, иллюстрирующих быт отсталых обществ от Камчатки до Огненной Земли и от Дагомеи до Гавайских островов¹.

Ученые, которые рассматривали человеческую культуру с более широкой точки зрения и сравнивали между собой не только дикие племена, но и народы, находящиеся на разных уровнях развития, приходили к более глобальному выводу: «Весь мир есть одна страна». Этот вывод не оспаривался никем, поскольку был достаточно обоснован и получал все новые и новые подтверждения. Суть проблемы состояла в том, как объяснить сходство, однообразие и постоянство элементов разных культур.

Представители классического эволюционизма в антропологии и этнологии объясняли это «общим сходством природы человека», а также «общим сходством обстоятельств его жизни». Иногда данное положение дополнялось идеей диффузионизма², но чаще всего акцент делался на самостоятельном и независимом развитии изучаемых культур со всеми вытекающими отсюда последствиями.

В Германии этот акцент прослеживался в трудах Адольфа Бастиана (1826 — 1905), который неустанно подчеркивал, что продукты человеческого ума, в том числе религиозные идеи, обладают сходством в силу фундаментального единства человеческой природы. Он выдвинул гипотезу о существовании так называемых «элементарных идей», которые присущи всем без исключения людям, и так называемых «этнических или коллективных идей», которые отличаются друг от друга, поскольку возникают в результате сложных взаимодействий «элементарных идей» с внешними факторами. В соответствии с этой гипотезой немецкий этнолог пытался выделить «элементарные идеи»

¹ Тайлор, Э.Б. Первобытная культура. С. 21 — 22.

² Идею диффузионизма можно обнаружить у виднейшего представителя классического эволюционизма Э. Тайлора. Задолго до этнологов-диффузионистов он писал: «Цивилизация есть растение, которое чаще бывает распространяемо, чем развивается само» (Тайлор, Э.Б. Первобытная культура. С. 53).

в религиях разных народов, полагая, что они полностью независимы от исторических и культурных влияний. Они коренятся в единстве человеческой природы, человеческого мышления и человеческой психики.

Такой антиисторизм вызвал бурную реакцию в Германии, где со времен Г.В.Ф. Гегеля идея истории считалась неотъемлемой чертой философского и научного познания. Ф. Ратцель и его последователи — Лео Фробениус (1873 — 1938), Фриц Гребнер (1877 — 1934), Бернард Анкерман (1859 — 1943), В. Шмидт — разработали методологию изучения культуры, которая, по их мнению, кардинально отличалась от методологии классического эволюционизма тем, что позволяла привести историческое измерение в этнологию.

Важнейшими задачами этнологии они провозгласили выявление пространственных и временных связей между изучаемыми культурами. Для их решения этнологи-диффузионисты выдвинули гипотезу, согласно которой люди с древнейших времен перемещались из одного региона в другой. Перемещения людей могли происходить в разных направлениях и на очень большие расстояния. В ходе таких миграций определенные сообщества людей обогащали и модифицировали свои культуры, но самое главное состояло в том, что они распространяли элементы своих культур среди более отсталых племен и народов, с которыми вступали в соприкосновения. Этим и только этим можно объяснить сходства культур, представляющихся, на первый взгляд, полностью независимыми и самостоятельными.

Для того чтобы доказать существование пространственных связей между культурами, этнологи-диффузионисты пользовались разными критериями. Например, Ф. Ратцель отдавал предпочтение так называемому «формальному критерию». Он сравнивал материальные элементы (чаще всего оружие) разных культур и, установив их сходства, делал вывод о наличии контактов между культурами, находящимися иногда на огромных расстояниях друг от друга. Его ученик Л. Фробениус, считающийся основоположником теории культурных кругов, использовал «качественный критерий». Вслед за Ф. Ратцелем он стремился выявить схожие элементы разных культур, однако, по мнению Л. Фробениуса,

культурный круг — это не просто совокупность схожих элементов, он представляет собой внутреннюю целостность, включающую материальные, социальные, религиозные и другие аспекты. В дальнейшем Л. Фробениус ввел понятие «культурная морфология», при помощи которого описывал культуру как живой организм, проходящий те же ступени развития, что и растение, животное, человек. При этом он подчеркивал, что внутренняя целостность культурного круга, переход культуры с одной ступени на другую, а также ее влияние на другие культуры обусловлены неким нематериальным началом (*Paideuma*). «Благодаря использованию этого критерия, — пишет В. Шмидт, — стало очевидным, что мигрировать могут не только отдельные элементы культуры, но и целые культурные комплексы, органические культурные единства (*Kulturkreise*), которые удовлетворяют все человеческие потребности: экономические, социальные, политические, эстетические, этические и религиозные. Каждое такое культурное единство распространяется и поддерживается определенной ментальностью *sui generis*, специфическими чертами которой отмечены все его отдельные элементы»¹.

Выявление пространственных связей между культурами разных племен и народов представлялось весьма сложной задачей, требующей привлечения огромного количества этнологических, исторических, археологических, лингвистических и других данных. Если эти данные игнорировались, или им уделялось недостаточное внимание, то диффузионизм приобретал карикатурный характер. Ярчайшим примером этого служит теория панегиптизма, получившая широкое распространение в Англии после выхода в свет книги У. Дж. Перри (1868 — 1949) «Дети Солнца» (1925). По мнению автора этой книги, египтяне, начиная с пятой династии, предпринимали длительные путешествия в поисках золота, жемчуга, меди, специй и т. п., и где бы ни появлялись эти «дети Солнца», они приносили с собой и навязывали местным жителям свою культуру и свою социальную организацию.

Воззрения У. Дж. Перри основывались на двух посылах. Во-первых, он считал, что единообразие

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 277.

большей части архаического мира с характерными для него охотой и собирательством иллюстрирует скудность творческих потенций первобытных народов. Во-вторых, согласно У.Дж. Перри, единообразии традиционных обществ, обладающих дуальной структурой, свидетельствует об их прямой или косвенной зависимости от древнеегипетской цивилизации, которая, в силу особых творческих потенций ее носителей, оказала решающее влияние на культуры народов, разбросанных по всему миру.

«В трудах Дж. Элиота Смита и У.Дж. Перри, — с иронией отмечает Мирча Элиаде (1907 — 1986), — "историзация" первобытных культур достигла своего апогея. Все архаические миры от Океании до Северной Америки во всем своем богатейшем разнообразии были наделены "историей"; но везде это была *одна и та же история, созданная одинаковыми группами людей* — "детьми Солнца" или их представителями, подражателями или эпигонами. Предполагалось, что эта "история", единообразная во всех концах мира, имела только один центр и источник — Египет пятой династии. И одним из наиболее убедительных доказательств этого единства было для Перри наличие дуальной организации, предполагающее антагонистическое раздвоение общества»¹.

Конечно, не все представители культурно-исторической школы в этнологии разделяли крайности подобного «историцизма», но в целом теория панегиптизма представляла собой результат последовательного использования метода выявления пространственных связей между культурами при игнорировании многочисленных данных, свидетельствующих о разнообразии этих культур.

Второй важной задачей этнологии сторонники диффузионизма считали выявление временных связей между культурами. «Темпоральная последовательность, — подчеркивает В. Шмидт, — является неотъемлемой чертой развития культуры, так как человеческий дух разворачивается во времени и реализует себя в миграциях, благодаря которым происходят контакты с незнакомыми народами и культурами. Поэтому важ-

¹ Элиаде, М. Космос и история. М., 1987. С. 202.

нейшей и сложнейшей задачей этнологии является определение временного фактора»¹.

Эволюционизм, по мнению В. Шмидта, не в состоянии решить эту задачу, поскольку его сторонники в явной или неявной форме отрицают важность этнологических исследований для объяснения первобытной культуры. Они считают, что культуры современных дикарей, являясь продуктом длительного развития (иногда регрессивного, но в целом прогрессивного), существенно отличаются от первобытной культуры, а следовательно, изучение диких народов не может пролить свет на первоначальное состояние человечества. Такой подход в конечном счете лишает этнологию ее места в ряду исторических наук и направляет ее в русло так называемой «народной психологии», виднейшими представителями которой были в то время А. Бастиан и В. Вундт.

В противовес этому В. Шмидт утверждает, что именно этнология может проникнуть сквозь тысячелетние напластования культуры и привести исследователя к ее истокам. Но для того, чтобы дополнить теорию культурных кругов (*Kulturkreise*) теорией культурных слоев (*Kulturschichten*), необходимо принять точку зрения Ж. Лафито, согласно которой современные народы дают более или менее точное представление о главных этапах развития культуры, а дикари являются живыми свидетельствами первобытных времен.

Анализ письменных источников оставляет вне рассмотрения культурное наследие бесписьменных народов. Археологические находки дают представление о некоторых элементах материальной культуры прошлого, но весьма смутно и неполно рассказывают о нематериальных (политическом, социальном, эстетическом, этическом, религиозном и т. п.) аспектах культуры, которые составляют ее сущность. Только этнология, изучающая культуры народов в их целостности, позволяет с большой степенью достоверности реконструировать отдаленное прошлое и проследить последовательность этапов культурного развития. В трудах В. Шмидта эта последовательность выглядит следующим образом:

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 278.

1. Первобытные культуры. Характерны для охотников и собирателей, не знающих письменности.
 - 1.1. Центральная первобытная культура; экзогамные и моногамные браки.
 - 1.2. Южная первобытная культура; экзогамные браки и половые тотемы.
2. Первичные культуры. Характерны для земледельцев, не знающих письменности.
 - 2.1. Экзогамные браки, учет родства по мужской линии; тотемизм, высоко развитые навыки охоты; «городская» культура.
 - 2.2. Экзогамные браки, учет родства по женской линии; садоводство; «деревенская» культура.
 - 2.3. Учет родства по мужской линии, отдельные семьи; скотоводы-кочевники, которые становятся господствующими племенами.
3. Вторичные культуры. Характерны для народов, использующих рисуночное (пиктографическое) письмо.
 - 3.1. Свободные патрилинейные культуры (например, Полинезия, Судан, Западная Индия, Западная Азия, Южная Европа).
 - 3.2. Свободные матрилинейные культуры (например, Южный Китай, Восточная Индия, Меланезия, северо-восток Южной Африки).
4. Третичные культуры. Характерны для народов, использующих алфавит (древнейшие цивилизации Азии, Европы и Америки).

Подробный анализ этой схемы и определение ее достоверности — дело этнологов и культурологов. Сейчас важно отметить, что она содержит в себе элементы «реверсивной эволюции» или «возвратного развития». Особенно отчетливо это прослеживается в шмидтовской трактовке истории религии. Свою религиозоведческую концепцию В. Шмидт предваряет определением религии и экспликацией методологических принципов ее изучения. «Религия, — пишет он, — имеет субъективное и объективное содержание. Субъективно она представляет собой осознание зависимости от одной или нескольких трансцендентальных, персональных Сил, с которыми человек состоит во взаимных отношениях. Объективно религия есть сумма внешних действий, в которых она выражает и проявляет себя, таких как молитва, жертвоприношение, таинства, литургия, эсте-

тические нормы, этические предписания и т. п.»¹ При этом В. Шмидт подчеркивает персональный характер «трансцендентальных Сил». Если они имперсональны, то человек может чувствовать и даже осознавать свою зависимость от них, но его отношения с ними нельзя назвать взаимными. Они глухи к его просьбам и не реагируют на них. Бессмысленно молить о чем-либо бескрайнюю, могущественную, но безразличную к человеку Вселенную, неумолимую судьбу, безличную силу и т. п. Только с персональными силами, по мнению В. Шмидта, человек может вступить во взаимные отношения. В соответствии с этим В. Шмидт считает, что ранний буддизм был философией, а не религией, и лишь позднее, по мере его развития и распространения за пределами Индии, буддизм, допустив в свое мирозерцание множество персональных сил и богов, превращается в религию.

Среди методов изучения религии В. Шмидт отдает явное предпочтение компаративизму. «Нас интересуют не просто религия или религия какого-либо народа, мы должны заниматься сравнением всех религий... Задачами такого сравнения являются, во-первых, понимание особенностей каждой отдельной религии, достигаемое путем сопоставления ее с другими религиями, во-вторых, выявление синоптических групп религий и религиозных феноменов или, другими словами, типов религии. Но мы не должны довольствоваться статической типологией, ограничивающей себя регистрацией фактов. Это скорее задача психологии религии. Мы стремимся постичь все, что является специфичным для каждой религии, и только таким образом мы можем определить влияния, оказываемые на ту или иную религию, и влияния, которые она оказывает на другие стороны жизни»².

Метод сравнительного изучения религий, по мнению немецкого этнолога, необходимо сочетать с методами исторического исследования³. В кратком обзоре

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 265.

² *Ibid.* P. 266.

³ В. Шмидт называет разрабатываемую им дисциплину «сравнительной историей религии», считая, что вместе с психологией и философией религии она исчерпывает религиоведческую проблематику.

теорий и методов религиоведения XIX в. В. Шмидт отдает должное своим предшественникам и показывает, что, используя методы исторического исследования, они достигли впечатляющих результатов. Вслед за ними он предлагает рассматривать религию в историческом развитии, подчеркивает значение критического подхода к источникам, уделяет большое внимание эмпирическому обоснованию теоретических положений, признает важность контекстуального и каузального анализов. В то же время В. Шмидт со всей определенностью заявляет, что большинство его коллег шло по ложному пути. Причиной этого была идея эволюции, которая пронизывала религиоведческие построения XIX в. «Все упомянутые нами теории, — пишет В. Шмидт, — находились под влиянием прогрессистского эволюционизма, все они исходили из предпосылки, что религия начиналась с простейших форм, а ее высшие проявления, особенно монотеизм, возникли позже и должны трактоваться как продукты длительного развития»¹.

Однако уже в конце XIX в. исследователи обнаружили, что у дикарей, наряду с простейшими формами религии, существует вера в Высшие божества. Попытка теоретического осмысления этой веры впервые была предпринята Э. Лэнгом, которого В. Шмидт считал своим идейным наставником. В 1910 г. они встречались в Лондоне, и эта встреча произвела неизгладимое впечатление на немецкого этнолога. В 1912 г. Э. Лэнг умер, а В. Шмидт опубликовал 1-й том работы «Происхождение идеи Бога»², продолжив дело своего предшественника. В. Шмидт также уделяет большое внимание вере дикарей в Высшие божества, но, в отличие от Э. Лэнга, он привлекает гораздо больший массив этнологических данных и использует методологию культурно-исторической школы, открыто противопоставляя ее эволюционизму. Вера в Высших богов, согласно В. Шмидту, обнаруживается у диких народов, которые, с этнологической точки зрения, являются «наиболее древними». К ним он относит пигмеев, некоторые се-

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 270 — 271.

² Этой работе В. Шмидт посвятил всю оставшуюся жизнь. Ее 12-й том вышел в 1955 г., то есть через год после смерти немецкого этнолога.

верные народы, индейцев Северной Америки, в частности племена алгонкинов, селишей и яки. Конечно, их верования во многом отличаются от верований первобытных людей, они испытали на себе влияния более поздних культур, в них сильны элементы анимизма, тотемизма и магии, но все же у этих «наиболее древних народов» отчетливо прослеживается представление о существовании одного Высшего Бога.

Анализируя верования индейцев Северной Америки, В. Шмидт приходит к следующему выводу: «В их религиях мы обнаруживаем подлинного Бога, который действительно один; Он не является запредельным и холодным "Творцом", Он поистине Высший Бог; Он не отдален от людей и не чужд им, Он проявляет живой интерес к людям и оказывает разнообразные влияния на их жизнь; люди также понимают Его не как чуждое им существо, но как Бога, которому они поклоняются; они возносят к Нему молитвы, приносят Ему жертвы и совершают в Его честь церемонии»¹. Этот Высший Бог «творит из ничего» все сущее, он также является источником морали. Такое представление о Боге, по мнению В. Шмидта, свидетельствует об изначальном монотеизме (*Urmonotheismus*) или прамонотеизме, который был присущ так называемым «первобытным культурам». В дальнейшем, при переходе от «первобытных» к «первичным» культурам, у людей возникают анимистические, тотемистические и магические верования. Они, являясь результатом развития человеческого воображения, накладываются на изначальный монотеизм, а затем распространяются «в соответствии с законами культурных кругов». «Вторичные» и «третьичные» культуры трансформируют эти верования в политеизм, но уже в библейских религиях происходит возрождение монотеизма, который постепенно вытесняет все загрязнившие его верования.

Таким образом, «минимумом религии», то есть ее исходным пунктом, по мысли В. Шмидта, является монотеизм. Значительная часть схемы религиозного развития заимствуется немецким этнологом из предшествующих эволюционистских теорий. Но если у эволюционистов библейский монотеизм является ре-

зультатом прогрессивного развития религии, то у В. Шмидта он представляет собой возврат к изначальному монотеизму.

Используя многие элементы эволюционизма, немецкий этнолог неустанно повторяет, что эволюционизм «полностью обанкротился» и не может больше служить методом научного исследования. В данном случае немецкий этнолог следует в общем русле культурно-исторической школы, но его теория прамонотеизма весьма опосредованно связана с диффузионизмом и теорией культурных кругов¹. В гораздо большей степени она основывается на мировоззренческих установках немецкого этнолога и его приверженности католической традиции. «Не вызывает сомнений, — пишет Курт Рудольф, — что Шмидт использовал теорию культурных кругов для исторического доказательства бытия Бога. Его теория прамонотеизма сразу же приобрела дурную славу среди этнологов, поскольку всем было очевидно, что она в гораздо большей степени служит целям католической теологии, чем целям непредвзятого исследования. Многие члены Венской школы, например, Иосиф Хакель и Вальтер Хиршберг, поспешили отмежеваться от идей Шмидта»². Столь же неприязненное отношение к шмидтовской теории прамонотеизма наблюдается в современных религиоведческих кругах, зато в среде христианских теологов она пользуется большим успехом, поскольку согласуется с библейской версией о существовании у первых людей веры в одного Бога.

Сейчас важно подчеркнуть, что кризис классического эволюционизма был вызван не появлением теории прамонотеизма, а широчайшим распространением в Западной Европе идей диффузионизма. Сторонники культурно-исторической школы сумели найти наиболее уязвимые пункты антропологии XIX в. и показать ее ограниченность при решении многих вопросов. В то же время они абсолютизировали внешние факторы, оказывающие

¹ Как справедливо отмечает Ж. Ваарденбург, «при помощи теории культурных кругов можно доказать все, что угодно, поэтому гипотеза о существовании монотеизма в начале религиозной истории человечества является абсолютно произвольной» (*Classical Approaches to the Study of Religion... Vol. 1. P. 42*).

² *Rudolf, K. Kulturkreislehre // The Encyclopedia of Religion. Vol. 8. P. 398.*

влияние на развитие культур, оставив без должного внимания все то ценное и значимое, что было наработано предшествующей эволюционистской антропологией. Спор между эволюционистами и диффузионистами в первой половине XX в. закончился победой диффузионизма¹. После выявления новых этнологических данных и осознания трудности их объяснения с позиций классического эволюционизма старые антропологические теории утратили привлекательность в глазах многих европейских религиоведов, а рассуждения о религии в терминах постепенного, прогрессивного и монолинейного развития стали считаться правилом плохого тона.

В США в первой половине XX в. эволюционизм был подвергнут не менее ожесточенной критике, чем в Европе. Главным идейным противником эволюционизма в Новом свете был протестантский фундаментализм, сторонники которого провозгласили непогрешимость Библии и настаивали на ее буквалистском прочтении. Наибольшего расцвета фундаментализм достиг в первые десятилетия XX в., и одним из важнейших направлений его деятельности была критика эволюционизма. В 1925 г. по инициативе консервативных религиозных кругов в Даутоне (Теннесси) прошел так называемый «Обезьяний процесс», а затем в некоторых штатах были приняты законы, запрещающие преподавание учения Ч. Дарвина. Эта антиэволюционистская истерия оказала влияние практически на все стороны духовной жизни Америки.

Конечно, американские ученые были далеки от фундаменталистской критики научных доктрин, но все

¹ Эту победу нельзя считать полной и окончательной. Во-первых, весьма влиятельные в XX в. направления в религиоведении (например марксизм и фрейдизм) оставались, по своей сути, эволюционистскими. Конечно, по многим важнейшим вопросам они расходились с эволюционизмом антропологической школы викторианской эпохи, но идея прогрессивного развития занимала центральное место в этих направлениях. Во-вторых, дискуссии о соотношении эволюционизма и диффузионизма возобновились во второй половине XX в. и продолжают по сей день. Некоторые ученые пытались преодолеть провозглашенную ранее противоположность эволюционистского и диффузионистского подходов к изучению культуры и предлагали рассматривать их не как взаимоисключающие, а как взаимодополняющие, и такой ход мысли представляется наиболее плодотворным для современных религиоведческих исследований.

же эволюционизм оказался полностью вытесненным из антропологии и этнологии. Следуя призыву Франца Боаса (1858 – 1942), американские антропологи и этнологи покинули свои кабинеты и стали заниматься полевыми исследованиями. Они начали изучать культуры примитивных народов при помощи метода «включенного наблюдения». Иногда несколько лет они жили среди индейцев, знакомясь с языками, обычаями, нравами, религиозными верованиями дикарей. «Результатом этих полевых исследований... было большое количество излишне детализированных монографий, описывающих повседневную жизнь примитивных сообществ. Вопрос о создании всеобъемлющей и систематической истории человечества даже не поднимался»¹. Это было связано с характерным для американских общественных наук того времени скептицизмом по отношению к абстрактным историческим схемам и глобальным теоретическим обобщениям. Американские исследователи осознали теоретическую несостоятельность классического эволюционизма, но не желали принимать вместо него какую-либо абстрактную теорию культуры. Основное внимание они уделяли описанию жизни, обычаев и верований примитивных народов, решительно отказавшись от выявления связей между разрозненными исследованиями, а тем более от создания теорий происхождения и стадийного развития религии.

Итак, начало XX в. было ознаменовано сначала робкой, а затем все возрастающей критикой сложившейся религиоведческой парадигмы. Первой жертвой этой критики стал классический эволюционизм. На смену ему в Европе пришел диффузионизм, который был использован В. Шмидтом для формулировки теории прамонотеизма, а в США в первой половине XX в. предпочтение отдавалось полевым исследованиям, результаты которых не подвергались теоретическому осмыслению. Но это было лишь началом разрушения сложившейся религиоведческой парадигмы. Пересмотр других методов первоначального религиоведения был осуществлен в рамках классической феноменологии религии.

¹ *Walter, J., Edwardsen, M. Evolutionism // The Encyclopedia of Religion. Vol. 5. P. 216.*

■ § 2. Методология классической феноменологии религии

Впервые термин «феноменология религии» был использован голландским религиоведом П.Д. Шантепи де ла Соссе в «Учебнике истории религии» (1887). Рассуждая о предмете и структуре современной ему науки о религии, он выделяет две основные религиоведческие дисциплины: историю религии и философию религии. При этом он упоминает о феноменологии религии, служащей связующим звеном между двумя основными дисциплинами. «Сопоставление и группирование различных религиозных явлений (феноменология религии) обеспечивают переход от истории религии к философии религии»¹. Данный фрагмент позволяет некоторым исследователям считать голландского религиоведа родоначальником широкого и весьма влиятельного в XX в. направления, называемого феноменологией религии.

Гораздо реже в связи с возникновением феноменологии религии упоминается современник и соотечественник П.Д. Шантепи де ла Соссе К.П. Тиле, хотя он сформулировал тезис, оказавший большое влияние на становление и последующее развитие нового направления в изучении религии. «Антропология, — писал он, — не только показала универсальность религии как человеческого проявления, но и обнаружила, что способ, каким она проявляется, и элементы, из которых она состоит, везде и во все времена, по существу, одни и те же. Чтобы определить эти постоянно возрождающиеся явления, мы должны расчлнить религию, иными словами, сначала прибегнуть к феноменолого-аналитическому ее рассмотрению»². В дальнейшем такое расчленение религии и выявление в ней инвариантных элементов стало считаться одной из важнейших задач феноменологических исследований.

Эти краткие замечания «отцов-основателей» религиоведения следует рассматривать как выражение смутного и не вполне осознанного представления о том,

¹ *Lehrbuch der Religionsgeschichte. Erster Band.* S. 5.

² *Tiele, C. Grundzüge der Religionswissenschaft.* S. 5.

что, наряду с историей религии и философией религии, должна существовать еще одна религиоведческая дисциплина¹. В их трудах феноменология религии еще не самоидентифицировалась. Были сформулированы лишь некоторые задачи, но оставался неопределенным предмет исследований, очень низким, практически нулевым, был уровень разработки собственно феноменологических категорий, понятий и методов. Поэтому воззрения П.Д. Шантепи де ла Соссе и К.П. Тиле иногда обозначают термином «доклассическая феноменология религии».

Лишь после Первой мировой войны начинается становление классической феноменологии религии, и одним из ее основателей по праву считается немецкий мыслитель Р. Отто. Его небольшая по объему книга «Das Heilige» (1917) вызвала огромный резонанс в философских, теологических и религиоведческих кругах. Вокруг нее развернулась полемика, причем сразу же были высказаны не только положительные оценки, но и критические замечания. Правда, в то время критики оказались в меньшинстве, их аргументация потонула в мощном потоке хвалебных отзывов. Концепция Р. Отто, в которой теологические интересы переплетались с религиоведческими, а иногда и превалировали над ними, обрела общеевропейское звучание и определила одно из магистральных направлений развития феноменологии религии.

Главная заслуга Р. Отто, по мнению исследователей его творчества², состояла в детальной разработке кате-

¹ Смутность и недостаточная осознанность этого представления подтверждаются тем, что в более поздних изданиях «Учебника истории религии» П.Д. Шантепи де ла Соссе отказался от дальнейшей разработки термина «феноменология религии», а К.П. Тиле включил феноменологический анализ религии в раздел, который он назвал «онтологическое исследование».

² Из отечественных исследователей концепцию Р. Отто в той или иной степени затрагивали Ю.А. Кимелев, К.И. Никонов, Д.М. Угринович, М.М. Шахнович, И.Н. Яблоков. Но пионерами российского оттоведения все же следует считать М.А. Пылаева (Пылаев, М.А. Философия религии Р. Отто. Дисс. ... канд. философ. наук. М., 1997. Машинопись; Пылаев, М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто. М., 2000) и А.П. Забияко (Забияко, А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998). В работах этих ученых воззрения Р. Отто были подвергнуты основательному анализу и получили определенные, хотя не всегда бесспорные, оценки.

гории «священное» и феноменологическом описании универсальной, сущностной структуры религиозного опыта. Священное, считает Р. Отто, должно пониматься как сложная, составная категория. Во многих религиях, в том числе в христианстве, большое внимание уделяется рациональному и моральному моментам священного. Однако рациональными предикатами, которые представляют собой ясные и отчетливые понятия, доступные мышлению, поддающиеся анализу и определению, не исчерпывается сущность священного. «Как таковое священное содержит в себе совершенно своеобразный момент, ускользающий от рационального, а потому оно, как *argēton, ineffabile*, само по себе недоступно для *понятийного* постижения»¹.

Не исчерпывается священное и моральным моментом. «У нас вошло в привычку, — пишет Р. Отто, — говорить о священном в переносном, а не в изначальном смысле. Мы понимаем его как абсолютный нравственный предикат, как нечто совершенно благое... Но такое употребление слова "священное" нельзя считать строгим. Хотя моральный момент входит в священное, оно включает в себя некий избыток, который и является его отличительной чертой. Более того, слово "священное" и соответствующие ему слова в семитских, латинском, греческом и других древних языках означают прежде всего и главным образом *именно* этот избыток. Они либо вообще не касаются морального момента, либо затрагивают его не изначально и уж никак не сводятся к нему исключительно»².

Чтобы получить этот «избыток», представляющий исходный пункт и подлинное ядро любой религии, Р. Отто предлагает исключить из священного рациональный и моральный моменты. Для обозначения того, что остается после проведенной операции (священное минус моральное, минус рациональное вообще) немецкий теолог и религиовед использует термин «нуминозное» (от лат. *numen* — божество, божественное начало). Обращение в данном случае к латинской терминологии, отмечает М.А. Пылаев, обусловлено по крайней мере

¹ *Otto, R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Gotha, 1926. S. 5.*

² *Ibidem.*

двумя обстоятельствами. «Во-первых, Р. Отто пытается избавиться от перегруженности оттенками смысла немецкого прилагательного göttlich (божественное), а также его синонимов в современных европейских языках. Он желает подчеркнуть своеобразие, исключительность религиозного чувства (ощущения нуминозного). Во-вторых, Р. Отто обозначает термином "нуминозное" некоторую изначальную данность (первую реальность), которая позднее приобретает рассудочно-дискурсивную определенность в названиях священных существ различных религий. Поэтому он желает показать отличие этой реальности от ее проявлений»¹.

Являясь христианским теологом, Р. Отто без всяких оговорок признает существование «нуминозного объекта», однако главным предметом рассмотрения он делает те чувства и переживания, которые испытывает верующий при встрече с этим объектом. Конечно, трактовка религиозного опыта зависит от мировоззренческих установок исследователя и в первую очередь от того, какими качествами он наделяет нуминозный объект.

Свои представления о Божестве Р. Отто черпал из Ветхого Завета и сочинений Мартина Лютера (1438 – 1546), получивших особое звучание после Первой мировой войны. Острейшие социальные катаклизмы, которые потрясли мир в начале XX в., подорвали доверие к либерально-прогрессистским идеям, заставили людей усомниться в разумности и моральности происходящего, в своих возможностях оказывать влияние на окружающую действительность. В протестантской теологии это привело к оживлению идей о греховности человека и абсолютной трансцендентности Бога. Именно после Первой мировой войны теологи вспомнили об образе грозного Божества, чьи деяния не укладываются в рамки человеческих представлений, чей гнев непредсказуем и ужасен, чье величие заставляет человека почувствовать себя «прахом и пеплом». Такие воззрения А.П. Забияко справедливо называет теологией «страшного Бога», подчеркивая, что в определенных условиях они выходят на пере-

¹ Пылаев, М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто. С. 19.

дний план во всех христианских конфессиях, а может быть, и во всех религиях¹. В работе Р. Отто, отражающей теологические умонастроения того времени, нуминозный объект представлен прежде всего как *mysterium tremendum* (тайна, повергающая в трепет), и соответственно этому суть нуминозного — это переживание тайны.

Нуминозное, согласно Р. Отто, полностью иррационально, невыразимо в понятиях и не поддается определению. Провозгласив это, автор «*Das Heilige*» встает перед проблемой, которую безуспешно пытались решить мистики и иррационалисты всех времен и народов. Ведь если признать, что предмет рассмотрения невыразим в понятиях и не поддается определению, то следовало бы сомкнуть уста, отложить в сторону письменные принадлежности и заняться молчаливым созерцанием этого предмета². Но, как показывает история человеческой мысли, далеко не все мистики и иррационалисты были молчаливками. Многие из них стремились выразить свои переживания при помощи тех самых понятий и определений, которые признавались ими негодными для этой цели.

Осознавая всю сложность стоящей перед ним проблемы, Р. Отто раскрывает содержание нуминозного в привычной для человеческого мышления понятийной форме, но называет используемые им понятия «знаками», «символами», «идиограммами». Этими понятиями обычно выражают «естественные чувства», более или менее схожие с нуминозными переживаниями, кое в чем аналогичные им, способные, в соответствии с «законом притяжения по сходству», вызвать их, но все же не тождественные им. Нуминозное, по мысли немецкого теолога и религиоведа, не выходит из темноты чувств на свет понятийного понимания, оно остается невыразимым, а знаки, символы, идиограммы лишь намекают на то, что переживает верующий человек.

¹ См.: *Забияко, А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. С. 163.

² В своих опытах по усовершенствованию христианской практики Р. Отто пошел именно этим путем. Проводимые им богослужения, которые должны были вызывать у верующих нуминозную настроенность души, заканчивались длительным молчанием (см.: *Ludwig, T. Otto Rudolf // The Encyclopedia of Religion. Vol. 11. P. 141*).

Условный и приблизительный характер понятий — знаков, символов, идиограмм — не смущает Р. Отто. Он стремится с их помощью как можно ближе подогнаться к ключевым моментам нуминозного, старательно подыскивая для этого слова и термины из разных языков и религиозных традиций. «Мы должны, — пишет он, — сколь возможно точно установить ближайшие идеограмматические обозначения моментов нуминозного. Этим мы закрепляем в постоянных "знаках" колеблющиеся чувственные явления, чтобы придти к однозначности и общезначимости того, что нам открылось, к формированию "строгого учения", имеющего прочные скрепы и стремящегося к объективности, даже если оно имеет дело не с адекватными понятиями, а лишь с понятиями-символами. Речь в данном случае идет не о рациональном осмыслении иррационального, что само по себе невозможно, но о четком установлении моментов нуминозного, о "здоровом учении", противостоящем "иррационализму" и произволу мечтательной болтовни»¹.

Р. Отто выделяет четыре основных момента нуминозного: *Kreaturgefühl* (чувство тварности), *Mysterium tremendum* (тайна, повергающая в трепет), *Fascinans* (восхищение), *Sanctum als numinoser Wert* (священное как нуминозная ценность). При этом «чувство тварности» возникает на основе первичного нуминозного чувства — *Realitäts-gefühle* (чувство реальности нуминозного объекта), а момент *Mysterium tremendum* подразделяется в свою очередь на моменты *Tremendum* (трепет), *Majestas* (величие), *Energicum* (энергичность), *Mysterium* (тайна). Все эти моменты нуминозного раскрываются немецким феноменологом при помощи ряда идиограмм, которые подробно рассмотрены в отечественной литературе².

Важно отметить, что Р. Отто не только вдохновенно описал иррациональный аспект священного, он дал целостный анализ этой категории, в том числе рассмотрел соотношение иррационального и рационального

¹ *Otto, R. Das Heilige... S. 80–81.*

² См.: *Забияко, А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. С. 172–197; *Пылаев, М.А.* Феноменология религии Рудольфа Отто. С. 18–26.

моментов. Хотя нуминозное по своей сути иррационально, оно в ходе религиозной истории подвергается рационализации¹. При этом гармоничное сочетание иррационального и рационального моментов, по мнению Р. Отто, следует считать признаком высшего развития религии. «То, что в религии иррациональный момент всегда остается живым и бодрствующим, предохраняет ее от превращения в рационализм. То, что она в полноте хранит рациональный момент, предохраняет религию от падения в фанатизм и мистицизм, помогает ей стать религией культуры и человечности. Наличие обоих этих моментов в здоровой и совершенной гармонии задает масштаб, позволяющий говорить о превосходстве одной религии над другой. <...> В соответствии с этим мы говорим о превосходстве христианства над его земными сестрами-религиями. На глубоком иррациональном фундаменте возносятся строения его чистых и ясных понятий, чувств и переживаний»².

Еще одним существенным вкладом в становление и развитие феноменологии религии была идея Р. Отто об уникальности нуминозного и его полной автономности. «Оно не выводимо ни из какого другого чувства, не способно "развиваться" из другого. Это — качественно своеобразное, оригинальное, изначальное чувство, причем не во временном, а в принципиальном смысле»³. Вслед за Р. Отто многие феноменологи стали подчеркивать, что религия, сущностью которой является нуминозное, должна рассматриваться как нечто *sui generis*⁴, обладающее неповторимыми чертами и собственными законами развития. Акцент на уникальности религиозного опыта и автономном характере религии, характерный для протестантской теологии со времен Ф. Шлейермахера и перенесенный в религиоведение Р. Отто, позволил феноменологии размежеваться с другими религиоведческими дисципли-

¹ Для объяснения процесса постепенного вхождения иррационального и рационального моментов друг в друга Р. Отто использует кантовские идеи априоризма, синтетического познания априори и схематизма. Этот аспект учения Р. Отто подробно рассматривается в кн.: *Пылаев, М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто. С. 26 — 35.*

² *Otto, R. Das Heilige... S. 182.*

³ *Ibid. S. 61 — 62.*

⁴ В своем роде, своеобразный (*лат.*).

нами, которые в той или иной степени редуцировали религию к нерелигиозным факторам, и заявить о своей самостоятельности.

Предметом «новой науки» стало священное¹, причем не только как некая априорная данность, коренящаяся в глубинах человеческой души и пробуждающаяся под влиянием внешних воздействий, но и как нечто существующее вне человека, как *Ens a se*², обладающее абсолютной святостью и проявляющееся в разнообразных формах.

Особенно отчетливо это прослеживается в творчестве Макса Шелера (1874 — 1928), который был одним из основателей и виднейшим представителем классической феноменологии религии. В 1916 г. выходит в свет книга М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей». Уже в этой работе автор формулирует основные положения разрабатываемого им учения о религии, в том числе свое понимание категории «священное»³. Однако наиболее полное развитие феноменология религии М. Шелера получает в фундаментальном труде «О вечном в человеке» (1921). На страницах этого труда большое внимание уделяется анализу воззрений Р. Отто. «Когда я, спустя несколько лет, — пишет М. Шелер, — перечитывал его прекрасную, глубокую и серьезно развивающую проблемы феноменологии религии книгу (имеется в виду «*Das Heilige*». — А.К.), я с удивлением обнаружил, насколько

¹ Существует, на первый взгляд, поверхностный, но очень эффективный критерий, позволяющий отличать феноменологов от всех прочих исследователей религии. Таким критерием является частое использование категории «священное». Например, если в работе какого-либо автора речь идет о священном времени, священном пространстве, священном числе, священном предмете, священном человеке и т. п., то можно с большой степенью достоверности утверждать, что он принадлежит к числу феноменологов религии. То же самое относится к категории «нуминозное». Она стала столь часто использоваться феноменологами религии, что в религиоведческой среде возник каламбур: «*Students of religion tended to suffer not from neurosis but from numinosis*» (исследователи религии страдают в основном не от невроза [речь, очевидно, идет о фрейдистской концепции религии. — А.К.], а от нуминозного).

² Самосущее, сущее в самом себе (*lat.*).

³ Шелеровская трактовка категории «священное» анализируется в ст.: *Забияко, А.П.* Феноменология и аксиология святого в философии религии М. Шелера // *Религиоведение*. 2001. № 2. С. 109 — 113.

ко схожими оказались результаты совершенно независимо проведенных исследований — его и моего, если наивно и беззаботно обратиться к самой сути дела и оставить в стороне традиционные школьные учения, которыми он руководствовался¹.

М. Шелер очень высоко оценивает используемый Р. Отто метод постепенного очищения феномена и его фиксации перед духовным взором, поскольку этот метод ведет к феноменологическому «усмотрению сущности» (*Wesensschau*). Он также высоко оценивает описательную часть книги Р. Отто, но выражает полное несогласие с ее теоретической частью. И это неудивительно. Если Р. Отто опирался на протестантскую теологию и философскую традицию, связанную с именами И. Канта и Якоба Фриза (1773—1843), то М. Шелер ко времени написания «О вечном в человеке» перешел в католичество, а в своих философских воззрениях был близок Эдмунду Гуссерлю (1859—1938), учение которого получало все большее распространение в Германии².

Критикуя элементы субъективизма, характерные для протестантской теологии и сохранившиеся в учении Р. Отто, М. Шелер называет себя сторонником «философского и теологического объективизма» и постоянно подчеркивает, что любому учению о религиозном акте и религиозном сознании должно соответствовать и даже предшествовать учение о божественном. Именно в этом ключе он выстраивает «сущностную феноменологию религии», которая, по его мнению, должна стать «конечной основой» для всех остальных научных и философских подходов к изучению религии. «Сущностная феноменология религии, — пишет М. Шелер, — включает в себя три раздела: 1) сущностная онтика (*Wesensontik*) божественного; 2) учение о формах откровения, в которых божественное обнаружива-

¹ *Scheler, M. Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig, 1921. Erster Band. S. 592—593.

² Распространению философской феноменологии в Германии способствовала деятельность Геттингенского и Мюнхенского кружков, а также публиковавшийся с 1913 по 1930 г. «*Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*», главным редактором которого был Э. Гуссерль. Правда, вплоть до 30-х годов XX в. философская феноменология развивалась главным образом в Германии, лишь затем она нашла последователей во Франции и других странах.

ет и являет себя человеку; 3) учение о религиозном акте, посредством которого человек подготавливается к восприятию содержания откровения и посредством которого схватывает его в вере»¹.

Природу божественного М. Шелер раскрывает при помощи двух сущностных определений: оно — абсолютно сущее, оно — священное. Несмотря на разнообразие проявлений божественного в первобытных и развитых религиях, данные определения применимы к нему во всех случаях. Божественное, продолжает рассуждать М. Шелер, обнаруживает и являет себя в вещах и событиях природного мира, в человеческом сознании, в социальной и исторической реальности. Все это следует отнести к естественному откровению, которому соответствует естественная религия. Если божественное обнаруживает и являет себя посредством личностей (*homines religiosi*) и слова, то речь идет о позитивном откровении, которому соответствует позитивная религия.

Далее, М. Шелер подчеркивает важность сущностного рассмотрения стадий естественного и позитивного откровений. Божественное обнаруживает себя на всех уровнях бытия, но на разных уровнях оно проявляет разные свойства своей сущности и делает это с разной степенью адекватности. Естественное откровение может проявляться на уровнях неживой природы, живой природы, человеческой души, общества, и различные формы откровения схватываются различными видами религиозных актов. Если божественное обнаруживает и проявляет себя посредством личностей, то единственным способом выражения откровения служит слово. При этом позитивное откровение, выраженное в вербальной форме, также имеет разные стадии своего проявления, высшая из которых полностью раскрывает сущность божественного и личности, посредством которой божественное являет себя людям.

Поскольку божественное обнаруживает и являет себя посредством личностей, важнейшей задачей сущностной феноменологии религии следует считать определение типов *homines religiosi*. «Колдун, маг, провидец, мудрец, пророк, законодатель и судья, царь и герой,

¹ Scheler, M. Vom Ewigen im Menschen. Erster Band. S. 376.

священник, спаситель, искупитель, посредник, мессия, и наконец, наивысшая для постижения форма — *сущностная идея личности*, которую Бог наделил своей личной сущностью и своим бытием. Таковы образцы религиозных личностей, их сущностные черты и их градация должны быть подвергнуты всестороннему изучению»¹. Для этого важно установить различие между ценностным типом личности, для обозначения которого М. Шелер использует термин «священный человек» (*Heiliger*), и другими ценностными типами личности, такими, например, как гений или герой. Затем необходимо провести различие между основателями религий и вторичными *homines religiosi* (апостолами, главами церквей, вероучителями, реформаторами и т. п.). Учет этих различий необходим при создании сущностной типологии религиозных личностей.

Признавая, что религия имеет социальное измерение, М. Шелер провозглашает важнейшей задачей сущностной феноменологии религии исследование «*социологических структурных форм*», принимаемых сообществами людей, к которым обращено откровение. К таким формам он относит церковь, секту, школу, монашеский орден и т. п. Внимание феноменологов религии должны также привлекать коллективные ритуалы, литургия, общая молитва, формы совместного благоговения и поклонения.

Еще одной задачей сущностной феноменологии религии, согласно М. Шелеру, является изучение исторической последовательности форм естественного и позитивного откровений. Феноменологи должны также изучать историческую последовательность организационных и культовых форм религии. Только на этой основе возможно построение «*исторической философии религии*».

Таков круг проблем, входящих в компетенцию сущностной феноменологии религии. «Однако, — оговаривается М. Шелер, — в наши намерения не входит разработка всей феноменологии религии. Мы ограничимся как можно более подробным рассмотрением *религиозного акта*»². Рассмотрение этого акта и его внут-

¹ Scheler, M. Vom Ewigen im Menschen. Erster Band. S. 377.

² Ibid. S. 378 — 379.

ренной логики, по мнению М. Шелера, позволит наиболее полно постичь сущность божественного, которая схватывается верой, но продолжает пребывать в самом божественном. Божественное, проявляясь в природе, обществе и человеке, есть *Ens a se*, оно — объективно и независимо от субъекта веры. Оно постигается человеком лишь постольку, поскольку человек сопричастен Богу и изначально несет в себе элементы божественного.

Уделив главное внимание религиозному акту¹, М. Шелер неустанно подчеркивает, что сущностная феноменология религии должна включать не только философский анализ религиозного сознания, она призвана разрабатывать учение о божественном, а также изучать проявления божественного в природе, социальный и исторический аспекты религии. Такое понимание предмета исследования открывало широчайшие перспективы для формирующейся феноменологии религии.

Окончательное становление феноменологии религии обычно связывают с именем Г. ван дер Леува и его работами «Введение в феноменологию религии» (1925) и «Феноменология религии» (1933). После их выхода в свет и вплоть до 50-х годов XX в. голландский теолог и религиовед был бесспорным лидером в области феноменологии религии. Сформулированная им методология исследования религии и основные положения его учения пользовались большим авторитетом в религиозноведческом сообществе. Они до сих пор активно обсуждаются на Западе, хотя тональность суждений в настоящее время существенно изменилась. «Критики, — пишет современный исследователь феноменологии религии Аллен Дуглас, — часто выражают восхищение богатейшей коллекцией религиозных данных, содержащейся в работах ван дер Леува, но в то же время они выдвигают серьезные возражения в адрес его феноменологии религии. Они считают, что разработанная им концепция имеет в своей основе множество теологических и метафизических предпосылок, что она

¹ Учение М. Шелера о религиозном акте и коррелятивном ему предмете рассматривается в кн.: Кимелев, Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М., 1985.

перегружена ценностными суждениями, излишне субъективна и в высшей степени спекулятивна, что в ней игнорируется исторический и культурный контекст религиозных явлений, а потому она представляет незначительную ценность для эмпирически ориентированных исследований»¹.

В своих работах Г. ван дер Леув уделял значительное внимание соотношению феноменологии религии и других религиоведческих дисциплин. Начав свою научную и преподавательскую деятельность как историк религий², Г. ван дер Леув всегда с должным почтением относился к избранной им в молодости дисциплине. История религий, пишет он, стремится ответить на вопросы «что?», «где?», «когда?» и требует от исследователя глубокого знания языка, истории и культуры народа, религию которого он изучает. Основу истории религий, несомненно, составляют фактические материалы, однако ученый не может ограничиваться их сбором. «Нет ничего важнее сбора материалов, но если ограничиться только этим, предупреждал Бедье научное сообщество еще в 1893 г., то трудно придумать более бессмысленное занятие. Сбор материалов не представляет ценности, если исследователь не руководствуется какой-нибудь гипотезой. Работайте на идею, пусть даже эта работа приведет к доказательству ложности вашей идеи. Собирайте материал, чтобы подтвердить некую гипотезу или опровергнуть ее, но никогда не делайте этого ради самого собирания, или собирайте тогда почтовые марки»³.

Собранный материал нуждается, по мнению Г. ван дер Леува, в определенной обработке, а именно в описании, классификации и типологизации. И здесь на арену выступает феноменология религии, которая, в отличие от истории религий, является систематической

¹ Douglas, A. Phenomenology of Religion // The Encyclopedia of Religion. Vol. 11. P. 278.

² В 1916 г. Г. ван дер Леув получил степень доктора теологии, защитив диссертацию «Представления о богах в древнеегипетских текстах пирамид», а преподавать начал в 1918 г. на кафедре истории религий в Гронингском университете.

³ Leeuw, G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. Darmstadt, 1961. S. 2.

дисциплиной¹. Феноменология религии не может существовать без того материала, который предоставляет ей история религий, но и история религий без феноменологии превращается в хаотическое нагромождение фактов. Отличие между этими дисциплинами чисто методологическое, поскольку они имеют один и тот же предмет исследования, но осваивают его по-разному.

Совсем другая связь, считает Г. ван дер Леув, существует между психологией и феноменологией религии. Они близки друг другу методологически, но имеют несовпадающие предметы исследования. В одной из статей, написанных в 1928 г. в Германии, голландский религиовед фактически отождествляет методологию современной ему субъективистской психологии и методологию феноменологии религии². Общим для них является использование, с одной стороны, интроспекции, позволяющей исследователю прояснить свой внутренний мир, с другой стороны, эмпатии³, которая способствует проникновению в объект исследования. «Наш метод, таким образом, заключается в постоянном сравнении, непрерывном сопоставлении того, что говорит нам история о религиозном опыте других эпох, народов и личностей, с тем, что мы узнаем о собственном опыте. Мы можем приблизиться к чужому, лишь сравнивая его со своим... Следовательно, принцип "познай самого себя" стоит на первом месте в нашем исследовании. Но если мы хотим проникнуть в сущность явлений, а не довольствоваться их внешней стороной, мы должны привести собственный внутренний мир в соответствие с этими явлениями, вчувствоваться, вжиться в них»⁴.

¹ Говоря о том, что феноменология религии должна заниматься описанием, классификацией и типологизацией религиозных феноменов, Г. ван дер Леув следует традиции, заложенной П.Д. Шантепи де ла Соссе и получившей развитие в голландско-скандинавском религиоведении. Правда, затем он выходит за рамки этой традиции и выдвигает задачу понимания религиозных феноменов. Это позволяет считать Г. ван дер Леува основателем интерпретативной феноменологии религии, которая в современной литературе противопоставляется дескриптивной феноменологии религии.

² См.: *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 406.

³ От англ. *empathy* — вчувствование, сопереживание, умение поставить себя на место другого.

⁴ *Leeuw, G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. S. 8.*

Без выполнения этих процедур не может обойтись ни психолог, ни феноменолог религии. Однако психологию интересуют только религиозные чувства и переживания, в то время как феноменология исследует все религиозные феномены. Предмет феноменологии религии оказывается гораздо шире, чем предмет психологии религии. Даже обращаясь к человеку, феноменология рассматривает религиозную личность во всей ее полноте, а не только ее чувства и переживания. Такой ход мысли голландского теолога и религиоведа позволяет утверждать, что разработанная им феноменология прокладывает путь от психологии религии к религиозной антропологии.

Многие исследователи творчества Г. ван дер Леува отмечают также, что его феноменология ведет от истории религии к теологии, и с этим суждением трудно не согласиться. Однако в трудах голландского ученого достаточно отчетливо проводится грань между феноменологией религии, философией религии и теологией. Феноменология религии, по мысли Г. ван дер Леува, «...не обладает нормативным характером и этим она отличается от философии религии и от теологии. Феноменология была бы последней в ряду дисциплин, пренебрегающих вопросом о ценности и истинности религиозных явлений. Она знает, что понять многие религиозные явления можно только с учетом их притязаний на истинность. Но вопрос об их истинности она заключает в скобки, она воздерживается от оценочных суждений (Eroschē). <...> Проблему истинности она оставляет теологии, которая рассматривает религиозные явления в свете откровения, и философии религии, которая, изучив основы религиозного познания (гносеология), формирует суждение о ценности той или иной религиозной данности (аксиология), чтобы, в конечном счете, принять решение об ее истинности или ложности (метафизика)»¹.

Таким образом, голландский религиовед не только указал на отличия феноменологии религии от истории и психологии религии, но и развел феноменологию религии с философией религии и теологией, очертив

¹ Leeuw, G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. S. 2—3.

тем самым границы формирующейся дисциплины. Трактовка феноменологии религии как отдельного направления или самостоятельной отрасли религиоведческого знания со времен Г. ван дер Леува получила широчайшее распространение среди исследователей религии. Правда, как отмечают сами феноменологи религии, до сих пор продолжают споры о предмете этой дисциплины, о месте феноменологии религии в ряду других религиоведческих дисциплин, о ее взаимоотношениях с теологией, философией, историей, психологией, социологией религии.

Зародившись в Голландии и Германии, феноменология религии нашла там многочисленных сторонников. В Германии виднейшими феноменологами религии были Ф. Хейлер и Йоахим Вах (1898 — 1955). В голландско-скандинавском религиоведении первой половины XX в. заметно выделялись Эдвард Леманн (1862 — 1930) и Уильям Бреде Кристенсен (1867 — 1953). Вскоре феноменология религии получила распространение в других странах континентальной Европы. Во Франции, например, в феноменологическом ключе работал Гастон Берже (1896 — 1960), а в Италии — Рафаэль Петгацони (1883 — 1959). Под влиянием Й. Ваха, эмигрировавшего в Америку в 1935 г., феноменология религии нашла своих последователей в США. Основанная Й. Вахом Чикагская школа, наиболее известными представителями которой считаются М. Элиаде, Дж. Китагава, Ч. Лонг, Ф. Эшби, отличалась феноменологической и исторической ориентацией. Несколько позже и с гораздо большими трудностями феноменология религии упрочилась в Англии, где она представлена в первую очередь трудами Ниниана Смарта (1927 — 2001).

Важно подчеркнуть, что феноменология религии, получив распространение в разных странах, стала пользоваться огромным авторитетом среди исследователей религии, более того, она стала претендовать на роль общей религиоведческой теории. Многие идеи феноменологии религии оказались созвучными христианской мысли XX в. и вошли в арсенал протестантской и католической теологий. Но даже в этот «звездный» для нее период феноменология религии не сумела конституироваться в отчетливо выраженное религиоведческое направление. Совершенно справедливо суждение о том,

что в первой половине XX в. существовало столько феноменологий религии, сколько существовало феноменологов религии. «Не представляется возможным поэтому, — пишет Ю.А. Кимелев, — говорить о феноменологии религии как о системном образовании. Ее нельзя назвать теоретической школой в строгом смысле слова. Тем не менее можно выявить некоторые общие моменты, которые воспроизводятся так или иначе во всех построениях, относимых к феноменологии религии»¹. Особенно отчетливо эти общие моменты прослеживаются в сфере методологии.

Все феноменологи религии использовали такие методы, как сравнительный анализ и классификация различных типов религиозных феноменов². Этим методам отдавали предпочтение представители так называемой дескриптивной феноменологии религии, получившей распространение в Голландии, Дании, Норвегии, Швеции. Они подчеркивали эмпирический и описательный характер своей дисциплины и зачастую ставили знак равенства между феноменологией религии и сравнительным религиоведением. Сторонники такого подхода к изучению религии очень редко использовали в своих построениях категории, понятия и методы философской феноменологии, и лишь с большой натяжкой могут быть названы феноменологами религии.

Методы сравнения и классификации использовались и теми религиоведами, которые демонстрировали свою близость к философской феноменологии и ставили своей целью «усмотрение сущностей религиозных феноменов, их глубинных структур и значений». Для достижения этой цели они вынуждены были сопоставлять религиозные феномены, выявлять их сходства и различия, классифицировать их, определять «инвариантное ядро» феноменов, относящихся к тому или иному классу и т. п. Таким образом, методы сравнения и классификации, играющие важную роль в первона-

¹ Кимелев, Ю.А. *Философия религии*. М., 1998. С. 27.

² На первых этапах развития религиоведения классификации подвергались главным образом религии мира. С возникновением феноменологии религии акценты изменились. Исследователи стали классифицировать не столько религии, сколько религиозные феномены различных культур и эпох, распределяя их по рубрикам: «молитва», «жертвоприношение», «миф» и т. п.

чальном религиоведении, стали широко использоваться в классической феноменологии религии.

Многие феноменологи религии использовали также метод, обозначаемый греческим термином «еросчѣ» (приостановка суждений, воздержание от суждений). Этот термин, имевший длительную историю, но изрядно подзабытый европейскими мыслителями, был введен в философский контекст XX в. Э. Гуссерлем, а затем получил хождение в религиоведении. Не вдаваясь в подробности гуссерлевской трактовки еросчѣ¹, можно в самом первом приближении сказать, что, руководствуясь этим методом, исследователь должен сменить «естественную установку» (философские, научные и обыденные представления о реальном мире) на «феноменологическую» (выделение сознания в качестве единственного объекта рассмотрения). Для этого ему следует «заключать в скобки» все наработанные человеческой мыслью суждения о пространственно-временном существовании, поскольку они мешают сосредоточиться на сознании (или «субъективности», или «Я»).

Но сложившиеся к XX в. концепции сознания также нуждаются, по мнению Э. Гуссерля, в кардинальном очищении. Все они перегружены предпосылками, искажающими подлинную картину. Отсюда делается вывод о необходимости второго этапа феноменологического еросчѣ. На этом этапе в скобки должны быть заключены философские, научные и обыденные суждения о самом сознании и духовных процессах, находящих свое выражение в сфере человеческой культуры. Последовательное прохождение этих двух этапов, по мысли немецкого феноменолога, обеспечивает беспредпосылочное созерцание сознания и его чистых структур. Воздерживаясь от указанных выше суждений, исследователь получает возможность войти в «поток сознания», состоящий из феноменов, и подвергнуть его трансцендентально-феноменологическому анализу. Данный анализ подразумевает применение еще целого ряда методологических процедур, а его конечной

¹ Ни один феноменолог религии не использовал гуссерлевский метод еросчѣ во всей его полноте. Вызывает сомнение, использовал ли его сам Э. Гуссерль. По крайней мере, когда один из студентов после лекции спросил его, каким образом можно осуществить еросчѣ, возмущенный профессор ответил: «Как, черт подери, я могу это знать? Я ведь философ».

целью провозглашается «усмотрение сущностей» через феномены сознания.

Эта сложная и чрезмерно жесткая методологическая программа была упрощена и смягчена в рамках классической феноменологии религии. Феноменологов религии, которые, за редким исключением, были христианскими теологами, не устраивал подчеркнутый субъективизм гуссерлевской трактовки метода *epoché*. Их интересовали не только феномены сознания (хотя этому уделялось большое внимание), но и религиозные феномены, обладающие «объективной реальностью» в самом традиционном значении этого термина. Не могли они оставить вне рассмотрения и то, что Р. Отто называл «нуминозным объектом». В теоретических построениях классической феноменологии религии нуминозный объект, в явной или неявной форме, выступал в роли первоосновы, или сущности всех религиозных феноменов. Соответственно этому метод *epoché* получал весьма неожиданные толкования. Например, М. Шелер, считавший, что учению о религиозном акте должно соответствовать и даже предшествовать учение о божественном, и постоянно подчеркивающий, что божественное есть *Ens a se*, усмотрел много общего между феноменологическим *epoché* и методом апофатической теологии. «Феноменологи, используя этот метод (будь то в нашей или другой области исследования), — писал М. Шелер, — недостаточно осознают, что в основе его (как чистого метода) лежит метод так называемой "негативной теологии". Ибо метод негативной теологии возник из глубокого понимания того, что божественное и священное, как таковое, есть изначальная данность, которая может быть обнаружена лишь путем постепенного ее очищения от приписываемых ей качеств или путем аналогий с этими качествами... Таким образом, феноменология как ориентация и метод исследования уже со времен Плотина стала применяться в области теологии»¹.

Важно также отметить, что метод *epoché*, в гуссерлевской трактовке, предполагал достижение совершенно беспредпосылочного созерцания феноменов сознания, а «...феноменологи религии интерпретировали "заклю-

¹ Scheler, M. Vom Ewigen im Menschen. Erster Band. S. 393–394.

чение в скобки" как воздержание от непроверенных предпосылок или как экспликацию и уточнение предпосылок, но не как их полное отрицание»¹. В данном случае позиция феноменологов религии представляется более взвешенной и реалистичной, поскольку, занимаясь любым видом познавательной деятельности, невозможно «заключить в скобки» все экзистенциальные, истинностные и ценностные суждения и достичь беспредпосылочного, мировоззренчески-нейтрального и абсолютно объективного знания. Сам Э. Гуссерль в поздних работах вынужден был согласиться с этим. Сейчас с этим соглашаются все, кто более или менее профессионально занимается проблемами человеческого мышления и познания: эпистемологи, методологи, историки науки и философии, психологи, культурологи, религиоведы, представители других «наук о духе».

Но если принять тезис о том, что достижение беспредпосылочного, мировоззренчески-нейтрального и абсолютно объективного знания невозможно, то важнейшее значение приобретает вопрос о том, какие суждения феноменологи религии «заключали в скобки», а какие оставляли за скобками. Ответ на этот вопрос в лаконичной и прозрачной форме дал Г. ван дер Леув: «Вера и интеллектуальное воздержание от суждений (*epoché*) не исключают друг друга»². Отсюда следует, что феноменолог может в своих исследованиях руководствоваться религиозными и даже конфессиональными предпосылками. Желательно, конечно, вуалировать эти предпосылки рассуждениями об эмпирическом характере, мировоззренческой невовлеченности и объективности разрабатываемых концепций. В скобки же феноменологи религии методично заключали предпосылки внеконфессионального, светского и критического отношения к религии, которые играли существенную роль в предшествующем религиоведении³.

¹ Douglas, A. Phenomenology of Religion // The Encyclopedia of Religion. Vol. 11. P. 275.

² Classical Approaches to the Study of Religion... Vol.1. P. 420.

³ Здесь отчетливо прослеживается разрыв классической феноменологии религии с религиоведением XIX — начала XX вв., которое тоже декларировало свою беспристрастность и объективность. При этом религиоведы XIX — начала XX вв. «заключали в скобки» суждения христианской теологии и руководствовались предпосылками светской философии и науки того времени.

Такая трактовка ерощё наложила отпечаток на теоретические построения виднейших феноменологов религии. Их претензии на мировоззренческую нейтральность и объективность на самом деле обернулись отказом от критических подходов к изучению религии и очевидной даже для самих феноменологов теологизацией науки о религии. Недаром Р. Отто называл свои воззрения «христианским религиоведением», и это суждение справедливо по отношению ко всей классической феноменологии религии.

Претензии на мировоззренческую нейтральность и объективность выглядят еще более несостоятельными, когда феноменологи религии говорят о необходимости использования в религиоведении метода эмпатии. Этот метод в той или иной степени применялся всеми феноменологами религии, но наибольшее внимание ему уделил норвежско-голландский религиовед У.Б. Кристенсен. Он был известным специалистом по религиям Египта, Греции, Рима, Персии и Месопотамии. В ходе своих изысканий историк и феноменолог религии пришел к выводу об ограниченности сравнительного и исторического методов изучения религий.

Ограниченность сравнительного метода, по мнению У.Б. Кристенсена, «...обусловлена самим предметом исследования, то есть абсолютным характером любой веры. Каждый верующий человек смотрит на свою религию как на уникальную, автономную и абсолютную реальность. Она обладает абсолютной ценностью, а потому не подлежит сравнению. Это верно не только для христиан, но и для сторонников любой нехристианской религии. Это верно не только для любой религии в целом, но также для всех ее частей и каждого отдельного религиозного верования»¹.

С не меньшими трудностями, чем компаративист, сталкивается историк религий, поскольку он дистанцирован от того, что намерен исследовать. Он может лишь сблизиться с чужой для него религией, в то время как для верующего человека его религия является образом жизни, он слит с ней воедино. Историк обязан стремиться к пониманию чужой религии, но он всегда осознает, что это неполное понимание, а лишь прибли-

жение к тому, как понимает свою религию верующий человек. «Экзистенциальная природа религиозного факта, — пишет У.Б. Кристенсен, — никогда не раскрывается в ходе исследования. Она не поддается определению. Здесь мы усматриваем ограниченность исторического исследования»¹.

Для преодоления ограниченности сравнительного и исторического методов изучения религии необходима феноменологическая эмпатия, или вчувствование в «веру верующих людей». При этом важно отказаться от эволюционистского предрассудка, согласно которому все религии можно выстроить по ранжиру и с умным видом рассуждать о примитивных, более сложных и достигших высшего на данный момент развития религиозных системах. Исследователь религии, по мнению У.Б. Кристенсена, должен исходить из того, что «верующие всегда правы», и испытывать симпатию² к объекту своего исследования. Только так он сможет встать на позицию верующих людей и понять их религию.

Такой подход к изучению религии выдвигает ряд требований к самому исследователю. Во-первых, он должен быть верующим человеком. «Мы никогда не сможем понять сущность религии, — отмечает У.Б. Кристенсен, — если не знаем из своего собственного опыта, что такое религия»³. Ему вторят Р. Отто, М. Шелер, Г. ван дер Леув и другие феноменологи религии. До сих пор в теологических и религиоведческих кругах это мнение имеет широкое хождение. Тем самым подчеркивается, что неверующим людям, агностикам и атеистам лучше не приступать к изучению религии, ибо они все равно не способны проникнуть в суть дела⁴. Во-вторых, далеко не каждый верующий, считают феноменологи религии,

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 391.

² С этим связано очень важное для феноменологии религии понятие «симпатическое понимание».

³ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 393.

⁴ В этой связи вспоминается отношение С. Кьеркегора к творчеству Л. Фейербаха. Датский философ и поэт, будучи глубоко верующим человеком, называл Л. Фейербаха «злым демоном». Однако он тщательно прочитал фейербахову «Сущность христианства» и записал в своем дневнике, что никто из теологов и религиозных философов не внес столь значительный вклад в изучение христианства.

может заниматься религиозными исследованиями. Он должен с симпатией относиться ко всем религиям, а это предполагает толерантность и религиозную свободу, которые культивировались главным образом в протестантизме XIX — первой половины XX в. Другими словами, феноменологи религии в имплицитной форме исключали из числа религиоведов не только неверующих, но и большинство верующих людей, поскольку для многих из них симпатическое отношение к другим религиям было неприемлемым. Идеальный исследователь религии, с позиций феноменологов религии, — это протестантский теолог, интересующийся разными религиозными традициями, в крайнем случае — католический мыслитель «новой волны».

Следует отметить, что феноменологическая эмпатия, включающая в себя элементы субъективизма¹, вступает в противоречие с феноменологическим *epoché*, которое должно обеспечивать объективность изучения религиозных феноменов. Тенденция к субъективизму возрастает при использовании феноменологами религии метода «эйдетического видения», который подразумевает интуитивное усмотрение сущностей, лежащих в основе религиозных феноменов. «Эйдетическое видение, — пишет отечественный исследователь феноменологии религии Ю.А. Кимелев, — предполагающее в качестве необходимых условий использование эмпатии, т. е. вчувствования, интуиции, а также наличие собственного религиозного опыта, неизбежно ведет к определенному, порой очень значительному субъективизму в исследовательской практике. Обвинение в субъективизме, по существу, перечеркивает объективность, которая, как утверждает феноменологами, достигается с помощью "эпохе", стало главным обвинением со стороны критиков феноменологии религии»².

Термин «эйдетическое видение» был введен Э. Гуссерлем, который считал, что сущности (эйдосы) феноменов сознания могут быть схвачены только путем

¹ Невозможно объективно доказать, вчувствовался ли исследователь «в веру верующих людей», сумел ли он встать на их точку зрения. В конечном счете эмпатия оказывается интуицией самого исследователя, которую невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть.

² Кимелев, Ю.А. Философия религии. С. 28.

прямой интуиции. «Доказывающие методы» пригодны для естествознания, но не для «нового стиля философствования». Такое противопоставление научных (в более широком смысле рациональных) методов познания и метода непосредственного, интуитивного усмотрения сущностей феноменов характерно для весьма влиятельных направлений западной философии XX в. Прослеживается оно и в классической феноменологии религии. Никто из представителей этой дисциплины, за исключением, пожалуй, М. Шелера и Поля Рикера (1913 — 2005), не использовал термин «эйдетическое видение» в его строгом философско-феноменологическом смысле. И все же многие феноменологи религии ставили своей целью постижение сущностей религиозных феноменов, их глубинных структур и значений, а основным методом достижения поставленной цели считали интуицию.

Зачастую это вело к необоснованным обобщениям и априорным теоретическим построениям. Сами феноменологи религии настойчиво повторяют, что они являются сторонниками эмпирического подхода, свободно от априорных предпосылок и суждений. Противоположного мнения придерживаются современные исследователи феноменологии религии. «Наиболее частое обвинение в адрес феноменологии религии, — пишет А. Дуглас, — состоит в том, что ее выводы не имеют достаточного эмпирического обоснования, а потому произвольны, субъективны и ненаучны. Критики подчеркивают, что феноменологические универсальные структуры и значения не подкрепляются эмпирическими данными и не поддаются верификации»¹.

Априоризм феноменологических схем особенно отчетливо прослеживается в трудах Р. Отто и М. Элиаде. Оттовская трактовка категорий «священное» и «нуминозное» подразумевает, что они носят не только общехристианский, но и общерелигиозный характер. Однако более или менее серьезный анализ идиограмм, при помощи которых Р. Отто раскрывает содержание этих категорий, показывает, что они явно не подходят для описания и объяснения всего многообразия религиозных верований.

¹ Douglas, A. Phenomenology of Religion // The Encyclopedia of Religion. Vol. 11. P. 280.

«Р. Отто включает в состав категории святости такие признаки, которые предполагают денотат, обладающий качествами *трансцендентности, совершенной инаковости, абсолютности*. Однако представления о реальностях, обладающих такими качествами, не могли сложиться в архаическом сознании. Это абстракции достаточно высокого порядка, требующие развитого религиозного языка и изоциренного спекулятивными размышлениями сознания. Признаки, выделенные Р. Отто, и особенно иерархия этих признаков, как представляется, не могут претендовать на универсальность и статус первофеномена религии. В категории святости Р. Отто легко просматриваются иудео-христианские представления в их лютеровском толковании, мистические интуиции, а также влияние мироощущения немецкого романтизма»¹.

Неоднозначное отношение к себе вызвали религиозно-философские работы М. Элиаде, которые выходили огромными тиражами и были переведены на многие языки. Они имеют множество поклонников, но серьезные ученые (этнографы, мифологи, историки религий) относятся к ним, мягко говоря, скептически. В 1966 г., когда М. Элиаде уже вошел в число наиболее не только читаемых, но и почитаемых авторов, английский антрополог Эдмунд Лич (1910 — 1989) посвятил его работам обзорную статью, напечатанную в «New York Review of Books» под названием «Проповеди человека на лестнице». «В самых резких выражениях он обвиняет Элиаде в том, что тот приводит факты, не поддающиеся эмпирической проверке или же опровергаемые ею, что он ослепляет читателя фейерверком примеров и ссылок, которые не подкрепляются источниками. По мнению Лича, автор часто ссылается на устаревшие или недостоверные сведения, а при этом "вещает как пророк с высот"»². С тех пор никто не смог опровергнуть содержательную часть критики Э. Лича. Все больше исследователей мифологии и религии присоединяются к этой критике и неизменно подчеркивают априоризм теоретических схем М. Элиаде. Такие

¹ *Забияко, А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. С. 196 — 197.

² *Дараган, Н.Я.* Очерк жизни и творчества Мирча Элиаде // Элиаде М. Космос и история. С. 21.

же оценки даются другим феноменологическим концепциям религии. Все они, за исключением чисто дескриптивистских концепций, грешат априоризмом, поскольку ни одна «сущность», ни одна «универсальная структура», ни одно «глубинное значение» религиозных феноменов не могут быть выявлены в ходе эмпирико-индуктивистского исследования, а интуиции феноменологов религии теснейшим образом связаны с их мировоззренческими установками.

Важнейшим методологическим принципом классической феноменологии религии является антиредукционизм. Может показаться, что этот принцип был перенесен в феноменологию религии из философии Э. Гуссерля, в которой большое внимание уделялось критике редукционизма, в том числе такой его разновидности, как «психологизм». Однако главным источником антиредукционизма классической феноменологии религии была либеральная протестантская теология, в той или иной форме развивавшая тезис об автономности религии, ее уникальности и несводимости к другим сферам индивидуальной и общественной жизни.

Утверждение, что религия — это реальность *sui generis*, и отрицание любых попыток интерпретировать религиозные феномены средствами лингвистического анализа, антропологии, социологии, психологии, истории и других наук четко прослеживаются в трудах виднейших представителей классической феноменологии религии. Это, кстати, позволяло им обосновывать автономность самой феноменологии религии, ее самостоятельный статус в ряду других религиозоведческих дисциплин.

Критика редукционизма, который был неотъемлемой чертой религиозоведческих концепций XIX — начала XX вв., приняла столь всеобъемлющий и резкий характер, что до сих пор обвинение в редукционизме воспринимается некоторыми религиоведами как обвинение в научной несостоятельности. Однако все больше исследователей религии начинают осознавать недостатки антиредукционистской установки. По мнению критиков феноменологии религии, антиредукционизм «...имеет в своей основе теологическое намерение защитить религию от секулярного анализа. Наиболее общая критика антиредукционизма сводится к тому, что

все методологические подходы с необходимостью являются редуccionистскими. Положение о несводимости религии к чему-либо также следует считать редуccionистским, поскольку оно жестко регламентирует, какие феномены нужно исследовать, какие аспекты религиозных феноменов должны быть описаны и какие значения подлежат интерпретации. Феноменологи религии не могут доказать, что другие редуccionистские подходы являются ложными, а их подход к изучению религиозных феноменов единственно верным»¹. В свете этой критики феноменологи религии вынуждены смягчать антиредуccionистскую установку, однако она продолжает играть важную роль в феноменологических построениях, поскольку взаимосвязана с другими методологическими принципами, в частности с принципом интенциональности.

Термин «интенциональность», широко использовавшийся в схоластике, был введен на новом витке развития западной философии Францем Brentano (1838 – 1917). В учении Э. Гуссерля этот термин становится одним из ключевых. Он означает направленность сознания на предмет. По мысли Э. Гуссерля, сознание всегда есть «сознание о...» (*Bewußsein von...*), сознание чего-нибудь, а потому все акты сознания — восприятие, воспоминание, фантазия, желание, формы мышления и рефлексии — наполняются соответствующим предметным содержанием. Интенциональность конституирует явления сознания, наделяя их значениями и смыслами.

Термин «интенциональность» редко встречается в трудах представителей классической феноменологии религии. Еще реже он воспроизводится в той сложной трактовке, которую давал ему Э. Гуссерль. Это позволяет некоторым исследователям сделать вывод, «...что постулат об интенциональности мышления можно использовать применительно к феноменологии религии или с серьезными оговорками, или в переносном смысле»². Данный вывод, кстати, можно распространить на всю гуссерлевскую терминологию,

¹ Douglas, A. *Phenomenology of Religion // The Encyclopedia of Religion*. Vol. 11. P. 282.

² Пылаев, М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто. С. 44.

используемую феноменологами религии. И все же элементы интенциональности явственно прослеживаются в классической феноменологии религии. «Для Отто, — пишет А. Дуглас, — априорная структура религиозного сознания есть сознание, направленное на "нуминозный объект". Феноменологическо-психологическая техника Ван дер Леува и диалектика священного Элиаде представляют собой методы постижения интенциональных характеристик религиозных явлений»¹. В значительной степени элементы интенциональности присутствуют в учении М. Шелера о религиозном акте. Однако абсолютизация активности человеческого сознания (а именно это свойство выражается понятием «интенциональность») таит в себе опасность солипсизма, о которой предупреждал сам Э. Гуссерль. Феноменологи религии вняли этому предупреждению, они не ограничивались рассмотрением религиозного сознания, а тезис о том, что человеческое сознание конституирует религиозные явления, придавая им значения и смыслы, для большинства из них был просто неприемлем.

Еще одной методологической установкой классической феноменологии религии является постоянно декларируемый самими феноменологами аисторизм. Эта установка была обусловлена по крайней мере двумя причинами. Во-первых, желая выделить феноменологию религии в качестве самостоятельной религиозоведческой дисциплины, ее представители вынуждены были проводить четкую демаркацию между историей религий и феноменологией религии. Во-вторых, аисторизм феноменологии религии был обусловлен целью феноменологических исследований — усмотрением инвариантных сущностей, структур, значений религиозных явлений.

Неудивительно, что религиозные феномены рассматривались вне исторических и причинно-следственных связей. Подчеркивалось также, что феноменология религии не занимается проблемами становления и развития религии, не использует эволюционистские или антиэволюционистские теории религии. «В противовес

¹ Douglas, A. Phenomenology of Religion // The Encyclopedia of Religion. Vol. 11. P. 281.

историческому подходу, который всегда является диахроническим, феноменологический подход преподносит данные в синхронической и классификаторской манере, зачастую независимо от их исторической последовательности. Поэтому многие считают, что феноменология религии крайне аисторична, а временами анахронична»¹.

При этом следует отметить, что виднейшие представители классической феноменологии религии всегда писали о тесной взаимосвязи своей дисциплины и истории религий. История религий, по их мнению, предоставляет данные для феноменологии религии, а феноменология религии подвергает эти данные систематической обработке и обеспечивает теоретическую базу для истории религий. Предельно отчетливо эту позицию сформулировал итальянский феноменолог религии Р. Петтацони. «Феноменология и история, — утверждает он, — дополняют друг друга. Феноменология не может обойтись без этнологии, филологии и других исторических дисциплин. Со своей стороны, феноменология открывает историческим дисциплинам самую суть религиозности, которую те уловить не могут. С этой точки зрения религиозная феноменология представляет собой религиозное понимание (*Verständniss*) истории; это история в ее религиозном измерении»¹.

Идея о том, что феноменология религии должна выполнять функции общей теории по отношению к другим религиоведческим дисциплинам, получила широкое распространение среди исследователей религии первой половины XX в. Это привело к весьма неприятным для научного религиоведения последствиям. Разработанные в феноменологии религии методы, категории и понятия способствовали разрушению религиоведческой парадигмы, которая сформировалась к началу XX в. Полным разрывом с методологией раннего религиоведения стало использование феномено-

¹ King, U. Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion. Some major developments and issues under debate since 1950 // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Berlin etc: Mouton, 1984. Vol. 1. P. 39.

² Петтацони, Р. Высшее существо: феноменологическая структура и историческое развитие // Религиоведение. 2002. № 1. С. 154.

логами религии принципов эмпатии, интуитивизма, априоризма, антиредукционизма, интенциональности, аисторизма. Реально это означало возврат от строго научных методов изучения религии к теологическим, правда, осуществлялся этот возврат путем обогащения традиционного теологического подхода концептуальными наработками новейшей по тем временам идеалистической философии. Схожая тенденция прослеживается в герменевтическом подходе к изучению религии, который в первой половине XX в. был тесно связан с феноменологией религии и пользовался столь же большой популярностью.

■ § 3. Становление герменевтического подхода к изучению религии

Французский философ П. Рикер сформулировал тезис о необходимости прививки герменевтической проблематики к феноменологическому методу. «Герменевтическая проблематика, — писал он, — сложилась задолго до феноменологии; именно поэтому я и говорю о прививке, которую даже следовало бы назвать запоздалой прививкой»¹.

Термин «герменевтика» и связанные с ним проблемы имеют длительную историю. На ум сразу же приходит имя Гермеса, который считался вестником олимпийских богов, передававшим их волю людям. Из этой функции Гермеса можно вывести триадическую структуру герменевтики: знамение, устное или письменное послание, имеющие непонятный для адресата смысл; медиатор, или интерпретатор знамения, устного или письменного послания (Гермес); адресат, до которого нужно донести смысл знамения, устного или письменного послания.

Становление основных принципов, категорий и понятий герменевтики происходило на протяжении многих веков. Герменевтика как искусство истолкования была знакома первым греческим филологам-грамматистам. Они занимались разъяснением непонятных

¹ Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 3.

мест, содержащихся в мифологии, религиозных, философских, исторических, художественных текстах. Проблема интерпретации устных преданий и письменных источников затрагивалась также многими античными философами. Однако, как отмечает отечественный исследователь герменевтики В.Г. Кузнецов, «в античный период не было создано ни одной законченной общей теории герменевтического истолкования, отдельные догадки соседствовали с разрозненными приемами интерпретации. Только превращение христианства в мировую религию, а вместе с тем канонизация определенных библейских текстов, которая требовала строгого их истолкования и доведения их смысла до широких масс верующих, стимулировали возникновение систематических герменевтик»¹.

Среди христианских теологов и философов, которые стали выполнять роль посредников между божественным откровением и людьми, особо следует выделить Аврелия Августина (354 — 430). Многие мыслители и даже целые богословские школы занимались библейской экзегетикой до Августина, однако, именно он считается автором первой систематически изложенной концепции герменевтики. В работе Августина «Христианская наука» (*De doctrina christiana*) очерчивается круг наук, способствующих правильному истолкованию и проповеди Священного Писания. Круг этих наук достаточно широк, а их отбор тщательно продуман. Пропедевтикой всех наук, согласно Августину, является общая теория знаков (соответствует нынешней семиотике). Указав на то, что человеческий язык является одной из частных знаковых систем, Августин подчеркнул важность для христианской учености языкознания и этимологических изысканий. Особо он отметил значение нумерологии, поскольку она способна раскрыть тайну священных чисел Библии. К наукам, которые являются обязательными для христианского экзегета, Августин отнес историю. Пользу для правильного понимания Библии могут оказать также минералогия, зоология, география, логика, математика, диалектика и риторика. И все же «христианская наука», которая

¹ Кузнецов, В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. С. 6.

должна использовать все упомянутые науки язычников, сводится главным образом, по мысли Августина, к герменевтике и гомилетике¹.

Программа, изложенная Августином, с завидной последовательностью реализовывалась в Средние века. Руководствуясь идеями автора «Христианской науки», средневековые мыслители уделяли главное внимание экзегетике и гомилетической дидактике, используя для этого не только те науки, о которых писал Августин, но и разработанный им герменевтический аппарат. Оценивая достижения Августина в этой области, В.Г. Кузнецов пишет: «Можно с уверенностью утверждать, что он правильно подметил знаковую природу слова, предвосхитил некоторые важнейшие логико-семантические принципы, ввел деление на естественные и искусственные знаки, указал значение и место конвенций в языке, поставил проблему природы логических законов, предложил различать два рода истин, впервые поставил проблему понимания, обозначил соотношение категорий понимания и объяснения с категорией веры, обосновал роль контекста в герменевтическом исследовании, дал неявное определение принципа конгенитальности. Одного этого перечня достижений Августина достаточно для десятка герменевтов»².

Следующий этап в развитии герменевтики обычно связывают с Реформацией и именем Матиаса Флация Иллирийского (1520 – 1575). Непосредственным поводом для резкого усиления интереса к герменевтической проблематике послужил общепротестантский принцип «Sola Scriptura»³. В отличие от католицизма, который рассматривал Священное Писание сквозь призму Священного Предания, выраженного в постановлениях соборов, трудах отцов церкви и папских энцикликах, протестантизм со всей силой подчеркнул, что единственным источником вероучения является Библия. Содержащееся в ней божественное слово обращено ко всем людям, а его понимание возможно без апелляции к церковному авторитету. Каждый верующий может

¹ Подробно наукоучение Аврелия Августина излагается в работе: Майров, Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 231 – 235.

² Кузнецов, В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. С. 23.

³ Только Писание (лат.).

читать и толковать Священное Писание, нужно только знать правила истолкования библейских текстов. Разработке этих правил была посвящена работа М. Флация «*Clavis scripturae sacrae*» (1567)¹.

Вслед за Августином М. Флаций подчеркивает важность контекстуального анализа. При изучении текста необходимо учитывать контекст слов и выражений. Слова и выражения сами по себе однозначны, но различные контексты могут изменять первоначальный смысл, «играть» смысловыми оттенками, выявлять неявные значения. Таким образом, смыслы слов и выражений становятся зависимыми от контекста.

Контекстуальный подход поставил проблему соотношения части и целого. Одним из первых ее пытался решить М. Флаций, а сама эта проблема получила название «герменевтического круга». В простейшем виде герменевтический круг формулировался следующим образом: нельзя понять части, не имея представления о целом, в то же время нельзя понять целого, не имея представлений о его частях. Предпочтение в то время отдавалось целому — Священному Писанию, которое трактовалось как божественное откровение. Заслуга Флация состояла в том, что он наметил пути перехода не только от целого к частям, но и от частей к целому. В дальнейшем появились более сложные варианты герменевтического круга, и указанная проблема стала одной из центральных в искусстве истолкования текстов.

Еще одной новацией М. Флация был выдвинутый им принцип учета цели и замысла автора текста. Священное Писание, по мнению М. Флация, имеет божественную природу, а следовательно, только один смысл. Задача герменевта состоит в том, чтобы раскрыть подлинный смысл библейских текстов, делая поправку на то, что было привнесено в текст авторами. Для этого важно выявить намерения авторов, их субъективно-психологические особенности, исторические и социальные условия возникновения текстов, причины их последующих изменений и редакций.

¹ Переиздана Л. Гельдзетцером в *Instrumenta philosophica. Series hermeneutica. I—IV. Dösseldorf, 1965.*

Наконец, говоря о вкладе М. Флация в разработку герменевтической проблематики, следует упомянуть о введенном им принципе различения понимания и интерпретации. Понимание, согласно М. Флацию, есть цель герменевтического искусства, а интерпретация — метод достижения этой цели. Разнообразные виды интерпретации ведут к определенным результатам, которые представляют собой «ступени в процессе понимания». Последовательное восхождение по этим ступеням ведет к искомому общему пониманию Священного Писания.

«Разумеется, — пишет В.Г. Кузнецов, — концепция Флация уязвима во многих отношениях, но основные вопросы либо поставлены, либо являются собой преддверие правильной их постановки. На некоторые вопросы Флаций дает оригинальные ответы, и, главное, герменевтика впервые приобрела по крайней мере внешнее подобие научной теории, т. е. стала систематическим изложением принципиальных основ герменевтического метода применительно к библейским текстам. Флаций заканчивает важный этап в развитии герменевтических идей — этап создания систематической методологической концепции, предметом которой является уникальный текст. Это есть конкретная методология для конкретного текста»¹.

Дальнейшая эволюция герменевтических идей тесно связана с расширением области исследований. В эпоху Возрождения предметом герменевтики становятся не только тексты Священного Писания, но и произведения классической древности, которые в то время активно переводились на национальные языки. Это потребовало определения правил перевода с одного языка на другой. В Новое время происходит осознание, что герменевтическая техника может быть использована во всех отраслях знания, имеющих дело с текстами и их истолкованием. Герменевтика постепенно проникает в исторические исследования, языковедение, юриспруденцию, литературоведение. Таким образом, возникают предпосылки для превращения герменевтики в общую методологическую концепцию.

Поворотным пунктом в истории герменевтики, по мнению большинства исследователей, было учение

¹ Кузнецов, В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. С. 28.

Ф. Шлейермахера. «Выдвинув задачу разработки «общей», универсальной герменевтики, Шлейермахер заострил внимание мыслителей на самом процессе понимания и поставил целью своих собственных теоретических усилий выявление его закономерностей, или принципов. Поэтому учение о герменевтике Шлейермахера приобретало философское значение, и именно с него начинается история философской герменевтики Нового времени»¹.

Краеугольным камнем герменевтической концепции Ф. Шлейермахера было положение об универсальности феномена понимания в жизни человека. Используемое в специальных отраслях гуманитарного знания понятие «понимание» обретает в работах немецкого мыслителя философский статус. Сделав предметом своего исследования процесс понимания как таковой, он ставит вопрос о том, как возможно понимание. Основой понимания, по мысли Ф. Шлейермахера, является сходство и различие человеческих индивидуальностей, то есть сходство и различие между автором сочинения и читателем или между двумя собеседниками. Если бы между тем, кто должен быть понят, и тем, кто должен понять, не было бы никакого различия, тогда не нужна была бы никакая герменевтика, ибо содержание текста или речи усваивалось бы непосредственно (интуитивно). Однако если бы писатель и читатель или двое говорящих были бы абсолютно чужды друг другу, не имели бы ни малейшего сходства, то не существовало бы исходного пункта для понимания.

Сходство и различие между людьми является всеобщим (универсальным) условием понимания, а его опосредующей средой служит язык. Понимание происходит в процессе языкового общения. Любой человек с самого начала двойственным образом связан с языком. С одной стороны, человек индивидуализирует данный ему общий язык, с другой стороны, все его воззрения находятся под «властью языка». «Шлейермахер отклоняет любое одностороннее понимание как языка (общее), так и человека (индивидуализирующего

¹ Габитова, Р.М. «Универсальная» герменевтика Фридриха Шлейермахера // Герменевтика: история и современность. М., 1985. С. 61.

его), стремясь обосновать их взаимную обусловленность. Его общая герменевтика, в сущности, ориентируется на такое состояние, когда оба противоположных момента (язык и человеческая индивидуальность) равным образом воздействуют друг на друга (не подавляя друг друга). Поэтому в ее основе лежат два противоположных, но равных по значению принципа. Согласно одному из них, язык модифицируется и развивается вследствие воздействия на него индивидуальности человека (автора, инициатора речи); согласно другому — автор (инициатор речи) в своей литературной (речевой продукции) зависит от языка»¹.

Поскольку в любом произведении (как и в любой речи) обнаруживается тесное взаимодействие языка (общего) и индивидуального мышления (особенного), постольку существуют и два различных способа истолкования, или понимания произведения (речевого акта). Первый из них Ф. Шлейермахер называет грамматическим пониманием, которое исходит из «духа языка». Второй способ понимания немецкий мыслитель называет психологическим. Он должен учитывать своеобразие мышления и чувств автора. «Искусство понимания заключается в проникновении, с одной стороны, в "дух языка", а с другой — в "своеобразии писателя". Оба момента понимания — грамматический и психологический — нераздельно соединены друг с другом (как неотделимы общее и особенное, язык и индивидуальность)»².

При анализе конкретных текстов грамматический и психологический способы истолкования предстают в разных соотношениях. Грамматическое истолкование имеет большое значение при анализе «классической речи», при анализе же оригинальной, своеобразной речи на первый план выходит психологическое понимание. В качестве примера Ф. Шлейермахер ссылается на Марка Тулия Цицерона (106 — 43 до н.э.), который, по его мнению, обладал классической, но не оригинальной речью, и на Иоганна Георга Гамана

¹ Габитова, Р.М. «Универсальная» герменевтика Фридриха Шлейермахера. С. 64.

² Там же. С. 66.

(1730 — 1788), речь которого оригинальна, но далека от классических образцов. Наибольший интерес для герменевта представляет речь, содержащая «тождество обеих сторон» — классической и оригинальной.

Психологизм, который четко прослеживается в герменевтической концепции Ф. Шлейермахера, дополняется элементами интуитивизма. Если грамматическое истолкование носит в основном объективный характер и предполагает использование аналитических (литературного, исторического, сравнительного) методов, то в психологическом исследовании на первый план выходит дивинационный, пророческий (т. е. непосредственный, интуитивный) момент. Дивинационное понимание возникает в результате «вживания» во внутренний мир автора произведения, а это предполагает не только знание языка и исторических обстоятельств, но и интуитивное постижение особенностей авторского мышления, его характера, чувств и даже настроений.

Дивинационное понимание выполняет в учении Ф. Шлейермахера еще одну важную функцию. При помощи его можно «разорвать» герменевтический круг, который представляет собой непрерывный бег мысли интерпретатора от целого к части и от части к целому. Прервать это круговое движение помогает все та же дивинация, обеспечивающая предварительное понимание (предпонимание) сочинения. «Дивинационное постижение целого (его "предпонимание") является, согласно Шлейермахеру, необходимым условием, предпосылкой сравнительного истолкования частного. В свою очередь, последнее становится основой для новых "дивинаций" (прозрений) в понимании целого и т. д. Вся процедура носит бесконечный характер, т. е. в процессе движения мысли от целого к части, от "дивинации" к сравнению и наоборот понимание постоянно углубляется, но никогда не становится полным, окончательным (абсолютным)»¹.

Одной из важнейших задач герменевтики, по мысли Ф. Шлейермахера, является «уравнение» позиций интерпретатора и автора. Исследователь должен встать

¹ Габитова, Р.М. «Универсальная» герменевтика Фридриха Шлейермахера. С. 72.

на уровень автора, то есть сравняться с ним в знании языка (объективная сторона) и в знании его внутренней жизни (субъективная сторона). Однако это лишь промежуточный этап на пути движения исследовательской мысли от непонимания к все более полному пониманию. В конечном счете, интерпретатор должен понять соответствующий текст лучше, чем его автор. Лучшее понимание возникает из того, что человек, постигший тонкости герменевтического искусства, может осознать и понять то, что осталось неосознанным и непонятым самим автором.

Принцип «понимать автора лучше, чем он сам себя понимает», предполагающий некоторое превосходство интерпретатора над автором, исповедовали многие немецкие философы, однако Ф. Шлейермахер сумел придать этому принципу новое, субъективистско-романтическое значение. Если с устоявшейся в то время философской точки зрения «лучшее понимание» возникает в ходе критического разбора содержания произведения и уточнения понятий, то, согласно Ф. Шлейермахеру, любой автор может быть лучше понят лишь в процессе историко-филологической интерпретации, позволяющей с помощью дивинации уяснить духовную позицию автора. Выделяя этот аспект в учении Ф. Шлейермахера, современный исследователь герменевтики А. ван Гарви пишет: «Правильная интерпретация требует не только понимания культурного и исторического контекста, в котором жил и творил автор, но и постижения неповторимой авторской субъективности. Это может быть осуществлено в "акте дивинации" — интуитивном скачке, посредством которого интерпретатор "вживается" в сознание автора. Рассматривая сознание автора в более широком культурном контексте, интерпретатор получает возможность понять автора лучше, чем автор понимал себя»¹.

Психологизм и интуитивизм, характерные для Ф. Шлейермахера, получили дальнейшее развитие в герменевтической концепции В. Дильтея. Важно отметить, что В. Дильтей, подобно многим его современникам, разделял весь комплекс наук на науки о природе и науки о

¹ Harvey, A. van. Hermeneutics // The Encyclopedia of Religion. Vol. 6. P. 281.

духе. Эти два класса наук отличаются друг от друга предметами, а следовательно, и методами исследования. Если науки о природе используют «объясняющий» (разделяющий) метод, то науки о духе используют метод «понимания» (Verstehen). Широко известна краткая формулировка В. Дильтея: «Природу мы объясняем, душевную жизнь понимаем». Объяснение, являясь методом познания природы, рационально, оно осуществляется по законам логики, с помощью абстрактных категорий и понятий, но оно всегда недостоверно, гипотетично и не схватывает самой сути бытия. Постигание жизни или явлений человеческого духа — это понимание, оно осуществляется путем «сопереживания», «вживания», «вчувствования», «симпатического проникновения» в предмет исследования и обеспечивает, согласно В. Дильтею, достоверные результаты.

В отличие от Ф. Шлейермахера, который не проводил четкого разграничения между объяснением и пониманием, а также неоднократно указывал, что понимание осуществляется в диалектическом единстве грамматического (объективного) и психологического (субъективного), рационального и дивинационного моментов, В. Дильтей противопоставил объяснение и понимание, рациональное познание природы и интуитивное постижение жизни. При этом само понятие «жизнь» приобретает у В. Дильтея психологическую окраску.

Говоря о жизни, В. Дильтей, конечно, имеет в виду не жизнь животных и растительных организмов, а только человеческую жизнь, состоящую из взаимодействия «жизненных единиц». Следующий шаг, предпринимаемый В. Дильтеем в соответствии с установками немецкой идеалистической философии, — сведение человеческой жизни к жизни духа. «При этом отправным пунктом для него выступает индивидуальное сознание, но не сводящееся только к мышлению, а представляющее собой всю совокупную психическую жизнь субъекта. Именно эта целостная индивидуальная психическая жизнь является для Дильтея прообразом и источником духовной жизни общества и основой для ее понимания. Иными словами, все процессы, происходящие в обществе, поскольку они имеют духовное содержание, в конечном счете вытекают из

индивидуальной духовной жизни человека и объясняются ею»¹.

Отсюда понятен интерес В. Дильтея к психологической проблематике, хотя к современной ему психологии немецкий герменевт относился отрицательно. «Современная психология, — считает В. Дильтей, — это учение о душе без души, поскольку она добывает материал синтеза и анализа психических явлений в их связи с физическими фактами»². Главный ее недостаток состоит в том, что она находится под «гипнозом» естественных наук. Являясь одной из наук о человеческом духе, она пользуется методами физики, химии, биологии и других наук о природе. Поэтому В. Дильтей называет ее «объясняющей психологией» и считает, что на смену ей должна прийти «описательная психология», задача которой состоит в том, чтобы понять духовную жизнь во всей ее полноте. «Под описательной психологией, — пишет В. Дильтей, — я разумею изображение единообразно проявляющихся во всякой развитой человеческой душевной жизни составных частей и связей, объединяющихся в одну единую связь, которая не примышляется и не выводится, а переживается. Таким образом, этого рода психология представляет собою описание и анализ связи, которая дана нам изначально и всегда в виде самой жизни»³.

Отправной точкой описательной психологии является внутренний мир индивида. Он дан исследователю непосредственно, его понимание достигается путем интроспекции (самонаблюдения)⁴. Духовная жизнь общества, по мнению В. Дильтея, может быть понята только на основе постижения собственного внутреннего мира, так как члены общества аналогичны друг другу. Основа аналогии — родство человеческих душ. Понимание чужого духовного мира достигается тогда, когда исследователь делает своим жизненный опыт других индивидов путем соотнесения своего «Я» с другими «Я».

¹ Зотов, А.Ф., Мельвиль, Ю.К. Буржуазная философия середины XIX — начала XX века. М., 1988. С. 342.

² Дильтей, В. Описательная психология. М., 1924. С. 26.

³ Там же. С. 17–18.

⁴ На позднем этапе своего творчества В. Дильтей пересматривает отношение к интроспекции. Он считает ее неадекватным методом исследования. Это связано с попыткой преодолеть чрезмерный субъективизм, присущий его ранним воззрениям.

Но прежде, чем сделать своим жизненный опыт других индивидов, пережить его, исследователь вынужден иметь дело с проявлениями этого жизненного опыта. Согласно В. Дильтею, в архитектуре, скульптуре, живописи, музыке, в поступках, жестах, устной речи, текстах, в хозяйственных порядках, нормах морали, религиозных институтах и ритуалах содержится человеческий дух, он взывает к исследователю и требует истолкования. Здесь то и выступает на первый план искусство интерпретации, или герменевтика.

Придав герменевтике статус «органа наук о духе», В. Дильтей выделяет несколько способов понимания, которые зависят от типа проявлений жизни. Все способы понимания подразумевают использование рациональных, логических процедур, однако для понимания «целостной связанности жизни» и «внутреннего мира людей» этого недостаточно. В жизненном единстве существует нечто, непознаваемое рациональными методами. «Тем самым, — пишет В. Дильтей, — во всяком понимании есть нечто иррациональное, коль скоро иррациональна сама жизнь; понимание не может быть никогда репрезентировано формулами логических операций»¹. Иррациональная часть жизни постигается интуитивными методами, и здесь большую роль играет личность самого исследователя.

Интерпретация, считает В. Дильтей, зависит от индивидуальной одаренности интерпретатора, а наиболее тонкими истолкователями жизни всегда выступали люди искусства, прежде всего поэты, в адрес которых немецкий философ не жалеет возвышенных слов. Недаром В. Дильтей называет герменевтику «методом творческой гениальности». «Герменевтика, — отмечает один из исследователей творчества В. Дильтея, — образует тот мост, через который осуществляется переход «философии жизни» к искусству и на котором происходит их встреча, взаимопереплетение мировоззренческих и методологических функций, способов и приемов воздействия на душу человека»².

¹ Дильтей, В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 148.

² Огуев, С.Ф. Герменевтика и описательная психология в «философии жизни» Вильгельма Дильтея // Герменевтика: история и современность. С. 107.

Таким образом, герменевтика В. Дильтея, сочетающая в себе элементы научного познания и художественного творчества, включает в себя элементы психологизма, интуитивизма и иррационализма. Данный вариант герменевтики, возникший на стыке библейской экзегетики, филологии, истории, юриспруденции, психологии и идеалистической философии, был совершенно чужд феноменологическому проекту, который разрабатывался в начале XX в. Э. Гуссерлем. Но он оказался созвучным классической феноменологии религии, поскольку это религиозоведческое направление было весьма опосредованно связано с философской феноменологией и в гораздо большей степени с теми дисциплинами, на стыке которых зародилась философская герменевтика.

Герменевтические идеи Ф. Шлейермахера и В. Дильтея оказали огромное влияние на феноменологические построения Й. Ваха и Г. ван дер Леува. Крупнейший феноменолог и социолог религии Й. Вах считал, что первичной данностью любой религии выступает религиозный опыт. «Мы предлагаем, — пишет он, — *четыре формальных критерия* для определения того, что может быть названо религиозным опытом:

1. Религиозный опыт является ответом на то, что переживается нами как предельная реальность (Ultimate Reality); это означает, что в религиозном опыте мы реагируем не на какое-либо единичное или конечное явление, материальное или нематериальное, а на то, что определяет и обуславливает все моменты, конституирующие мир нашего опыта. Мы разделяем мнение Пауля Тиллиха, согласно которому устремленность к "предельности", содержащаяся в структуре нашего существования, есть основа религиозного опыта...
2. Религиозный опыт является тотальным ответом тотального существа тому, что воспринимается нами как предельная реальность. Это означает, что мы вовлечены в ответ не только своим разумом, не только своими чувствами или волей, но как интегральные личности.
3. Религиозный опыт является самым интенсивным переживанием из всех, на которые способен человек. Конечно, не все проявления религиозного опыта свидетельствуют об этой интенсивности, но под-

линный религиозный опыт является таковым по своей природе, поскольку он зарождается в конфликтах между различными базовыми побуждениями и мотивациями. Религиозная преданность, если это действительно религиозная преданность, превосходит все остальные виды преданности. Современный термин "экзистенциальный" точно характеризует глубокую озабоченность и исключительную серьезность религиозного опыта.

4. Религиозный опыт имеет практическую составляющую, поскольку он включает в себя некий императив, некое обязательство, побуждающее человека к действию. Эта деятельная составляющая отличает его от эстетического опыта, хотя их сближает интенсивность переживаний, и сближает его с моральным опытом. Моральное суждение, однако, не всегда представляет собой реакцию на предельную реальность.

Нужно иметь в виду, что один, два или три из упомянутых критериев недостаточны для того, чтобы с уверенностью говорить о религиозном опыте. Для его определения важны все четыре критерия. Если они присутствуют, мы без труда можем провести разграничение между религиозным и нерелигиозным опытом¹.

Религиозный опыт, согласно Й. Ваху, имеет тенденцию к выражению (*expression*), и эта тенденция универсальна. Благодаря тому, что религиозный опыт получает свое выражение, он становится доступным для других людей, в том числе для исследователей религии. Многообразные выражения религиозного опыта можно разместить под тремя рубриками: теоретические формы выражения, практические формы выражения, социологические формы выражения. Везде и во все времена, отмечает Й. Вах, люди испытывали нужду выразить религиозный опыт в этих формах. «Несмотря на многочисленные попытки обосновать приоритет одного из этих способов выражения, мы считаем неверными утверждения, будто бы миф предшествовал культуре или будто бы миф и культ предшествовали религиозному сообществу: история учит нас, что рели-

гиозная жизнь всегда представляет собой взаимопроникновение этих трех аспектов»¹.

Предметом религиоведения, согласно Й. Ваху, являются все существовавшие и существующие формы выражения религиозного опыта, а цель состоит в том, чтобы понять, что стоит за этими формами и показать «живую целостность изучаемых религий». Достижение этой цели сопряжено с целым рядом трудностей. Во-первых, исследователь сталкивается с огромным количеством религий, разделенных во времени и пространстве. Ему приходится иметь дело с примитивными, экзотическими, «мертвыми» религиями, сведения о которых чрезвычайно скудны. Достижимо ли, при отсутствии полной информации, понимание религий, отделенных от исследователя тысячами лет или тысячами километров? Во-вторых, пониманию религий препятствует уникальность чуждой для исследователя духовности, которая с неизбежностью накладывает отпечаток на все формы выражения религии. «Кто из нас, — вопрошает Й. Вах, — не ощущал неизмеримых глубин при изучении религиозных представлений Дальнего Востока или демонизма, характерного для религий Африки?»²

С этими трудностями сталкиваются многие гуманитарные науки, особенно исторические дисциплины. Однако в ходе своего развития они сумели выработать методы, позволяющие успешно решать стоящие перед ними задачи. Религиоведение, используя эти методы, за короткий срок достигло больших успехов. «В действительности, — пишет Й. Вах, — мы имеем обширный корпус знаний о религиях людей, живших в стародавние времена и живущих в отдаленных от нас местах. Эти знания могут быть подвергнуты самым тщательным испытаниям и проверкам; они постоянно уточняются, дополняются и получают все большее распространение, они представляют собой нечто большее, чем субъективную картину религий, в которой главное внимание уделяется частностям. Более того, мы можем фальсифицировать результаты исследований, если они основаны на неполной и односторонней информации.

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 501.

² *Ibid.* P. 514.

Таким образом, мы имеем в своем распоряжении методы, позволяющие избегать субъективистских заблуждений. И все же никто не будет отрицать трудности, о которых шла речь выше»¹.

Отдавая должное методам первоначального религиоведения, Й. Вах подчеркивает, что эта отрасль знания имеет особый предмет, специфику которого необходимо учитывать при его изучении. «В первой половине XX в., — пишет он, — многие теологи и философы продемонстрировали ограниченность узко понимаемого научного подхода к изучению религии. Выдающиеся ученые поставили под сомнение применимость экспериментального, количественного, каузального методов исследования к духовной сфере. Философское обоснование свободы духа было дано в работах Бергсона, Дильтея, Бэльфа, фон Хюгеля, Трельча, Гуссерля, Шелера, Темпля, Отто, Юнга, Бейли, Бердяева и других авторов. Чтобы метод стал адекватен предмету исследования, нужно осознать феномен индивидуальности, природу ценности и значение свободы. Следует прямо заявить, что целостный мир личности, с которым неразрывно связаны религиозные искания, останется закрытым для исследователя, не желающего привести используемую им методологию в соответствие с изучаемым предметом»².

Методы изучения религии, способствовавшие прогрессу религиоведения на стадии его формирования, по мнению Й. Ваха, нужно дополнить достижениями герменевтической философии. В связи с этим Й. Вах формулирует основной герменевтический вопрос: «Возможно ли понимание чужих для исследователя религий?». Следуя Ф. Шлейермахеру и В. Дильтею, немецко-американский религиовед дает положительный ответ на этот вопрос. Основу понимания составляет единство человеческой природы. В каждом человеке, по мысли Й. Ваха, содержатся все формы человечности. Исследователь должен уметь активизировать латентно присутствующее в его сознании многообразие религиозного опыта. Обладая определенной подготовкой, он может обнаружить в себе нечто созвучное тем

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 515.

² *Ibid.* P. 497—498.

формам выражения религиозного опыта, которые составляют предмет его исследования, и тем самым понять религиозность разных эпох и народов.

«Попытки создать универсальную герменевтику для наук о духе, — справедливо отмечает А. ван Гарви, — неизбежно приводят к теоретическим рассуждениям о человеческой природе и ее проявлениях. "Единство человеческой природы" якобы позволяет интерпретатору, находящемуся в определенном культурном контексте, понять представителей других, иногда весьма странных, культур. Правда, возникает вопрос, какую помощь может оказать интерпретатору абстрактный принцип "единства человеческой природы", когда он сталкивается с проявлениями культуры столь необычными и даже чуждыми ему, что их симпатическое понимание кажется невозможным?»¹

Подобно другим герменевтам, Й. Вах дает весьма неопределенный ответ на этот вопрос. Исследователю даны формы выражений разных религий, его цель состоит в том, чтобы сделать эти формы прозрачными и рассмотреть сквозь них дух (Geist) определенного религиозного контекста. Далеко не всегда и не всем это удается, однако одаренный и тренированный ум может понять даже периферийные и незначительные аспекты этого контекста. «Стало уже трюизмом, — пишет Й. Вах, — положение, согласно которому тот, кто хочет понять другие религии, должен обладать чувством (органом) религии, а кроме того, обширнейшими знаниями и серьезной религиоведческой подготовкой. Многие до сих пор думают, что вполне достаточно одной из этих предпосылок»². Дилетанты, не желающие обременять себя специальными знаниями, отдают предпочтение чувству религии, в то время как филологи, этнологи, историки, психологи, социологи недооценивают роль эмоционального начала. Понимание той или иной религии, не устает повторять Й. Вах, требует от исследователя не только интеллектуальных, но также эмоциональных и волевых усилий.

¹ Harvey, A. van. Hermeneutics // The Encyclopedia of Religion. Vol. 6. P. 283.

² Classical Approaches to the Study of Religion... Vol. 1. P. 518.

Иногда суждение о том, что исследователь религии должен обладать религиозным чувством, истолковывается в узком смысле. Считается, что для понимания какой-либо религии нужно придерживаться верований этой религии, отправлять установленные обряды и быть членом религиозного сообщества. Это утверждение, по мнению Й. Ваха, опровергается историей религиоведения. «Если удастся доказать верность этого утверждения, то будет разрушена основа, на которой зиждется религиоведение. Стоит бросить лишь беглый взгляд на успешные результаты научного изучения религии, чтобы понять, что исследователь не обязательно должен быть адептом той религии, которую он изучает»¹. Западный ученый, посвятивший многие годы изучению буддизма, иногда понимает эту религию лучше, чем сами буддисты. Так называемые «мертвые религии» могут быть поняты только извне, поскольку у них, по определению, нет последователей. Главное состоит в том, чтобы постичь «основополагающую интенцию» изучаемой религии, а это достигается в тесном взаимодействии рационального и дивинационного моментов понимания. «Подлинная интуиция (дивинация) представляет собой скорее исключение, чем правило. Синтез (комбинация) стоит на первом месте в любом виде интеллектуальной деятельности, в том числе в науке о религии. И все же успешное и плодотворное сочетание этих двух путей познания предоставляет исследователю возможность выявить характерные черты чужой религиозности, а затем постичь и описать ее основополагающую интенцию»². Таким образом, последним словом в концепции понимания религий Й. Ваха является неуловимая и не поддающаяся проверке дивинация. Религиоведение, дополненное методологическими принципами герменевтики (одаренность интерпретатора, обладание чувством религии, специальная подготовка, интеллектуальный, эмоциональный и волевой настрой, способность к дивинации), становится не только наукой, но и искусством понимания религий.

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 518.

² *Ibid.* P. 516.

Эта мысль получила развитие в творчестве голландского феноменолога религии Г. ван дер Леува. Провозгласив, что целью феноменологии религии является понимание религиозных феноменов, Г. ван дер Леув определяет средства ее достижения. В отличие от Й. Ваха, который все же отдавал предпочтение интеллектуальным моментам понимания, голландский ученый считал, что так называемые научные методы исследования играют второстепенную роль в гуманитарных дисциплинах. «Физик, желающий изучить определенный объект, — пишет он, — примет верное решение, если отдалится от него. Поступив так, он получит возможность тщательно обследовать этот объект, обойти вокруг него, рассмотреть его со всех сторон и т. п. Но психолог или историк, выполнив те же процедуры и получив все преимущества пространственно-временного рассмотрения объекта, должен предпринять попытку проникнуть в этот объект. Это называется эмпатией, перенесением самого себя в объект исследования, сопереживанием»¹.

Когда психолог или историк проникает в интересующий его объект, он сталкивается с реальностью, которая по своей природе не имеет ничего общего с пространственно-временными отношениями. Эта реальность — целостный поток сознания, неподдающийся критическому анализу и расчленению на отдельные части. Ссылаясь на Ф. Brentano, У. Джемса, А. Бергсона, голландский феноменолог религии утверждает, что попытки постичь духовную жизнь путем ее расчленения на части никогда не приведут к пониманию ее полноты и бесконечного разнообразия. Более того, расчленение духовной жизни на части равнозначно ее умерщвлению.

Критический анализ, столь распространенный в естественных науках и в экспериментальной психологии, по мнению Г. ван дер Леува, совершенно непригоден для понимания духовных явлений. Такой анализ напоминает деятельность человека, который черпает ведрами воду из потока в надежде, что, изучив состав воды, он сможет постичь сущность потока.

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 401.

Все эти пробы воды, даже в очень большом количестве, не приведут исследователя к желаемой цели. Тот, кто хочет понять поток, его прохладную свежесть, глубину, быстроту течения и т. п., должен научиться плавать. А это уж не столько наука, сколько искусство. «Здесь выступает на сцену феноменологический аналитик. Он — пловец, который знает, как погружаться в поток. Он не расчленяет психические феномены подобно экспериментатору, он берет их в том виде, как они являются ему. Он стремится к постижению сущности феноменов и не ставит вопрос об их фактическом существовании. Он анализирует в интуитивной, а не рациональной манере; его интересуют не эмпирически схватываемые события, а события, которые непосредственно умопостигаются в их общем бытии»¹.

Если методология наук о духе трактуется Г. ван дер Леувом в субъективистско-психологическом ключе, то проблема понимания получает теологическое решение. По его мнению, исследователь, стремящийся понять какой-либо объект, не может ограничиваться только собой и этим объектом. Понимание осуществляется в более широком контексте, который оказывает влияние на самого исследователя и на изучаемый им объект. «Подлинное понимание возможно лишь в том случае, если существуют всеобъемлющие духовные структуры (*übergreifende Geistesstrukturen*). Благодаря им индивидуальная структура постигается в тесной связи с тем, что находится за пределами индивидуальности. Эти духовные структуры есть не что иное, как *объективный разум*, без которого невозможно понимание самого себя и других людей»².

Таким образом, голландский религиовед пересматривает характерный для философской герменевтики принцип «единства человеческой природы». По его мнению, философ-позитивист вряд ли сможет понять индийского мудреца, погруженного в мир упанишад. Именно поэтому индийская религиозно-философская традиция зачастую игнорируется авторами европей-

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 402.

² *Ibid.* P. 408.

ских учебников по истории философии. Даяк, обитающий в глубинных районах острова Борнео, ничего не поймет, оказавшись в крупном городе. Он будет в ужасе шарахаться от таких благ цивилизации, как трамваи, машины, светофоры, телефоны и т. п. Другими словами, понимание зависит не столько от человека, сколько от более значительных и частично чуждых людям структур. «Конечные объекты понимания, — пишет Г. ван дер Леув, — должны быть помещены в контекст бесконечности. Поскольку понимание требует усилий целостной личности и может быть достигнуто только с учетом всех мировых ситуаций, любое понимание носит религиозный характер. Как верно отметил Шпрангер, мы понимаем друг друга в Боге. Здесь мы обнаруживаем разум, который противостоит воззрениям Лапласа. Это — всепонимающий разум. Таким разумом может быть только Бог. Понимание есть сопричастность божественному интеллекту»¹.

Сформулировав тезис о том, что любое понимание носит религиозный характер, Г. ван дер Леув переходит к проблеме понимания религии. Религию можно попытаться понять «снизу», исходя из человека, или «сверху», исходя из Бога. Религиоведение идет первым путем и истолковывает религию в терминах человеческого опыта. Теология идет вторым путем, придавая религии статус непостижимого Божественного Откровения. «Религия, рассмотренная в свете этих двух подходов, свидетельствует, что человек не довольствуется той жизнью, которая дана ему. В жизни он ищет силу (*power*), если человек не находит ее или находит ее недостаточной, он предпринимает попытки привнести в свою жизнь именно ту силу, в которую он верит. Он стремится возвысить жизнь, увеличить ее ценность, придать ей более глубокое и широкое значение. Здесь проявляет себя горизонтальное измерение религии: религия есть расширение жизни до ее крайних пределов. Религиозный человек устремлен к более богатой, более глубокой, более открытой жизни»². Поиски того, что превосходит человека, придают особое значение жизни. Они упорядочивают жизнь, обеспечивают ее

¹ *Classical Approaches to the Study of Religion...* Vol. 1. P. 410.

² *Ibid.* P. 419.

целостность, способствуют возникновению и развитию культуры¹.

Понимание вертикального измерения религии описывается голландским религиоведом при помощи теологически истолкованного понятия «любовь». «Подлинное понимание, — пишет он, — предполагает интеллектуальное ограничение. Оно не может быть достигнуто хладнокровным наблюдателем, напротив, оно требует особого взгляда, который влюбленный человек обращает к возлюбленному объекту. В основе любого понимания лежит самоотверженная любовь. Если этого нет, то не только дискуссия о том, что является нам религия, но и любая дискуссия о том, что является нам, становится невозможной. Тому, кто не любит, не может что-либо явиться. Об этом свидетельствует платонический, а также христианский опыт»². Следовательно, любовь к Богу является важнейшей предпосылкой понимания вертикального измерения религии, а феноменология религии — всего лишь пропедевтика к восприятию божественного откровения и его теологическому оформлению.

Важно отметить, что феноменология религии Г. ван дер Леува основывается не только на идеях протестантской экзегетики и философской герменевтике Ф. Шлейермахера и В. Дильтея. Ее идейными источниками являются также воззрения Э. Гуссерля, М. Шелера, Анри Бергсона (1859 — 1941), Эдуарда Шпрангера (1882 — 1963), Людвига Бинсвангера (1881 — 1966), Карла Ясперса (1883 — 1969), Мартина Хайдеггера (1889 — 1976). На работы этих философов чаще всего ссылается голландский религиовед. Герменевтическая феноменология религии Г. ван дер Леува, таким образом, наполняется идеалистическим и иррационалистическим содержанием³, но ее конечной целью является плавный переход к христианской теологии.

¹ По мысли Г. ван дер Леува, существует неразрывное единство религии и культуры. «В конечном счете любая культура религиозна, а любая религия представляет собой культуру» (*ibid.* P. 431).

² *Ibid.* P. 421.

³ Идеализм учений перечисленных авторов не вызывает сомнений у историков философии, не вызывает также сомнений наличие иррационалистических тенденций в этих учениях.

После того, как герменевтика стала считаться универсальным методом гуманитарных наук, проблемы интерпретации и понимания со всей остротой встали перед историками, психологами, социологами и философами религии. Герменевтический подход к религии использовался во всех религиоведческих дисциплинах. Однако вплоть до середины XX в. лидерами в этой области считались феноменологи религии. «Многие важнейшие проблемы, относящиеся к пониманию религии, — замечает английский религиовед Урсула Кинг, — обсуждались в первую очередь феноменологами. Эти проблемы были поставлены, но ни одна из них не получила удовлетворительного решения. То же самое можно сказать о дебатах, которые проходили в рамках феноменологии религии по поводу общей теории интерпретации, приложимой к изучению религии»¹.

Сама классическая феноменология религии была весьма неоднородным направлением. Неудивительно, что герменевтические проблемы по-разному решались в рамках этого направления разными учеными, однако концепции понимания Й. Ваха и Г. ван дер Леува были наиболее влиятельными в феноменологических кругах первой половины XX в.

■ Выводы

1. Основным итогом развития религиоведения в первой половине XX в. было разрушение предшествующей научной парадигмы. В неприкосновенности остались сравнительный метод изучения религий и метод классификации религиозных феноменов. Все остальные методы раннего религиоведения были подвергнуты кардинальному пересмотру. Ревизии были подвергнуты также многие теоретические положения, которые считались общепризнанными в религиоведении второй половины XIX — начала XX вв.

¹ King, U. Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. P. 108.

2. Критика сложившейся религиоведческой парадигмы была связана с появлением новых данных о верованиях примитивных народов, которые не укладывались в эволюционистские схемы второй половины XIX — начала XX вв. Предпринимались попытки привести антропологические концепции религии в соответствие с новыми данными, однако, в конечном счете эволюционистская методология была отвергнута многими религиоведами. На смену ей пришел диффузионизм и теория культурных кругов, которая в дальнейшем послужила основой для теории прамонотеизма. Очевидные недостатки той разновидности эволюционизма, который исповедывали крупнейшие представители антропологического подхода к изучению религии, а также непопулярность в научных кругах теории прамонотеизма способствовали тому, что проблема происхождения религии и ее первоначального развития была оттеснена на периферию религиоведческого знания.

3. Разрушению предшествующей религиоведческой парадигмы способствовали изменения в духовной жизни Запада, в первую очередь в сфере философии. Возникновение и широкое распространение таких направлений, как «философия жизни», герменевтика, феноменология привели к серьезным изменениям в религиоведении. Если раньше наука о религии развивалась в русле философского рационализма, зачастую материалистического или позитивистского толка, то в первой половине XX в. многие религиоведы стали отдавать предпочтение философскому идеализму, субъективизму и иррационализму. Смена философских предпосылок религиоведения с неизбежностью привела к пересмотру методов изучения религии и сложившихся к началу XX в. теоретических построений.

4. Религиоведческая парадигма была взорвана изнутри «христианскими религиоведами». Осознав, что открытое неприятие религиоведения, характерное для теологии второй половины XIX — начала XX вв., не приносит должных результатов, религиозные философы и теологи избрали другую тактику и стали активно внедрять теологические идеи в науку о религии. Опираясь на разработки вышеупомянутых философских направлений, протестантские и католические мысли-

тели стремились поставить научное изучение религии на службу христианству. Религиоведение зачастую стало трактоваться как пропедевтика к христианской теологии. Вряд ли это пошло на пользу теологии, а для религиоведения это обернулось большой бедой.

5. Среди религиоведов первой половины XX в. было немало тех, кто отдавал предпочтение научным методам изучения религии. Методология раннего религиоведения, в той или иной степени, использовалась видными историками, антропологами, социологами, психологами и даже философами религии. Однако не они задавали тон в западном религиоведении рассматриваемого периода. Разрушив предшествующую религиоведческую парадигму, диффузионисты, феноменологи и сторонники герменевтического подхода к изучению религии не смогли предложить новой. Их бесспорной заслугой можно считать освоение огромного количества эмпирических данных, создание различных классификаций и типологий религиозных феноменов. Однако многие исследователи, в том числе современные феноменологи религии, отмечают методологическую противоречивость и теоретическую беспомощность религиоведения первой половины XX в. К середине XX в. стало очевидным, что научное изучение религии находится в состоянии кризиса. Поискам выхода из этого кризиса было уделено большое внимание во второй половине XX в.

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.
В ПОИСКАХ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ**

**■ § 1. Тенденции религиоведения второй
половины XX в.**

Третий период в развитии религиоведения, который существенно отличается от двух предыдущих, начался после Второй мировой войны. Послевоенное изучение религии стали называть «современным религиоведением», противопоставляя его религиоведению классическому¹. Во второй половине XX в. оно имело ряд тенденций, которые важно учитывать как в теоретическом, так и в практическом аспектах.

Наиболее очевидной тенденцией было усиление организационного начала, междисциплинарных взаимодействий и международных контактов. До середины XX в. время от времени созывались международные конгрессы исследователей религии, первый из которых прошел в 1900 г. в Париже. На седьмом конгрессе исследователей религии, проходившем в 1950 г. в Амстердаме, была основана Международная ассоциация изучения истории религий (International Association for the Study of the History of Religions), которая в 1955 г. на конгрессе в Риме была переименована в Междуна-

¹ Возникновение «современного религиоведения» датируют либо 1945 г. (См.: *Whaling, F.* Preface // *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Vol. 1. P. VII; Introduction // Vol. 2. P. 2–3), либо 1950 г. (См.: *King, U.* Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion // *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Vol. 1. P. 29–30).

родную ассоциацию истории религий (International Association for the History of Religions). Под ее эгидой объединились религиоведческие организации многих стран.

Международная ассоциация, возглавляемая всемирно признанными учеными (Г. ван дер Леув, Р. Петтацони, Г. Виденгрэн и др.), регулярно созывающая международные конгрессы и региональные конференции, издающая с 1950 г. журнал «Нумен», способствовала более тесному и плодотворному взаимодействию религиоведов разных стран, выявлению наиболее актуальных проблем науки о религии, их всестороннему обсуждению и определению путей их решения.

Первоначально в Международной ассоциации были представлены религиоведческие организации Западной Европы и Северной Америки. Однако в последнюю четверть XX в. в нее вошли религиоведческие организации стран Центральной и Восточной Европы, Ближнего Востока, Азии, Африки. На некоторых конгрессах Международной ассоциации истории религий присутствовали и даже выступали с докладами отечественные религиоведы, но постоянному сотрудничеству с Международной ассоциацией истории религий препятствовало то, что в России не была создана соответствующая организационная структура. Идея ее создания «витала в воздухе», но, к сожалению, в XX в. она не была воплощена в жизнь. Хочется надеяться, что в XXI в. будет создана Российская ассоциация изучения религии, ставящая своими задачами координацию религиоведческих исследований в нашей стране и установление прочных связей с Международной ассоциацией истории религий¹.

Вторая тенденция религиоведения второй половины XX в. состояла в изменении акцентов в области исследований. Классическое религиоведение чаще всего основывалось на историческом материале. Даже феноменология религии, которая возвела аисторизм в ранг методологического принципа, выискивала вневременные сущности, значения и структуры в том ма-

¹ Информацию о Международной ассоциации истории религий и проводимых ею мероприятиях можно получить на сайте www.iahr.dk

териале, который предоставляла ей история религий. «В классический период, — отмечает Фрэнк Уэйлинг, — основное внимание уделялось первобытным верованиям, архаическим религиям, религиям античности и классическим формам наиболее влиятельных религий. Теперь ситуация изменилась. Наблюдается бурный рост знаний обо всех религиозных традициях человечества, происходит накопление данных о нынешнем состоянии не только широко распространенных, но и возникших в последние годы религий»¹.

Во второй половине XX в. четко прослеживается усиление интереса к современности, к «новым религиозным движениям» (А. Баркер, Г. Керер), квазирелигиям (Н. Смарт), «крипторелигиозности» (М. Элиаде), «секуляризации» (Т. Парсонс). Изменение акцентов в области исследований, а именно сочетание исторического анализа с постоянно возрастающим интересом к современности, потребовало новых подходов к изучаемому материалу. На первый план вышли методы и методики социологии религии². В странах Запада проводились масштабные социологические исследования, хотя, как отмечали сами западные религиоведы, социология религии страдала от отсутствия общей социологической теории и разбивалась на множество эмпирических исследований, порой не связанных между собой. С такой же проблемой сталкивались антропологи, психологи и историки религий. Претензии феноменологии религии на то, что она сможет стать общей религиоведческой теорией, оказались несостоятельными. Во второй половине XX в. шли напряженные поиски религиоведческой парадигмы, способной объединить усилия представителей разных подходов к изучению религии и дать некоторую перспективу религиоведческим исследованиям.

¹ Whaling, F. Introduction: The Contrast between the Classical and Contemporary Periods in the Study of Religion // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. P. 18.

² Это привело к тому, что иногда ставился знак равенства между научным изучением религии и социологией религии (см.: Yinger, J. M. The Scientific Study of Religion. N.Y., 1970). Отождествление науки о религии и социологии религии прослеживается во многих статьях «Американского журнала научного изучения религии» (The American Journal for the Scientific Study of Religion).

Следующей особенностью религиоведения второй половины XX в. стал более легкий доступ к новым данным и результатам исследований. Это было связано с беспрецедентным развитием средств массовой информации и компьютеризацией науки. Развитие видеотехники предоставило возможность, не выходя из кабинета, изучать ритуалы африканских племен, культурную практику нетрадиционных религий и так называемых «тоталитарных сект». При помощи Интернета ученые получили доступ к результатам наиболее значимых исследований, материалам международных конгрессов и конференций, литературе, содержащейся в крупнейших библиотеках мира. Компьютеризация науки и развитие сети Интернет позволили ученым обмениваться информацией не только на конгрессах и конференциях, но и в повседневной научной работе. Вместе с тем возник ряд новых теоретических проблем, связанных с такими явлениями, как «электронная церковь», «телевизионная магия», «компьютерные религии» и т. п. Изучение воздействия средств массовой информации на сознание людей, а также анализ религиозных и квазирелигиозных элементов виртуальной действительности стали важнейшей частью религиоведческих исследований.

Еще одной тенденцией религиоведения второй половины XX в. можно считать повышенное внимание к уточнению религиоведческой терминологии и упорядочению многочисленных определений религии. Здесь на первый план выдвинулась проблема преодоления характерного для западного религиоведения евро- и христоцентризма. Многие идеи, образы, символы, ритуалы «мертвых» и «живых» религий не могли быть выражены при помощи сложившегося в религиоведении категориально-понятийного аппарата. Так, христианские понятия греха и спасения, которые до сих пор широко используются в религиоведении, оказались неприменимыми к анализу восточных религий, а религиоведческое понятие «секуляризация», чрезвычайно полезное для описания религиозной ситуации в странах Европы и Северной Америки, не работало в регионах распространения ислама или индуизма.

Большую роль в уточнении религиоведческой терминологии сыграло создание религиоведческих спра-

вочников, словарей и энциклопедий. На Западе этому всегда уделялось большое внимание. Начало XX в. было ознаменовано выходом в свет «Энциклопедии религии и этики» (The Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburg, 1911), в подготовке которого принимали участие многие выдающиеся исследователи религии. Сведения религиоведческого характера содержатся в «Словаре социальных наук» (A Dictionary of Social Sciences. New York, 1964). Многие проблемы упорядочения понятийного аппарата религиоведения получили свое разрешение с выходом в свет «Словаря сравнительного религиоведения» (A Dictionary of Comparative Religion. London, 1970). Важные для религиоведения материалы представлены в «Энциклопедии колдовства и демонологии» (The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology. New York, 1959) и в «Словаре символов» (Dictionary des Symboles. Paris, 1982). Значительной вехой в деле систематизации религиоведческих знаний и уточнения терминов и понятий стала 16-ти томная «Энциклопедия религии» (The Encyclopedia of Religion. New York — London, 1987), изданная под редакцией М. Элиаде. В создании этого труда принимали участие крупнейшие религиоведы Западной Европы, Северной Америки, Азии, Африки, Австралии. В последнее десятилетие XX в. на Западе были изданы и другие религиоведческие словари, сильной стороной которых является освещение новых явлений религиозной жизни, однако по охвату эмпирического материала и глубине его теоретической проработки «Энциклопедия религии» под редакцией М. Элиаде еще долго будет служить образцом для изданий подобного рода.

Разъяснению понятий и терминов уделялось большое внимание в религиоведческой периодике, монографиях и коллективных трудах. Например, в двухтомнике «Современные подходы к изучению религии» (1984), который подводит итоги развития религиоведения с 1945 до начала 80-х годов XX в., американский антрополог Кис Болле стремится к более точному определению понятия «миф», англичанин Ф. Уэйлинг дает тщательный анализ таких понятий, как «сравнительное религиоведение», «теология», «история религий», «антропология религии», «диалог», «вера», У. Кинг исследует значение понятий «история религий», «феноменология религии», «наука о

религии», «герменевтика», «понимание», «интерпретация». «Все авторы двухтомника, — подчеркивает титульный редактор этого издания Ф. Уэйлинг, — считают, что разъяснение понятий и терминов — одна из важнейших задач современного религиоведения. Решая эту задачу, исследователи вносят вклад в более глубокое постижение того, что обозначается основополагающим для религиоведения понятием "религия"»¹.

Конечно, во второй половине XX в. не было выработано сколь-либо единообразного понимания религии. Продолжались споры между сторонниками теологических и светских, номинальных и реальных, эксклюзивистских и инклюзивистских, психологических и социологических, дескриптивистских и эссенциалистских определений религии². Это позволяло критикам религиоведения говорить о неопределенности базового понятия, а следовательно, и предмета науки о религии. Действительно, понятие «религия» было и до сих пор остается весьма аморфным. Если раньше при его определении использовались характерные для западного мышления теистические дихотомии (сверхъестественное — естественное, Бог — мир, Бог — человек, Творец — творение), то в XX в. стало очевидным, что такой дихотомизм ведет к чрезмерно узкой трактовке религии. Уже в работе Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» было показано, что понятия «сверхъестественное» и «Бог» приложимы лишь к ограниченному кругу религий. При помощи этих понятий нельзя описать религиозные верования примитивных народов, религии Индии, Китая, Японии.

После выхода в свет книги Р. Отто «Das Heilige», большинство религиоведов стало определять религию, используя категорию «священное», которая, впрочем, наделялась разными смыслами. Однако во второй половине XX в. и эта категория была поставлена под сомнение. «Постулат об универсальности опыта "священного", — по мнению немецкого исследователя религии

¹ Whaling, F. Introduction: The Contrast between the Classical and Contemporary Periods in the Study of Religion // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. P. 17.

² Попытка систематизации наиболее значимых определений религии предпринята в кн.: Аршин, Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск, 1998. С. 224 — 243.

Фрица Штольца, — наталкивается на те же, а в чем-то и большие трудности, что и постулат об универсальности феномена Бога. Например, религиозность западного мира, начиная с эпохи Просвещения, крайне трудно постичь посредством такой категории»¹. Другие исследователи указывали на неоднозначность и размытость этой категории. «Определение религии как ответа человека священному или как отношения человека к священному подразумевает теологическое или онтологическое понимание священного, а при отсутствии такого понимания требует определения самого священного... Чаше всего категория «священное» вводится без определения, иногда высказываются суждения, что священное не поддается определению, оно может только переживаться. Ясно, что подобные суждения выходят за рамки научного исследования религии»².

Во второй половине XX в. прослеживалась тенденция к расширительному истолкованию религии. Отказавшись от использования понятий «сверхъестественное», «Бог», «священное», многие исследователи религии полностью стерли различия между религиозной и нерелигиозной сферами человеческой жизни. В 1950 г. вышла небольшая работа Эриха Фромма (1900 — 1980) «Психоанализ и религия», в которой давалось следующее определение религии: «...под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения»³. Существование религии Э. Фромм связывал с глубоко коренящимися в природе человека потребностями смысла и служения. На основе этого он выдвинул тезис о том, что религия имманентно присуща любой культуре.

Схожую трактовку религии предложил один из лидеров современного религиоведения Жак Ваарденбург. В книге «Религии и религия: Систематическое введение в религиоведение» он подчеркивает, что при

¹ Stolz, F. Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen. 1988. S. 21.

² Pummer, R. Recent Publications on the Methodology of the Science of Religion // Numen. 1975. Vol. 22. P. 164.

³ Фромм, Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 158.

определении религии не следует исходить из западной схемы, разделяющей естественное и сверхъестественное, мирское и надмирное, профанное и священное. Эта схема правомерна только в контексте платоновско-аристотелевской традиции. «В большинстве религий утверждается наличие двух и более реальностей, которые иерархически упорядочены, но зачастую столь тесно переплетены, что не могут быть оторваны друг от друга»¹. По мнению Ж. Ваарденбурга, «мы постигаем религию на абстрактном уровне прежде всего как "ориентацию", а религии как системы ориентации»². Эти системы ориентации позволяют человеку приспособиться к миру посредством «смыслозадающей рамки».

Расширенная трактовка религии содержится также в фундаментальном труде американского социолога Джона Милтона Йингера (р. 1916) «Научное изучение религии». В нем религия определяется как «система верований и действий, посредством которых группа людей борется с высшими проблемами человеческой жизни»³. Из последующего изложения становится ясным, что под «высшими проблемами человеческой жизни» Дж.М. Йингер понимает так называемые экзистенциальные проблемы: страх смерти, заброшенность, отчаяние, чувство вины и т. п. Религия, по его мнению, помогает «релятивировать» человеческие несчастья и страдания, интерпретируя их как элементы высшего блага. Такое истолкование религии позволяет Дж.М. Йингеру сделать вывод о вечности религии и ее необходимости для всех людей. «Я считаю целесообразным, — пишет он, — считать каждого человека религиозным подобно тому, как мы считаем, что каждый человек говорит на каком-либо языке»⁴.

Этот вывод характерен для большинства расширительных трактовок религии. В отличие от традиционных для западной теологии и философии определений религии, они, несомненно, охватывают все существовавшие когда-либо и существующие ныне

¹ *Waardenburg, J. Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin — New York, 1986. S. 19.*

² *Ibid. S. 34.*

³ *Yinger, J. M. The Scientific Study of Religion. P. 7.*

⁴ *Ibid. P. 33.*

религиозные феномены. Их слабость состоит в том, что, наряду с религиозными явлениями, они включают в себя нерелигиозные аспекты общественного и индивидуального бытия. Религия утрачивает свою специфику среди других способов духовного и практического освоения мира. Предмет религиоведения становится предельно широким, что ставит перед исследователями религии целый ряд новых задач.

Формулировка таких задач дана в работе английского религиоведа Н. Смарта «Мировоззрения: Кросскультурное исследование человеческих верований». Намерение Н. Смарта состоит в том, чтобы использовать концептуальный аппарат и методы религиоведения для изучения всех наиболее распространенных и влиятельных идеологий, причем не только религиозных, но и светских. В самом общем виде Н. Сمارт представляет свой проект следующим образом: «Современное религиоведение, наряду с изучением традиционных вероисповеданий, должно обратиться к рассмотрению светских символов и идеологий — национализма, марксизма, демократии, — которые зачастую соперничают с религией и в то же время, в каком-то важном смысле, сами являются религиозными. Таким образом, современное изучение религии предполагает осмысление тех мировоззрений, которые обеспечивают социальную и моральную преемственность, а также изменения в этих сферах; оно должно исследовать верования и чувства, чтобы понять то, что происходит в головах людей. То, во что верят люди, является важным аспектом реальности безотносительно к тому, истинно оно или нет»¹.

Столь широкая трактовка предмета и задач религиоведения превращает его во всеобъемлющую науку о человеке и обществе, которая, кстати, сама может быть подведена под понятие «религия». Попытки представить религиоведение как своего рода религию прослеживались в дискуссиях о понятии «наука о религии», которые занимали важное место во второй половине XX в. Эти дискуссии разворачивались в нескольких направлениях. Споры шли о природе религиоведения, об основных религиоведческих дисципли-

¹ Smart, N. Worldviews: Crosscultural Exploration of Human beliefs. New York, 1983. P. 1.

линах и взаимоотношениях между ними, о возможности создания общей теории религии и разработки интегральной методологии религиоведческих исследований, о субъективных предпосылках понимания религиозных феноменов, о месте религиоведения в ряду других наук, о значении религиоведения для современного общества и т. п.¹ По большинству обсуждаемых проблем религиоведческому сообществу не удалось прийти к согласию. Исключением было почти единодушное мнение, что конкретные религиоведческие исследования следует отграничить от философии религии и теологии.

Об этом много говорилось в первой половине XX в., однако именно тогда была осуществлена беспрецедентная экспансия философско-идеалистических и теологических идей в религиоведение. Поэтому на конгрессе Международной ассоциации истории религий, проходившем в 1960 г. в Марбурге, вновь был поднят вопрос о соотношении религиоведения, философии религии и теологии. Внимание участников конгресса привлек доклад профессора Иерусалимского университета Цви Вербловски, в котором была предпринята попытка сформулировать «базовый минимум предпосылок» научного изучения религии². В докладе, в частности, обосновывался тезис о том, что «религиоведение должно научиться защищать себя от дилетантизма, теологии и идеализма». Этот тезис был поддержан большинством участников конгресса. На том же конгрессе группа религиоведов внесла предложение о переименовании «Международной ассоциации истории религий» в «Международную ассоциацию научного изучения религии» (International Association for the Science of Religion). Предложение было отвергнуто, и главный контраргумент сводился к тому, что традиционное понимание термина «научное изучение религии» включает в себя философию религии. Тем самым было продемонстрировано, что представители конкретных

¹ Подробный обзор дискуссий о понятии «наука о религии» дан в работе: Кимелев, Ю.А. Методологические проблемы современного религиоведения. С. 15–24.

² Доклад опубликован в журнале Международной ассоциации истории религий «Нумен» (*Werblowsky, R.J.Z. Marburg — and After? // Numen. 1960. Vol. 7. P. 215–220*).

религиоведческих дисциплин не проявляют никакой заинтересованности в философии религии. «Это связано в основном с тем, что, по мнению религиоведов, философии религии практически нечего предложить конкретно-дисциплинарному изучению религии. Кроме того, религиоведы по-прежнему считают, что философское исследование религии не является объективным, нейтральным в ценностном отношении, «научным». В обоснование такого воззрения обычно ссылаются на то, что одной из основных, если не главной, задачей философии религии является решение проблем истинности религии»¹.

Показательно, что в двухтомнике «Современные подходы к изучению религии» не нашлось места для философии религии. Главный редактор издания, Ф. Уэйлинг, объясняет это следующим образом: «Первоначально, когда еще вызревал замысел этой работы, у меня было намерение включить в нее главу, посвященную философскому подходу к изучению религии. Однако, при нынешнем состоянии дел, это оказалось невозможным, поскольку глава о философии религии не вписывалась бы в общий контекст. Религиоведы ищут, но еще не обрели такую философию религии, которая была бы универсальной по своей применимости, могла бы ответственно относиться к религиозному многообразию и направлять другие подходы к изучению религии, не изолируясь от них и не господствуя над ними»².

В то же время в двухтомник включен раздел «Дополнительное замечание о философии науки и религиоведении», автором которого является все тот же Ф. Уэйлинг. По его мнению, «недавние изменения в философии науки имеют важнейшее значение для научного изучения религии»³. Этот тезис, получивший развитие в работах многих ученых, свидетельствует о том, что религиоведение второй половины XX в. все же использовало философию. При этом религиоведы проявляли гораздо боль-

¹ Кумелев, Ю.А. Философия религии. М., 1998. С. 31.

² Whaling, F. Introduction: The Contrast between the Classical and Contemporary Periods in the Study of Religion // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. P. 14.

³ Whaling, F. Additional Note on Philosophy of Science and the Study of Religion // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. P. 379.

ший интерес к философии науки, чем к философии религии. Впервые в отечественной литературе на такую перестановку акцентов обратил внимание Ю.А. Кимелев¹, но его краткое суждение по этому поводу, отражающее одну из важнейших тенденций современного религиоведения, до сих пор не получило надлежащего осмысления.

Еще более отчетливо в послевоенный период прослеживалась тенденция к размежеванию религиоведения с теологией. На конгрессы и конференции Международной ассоциации истории религий, как правило, не приглашались теологи, хотя во второй половине XX в. на Западе взошли теологические звезды первой величины (Карл Ранер [1904 – 1984], Б. Лонерган, Вольфхарт Панненберг [р. 1928], Юрген Мольтманн [р. 1926] и др.). Теологическая терминология и аргументация не пользовались популярностью в религиоведческой среде. Да и сами теологи предпочитали участвовать не в религиоведческих, а в теологических конференциях и публиковаться в теологических журналах. На Западе большинство исследователей религии осознало, что религиоведение и теология являются самостоятельными отраслями знания, каждая из которых имеет свою специфику и право на существование.

Время от времени предпринимались попытки сближения религиоведения и теологии. Так, в 1984 г. в «Журнале американской академии религии» был опубликован «Сент-Луисский проект», подготовленный представителями одноименного католического университета². В нем обосновывалась необходимость «реинтеграции религиоведения и теологии». Термин «реинтеграция» свидетельствует о том, что католические теологи хотели бы вернуться к тем взаимоотношениям между религиоведением и теологией, которые сложились в первой половине XX в. Этот проект не встретил одобрения в академических кругах.

Многие религиоведы придерживались мнения, согласно которому необходимо проводить строгое разграничение между теологией и наукой о религии.

¹ См.: Кимелев, Ю.А. Философия религии. С. 31.

² *St. Louis Project // Journal of the American Academy of Religion.* 1984. Vol. 52. P. 727 – 757.

Любая попытка «наведения мостов» между ними рассматривалась как опасная для религиоведения уступка теологии. Другая часть религиоведческого сообщества считала, что теология и наука о религии частично пересекаются. Существующие точки соприкосновения, по мнению некоторых ученых, могли бы послужить основой для диалога между теологией и наукой о религии. При этом как противники, так и сторонники диалога подчеркивали различия теологии и науки о религии и придерживались принципа «исключения трансцендентного».

Этот принцип был сформулирован французским психологом Теодором Флурнуа (1854 – 1920). Он считал, что психология религии должна воздерживаться от отрицательных или утвердительных суждений о существовании трансцендентных объектов. В дальнейшем принцип «исключения трансцендентного» стал использоваться представителями других религиоведческих дисциплин. Например, английский социолог религии Айлин Баркер подчеркивает, что «социологические интерпретации исключают *теологические суждения*. Социология религии связана с изучением таких проблем, как: кто верит, во что верит и при каких обстоятельствах; как верования становятся частью культурной среды и как они используются для интерпретации опыта людей; какие последствия может вызвать приверженность тому или иному верованию. Однако социология религии не может ни отрицать, ни подтверждать идейное содержание верований. Социологи как социологи остаются *методологическими агностиками*. Эпистемология эмпирической науки не имеет способа познать, действуют ли Бог, боги, Сатана, ангелы, злые духи или Святой Дух как независимые переменные; поэтому чудеса по определению остаются вне области науки»¹.

Среди активно работающих во второй половине XX в. религиоведов было немало верующих. Однако и

¹ Баркер, А. Научное изучение религии? Вы, должно быть, шутите! // Религиоведение. 2003. № 4. С. 101 – 102. Эта статья была опубликована в 1995 г. в «Журнале научного изучения религии» (Journal for the Scientific Study of Religion. 1995. Vol. 34. № 3. P. 287 – 310), поэтому ссылка на нее в параграфе «Тенденции религиоведения второй половины XX в.» является правомерной.

они понимали, что наиболее достойной позицией для ученого является воздержание от суждений, которые нельзя обосновать научными средствами. Если принцип «исключения трансцендентного» игнорировался каким-либо верующим ученым, то в его лекциях, докладах и публикациях наука о религии превращалась в религиозную философию или теологию, а сам он рано или поздно оказывался вне религиоведческого сообщества. Зачастую это сообщество было более терпимым к материалистическим концепциям религии, чем к христианской теологии. Таким образом, демаркационная линия между религиоведением и теологией была проведена не только в теоретической сфере, она разделила религиоведов и теологов в их реальной преподавательской и исследовательской деятельности.

Важнейшей тенденцией религиоведения второй половины XX в. было усиление интереса к методологической проблематике. Впервые методологические проблемы изучения религии были выделены в качестве отдельного предмета для дискуссии на конгрессе Международной ассоциации истории религий в 1960 г. в Марбурге. В дальнейшем на всех конгрессах и конференциях, проводимых Международной ассоциацией истории религий, работали секции, на которых обсуждались методологические проблемы. Две конференции были всецело посвящены методологии религиоведения, одна из них состоялась в 1973 г. в Турку (Финляндия), вторая — в 1979 г. в Варшаве (Польша).

Во второй половине XX в. значительно увеличилось количество работ, в которых рассматривались методологические проблемы религиоведения. Здесь важно выделить серию книг под общей рубрикой «Религия и разум». В рамках этой серии вышло несколько десятков фундаментальных трудов по методологии религиоведения. Непосредственное отношение к методологической проблематике имеют уже упоминавшиеся 2-томник «Классические подходы к изучению религии» под редакцией Ж. Ваарденбурга и 2-томник «Современные подходы к изучению религии» под редакцией Ф. Уэйлинга. Большое внимание методологическим проблемам уделено в 16-томной «Энциклопедии религии» под редакцией М. Элиаде. Эти же проблемы активно обсуждались в периодических изданиях, напри-

мер, в «Журнале американской академии религии», в немецком «Журнале научного изучения религии», в английском журнале «Религия», в ежегоднике финской ассоциации сравнительного религиоведения «Темнос», в польских журналах «Эвгемер», «Номос» и т. п. Все это позволяет некоторым историкам религиоведения утверждать, что постоянные и многообразные методологические дискуссии «сделали "методологию" независимой субдисциплиной в рамках изучения религии, точнее двумя субдисциплинами — исторической и систематической»¹.

Характерной чертой религиоведения второй половины XX в. был постоянно возрастающий плюрализм методов изучения религии. В рассматриваемый период шел процесс деления традиционно сложившихся религиоведческих дисциплин на относительно самостоятельные субдисциплины, каждая из которых претендовала на то, что имеет особый предмет и соответствующие ему методы исследования. Кроме того, возникали новые дисциплины и подходы к изучению религии, к которым можно отнести экологию религии, исследование «духовности» как особого измерения религиозной жизни и т. п.

Большинство религиоведов приветствовало такой методологический плюрализм, подчеркивая, что в сложившихся условиях он является не только желательным, но и необходимым. «Никакие методы, — по мысли Ф. Уэйлинга, — не должны исключаться, направлены они на изучение только религии или рассматривают религию в культурном контексте, относятся они к методам социальных или гуманитарных наук, являются они индуктивными или герменевтическими, сконцентрированы они на изучении фактов или личностей. Вне религиоведения остается лишь метод теологии (в меньшей степени философии), который изначально ориентирован на изучение какой-либо одной религии, а затем использует ее категории для объяснения других религий»².

¹ *Sharpe, E. Study of Religion: Methodological Issues // The Encyclopedia of Religion. Vol. 14. P. 84.*

² *Whaling, F. Preface // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. P. 25.*

Менее явственно в религиоведении второй половины XX в. прослеживалось стремление к выработке интегральной методологии исследования религии. Время от времени этот вопрос поднимался религиоведческим сообществом. Некоторыми учеными высказывалось мнение, что существующий плюрализм подходов к изучению религии должен быть дополнен поисками более или менее универсальных принципов исследования, но «минимум базовых предпосылок» науки о религии, который признавался бы сколь-либо влиятельной частью религиоведческого сообщества, так и не был определен. Ностальгия по старым добрым временам, когда исследователи религии работали в русле единой парадигмы, прослеживалось во многих религиоведческих работах, правда, в тех же работах отмечалось, что старые добрые времена вернуть невозможно.

Выделенные тенденции религиоведения второй половины XX в. позволяют утверждать, что на данном этапе развития науки о религии шли напряженные поиски выхода из кризисного состояния, причины которого зародились и получили развитие в предшествующий период. Однако такие тенденции религиоведения, как повышенное внимание к уточнению терминологии и упорядочению многочисленных определений религии, а также бурные методологические дебаты, сопровождающиеся постоянно возрастающим плюрализмом методов исследования, свидетельствуют о том, что наука о религии не смогла преодолеть кризисные явления. Особенно остро кризис проявился в феноменологии религии, на которую возлагались большие надежды в первой половине XX в.

■ § 2. Кризис классической феноменологии религии. Неофеноменология религии

Во второй половине XX в. феноменология религии развивалась в нескольких направлениях. По мнению голландского религиоведа Клааса Юко Блеекера (1899—1983), «после 1940 г. в рамках этой дисциплины окончательно оформились три школы: дескриптивная феноменология религии, уделявшая главное внимание

систематизации религиозных феноменов; типологическая феноменология религии, ставившая своей целью выявление и изучение различных типов религии; феноменология религии в прямом смысле этого термина, стремящаяся постичь сущность, значения и структуры религиозных явлений и использующая для этого методологические принципы философской феноменологии»¹.

Первая школа получила распространение главным образом в скандинавских странах, а ее виднейшим представителем считается шведский ученый Г. Виденгрэн, занимавший с 1960 по 1970 г. пост президента Международной ассоциации истории религий. Он был всемирно признанным специалистом по религиям Месопотамии и Ирана, Ветхому Завету, исламу, гностицизму, христианству в Сирии и всегда подчеркивал свою приверженность историческому подходу к изучению религий.

Наибольшую озабоченность у Г. Виденгрэна вызывал антиисторизм, привнесенный в религиоведение некоторыми представителями классической феноменологии религии. В период между двумя мировыми войнами в религиоведческих кругах устоялось мнение, что исторический и феноменологический подходы к изучению религии существенно отличаются и даже противостоят друг другу. При этом феноменология религии, которая в первой половине XX в. разрабатывалась признанными лидерами западного религиоведения, стала пользоваться огромной популярностью и претендовать на доминирующую роль в научном изучении религии.

В своем президентском послании Конгрессу Международной ассоциации истории религий, состоявшемуся в 1970 г. в Стокгольме, Г. Виденгрэн выразил сожаление о «подавляющем господстве феноменологии религии в наше время, которое, как мы все знаем, характеризуется крайним антиисторизмом и которое существенно отличается от предшествующего столетия и периода до Первой мировой войны. После Первой

¹ *Bleeker, C.J. The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions // Bianchi U., Bleeker C.J., Bausani A. Problems and Methods of the History of Religions. Leiden, 1972. P. 39.*

мировой войны наблюдается все возрастающая вражда ко всем историческим исследованиям религий и к любой исторической интерпретации фактов»¹. В этом же послании он выразил надежду на возрождение истории религий и призвал Международную ассоциацию всячески содействовать этому.

Ренессансу исторических исследований должно способствовать новое, а точнее, хорошо забытое старое, восходящее к П.Д. Шантепи де ла Соссе и У.Б. Кристенсену, понимание феноменологии религии. Эта дисциплина, по мнению Г. Виденгрена, должна заниматься учетом и систематизацией религиозных феноменов, избегая при этом каких-либо обобщений и метафизических выводов. Феноменология религии, подчеркивает он, является эмпирической и дескриптивной наукой, дополняющей историю религий и осуществляющей «систематический синтез» исторических фактов.

Иных взглядов, более близких к типологической школе, придерживался шведский религиовед Оке Хульткрантц. Он трактовал феноменологию религии «как систематическое изучение форм религии, как раздел религиоведения, в котором классифицируются и систематически исследуются религиозные понятия, ритуалы, мифологические традиции с компаративистско-морфологическо-типологической точки зрения»². Подчеркнув, что основными чертами феноменологии религии являются эмпиризм, объективность, нейтральность в оценках, О. Хульткрантц формулирует ее задачи.

Прежде всего, феноменология должна выявлять «устойчивые компоненты в религиозном материале» и изучать формы, структуры и элементы разных религий и религии в целом. При этом О. Хульткрантц делает гораздо больший акцент на изучении морфологии религий, чем на разработке типологий, которые, по его мнению, полезны, но имеют ограниченную ценность.

Вторая задача феноменологии состоит в понимании религиозных феноменов. Ставя эту задачу, О. Хульт-

¹ *Widengren, G.* The Opening Address // The IAHR Stockholm Congress Proceedings. Leiden, 1975. P. 20.

² *Hultkrantz, A.* The Phenomenology of Religion: Aims and Methods // *Temenos*. 1970. Vol. 6. P. 74.

крантц отказывается от характерного для скандинавского религиоведения дескриптивизма и переходит на позиции интерпретативной феноменологии религии. Правда, он подчеркивает, что для понимания религиозных явлений не нужно обладать какой-то особой интуицией, позволяющей непосредственно созерцать эйдосы феноменов. Для этого достаточно общего восприятия религиозной действительности и выявления «логики религиозных понятий и чувств».

Третья задача состоит в том, что феноменология, изучающая формы, структуры и элементы религии, должна разрабатывать общее направление исторических исследований и интегрировать их в некую целостность. Только с помощью феноменологии религии история религий, раздробленная на множество частных и не связанных между собой исследований, может превратиться в единую дисциплину, охватывающую изучение всех религий.

О. Хульткрантц считает, что для решения этих задач не существует какого-то специального феноменологического метода. В лучшем случае можно говорить о «феноменологической перспективе», включающей в себя самые различные методы¹. Среди методов, используемых в рамках «феноменологической перспективы», О. Хульткрантц отдает явное предпочтение сравнительному методу и подчеркивает, что разрабатываемый им вариант феноменологии религии очень близок дисциплине, которую обычно называют *Vergleichende Religionswissenschaft*².

Следует также обратить внимание на то, что О. Хульткрантц призывает феноменологов религии к более тесным контактам не только с филологически ориентированными историками религий. «Есть все основания полагать, — пишет шведский религиовед, — что методы феноменологии религии станут более ра-

¹ Такая точка зрения находит понимание у некоторых итальянских и французских религиоведов, повторяющих вслед за О. Хульткрантцем, что феноменология религии предоставляет исследователям «общую перспективу», а не специфический метод или определенное рода эпистемологию. Они склонны рассматривать принципы «эпохе» и «эйдетического видения» как пролегомены к научному изучению религии, а не как научную методологию.

² Сравнительное религиоведение (нем.).

финируемыми, не в последнюю очередь благодаря сотрудничеству между феноменологами, с одной стороны, фольклористами и социальными антропологами, с другой стороны»¹. Сам О. Хульткрантц под влиянием современной американской антропологии стал разрабатывать новое направление в религиоведении, получившее название «экология религии».

К сторонникам типологической школы в феноменологии религии следует отнести американского ученого румынского происхождения М. Элиаде. В основе его теоретических построений лежит тезис о коренной противоположности священного и мирского. Священное время от времени проявляет себя в объектах природы, в людях, животных, растениях, рукотворных вещах, поступках, жестах и т. п. Эти проявления священного М. Элиаде называет иерофаниями и подчеркивает, что их изучение является главной задачей истории и феноменологии религии. История религий занимается описанием иерофаний, а феноменология религии, используя сравнительно-типологический метод, выявляет их фундаментальные структуры и архетипические значения.

Феноменолог религии, по мнению М. Элиаде, не обязан изучать религиозные явления в их историческом контексте. Он должен классифицировать и типологизировать религиозные феномены независимо от времени и места их возникновения и развития, а затем показать фундаментальное единство феноменов одного и того же типа. «Для того, чтобы пролить свет на природу водных иерофаний, — пишет М. Элиаде, — я без колебаний поставлю христианское крещение в один ряд с мифами и ритуалами Океании, Америки, греко-восточной античности, игнорируя различия между ними или, иначе говоря, игнорируя историю»².

История предлагает исследователю множество вариантов одного и того же комплекса символов, бесконечную последовательность форм религии, в основе которых лежит устойчивый образец переживания человеком священного, «новизну и современность» ре-

¹ Hultkrantz, A. The Phenomenology of Religion: Aims and Methods // *Temenos*. 1970. Vol. 6. P. 88.

² Eliade, M. *Patterns in Comparative Religion*. London, 1958. P. 461.

лигиозных явлений, уходящих корнями в *illud tempus*¹. Феноменолога не должны смущать разнообразие и новизна религиозных явлений. Христианское крещение можно считать «новым» религиозным явлением в том смысле, что оно предоставляет исследователю интересное и неожиданное проявление водной иерофании; христианский крест можно считать «новым» религиозным явлением в том смысле, что он в своеобразной форме выражает архетипический символ космического дерева и т. п. Исторические примеры нужны феноменологу религии лишь для того, чтобы лучше проиллюстрировать выявленные им типы иерофаний, символов и архетипов.

В Голландии во второй половине XX в. идеи классической феноменологии религии развивал К.Ю. Блеекер. Он считал, что термин «феноменология религии» имеет двоякий смысл: 1) им обозначается отдельная религиоведческая дисциплина или «независимая наука»; 2) этим термином обозначается «особый метод научного исследования, который для выявления сущности, значений и структур религиозных феноменов использует принципы эпохе и эйдетического видения. Хотя эти принципы заимствованы у Гуссерля, они используются феноменологами религии только в фигуральном смысле и имеют весьма отдаленное отношение к философии»².

Элемент новизны появляется в учении К.Ю. Блеекера, когда он формулирует задачи феноменологии религии и говорит о трех измерениях религиозных феноменов, которые взаимосвязаны, но все же могут быть рассмотрены отдельно друг от друга. По его мнению, феноменология религии должна уделять главное внимание «теории феноменов», «логосу феноменов» и «энтелехии феноменов». «Теория феноменов, — пишет К.Ю. Блеекер, — изучает сущность и значимость фактов. Она, например, раскрывает религиозное значение жертвоприношения, магии, антропологии. Логос феноменов проникает в структуру, лежащую в основе раз-

¹ Древнее время (лат.).

² *Bleeker, C.J. The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions. P. 40.*

личных форм религиозной жизни. Религия не есть произвольный конгломерат понятий и ритуалов, она обладает определенной структурой, имеющей свою внутреннюю логику. Энтелехия феноменов обнаруживает себя в динамике, в развитии, которое можно наблюдать в религиозной жизни человечества»¹.

Если под рубриками «теория феноменов» и «логос феноменов» речь идет о традиционных для феноменологии религии понятиях (сущность, значение, структура), то в разделе «энтелехия феноменов» голландский религиовед стремится преодолеть статичность и антиисторизм предшествующих феноменологических построений. Он часто подчеркивает, что «религия является непреодолимой, творящей и самовоспроизводящейся силой», и что феноменологи религии должны изучать развитие религий и динамику религиозных феноменов.

Важным аспектом воззрений К.Ю. Блекера является его понимание религиоведения и дисциплин, входящих в религиоведческий комплекс. Он считает, что религиоведение — это беспристрастная и объективная наука, которая должна быть свободной от мировоззренческих предпосылок, оценочных суждений, философских спекуляций. По его мнению, религиоведение включает в себя четыре дисциплины: феноменологию религии, историю религий, психологию религии, социологию религии. Феноменология религии, занимающаяся систематизацией религиозных фактов и стремящаяся постичь их сущность, значение, структуру и энтелехию, является эмпирической наукой и в этом смысле, наряду с историей религий, психологией религии, социологией религии, противостоит философии религии, которую К.Ю. Блекер выносит за рамки религиоведения. Такой ход мысли уместен для Г. Виденгрена или О. Хульткрантца², но для К.Ю. Блекера, который опирается на основные идеи классической феноменологии религии, пользуется ее методологиче-

¹ *Bleeker, C.J. The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions. P. 42.*

² Предложенная К.Ю. Блекером трактовка религиоведения и входящих в его состав дисциплин нашла многочисленных сторонников в голландско-скандинавском религиоведении, в том числе в шведской феноменологии религии.

скими принципами и понятийным аппаратом, он выглядит, по меньшей мере, странным. Исключая философию религии из числа религиоведческих дисциплин и включая в их число феноменологию религии, К.Ю. Блеекер подспудно навязывает религиоведам только один способ философствования — феноменологический, который зачастую способствовал проникновению теологических идей в науку о религии и выполнял функцию их философской апологии. Именно этот способ философствования во второй половине XX в. стал подвергаться сомнению, а затем и критике в религиоведческих кругах.

Впервые массированная атака на феноменологию религии была предпринята на конференции Международной ассоциации истории религий, проходившей в 1973 г. в г. Турку (Финляндия). В результате этой атаки «феноменологический фронт оказался расколотым: на конференции было несколько сторонников старой феноменологии а la ван дер Леув, но в целом феноменологический подход характеризовался как интуитивный, метафизический или незмпирический и получил очень слабую поддержку»¹.

Среди немногочисленных сторонников классической феноменологии религии на конференции заметно выделялся К.Ю. Блеекер. В своем выступлении он подчеркнул, что феноменология религии внесла огромный вклад в религиоведение XX в. и доказала право на существование в качестве самостоятельной религиоведческой дисциплины. Большое внимание К.Ю. Блеекер уделил проблеме соотношения истории и феноменологии религии, отметив, что они являются отдельными, но взаимосвязанными дисциплинами. «Очевидно, — утверждает он, — что эти две науки тесно связаны и постоянно сотрудничают друг с другом. Это означает, что феноменология религии полностью зависит от того материала, который предоставляет ей история религий. С другой стороны, феноменология религии разрабатывает эвристические принципы, которые помогают истории религий находить пути решения трудных проблем»².

¹ Honko, L. Introduction // Science of Religion: Studies in Methodology. The Hague etc., 1979. P. XXIII—XXIV.

² Bleeker, C.J. Commentary // Science of Religion: Studies in Methodology. P. 176.

Близость истории и феноменологии религии К.Ю. Блеекер усматривает и в том, что они имеют общую цель — «описание и понимание религии как человеческого феномена, имеющего глубинное измерение»¹. Иногда цель истории религий трактуют в усеченном виде, считая, что она состоит в описании развития той или иной религии. Постановка такой цели вполне оправдана при изучении иудаизма, христианства и ислама. Однако в ряде случаев бессмысленно уделять много внимания описанию развития религиозных представлений, идей, ритуалов, институтов и т. п. Являясь крупнейшим специалистом по религии Древнего Египта, К.Ю. Блеекер утверждает, что эта религия придерживалась изначального образца на протяжении многих столетий, а потому очень важно осуществить полный или частичный инсайт в этот образец, понять его структуру, общую идею и характер.

Наконец, голландский религиовед полагает, что история и феноменология религии пользуются одним и тем же методом. «Если говорить о методологии, то в действительности существует только одно общее правило: изучение религиозных феноменов должно осуществляться критически, непредвзято, в научной манере, но в то же время с эмпатией»². Историки религий, продолжает К.Ю. Блеекер, могли бы прислушаться к мнению Н. Зёдерблома, который подчеркивал, что для понимания религии африканских негров необходимо научиться мыслить по-африкански, а также к мнению У.Б. Кристенсена, считавшего, что исследователь религии должен встать на точку зрения верующих людей и пережить их религиозный опыт.

В целом в выступлении К.Ю. Блеекера отчетливо прослеживается стремление сблизить историю и феноменологию религии, но осуществить это путем внедрения принципов феноменологии религии в исторические исследования. Несмотря на высокий авторитет этого ученого, почти все участники конференции критически оценили его предшествующие работы и предложенные им рассмотрению взгляды.

¹ *Bleeker, C.J. Commentary. P. 175.*

² *Ibid. P. 176.*

Эти взгляды оказались неприемлемыми для религиоведов, возводящих дескриптивизм в ранг главного методологического принципа исследования религии. Их точку зрения высказал на конференции финский профессор истории религий Гарольд Бицайс. В своем докладе «Типология религии и феноменологический метод» он выдвинул суждение, что «феноменологический метод является односторонним, в силу своей философской ориентации этот метод ведет к абстрактным обобщениям, он не способен постичь и объяснить исторически данную религиозную реальность»¹.

Принцип эмпатии, важность которого подчеркивал К.Ю. Блеекер, был подвергнут критике его соотечественником Ван Баареном. Выступая в дискуссии, он не согласился с мнением, что верующие люди лучше понимают религию, чем неверующие, но прошедшие серьезную подготовку специалисты. Принцип эмпатии, согласно Ван Баарену, является фундаментальной ошибкой феноменологии религии, и осознать это можно, обратившись к искусствоведению или литературоведению².

Дело не ограничилось критикой выступления К.Ю. Блеекера. Многие участники конференции поставили под сомнение такие понятия классической феноменологии религии, как «эпохе», «сущность», «интуитивное постижение сущности», «структура», «образец» и т. п. Общее мнение сводилось к тому, что эти понятия являются неоднозначными и проблематичными даже с философской точки зрения и совсем не подходят для научного изучения религий.

Примерно такие же оценки давались феноменологии религии на конференции Международной ассоциации истории религий, проходившей в 1979 г. в Варшаве. Большой резонанс на этой конференции вызвал доклад Ц. Вербловски «Существует ли в религиоведении "феноменология религии"?»³. Ответ автора докла-

¹ Biezais, H. Typology of Religion and the Phenomenological Method // Science of Religion: Studies in Methodology. P. 148.

² См.: Discussion // Science of Religion: Studies in Methodology. P. 217.

³ Werblowsky, Z. Is there a «Phenomenology of Religion» in the Study of Religion? // Current Progress in the Methodology of the Science of Religion. P. 291 – 296.

да на вынесенный им в заголовок вопрос обескуражил сторонников феноменологического подхода к изучению религии. Ц. Вербловски обосновывал мысль, что у феноменологии религии нет собственного предмета, а ее методологические установки либо давно устарели, либо весьма тривиальны и используются во многих науках.

Любой вид познавательной деятельности, претендующий на научность, по мнению Ц. Вербловски, подразумевает описание явлений, их систематизацию и типологизацию. Большинство наук озабочено чистотой и объективностью полученных знаний, стремится постичь сущность явлений, используя, наряду с другими познавательными процедурами, интуицию. Многие гуманитарные науки стараются избежать крайностей редукционизма, подчеркивают активность человеческого сознания и даже содержат в себе элементы эмпатии и симпатического понимания. В то же время общепризнанно, что не существует беспредпосылочного, свободного от мировоззренческих и оценочных элементов знания, что интуиция не является единственным способом постижения сущности явлений, что любое явление нельзя рассматривать только как нечто *suī generis*, в отрыве от других явлений, что акцент на активности человеческого сознания, эмпатии и симпатическом понимании чреват крайними формами субъективизма. Таким образом, возникает альтернатива: либо строгое следование методологическим принципам классической феноменологии религии, которые не соответствуют современным представлениям о научном познании, либо их смягчение, ведущее к утрате специфики феноменологического подхода к изучению религии.

После этих двух конференций разочарование в классической феноменологии религии стало повсеместным. Если раньше было справедливое суждение, что существует столько разновидностей феноменологии религии, сколько существует феноменологов религии, то сейчас с полным основанием можно утверждать, что существует столько критиков феноменологии религии, сколько существует ее разновидностей.

Однако не все религиоведы были готовы отречься от феноменологии религии, несмотря на ее очевидные

недостатки. К их числу относится Ж. Ваарденбург, который считается основателем неофеноменологии религии. Среди критических замечаний в адрес классической феноменологии религии Ж. Ваарденбург выделяет следующие:

1. Поскольку классическая феноменология религии требует, чтобы исследователь встал на позиции верующих людей (принцип эмпатии), она не способна изучать а-религиозность, неверие, атеизм, представляющие большой интерес для современного религиоведения.
2. Классическая феноменология религии не поддается научному обоснованию, так как ее обобщения невозможно сопоставить с конкретными явлениями очень многих религий.
3. Она недостаточно рефлексивна и самокритична в отношении используемых методов.
4. Она изолирована от других религиоведческих дисциплин и с трудом вступает с ними в диалог.

«В целом, — пишет Ж. Ваарденбург, — феноменология религии ведет к интеллектуальной путанице, а в своих крайних формах тяготеет к солипсизму. Выдвигаемые ею гипотезы в действительности не способствуют пониманию религиозных явлений и не объясняют их»¹. Эти весьма существенные недостатки должна преодолеть неофеноменология религии, главной задачей которой, по мнению Ж. Ваарденбурга, является исследование «интенций» и «субъективных значений».

Согласно Ж. Ваарденбургу, любой религиозный феномен должен пониматься прежде всего как «выражение» или «специфическое проявление» человеческих интенций (намерений, устремлений, идеалов, мечтаний, вдохновений и т. п.). Акцент в данном случае переносится с религиозных явлений на человеческое сознание и интенции, лежащие в основе религиозных явлений. В таком же ключе решается Ж. Ваарденбургом проблема значений религиозных явлений, которая всегда считалась важнейшей в феноменологии религии. Он призывает осуществить переход от изучения

¹ *Waardenburg, J. Toward a New Style Phenomenological Research on Religion // Reflection on the Study of Religion. The Hague, 1978. P. 129.*

того, какие значения имеют религиозные явления сами по себе, к изучению того, какие значения они имеют для людей.

Изучение «интенций» и «субъективных значений» должно основываться на эмпирическом материале. Если в распоряжении исследователя имеется достаточный массив данных, прошедших критическую проверку, он может сформулировать «гипотетико-вероятностное суждение» о религиозных интенциях и значениях, преобладающих в том или ином обществе, на том или ином этапе его исторического развития. Ж. Ваарденбург особо подчеркивает важность понятия «гипотетико-вероятностное суждение», поскольку результаты феноменологического исследования религии постоянно нуждаются в эмпирическом обосновании и уточнении.

Переход от изучения религиозных явлений самих по себе к изучению «интенций» и «субъективных значений», по мнению Ж. Ваарденбурга, делает теорию более операциональной и значительно расширяет границы классической феноменологии религии. Наряду с явлениями, которые всегда привлекали внимание феноменологов религии, неофеноменология включает в сферу своих интересов современное состояние традиционных религий, новые религиозные движения, так называемые «квазирелигии», взаимоотношения между разными религиями, а также между религиозными и нерелигиозными феноменами. Таким образом, переход на уровень «интенций» и «субъективных значений», согласно Ж. Ваарденбургу, позволит не только расширить, но и актуализировать проблематику феноменологических исследований религии.

Помимо позитивной задачи выявления «интенций» и «субъективных значений» неофеноменология религии, по мысли Ж. Ваарденбурга, должна выполнять «в высшей степени критическую функцию, анализируя и исследуя концепции религии, сформулированные в рамках этой дисциплины»¹. Данная функция чрезвычайно важна, поскольку многие представители классической феноменологии религии рассматри-

¹ *Waardenburg, J. Toward a New Style Phenomenological Research on Religion. P. 136.*

вали религиозные явления сквозь призму априорных концепций религии, которые не подвергались критической рефлексии. Приписывая неофеноменологии религии критико-аналитическую функцию, Ж. Ваарденбург подчеркивает, что эта дисциплина имеет много общего с *Systematische Religionswissenschaft*¹ и существенно отличается от эмпирико-дескриптивистских и эссенциалистско-редукционистских разновидностей классической феноменологии религии. Она представляет собой систематический и интегральный подход, сочетающий критические требования к исходным понятиям с решением наиболее актуальных проблем изучения религии путем выявления интенций, лежащих в основе религиозных явлений, и значений, которые эти явления имеют для людей. «Такой подход, — отмечает У. Кинг, — является синтезом наилучших черт традиционных феноменологий с новейшими методологическими интересами, он открывает благоприятные перспективы для изучения религии и действительно может быть назван неофеноменологией»².

К этому можно добавить, что Ж. Ваарденбург, разрабатывая основополагающие положения неофеноменологии религии, следует одной из главных тенденций западной духовной жизни второй половины XX в., которая обозначается термином «антропологический поворот». «Антропологический поворот» происходил не только в различных направлениях западной философии, но и в западной теологии. Многие протестантские и католические теологи развивали мысль, согласно которой в наше время можно сказать нечто значимое о Боге и мире, лишь говоря одновременно о человеке. Более того, они утверждали, что нужно сначала ответить на вопросы о сущности человека, причинах и характере его устремлений, его познавательных возможностях и т. п., а затем уже приступать к конструированию традиционной метафизики.

¹ Систематическое религиоведение (нем.).

² King, U. *Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion. Some major Developments and Issues under Debate since 1950 // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. P. 107.*

Следовательно, разработки Ж. Ваарденбурга могут быть вписаны не только в философский, но и в теологический контекст конца XX — начала XXI вв. Осуществив переход на уровень «интенций» и «субъективных значений», религиозные философы и теологи непременно обнаружат в человеке имманентно присущую ему «интенцию» к слиянию с трансцендентным и будут обосновывать положение о превосходстве религиозных значений над всеми остальными. Неофеноменология религии Ж. Ваарденбурга, сформулированная в весьма абстрактном виде, может послужить основой как для светского религиоведения, так и для теологических построений, завуалированных религиозоведческой терминологией. Только дальнейшая конкретизация разных аспектов неофеноменологии религии и практическое применение ее принципов при изучении религий покажут, в каком ключе будет развиваться эта дисциплина и помогут ли новации Ж. Ваарденбурга преодолеть кризис феноменологии религии.

Итак, во второй половине XX в. феноменология религии разрабатывалась крупнейшими представителями западного религиоведения. Однако в 70-е годы она вступила в полосу самого серьезного за всю ее историю кризиса. Началось критическое переосмысление ее методологических принципов и базовых понятий. В то же время была предпринята попытка разработки «феноменологии религии в новом стиле», или неофеноменологии религии, но перспективы проекта, предложенного Ж. Ваарденбургом, просматривались в конце XX в. с большим трудом. Есть ли у феноменологии религии будущее или она представляет лишь исторический интерес? Окончательный ответ на этот вопрос должен быть получен в XXI в.

■ § 3. Методологические проблемы истории религий

Во второй половине XX в. история религий продолжала оставаться базовой религиозоведческой дисциплиной. «Западное религиоведение, — писал по этому поводу Ю.А. Кимелев, — уделяет огромное внимание истории религий. Известно, что не только существует такая дисциплина, как "история религий", но и весь

религиоведческий комплекс иногда обозначается так. Крупнейшее организационное объединение религиоведов носит название «Международная ассоциация истории религий»¹.

Важно отметить, что в названии этой дисциплины произошло незначительное изменение. Если в классическом религиоведении она обычно называлась «история религии»², то во второй половине XX в. более распространенным становится название «история религий», иногда даже — «истории религий». Это свидетельствует о том, что западное религиоведение, отказавшись от предшествующих теоретических работ, не смогло выработать альтернативную теорию религии. «В настоящее время, — вынужден был констатировать Ф. Уэйлинг, — не существует доминирующей в научных кругах теории религии. У религиоведов, за редким исключением, отсутствует даже желание разрабатывать общие теории. Для создания общих теорий религии необходимо абстрагирование от частных контекстов, а современные ученые довольствуются исследованиями частных контекстов, не рискуя вступать на путь абстрактных концепций. Обычно подчеркивается приоритет частного над общим и конкретного над абстрактным»³.

Отсутствие общепризнанной теории религии усугублялось разногласиями в понимании того, что такое «история»⁴. В религиоведении второй половины XX в. четко обозначились две противоположные позиции в истолковании истории. Сторонники одной из них понимали историю как череду сменяющих друг друга событий. Исследователь, конечно, волен по своему усмотрению интерпретировать эти события и даже выявлять некие связи между ними, однако все исследовательские усмотрения стоят друг друга (вернее — ничего не

¹ Кимелев, Ю.А. Методологические проблемы современного религиоведения. С. 32.

² Достаточно вспомнить названия некоторых классических работ: «Учебник истории религии» (Шантепи де ля Соссе), «Очерки по истории религии» (Э. Ренан), «Становление религии» (Э. Лэнг), «Лекции о религии семитов» (У.Р. Смит) и т. п.

³ Whaling, F. Introduction // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 2. P. 12–13.

⁴ См.: Streng, F. What does "History" mean in the History of Religions? // Anglican Theological Review. 1968. Vol. 50. P. 156–178.

стоят), поскольку придают истории метаисторический смысл, которым она на самом деле не обладает. Такое понимание истории, избегающее научных и философских обобщений, требовало от исследователя ограничиться сбором исторических фактов, их критической проверкой и тщательным описанием. «Многие историки, — отмечал в связи с этим Р. Паммер, — не проявляют интереса к теории, они практикуют одну из разновидностей исторического позитивизма, занимаясь сбором и описанием исторических "фактов". История религий в настоящее время имеет солидную фактологическую базу (хотя сбор исторических фактов продолжает оставаться одной из важнейших задач). История религий в гораздо большей степени нуждается в объяснительных теориях, которые можно было бы проверять, уточнять и снова проверять. Отсутствие таких теорий свидетельствует о том, что историю религий, подобно другим гуманитарным наукам, можно отнести к "неразвитым" отраслям знания»¹.

Исторический позитивизм получил широкое распространение в скандинавских странах и во Франции. Пожалуй, наиболее отчетливо он представлен в публикациях журнала «Revue de l' Histoire des Religions». История религий, понимаемая в более широком смысле, развивалась главным образом в Северной Америке, а ее сторонники группировались вокруг журнала «History of Religions», выражавшего идеи чикагской историко-феноменологической школы. Первый номер этого журнала открывался программной статьей М. Элиаде «История религий и новый гуманизм»², в которой провозглашалось, что одной из главных задач журнала является «усовершенствование герменевтики религиозных данных».

Основным методом истории религий, по мнению М. Элиаде, должна стать «творческая герменевтика», которая призвана показать, что явления, кажущиеся современному человеку профанными, на самом деле содержат в себе элементы священного. В противовес

¹ Цит. по: King, U. Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion. Some major developments and issues under debate since 1950 // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. P. 85.

² Eliade, M. History of Religions and a New Humanism // History of Religions. 1961. Vol. 1. P. 1–8.

методологии исторического материализма, направленной на последовательную демистификацию религиозных явлений, М. Элиаде утверждает, что занимается «демистификацией наизнанку», а именно, стремится обнаружить священное в профанном. Отечественный исследователь творчества М. Элиаде В.А. Чаликова следующим образом описывает метод творческой герменевтики: «Дежурное сравнение: священное прячется за профанным, как первичная живопись за поздними записями, — здесь не к месту. Так, да не так. С точки зрения метода Элиаде — совсем не так. Цель реставратора — напроочь смыть слои, обнажив подлинник, который тут, на холсте, и нигде больше. Цель герменевтика — прощупать слои, не смывая, потому что тени подлинника где-то между ними; открыть как можно больше слоев, описать богатство слоения. Герменевтика не разоблачает, а углубляет тайну, провоцирует, дразнит ее и тем самым мобилизует всю ее камуфлирующую силу. При этом ни один слой не обладает априорной святостью, поскольку в мифологическом сознании священное смешано с профанным...

Герменевтика не вылуцивает смысл из оболочки повествования а только расширяет возможности семантического воображения, жаждущего вовсе не «воздуха правды», а наоборот, погружения в глубину, в слоение творческой фантазии. Поэтому необходимо «нестенографическое» восприятие «узнаваемых» текстов — не дешифровка знаков, не раскодировка послания, а освоение того пространства, где сплетаются многослойные связи между знаком и обозначаемым»¹.

Такое, скорее литературное, чем научное, описание метода М. Элиаде, обусловлено самим предметом исследования. Творческая герменевтика, как, впрочем, и вся религиозно-философская концепция М. Элиаде, сочетает в себе элементы научности, художественного творчества, иногда даже мифологичности. Она субъективна, эмоционально окрашена, теоретически аморфна, местами противоречива.

Используя метод творческой герменевтики, исследователь, согласно М. Элиаде, может выявить в много-

¹ Чаликова, В.А. Послесловие // Элиаде М. Космос и история. С. 261 — 262.

образии исторических данных внеисторические структуры, паттерны, архетипы и понять их значение. Да и сама история должна обладать трансисторическим смыслом, иначе невозможно объяснить все ее ужасы. «Хотелось бы, например, знать, — вопрошает М. Элиаде, — как можно выносить и оправдывать мучения и исчезновение стольких народов, страдающих и исчезающих по одной простой причине — что они оказались на пути истории, что они являются соседями империй, переживающих процесс постоянной экспансии, и т. д. Как, например, оправдать тот факт, что Юго-Восточной Европе пришлось много столетий страдать — и потому отказаться от каких бы то ни было претензий на высшее историческое существование, на духовное творчество (на мировом уровне) — только потому, что она оказалась на пути нашествий азиатских народов, а затем — по соседству с Османской империей? А в наши дни, когда никому не дано избежать давления истории, как мог бы человек переносить катастрофы и "ужасы истории" — от депортаций и массовых убийств до атомной бомбардировки, — если бы за ними невозможно было почувствовать никакого знака, никакого трансисторического замысла, если все они являются не чем иным, как слепой игрой экономических, социальных или политических сил или, еще хуже, следствием "свобод", которыми меньшинство владеет и своекорыстно пользуется прямо на глазах истории?»¹

Повышенный интерес М. Элиаде к трансисторическому измерению истории придает особый характер его религиоведческой концепции. Некоторые исследователи творчества М. Элиаде называют его историю религий «неисторией нерелигий», и в этом есть значительная доля истины. Вместе с тем многие религиоведы отмечают, что несомненной заслугой М. Элиаде и других представителей чикагской школы является попытка сближения феноменологии религии и истории религий на основе герменевтики.

Тенденция к сближению двух дисциплин нашла отражение в термине «историческая феноменология

¹ Элиаде, М. Космос и история. С. 134–135.

религии», который стал использоваться влиятельными в религиоведческих кругах второй половины XX в. авторами (У. Бьянчи, М. Дхавамони, Н. Смарт). Методология исторической феноменологии религии, по мнению этих авторов, должна сочетать методы эмпирического исследования и теоретической обработки собранного материала. В качестве наиболее адекватного метода обработки исторического материала предлагалась герменевтика, хотя споры о том, какая разновидность герменевтики релевантна научному изучению религии, не стихали в религиоведческих кругах. В ходе герменевтических дебатов были выявлены вопросы, решение которых, по мнению многих религиоведов, представлялось наиболее важным: 1. Какова природа интерпретации? 2. Что такое понимание? 3. Что такое значение, в частности значение религиозных символов? 4. Какую роль играет вера в изучении религии?

Дискуссии продолжались всю вторую половину XX в., а их тематика и выступления участников демонстрировали необходимость дальнейшего осмысления этих вопросов и формулировки более или менее обоснованных на них ответов. Следует отметить, что герменевтические проблемы в гораздо большей степени обсуждались в феноменологических кругах, чем среди историков религий, особенно тех, которые придерживались узкой трактовки истории и отдавали предпочтение методологии дескриптивизма.

Значительно меньше разногласий было по поводу использования метода сравнительного изучения религий. Большинство историков подчеркивало компаративистский характер своей дисциплины, однако в действительности сравнительный анализ религий встречался не так уж часто в исторических работах второй половины XX в. Многие из них несли в заголовке словосочетание «сравнительное религиоведение», но, по сути дела, представляли собой исторические описания религий, расположенных в определенной последовательности. В предисловиях или в заключениях этих работ содержались авторские рассуждения о методах исторического исследования, в том числе о методе сравнительного изучения религий, но сплошь и рядом глубокие методологические рассуждения «зависали в воздухе», когда авторы переходили к изложе-

нию материала, имеющегося в их распоряжении. По мнению Ф. Уэйлинга, значительному числу работ по истории религий, вышедших во второй половине XX в., были присущи следующие черты:

1. Эти работы основывались на предпосылке, согласно которой религии могут быть описаны и проанализированы как дискретные сущности. Данная предпосылка, подчеркивает Ф. Уэйлинг, является априорной и нуждается в тщательном рассмотрении.
2. Во многих работах уделялось незначительное внимание первобытным религиям, что соответствовало общему пониманию исторического метода, ориентированного прежде всего на изучение письменных источников. Главное внимание уделялось так называемым «историческим религиям» и религиям, сохранившим свое влияние в настоящее время.
3. Как правило, историки ограничивались изучением классических форм наиболее влиятельных религий, оставляя вне поля зрения их современное состояние.
4. В трудах западных историков религий прослеживалось стремление выявить различия между христианством, с одной стороны, коммунизмом и гуманизмом — с другой, что было обусловлено не столько научными, сколько идеологическими пристрастиями.

«Все эти черты — акценты на "религиях", на историческом методе, на исторических, а не на первобытных религиях, на наиболее влиятельных религиях в их классических формах, на противопоставлениях христианства, коммунизма и гуманизма — были присущи большинству работ этого периода... Однако исторические описания религий, расположенных друг за другом в определенной последовательности, не есть сравнительное религиоведение. Они предоставляют сырой материал для сравнительного религиоведения. Необходима дальнейшая работа по классификации и сравнению. Исторические сочинения подобного рода суть *raison d'être* для сравнительного изучения религии»¹.

¹ Whaling, F. Comparative Approaches // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. P. 171–172.

Именно так трактовалась история религий представителями психологии, социологии и феноменологии религии. Опираясь на исторический материал и применяя к нему сравнительный метод, они классифицировали религиозные феномены, выявляли их глубинные структуры, паттерны и архетипы, занимались сравнением различных религиозных традиций, пытались создать исторические модели религии.

Автором одной из таких моделей был английский историк и феноменолог религии Н. Сمارт. В работе «Религиозный опыт человечества» он предложил рассматривать религию как организм, имеющий шесть измерений. «Религию, — писал он, — можно рассматривать как шестимерный организм, состоящий из доктрин, мифов, этических учений, ритуалов, социальных институтов, различных видов религиозного опыта... Эта абстрактная модель основывается на сравнительном анализе религий мира. Сравнение, однако, должно проводиться очень аккуратно. Мы имеем дело с религиями, и каждая из них обладает своим стилем, внутренней динамикой, специфическими значениями... Таким образом, когда мы обнаруживаем сходства между религиями или их отдельными частями, мы должны иметь в виду, что иногда эти сходства носят внешний характер и подлежат более глубокому исследованию»¹.

Разрабатывая шестимерную модель религии, Н. Смарт подчеркивает ее историческую природу. Эта модель не должна трактоваться как априорная концепция, навязываемая историкам, она основывается на сравнительном анализе данных, которые историки предоставляют представителям других религиозно-научных дисциплин. Она не является жесткой, ее теоретические положения могут уточняться и дополняться по мере появления новых исторических данных. Главным измерением шестимерного организма, по мысли Н. Смарта, является религиозный опыт, о чем свидетельствует название работы английского ученого, но понять религию можно только в тесном взаимодействии всех ее измерений.

¹ Smart, N. The Religious Experience of Mankind. New York, 1969. P. 16–17.

Другую историческую модель религии предложил известный на Западе религиовед Михаэль Пай. Он выделил четыре аспекта, присущих любой религии: религиозную деятельность, религиозные группы, религиозные умонастроения, религиозные концепции¹. Подобно Н. Смарту, М. Пай настаивает на исторической природе своей модели. «Сравнительная модель, — пишет он, — основывается на данных истории религий, но затем выходит за рамки конкретных контекстов, чтобы создать теоретическую конструкцию, обеспечивающую понимание религии как таковой. С другой стороны, предлагаемая модель является "служанкой истории", поскольку она способствует более правильному пониманию конкретных исторических данных»².

Такой же диалектической трактовки взаимоотношений теоретической модели религии и истории религий придерживался Ф. Уэйлинг. По его мнению, религия должна рассматриваться как исторически изменяющийся организм, состоящий из восьми взаимосвязанных элементов: община, ритуал, этика, социальная вовлеченность (*social involvement*), писание/миф, концепция, эстетика и духовность. Отличительной чертой модели Ф. Уэйлинга является повышенное внимание к эстетической стороне религии. При рассмотрении конкретных религий он уделяет большое внимание музыке, живописи, иконографии, архитектуре, танцам, литературе и т. п. Важно также отметить, что Ф. Уэйлинг вместо традиционного для религиоведения понятия «религиозный опыт» использует понятие «духовность», хотя не считает, что духовность является основополагающим элементом религии. Она должна рассматриваться в ее взаимосвязи с другими элементами.

Подобные модели религии, по мнению Ф. Уэйлинга, «полезны для описания и сравнения всех религиозных традиций. Поскольку они должны быть историче-

¹ При рассмотрении этих аспектов религии М. Пай выделяет тридцать подтем, которые дополняются одиннадцатью сравнениями разных религиозных традиций. Таким образом, М. Пай не только дает свою трактовку религии, но и открывает широкие перспективы для конкретных компаративных исследований.

² Pye, M. *Comparative Religion: Introduction through Source Materials*. Newton Abbot, 1972. P. 22.

ски обоснованы, их практическое значение возрастает при изучении наиболее влиятельных религий, история которых хорошо известна. Можно ожидать, что такие модели и дополнения к ним будут и дальше разрабатываться в сравнительном религиоведении»¹.

В связи с тем, что сравнительный метод использовался не только и даже не столько историками религий, сколько представителями других религиоведческих дисциплин, перед научным сообществом встал вопрос: существует ли особый метод исторического исследования религий? Некоторые историки религий, желая подчеркнуть автономный характер своей дисциплины, склонялись к положительному ответу на этот вопрос², однако многие религиоведы отрицали тезис о полной автономности истории религий и подчеркивали, что историки пользуются методами других наук, прежде всего филологии, археологии, этнологии, антропологии.

Так, один из соавторов известного на Западе труда «Религия, культура и методология» голландский религиовед Хан Ян Уиллем Дрийверс подчеркивал, что не существует единого исторического метода. Историки пользуются разными методами в соответствии с тем, какие проблемы ими решаются. И все же, по мнению Х.Я.У. Дрийверса, теоретически можно выделить четыре этапа исторического исследования: критическое изучение имеющихся в распоряжении историка данных; формулировка гипотез, объясняющих эти данные; анализ выводов из этих гипотез; проверка выводов с помощью дополнительных данных. Давая такое описание исторического метода, Х.Я.У. Дрийверс подчерки-

¹ Whaling, F. Comparative Approaches // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. P. 272.

² Именно склонялись, поскольку обосновать положительный ответ на этот вопрос так и не смогли. Примером служит работа: Baird, R. Category Formation and the History of Religion. The Hague, 1971. В ней автор подробно рассматривает становление категорий истории религий, много пишет об особенностях предмета данной дисциплины, но когда переходит к методологической проблематике, то ограничивается суждением о том, что история религий использует свой собственный «историко-сравнительный метод», который в большей степени является дескриптивным, чем нормативным. Данное суждение содержит весьма неопределенные указания на специфику метода истории религий.

вает общность научной методологии, поскольку выделенные им этапы исследования присущи не только гуманитарным, но и многим естественным наукам.

При этом голландский религиовед отмечает, что «любая интерпретация данных предполагает теорию, в рамках которой осуществляется постановка проблем, упорядочиваются исторические данные, формулируются гипотезы, а также выстраивается вся система аргументации. Таким образом, в науке истории, в том числе истории религий, теория выполняет те же функции, что и в других науках»¹. Утверждая, что научная теория способствует правильному пониманию исторических данных, Х.Я.У. Дрийверс в то же время предостерегает от увлечения «всеобъемлющими теориями», при помощи которых можно объяснить все, что угодно. Такие теории отрывают исследователя от исторической реальности и уводят его в сферу метафизических спекуляций. Эти рассуждения Х.Я.У. Дрийверса отражают важную тенденцию религиоведения второй половины XX в. Желание обрести научную теорию, соответствующую современной истории религий, но в то же время боязнь «всеобъемлющих теорий», которые настойчиво навязывались историкам-теологами и философами, были присущи религиоведческому сообществу.

Попытки подчеркнуть специфику предмета истории религий и обосновать ее автономный характер поставили перед религиоведами еще одну методологическую проблему: следует ли изучать религию как надсоциальный и надкультурный феномен или ее нужно изучать как элемент социокультурного контекста. Эта проблема обсуждалась на конференции Международной ассоциации истории религий, проходившей в 1991 г. в Вермонтском университете (США). Материалы конференции были опубликованы под названием «Религиозные трансформации и социально-политические изменения. Восточная Европа и Латинская Америка». В предисловии к этим материалам их титульный редактор Лютер Мартин писал: «Даже в тех современных обществах, где религия формально отделена от

¹ Van Baaren, T.P., Drijvers, H.J.W. Religion, Culture and Methodology. The Hague, 1973. P. 62.

других социальных систем, понимание религии как явления *sui generis*, а также попытки обосновать автономию предмета и метода той или иной религиозно-дисциплины выглядят как идеологические или теологические конструкции, далекие от научного анализа реальных социальных практик»¹.

В таком же ключе решал эту проблему видный представитель итальянской школы истории религий Уго Бьянчи. Основателем этой школы считается Р. Петтацони, хотя за его спиной, по мнению многих исследователей, стоят такие фигуры, как Бенедетто Кроче (1866 – 1952) и Джамбаттиста Вико (1668 – 1744). Под влиянием сформулированной ими идеи «интегральной истории» итальянские ученые (Анжело Брелич, Витторио Лантернари, Эрнесто де Мартино, Алессандро Баузани, Уго Бьянчи) решительно отказывались разграничивать историю религий (как дескриптивную дисциплину) и феноменологию религии (как сравнительную и интерпретативную дисциплину). Они считали, что история религий и феноменология религии — это два взаимосвязанных аспекта единой науки о религии.

Свое выступление на Вермонтской конференции профессор истории религий Римского университета У. Бьянчи начал следующими словами: «Мое намерение состоит в том, чтобы опровергнуть распространенное заблуждение, согласно которому понятия "исторический", "дескриптивный", "относящийся к прошлому", "относящийся к письменным культурам" ставятся в один ряд. Я буду отстаивать тезис об интегральной природе дисциплины, называемой "история религий"»².

Метод истории религий, согласно У. Бьянчи, включает в себя тщательное описание фактов, их историческую и структурную контекстуализацию, а затем их сравнение и интерпретацию. Другими словами, начиная с эмпирических процедур, историк религий дол-

¹ *Martin, L.* Introduction // *Religious Transformations and Socio-Political Change. Eastern Europe and Latin America.* Berlin — New York, 1993. P. 3.

² *Bianchi, U.* Method, Theory and the Subject matter // *Religious Transformations and Socio-Political Change...* P. 349.

жен выйти на уровень сравнения и интерпретации фактов, но при этом всячески избегать «априорного редуccionизма», которым зачастую грешила феноменология религии. В качестве примера «априорного редуccionизма» У. Бьянчи приводит концепцию Р. Отто, редуцирующую религию к понятию «нуминозное» и жестко противопоставляющую ее всем элементам социокультурного контекста. Такое, по сути дела, теологическое противопоставление было присуще многим представителям классической и постклассической феноменологии религии. Достаточно вспомнить М. Элиаде и его демаркацию между «абсолютно Священным» (*pure Holy*) и воплощениями священного в истории и культуре. Ему же принадлежит идея о том, что «абсолютно Священное» независимо от истории и культуры.

Историки итальянской школы весьма скептически относились к работам Р. Отто и других феноменологов, трактующих религию как явление *sui generis*. Они считали, что интегральная природа истории религий требует рассматривать религии или религиозные феномены в их социокультурном контексте. «Р. Петтацони подчеркивал, что нельзя понять культуру без понимания религии. На наш взгляд, — пишет У. Бьянчи, — это суждение имеет и обратную силу: нельзя научно описать и проанализировать религию без знания культурного контекста, в котором эта религия себя проявляет»¹.

Важность контекстуального анализа признавалась большинством историков религий второй половины XX в. Их позицию четко обозначил датский профессор Джeppe Синдинг Йенсен. Рассматривая вопрос о том, что относится к компетенции истории религий, он указал на необходимость рассмотрения религии как социокультурного феномена. «Разговор о религии, — утверждал он, — не есть разговор о "Боге", "Трансцендентном", "Сакральном" и т. п. Это прежде всего разговор о людях, их идеях и деяниях»².

Еще одна методологическая проблема истории религий была сформулирована канадским религиове-

¹ *Bianchi, U. Method, Theory and the Subject Matter. P. 351.*

² *Jensen, J.S. What Sort of "Reality" is Religion // Ibid. P. 360.*

дом Дональдом Вибе. Его доклад на Вермонтской конференции назывался «Религиоведение как спасающая благодать?». Суть этой проблемы заключается в том, может ли научное изучение религии (история религий) оказывать влияние на разные стороны общественной жизни. Ведь для того, чтобы оно оказывало такое влияние, религиоведение должно содержать ценностные суждения и элементы светской или религиозной идеологии.

Чаще всего утверждалось, что религиоведение выполняет образовательную и научную функции, не преследуя при этом религиозных, политических, экономических и других целей. Именно благодаря этому религиоведческие структуры получили развитие в тех странах, где религия отделена от государства. Однако не все религиоведы разделяли эту точку зрения. «Современные исследователи религии, — отмечал Д. Вибе, — желают быть учеными, поскольку они видят в науке эффективный и соответствующий духу времени стиль мышления. Но они не только ученые, они хотят быть социально ответственными гражданами своей страны и усматривают свою интеллектуальную функцию в защите, развитии и усовершенствовании основополагающих значений (идеологии) того общества, членами которого они являются. Для многих из них религия представляется существенным фактором, позволяющим вести осмысленную жизнь в тех или иных социальных условиях, а "натуралистическое изучение" религии подрывает ее основы. Поэтому религиоведы неизбежно сталкиваются с дилеммой: либо они занимаются объективным изучением религии, либо остаются приверженцами мифов, на которых зиждется определенная культура»¹. Попытки преодолеть эту дилемму вели к смешению научных, религиозных и политических пристрастий.

Привнесение в научные исследования элементов религиозности и политики, по мнению Д. Вибе, неизбежно ведет к расколу религиоведческого сообщества. «Хорошо известно, — пишет канадский ученый, — что университетские отделения религиоведения не всегда

¹ Wiebe, D. Religious Studies as a Saving Grace? From Goodenough to South Africa // Ibid. P. 428.

были религиозно и политически нейтральны. В то же время сторонники научного изучения религии стремились к провозглашенному ими идеалу религиозной и политической нейтральности. Сейчас мы наблюдаем ничем не прикрытые, порой яростные атаки на этот идеал, что, по моему мнению, ведет к пагубным последствиям. Это ведет к формированию в религиоведческом сообществе двух враждебных лагерей и создает условия для возникновения "гражданской войны" в сфере изучения религии»¹. В качестве примера такой «гражданской войны» Д. Вибе приводит постоянно возникающие конфликты в области иудаистики между научно ориентированными религиоведами и учеными, озабоченными главным образом защитой ценностей иудаизма.

Стремление привнести элементы политики в религиоведение прослеживалось в последней четверти XX в. в Южной Африке. Так, южно-африканский исследователь религии Дэвид Чидестер считал, что основной религиоведческой дисциплиной является феноменология религии, которой имманентно присуща политика ненасилия. Показав, что южно-африканское общество является религиозно плюралистичным, феноменология религии дезавуировала государственную пропаганду, навязывающую жителям Южной Африки мнение, что они являются «единой христианской нацией». Таким образом, согласно Д. Чидестеру, феноменология религии является «имплицитно политической наукой»².

Другой южно-африканский религиовед Грегори Баум обосновывал положение о том, что наука о религии обладает преобразующим характером. По его мнению, «религиоведение, как и другие гуманитарные науки, ставит своей целью не только понять, но и преобразовать действительность»³. Г. Баум утверждал, что научное изучение любого феномена не должно ограничиваться его описанием и объяснением, оно должно

¹ Wiebe, D. Religious Studies as a Saving Grace? From Goodenough to South Africa. P. 422.

² См.: Chidester, D. Religious Studies as Political Practice // Journal of Theology for Southern Africa. 1987. Vol. 58. P. 4–17.

³ Baum, G. Religious Studies and Theology // Journal of Theology for Southern Africa. 1990. Vol. 70. P. 5.

включать оценку данного явления, даваемую на основе сложившейся в научной среде морали. То, что называют «объективным исследованием» в гуманитарных науках, в явной или неявной форме способствует сохранению status quo (в том числе расового угнетения, насилия, произвола), а потому является «мощным идеологическим инструментом для примирения интеллектуального сообщества с существующим социальным порядком»¹.

Среди историков религий обоснованию тезиса о креативном характере религиоведения уделял большое внимание М. Элиаде. Ему принадлежит высказывание о том, что история религий является «спасающей дисциплиной». М. Элиаде не скрывал своего отрицательного отношения к современной ему западной цивилизации, усматривая ее главный порок в забвении священного. Не вызывал симпатий у М. Элиаде и современный нерелигиозный человек, который является, по своей сути, глубоко несчастным существом. Однако нерелигиозный человек происходит от homo religious и несет на себе печать поведения религиозного человека. «Подавляющее большинство "неверующих", — писал М. Элиаде, — прямо говоря, не свободны от религиозного поведения, теологии и мифологии. Иногда они завалены ворохом магиико-религиозных представлений, искаженных до карикатурного состояния, а потому и плохо узнаваемых. Процесс разрушения святости человеческого бытия не раз приводил к возникновению гибридных форм дешевой магии с обезьяньей религией. Мы не думаем о бесчисленных «микрорелигиях», которыми кишат все современные города, о церквах и сектах, о псевдоокультурных, неоспиритуалистических или так называемых «герметичных» школах, хотя все эти явления относятся к сфере религии, даже если почти во всех случаях речь идет о нелепых разновидностях псевдоморфоза»². Другими словами, современный неверующий человек, по мысли М. Элиаде, является крипторелигиозным человеком. В самых сокровенных глубинах его существа живет homo religious, задавленный грузом псевдорелигий и де-

¹ Baum, G. Religious Studies and Theology. P. 7.

² Элиаде, М. Священное и мирское. М., 1994. С. 128.

мифологизированных мифологий. «В некотором смысле можно утверждать, что у тех наших современников, которые объявляют себя неверующими, религия и мифология "скрыты" в глубине подсознания. Это означает также, что возможность приобщиться к религиозному опыту жизни все еще жива в недрах его "Я"»¹.

История религий, которая, используя метод творческой герменевтики, раскрывает священное в профанном, должна способствовать возрождению подлинного человека и гуманистической культуры. «Человек западной цивилизации отчужден от своей природы — от истинно религиозных оснований духовной жизни. Проецируя на современное общество мифоритуальные модели "смерти и возрождения", Элиаде надеялся, что нынешнее состояние утраты подлинной религиозности, ощущение "смерти Бога", забвение экзистенциально значимых смыслов человеческого бытия может быть преодолено на путях припоминания первичных данностей религиозной жизни. Через знакомство с архаическими мифами, религиями Востока западный человек, полагал Элиаде, обнажит в своем сознании внеисторические общечеловеческие ценности и возвратится к "началу", обретя свойственную "времени творения" жизненную силу. В такой религиозно-гуманистической перспективе ему виделись задачи религиоведения»².

Тезис о «спасающей» функции истории религий подвергся ожесточенной критике со всех сторон. Основное обвинение в адрес М. Элиаде сводилось к тому, что он предложил религиоведческому сообществу вместо научно обоснованной истории религий нетрадиционную форму теологии, в которой место Бога занимает некая абсолютная реальность, обозначенная термином «Священное». По мнению немецкого религиоведа К. Рудольфа, «подход Элиаде к изучению религии является не чем иным, как "персональным вероисповеданием", нетерпимо относящимся к другим символам веры»³. Многие исследователи религии

¹ *Eliade, M.* Священное и мирское. С. 132.

² *Забияко, А.П.* Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. 2002. № 3. С. 137–138.

³ *Rudolph, K.* Mircea Eliade and the "History of Religions" // Religion. 1989. Vol. 19. P. 109.

подчеркивали, что если религиоведение хочет оставаться наукой, оно должно отказаться от претензий на спасение человечества. Академическое изучение религии должно размежеваться с религией и политикой, оно может предоставлять результаты своих исследований философам, теологам, общественно-политическим деятелям, но оно не несет ответственности за то, как будут использоваться эти результаты. Объективность исследований, предполагающая отказ от нормативных и ценностных суждений, признавалась важнейшей чертой истории религий.

Подводя итоги, прежде всего, следует отметить огромное количество опубликованных во второй половине XX в. работ по истории религий. В 1975 г. К.Ю. Блекер писал: «Мы испытали бы большое удовлетворение, если бы в нашем распоряжении оказались результаты истории религий за последние двадцать лет. Хотелось бы знать, в каком направлении развивается эта дисциплина, и существует ли в ней реальный прогресс. К сожалению, мы не имеем систематических обзоров этой области исследований. Тип ученых, способных сделать обзор всей истории религий или, по крайней мере, ее значительной части, постепенно вымирает»¹. К концу XX в. такой тип ученых окончательно вымер, и надеяться на то, что в распоряжении религиоведческого сообщества окажется систематический обзор работ по истории религий второй половины XX в. уже не приходится.

Однако вполне посильной представляется задача фиксации методологических проблем истории религий и определения главных тенденций в этой сфере религиоведческих исследований. Основные методологические споры во второй половине XX в. разворачивались по следующим проблемам:

1. Следует ли понимать историю религий в узком смысле (как дескриптивную дисциплину) или в более широком смысле (как дисциплину, занимающуюся интерпретацией, сравнением и типологизацией исторических данных)? Во второй половине XX в. подавляющее большинство исторических

¹ *Bleeker, K.J. Looking Backward and Forward // IAHR Stockholm Congress Proceedings. Leiden, 1975. P. 27.*

работ носило дескриптивистский характер, хотя в религиоведческой среде произошло осознание необходимости теоретической обработки исторических данных. Очевидно, будущее принадлежит идее «интегральной истории», которая разрабатывалась представителями итальянской школы.

2. Существует ли специфический метод истории религий или эта дисциплина может использовать методы других гуманитарных наук? Те, кто был склонен положительно отвечать на первую часть этого альтернативного вопроса, зачастую трактовали историю религий как автономную дисциплину, имеющую уникальный предмет, а следовательно, и особый метод его исследования. Их оппоненты подчеркивали взаимосвязь всех религиоведческих дисциплин, а также религиоведения и других гуманитарных наук. Такая точка зрения обретала все больше сторонников среди историков религий.
3. Следует ли изучать религию как явление *sui generis* или она должна изучаться в самом широком контексте, то есть в ее взаимосвязях с другими социокультурными элементами? Ответы на этот вопрос позволяли провести четкую демаркацию между теологически ориентированными религиоведами и остальной частью религиоведческого сообщества. Тезис классической феноменологии религии, согласно которому религия — явление *sui generis*, представляет собой наукообразное выражение традиционной теологической идеи о божественной природе религии. Это осознавалось большинством историков религий, отдававшим предпочтение тезису о религии как социокультурном феномене.
4. Является ли история религий «спасающей дисциплиной» и может ли она оказывать влияние на культуру, политику, экономику? Никто из религиоведов не сомневался, что религия может оказывать влияние на все стороны общественной жизни, но история религий представляет собой гуманитарную дисциплину и, в качестве таковой, не может выполнять функции религии. Идеалом религиоведческих исследований считалось воздержание от религиозных, политических, экономических и других пристрастий.

Конечно, методологические дебаты второй половины XX в. не дали сколь-либо однозначных решений поставленных проблем, но главные тенденции выявились вполне отчетливо. Эти тенденции позволяют говорить о том, что в целом история религий во второй половине XX в. представляла собой важный раздел религиоведения, который определялся как «широкий спектр нетеологических подходов к изучению религии»¹. Стремление разрабатывать историю религий как гуманитарную науку, свободную от теологических, а в идеале и от философских предпосылок, явственно просматривалось в религиоведческом сообществе.

■ § 4. Структурализм в религиоведении

Термин «структурализм», обозначающий самостоятельное направление в антропологии, был введен в научный оборот в 50-е годы XX в. Предшествующий период характеризовался значительными изменениями в сфере антропологических исследований. «В начале нашего века, — писал в 1923 г. английский социальный антрополог Альфред Реджинальд Рэдклифф-Браун (1881 — 1955), — наука о культуре достигла такого состояния, когда сложились две разные школы, преследовавшие разные цели и не имевшие друг к другу почти или вообще никакого отношения. Эволюционные антропологи рассматривали все с точки зрения развития и обычно истолковывали развитие культуры как процесс однолинейной эволюции. Представители же "культурно-исторической" школы почти полностью сосредоточились на изучении явления переноса культурных элементов из одного региона в другой и либо отвергали теорию эволюции, либо не проявляли к ней никакого интереса. Первая из двух школ возобладала в Англии, вторая — в Германии»².

Вместе с тем в Англии формируется еще один подход к изучению человека и общества, истоки которо-

¹ King, U. Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. P. 73.

² Рэдклифф-Браун, А.Р. Метод в социальной антропологии. М., 2001. С. 20 — 21.

го можно обнаружить в работах Г. Спенсера. В них английский ученый трактовал общество как тотальность индивидов, связанных между собой определенными отношениями. Он уподоблял общество биологическому организму и пытался выявить законы развития и функционирования этого организма и его отдельных частей. Интерес к социальным структурам и функциям общественных явлений получил развитие в «структурном функционализме», виднейшими представителями которого считаются А.Р. Рэдклифф-Браун и Бронислав Каспер Малиновский (1884 — 1942). Теоретические воззрения этих ученых во многом отличались друг от друга, но в них было и нечто общее, позволяющее отнести А.Р. Рэдклифф-Брауна и Б.К. Малиновского к одному направлению в антропологии.

Сторонники этого направления занимались изучением примитивных обществ и считали необходимым проведение интенсивных полевых исследований¹. Известно, что А.Р. Рэдклифф-Браун проводил такие исследования на Андаманских островах и в Австралии, а Б.К. Малиновский в Меланезии (Новая Гвинея, острова Тробриан). Их примеру последовали многие антропологи, променяв комфортабельное обитание в университетских кампусах на неприхотливые условия экспедиционной жизни. Вторым признаком, позволяющим причислить того или иного ученого к структурным функционалистам, является трактовка общества как целостной системы, элементы которой связаны между собой определенными отношениями. Изучение устойчивых отношений между элементами того или иного общества считалось представителями данного направления важнейшей задачей социальной антропологии. Наконец, структурные функционалисты подчеркивали, что любое явление общественной жизни (норма, обычай, верование, ритуал и т. п.) выполняет необходимую для общества функцию и представляет

¹ До этого антропологи чаще всего черпали сведения о примитивных народах из отчетов христианских миссионеров, путешественников, купцов и других научно неподготовленных информаторов. Строить теорию на таких зыбких основаниях, по мнению структурных функционалистов, было невозможно. Сбором материалов должен заниматься сам антрополог, затем подвергать эти материалы теоретическому осмыслению и сверять теоретические положения с новыми данными полевых исследований.

собой незаменимую часть всей системы. Это положение впоследствии было названо «постулатом универсальной функциональности». Такой подход к изучению примитивных обществ, в том числе их религиозных верований, ритуалов и институтов, стал весьма влиятельным в антропологических исследованиях первой половины XX в.¹, хотя сразу же приобрел и оппонентов, число которых постоянно увеличивалось².

В Америке в первой половине XX в. предпочтение отдавалось полевым исследованиям и тщательному описанию антропологических фактов. Пожалуй, в наибольшей степени это присуще трудам Роберта Гарри Лоуи (1883 – 1957), которые в целом можно охарактеризовать как настойчивую попытку ответить на единственный вопрос: каковы же факты? Антропологические изыскания Р.Г. Лоуи представляют большой интерес для религиоведения, поскольку в ходе полевых исследований индейских племен Северной Америки он сумел показать фактическую несостоятельность существующих в его время теорий религии. Иногда его причисляют к сторонникам «культурно-исторической школы», но сам он не придерживался определенных теоретических воззрений, называя себя «активным скептиком». Конечно, в американской культурной антропологии разрабатывались и теоретические проблемы, имеющие отношение к религиоведению³, но в целом ее отличало неприязненное отношение к научным и философским обобщениям.

¹ Подробнее о структурном функционализме см.: *Гараджа, В.И.* Социология религии. М., 2005. С. 137 – 142; *Яблоков, И.Н.* Структурный функционализм в социологии религии // Введение в общее религиоведение. М., 2001. С. 254 – 260. Кроме того, в последние годы были опубликованы добротные выполненные переводы на русский язык главных работ А.Р. Рэдклифф-Брауна и Б.К. Малиновского.

² Суть многих критических замечаний в адрес структурного функционализма в лаконичной форме выразил Клод Леви-Строс: «Говорить, что общество функционирует, есть не что иное, как трюизм, но говорить, что в обществе все функционирует, — абсурд» (*Леви-Строс, К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 20).

³ Примером могут служить труды американского антрополога польского происхождения Пауля Рэдина (1883 – 1959), который изучал степени религиозности (*religious-mindedness*) у разных людей одного и того же примитивного сообщества и показал, что дикари не являются религиозно гомогенными. Кроме того, П. Рэдин давал психологическую трактовку религии и использовал многие категории и понятия глубинной психологии.

Оценивая общее состояние антропологических исследований в первой половине XX в., К. Болле писал: «Тогдашние антропологи не обладали той исторической и филологической подготовкой, которой отличались их великие предшественники (Тайлор, Фрэзер). Однако более важным было то, что они не смогли сформулировать некую совокупность идей, способных подтвердить их претензии на строгую научность. Длительные полевые исследования в отдаленных деревушках, жители которых говорят на труднодоступных для западного ученого языках, детальное описание всего, что попадалось на глаза антропологу, немножко теории стадияльного развития, немножко фрейдизма, выдержки из трудов Вебера и Дюркгейма, некие смутные идеи о том, как "функционирует" религия в той или иной социальной системе — все это, по большому счету, нельзя считать серьезным вкладом в науку...

В данной ситуации, — по мнению К. Болле, — появление на научной сцене Клода Леви-Строса было весьма уместным. Его идеи способствовали усилению доверия к научному пониманию мифологии и человека. Перед полевыми исследователями, погрязшими в специализированных описаниях одного или двух маленьких племен, вдруг открылись широкие перспективы. И даже те из них, кто не имел философской подготовки, были воодушевлены появлением целостной научной системы, созвучной времени и — триумф нашего века! — совместимой с принципами работы компьютера. Разрозненное наследие антропологии подверглось такой систематизации, о которой до этого можно было только мечтать»¹.

Комментируя эту цитату, важно подчеркнуть, что «появление на научной сцене Клода Леви-Строса» имело эмпирические и теоретические предпосылки. В первой половине XX в. шло подспудное накопление достоверных антропологических данных, что было бы невозможным без подвижнического труда антропологов-полевиков. Известно, что К. Леви-Строс сам проводил полевые исследования в Бразилии и Пакистане,

¹ Bolle, K. *Myth and Other Religious Texts // Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Vol. 1. P. 325–326.

но многие положения его теории обосновывались материалами, полученными из вторых рук.

Кроме того, следует учитывать философский и научный контекст, в котором формировалась структурная антропология. Хотя термин «структурализм» прочно связан с именем К. Леви-Строса, многие исследователи употребляют его в более широком смысле и включают в число структуралистов К. Маркса, Зигмунда Фрейда (1856 – 1939), Фердинанда де Соссюра (1857 – 1913), Николая Сергеевича Трубецкого (1890 – 1938), Романа Осиповича Якобсона (1896 – 1982), Ролана Барта (1915 – 1980), Луи Альтюсера (1918 – 1990), Мишеля Фуко (1926 – 1984), Жака Лакана (1901 – 1981) и др. Всех этих мыслителей объединяло стремление раскрыть глубинные структуры, бессознательные мотивы и скрытые причины человеческих поступков, которые, на первый взгляд, определяются сознательными решениями индивида.

Важно также отметить, что становление структурной антропологии происходило в полемике со структурным функционализмом, прежде всего по поводу понятия «социальная структура». А.Р. Рэдклифф-Браун и его последователи трактовали социальную структуру как нечто реально (физически) существующее. Отношения между элементами социальной системы являются объективными, они поддаются непосредственному наблюдению, на основе которого можно делать научные обобщения, сравнивать социальные структуры разных народов и типологизировать их.

Совсем по-другому понимал социальную структуру К. Леви-Строс. Его размежевание с представителями структурного функционализма началось в 1945 г., но никто из маститых антропологов того времени не отнесся серьезно к утверждению французского ученого, что социальная структура есть «модель в человеческом уме». Эта модель не поддается эмпирическому исследованию. Чтобы понять «модель в человеческом уме», нужно выйти за пределы конкретно воспринимаемой реальности, поскольку «подлинная реальность никогда не является очевидной».

Общая схема рассуждений К. Леви-Строса выглядит следующим образом: социокультурные явления можно рассматривать как знаковые системы; эти системы выстраиваются людьми в соответствии с глубин-

ными структурами ума, имеющими общечеловеческий характер; с помощью методов структурной антропологии исследователь имеет возможность выявить эти глубинные структуры. Другими словами, познавая социокультурные явления, человеческая мысль познает лишь саму себя. В частности примитивные структуры родства, тотемизм, мифы, ритуалы, маски и т. п. отражают не что иное, как структуры ума, коренящиеся в сфере бессознательного.

Бессознательное — одно из важнейших понятий структурной антропологии К. Леви-Строса. Оно сформировалось не столько под влиянием глубинной психологии, сколько под влиянием структурной лингвистики. Именно поэтому трактовка бессознательного у К. Леви-Строса существенно отличается от его фрейдистской интерпретации. Бессознательное в учении З. Фрейда — это нечто иррациональное, кипящий котел импульсов и инстинктов, эгоистических устремлений, сексуальных и агрессивных вожделений, осуждаемых обществом, а потому и вытесненных в сферу бессознательного. В противовес этому К. Леви-Строс подчеркивает логичный и рациональный характер бессознательного. Для него бессознательное — это скрытые структуры знаковых систем. Например, человек, говорящий на родном языке, использует определенные правила, не думая о них и даже, может быть, не зная об их существовании. Тем более не знают о существовании бессознательных структур дикари, погруженные в многообразие знаковых систем.

Выявлению этих глубинных структур посвящены основные работы К. Леви-Строса: «Элементарные структуры родства» (1949), «Печальные тропики» (1955), «Структурная антропология» (1958), «Первобытное мышление» (1962), «Мифологии» в 4-х томах (1964 — 1971). Нет необходимости анализировать содержание этих работ, поскольку многие отечественные исследователи уже проделали эту работу¹. Гораздо

¹ В религиоведческой литературе основные положения структурализма рассматриваются в учебном пособии «Религиоведение», написанном И.Н. Яблоковым (см.: Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. М., 1998. С. 210 — 220).

важнее воспроизвести методологические принципы исследования явлений культуры, которые К. Леви-Строс во многом заимствовал из структурной лингвистики Ф. де Соссюра и фонологии Н.С. Трубецкого и Р.О. Якобсона.

Первый и, пожалуй, главный методологический принцип структурализма провозглашает «примат отношений над элементами системы». Основным недостатком традиционных наук о человеке и обществе, по мнению К. Леви-Строса, состоял не в том, что они не уделяли должного внимания понятию «система», а в том, что, используя это понятие, они делали предмет своего рассмотрения элементы системы, а не отношения между ними. «Возникновение фонологии, — по мысли К. Леви-Строса, — внесло переворот в это положение. Она не только обновила перспективы лингвистики: столь всеобъемлющее преобразование не могло ограничиться одной отдельной дисциплиной. Фонология по отношению к социальным наукам играет ту же обновляющую роль, какую сыграла, например, ядерная физика по отношению ко всем точным наукам»¹. В чем же состоял этот переворот? Для ответа на поставленный вопрос К. Леви-Строс отсылает к программной статье Н.С. Трубецкого «Современная фонология», в которой, в частности, подчеркивается, что «фонология отказывается рассматривать члены отношения как независимые сущности, беря, напротив того, за основу своего анализа *отношения* между ними»². Это положение было воспринято теми гуманитарными и социальными науками, которые вслед за фонологией стали перестраиваться на структуралистской основе.

Второй принцип структурализма провозглашает «методологический примат синхронии над диахронией». Эта идея идет от Ф. де Соссюра, который считал, что для выявления структуры лингвистической системы необходимо отвлечься от ее развития и рассмотреть языковые явления как существующие в один момент времени, т. е. синхронически. «Соссюр вполне определенно говорит на этот счет: "Факты синхронического плана суть отношения; факты диахронического плана

¹ Леви-Строс, К. Структурная антропология. М.: Наука, 1995. С. 35.

² Там же.

суть события в системе". Отсюда следует, что лингвистика изначально синхронична, а диахрония сама по себе интеллигибельна только в качестве сравнения предшествующих и последующих состояний системы; диахрония — компаративна, и как таковая она зависит от синхронии»¹. Восприняв этот методологический принцип из структурной лингвистики, К. Леви-Строс резко выступил против коллег-антропологов, обвинявших его в противопоставлении диахронии и синхронии. «Нам известно, — писал он, — особенно после статьи Якобсона (имеется в виду статья "Принципы исторической фонологии". — А.К.), что противопоставление диахронии и синхронии в высшей степени иллюзорно, оно допустимо только на предварительных этапах исследования»². Подчеркивание методологического примата синхронии над диахронией, очевидно, связано с изменчивостью объектов гуманитарных и социальных наук. Исследователь, анализирующий и синтезирующий отдельные части таких объектов, рискует объединить в одну структуру отношения, которые на самом деле принадлежат разным по времени структурам. Лишь после того, как выявлены взаимоотношения элементов, сосуществующих одновременно, можно и даже нужно исследовать развитие той или иной системы.

Важное место в методологии структурализма занимает принцип «бинарных оппозиций». Согласно этому принципу, человеческому уму имманентно присуще оперирование парными противоположностями, которые, после их фиксации, подвергаются прогрессирующему опосредованию, или медиации. Это особенно четко прослеживается в мифологии примитивных народов, которая, по мнению К. Леви-Строса, отличается от других социокультурных феноменов тем, что не испытывает влияния внешних факторов. В мифах человеческий ум проявляет свои структуры наиболее адекватно, то же самое можно сказать о музыке, но уже в изобразительном искусстве человеческий ум чем-то пленен: в скульптуре — мрамором, в керамике — глиной, в живописи — холстом и красками, в резьбе — деревом и т. п. Еще

¹ Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. С. 46.

² Леви-Строс, К. Структурная антропология. С. 84.

сложнее выявить глубинные структуры человеческого ума при анализе социальных норм и установлений. Известно, что после завершения работы «Элементарные структуры родства» К. Леви-Строс вынужден был признать, что потерпел неудачу (Э. Лич назвал ее «великолепной неудачей») и не будет продолжать свое исследование. Причину этой неудачи французский антрополог усмотрел в том, что социальная жизнь находится под сильным влиянием эмпирической реальности, которая затрудняет постижение глубинных структур ума.

Потерпев эту «великолепную неудачу», К. Леви-Строс обратился к анализу мифов, которые трактовал как сферу преодоления бинарных оппозиций путем их медиации. Например, мифология североамериканских индейцев содержит в себе фундаментальную противоположность жизни и смерти, которая опосредуется противоположностью растительного и животного царств, это противостояние заменяется еще менее острой оппозицией травоядных и плотоядных животных, а уже эта оппозиция преодолевается с помощью трикстера — зооморфного существа, питающегося падалью. «Койот (пожиратель падали) — это переходная ступень между травоядными и плотоядными, *подобно тому как туман* — это переходная ступень между небом и землей; *подобно тому как скальп* — это переходная ступень между войной и земледелием (скальп — «жатва» войны); *подобно тому как головня* — это переходная ступень между дикими и культурными растениями (она заглушает культурные злаки, подобно дикорастущим травам); *подобно тому как одежда* — это переходная ступень от «природы» к «культуре»; *подобно тому как отбросы* есть переход от обитаемого места к дикой чаще; *подобно тому как зола (и сажа)* соединяют очаг (на земле) и крышу (образ небесного свода). Эта цепь медиаторов (если можно так выразиться) представляет как бы ряд логических членов, дающих ключ к расшифровке многих проблем мифологии индейцев: почему бог богатых одежд — это чаще всего Золушка мужского пола (*Ash-boy* «Золик», «Мальчик золы»); почему скальпы дают росу; почему Мать зверей связывается каким-то образом с головней и т. п.»¹.

¹ Леви-Строс, К. Структурная антропология. С. 202.

Выявление бинарных оппозиций и способов их медиации — важнейший признак структурализма. Сторонники этого направления подчеркивают, что люди изначально предрасположены выстраивать социокультурные конструкты в соответствии с принципом бинарных оппозиций, и это необходимо учитывать не только при изучении мифов, но и при изучении космологий, художественных стилей, архитектуры и др. явлений культуры. Отмечая, что операции человеческого мозга можно уподобить операциям компьютера, структуралисты утверждают, что использование принципа бинарных оппозиций позволяет подвергнуть результаты структуралистского анализа строгой математической и компьютерной обработке.

Наконец, говоря о методологии структурализма, необходимо упомянуть о принципе «освобождения от субъекта». Этот принцип носит не конкретно-научный, а философский характер. Известно, что К. Леви-Строс получил философское образование, а затем увлекся антропологией и посвятил ей большую часть своей жизни. Достигнув успехов в этой отрасли знания, он не любил, когда его называли философом. Однако в процессе осмысления антропологического материала, а самое главное под влиянием идей Ф. де Соссюра, Р.О. Якобсона и Н.С. Трубецкого французский ученый пришел к выводу, что структуралистский подход к изучению социокультурных явлений позволяет отвлечься от субъекта — «этого несносного баловня, слишком долго занимавшего философскую сцену».

Принцип «освобождения от субъекта» подразумевает, что структуры ума, коренящиеся в сфере бессознательного, являются объективными и могут изучаться как «все другие вещи». Они не зависят от сознания человека и функционируют по своим законам. Более того, сознание человека полностью подчинено этим структурам, оно растворяется в них. «Как мы уже знаем, — пишут итальянские историки философии Джованни Реале и Дарио Антисери, — целью исследований Леви-Строса была «трансформация гуманитарного знания в науку», для этого надлежало вписать субъект (сознание и личность) в жесткую схему. Эти структуры должны были очистить реальность от видимых наслоений. Так «сознание становится внутренне скры-

тым врагом науки о человеке". Понятно, почему, говоря о феноменологии и экзистенциализме, Леви-Строс утверждал, что, углубляясь в личностную тематику, философия рискует превратиться в "бабью метафизику". Существуют независимые от человеческой воли структуры (социальные, мифические и лингвистические), и если их изучать научным методом, то человек в итоге "растворяется" в них¹.

Подчинив сознание человека объективно существующим структурам, К. Леви-Строс и его последователи провозгласили, что традиционное философское противопоставление «субъект — объект» утратило смысл, да и сам субъект не представляет интереса для науки, поскольку он лишь мерцающая и постепенно затухающая точка на фоне всеобъемлющих структур. К. Леви-Строс выразил эту мысль следующим образом: «В начале мира человека не было; в конце его не будет тем более». М. Фуко закончил свою работу «Слова и вещи» высказыванием: «Человек сотрется, как изображение на морском песке». Это умонастроение, вытекающее из признания полной подчиненности человеческого сознания объективно существующим структурам, прослеживается во многих структуралистских сочинениях.

Структуралистская критика субъективизма сопровождалась заявлениями об объективности и научной строгости нового направления. На Западе в 60-е годы XX в. структурализм был воспринят как современное мировоззрение, соответствующее научно-техническому прогрессу. Во многих странах, прежде всего во Франции, он занял место философии гуманитарных наук, и методология структурализма стала использоваться культурологами, литературоведами, семиологами, психологами, социологами и т. п. Однако уже в 70-е годы XX в. происходит «размывание» структуралистского метода, на основе структурализма и в полемике с ним возникает направление, которое принято обозначать термином «постструктурализм». Это было связано с радикальными изменениями в общественной жизни и появлением

¹ Реале, Д., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней. СПб., 1997. С. 640.

новых реалий, не вписывающихся в структуралистскую парадигму¹.

В религиоведении идеи структурализма прижились в их классическом варианте. Они сразу же привлекли внимание исследователей мифов, хотя превзойти в этой области К. Леви-Строса было очень трудно. Его «Мифологии», как по содержащемуся в них материалу, так и по методам освоения этого материала, служили образцом для многих ученых. Вслед за французским антропологом они стремились обнаружить в мифах структуры человеческого ума, выявляли бинарные оппозиции и способы их медиации, пытались перевести язык мифа на язык компьютера и т. п. Структуралистский подход к изучению мифов стал пользоваться большой популярностью в религиоведческих кругах. В середине 80-х годов XX в. американский антрополог К. Болле констатировал, что существуют только три заслуживающих внимание интерпретации мифа: феноменологическая, историческая и структуралистская².

Религиоведческие исследования структуралистской направленности не ограничились мифологией. Было признано, что все религии и религиозные явления могут рассматриваться как знаковые системы, поддающиеся структуралистскому анализу. Такому анализу подвергались священные тексты, религиозные институты, ритуалы, танцы, произведения искусства и т. п. Например, английский антрополог Э. Лич осуществил структуралистский анализ росписи плафона Сикстинской капеллы, выполненной Микеланджело Буонаротти (1475–1564).

Всемирно известны, пишет Э. Лич, девять полей плафона Сикстинской капеллы. Они расположены в три ряда по три поля в каждом, дважды напоминая тем самым о Святой Троице. Над задней частью алтаря

¹ Например, массовые студенческие и профсоюзные выступления во Франции в мае – июне 1968 г. трудно было объяснить с позиций структурализма. Структуры не выходят на улицу, не строят баррикады, не громят административные здания, не поджигают машины и т. п. Это делают люди, сознательно стремящиеся изменить ход истории и улучшить свою жизнь. События 1968 г. послужили толчком для критического переосмысления главных положений структурализма и возникновения постструктурализма.

² См.: *Bolle, K. Myth and Other Religious Texts // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1. P. 319.*

изображен Бог — Творец и Свет мира — без человека. В противоположной стороне на трех полях дается изображение грешного, но потенциально исправимого человека (Ной/Адам) без Бога. На трех промежуточных полях Бог и человек присутствуют вместе: творение Адама, творение Евы, искушение Адама и Евы и их изгнание из рая.

Сикстинская капелла является персональной капеллой Папы и посвящена Деве Марии, которая почитается как Царица Небес и Вторая Ева. Поле, находящееся в самом центре плафона, изображает вновь сотворенную Еву. На поле, посвященном грехопадению, можно увидеть змея, обвинившегося вокруг дерева жизни, при этом змей раздваивается в верхней части на мужские фигуры. Одна из них, находящаяся слева, представляет собой искушителя, который схватил за руку сладострастную, но еще невинную Еву. Другая, находящаяся справа, — ангела, вооруженного пламенным мечом и изгоняющего испуганных грешников из рая. Лицо змея-искушителя похоже на лицо вновь сотворенной Евы, но обращено в противоположную сторону; лицо сладострастной, но невинной Евы имеет сходство с лицом еще не сотворенной Евы, которая в виде ребенка в колыбели присутствует на поле, изображающем творение Адама. Согласно средневековой легенде, крест, на котором был распят Христос, был сделан из дерева жизни, растущего в Едемском саду.

Дерево жизни, вместе с обвинившим его и раздвоенным наверху змеем, имеет форму креста. Оно расположено прямо над оградой, отделяющей собственно капеллу (святое место) от остальной части помещения. В то время в церквях обычно над такой оградой вешалось распятие. Тема раздвоенного змея находит развитие на угловом поле справа от алтаря. Там изображена ветхозаветная история наказания народа Израиля за то, что он возроптал против Бога и Моисея, а затем чудесного избавления евреев от страшной напасти. «И послал Господь на народ ядовитых змеев, которые жалили народ, и умерло множество народа из [сынов] Израилевых. И пришел народ к Моисею и сказал: согрешили мы, что говорили против Господа и против тебя; помолись Господу, чтоб Он удалил от нас змеев. И помолился Моисей [Господу] о народе.

И сказал Господь Моисею: сделай себе [медного] змея и выставь его на знамя, и [если ужалит змей какого-либо человека], ужаленный, взглянув на него, останется жив. И сделал Моисей медного змея и выставил его на знамя, и когда змей ужалил человека, он взглянув на медного змея, оставался жив» (Чис. 21:6-9).

Роспись углового поля справа от алтаря отсылает также к Евангелию от Иоанна, где приводятся следующие слова: «И как Моисей вознес змею в пустыне, так должно вознесу быть Сыну человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:14,15).

«Многие из рассмотренных тем, — завершает свой анализ Э. Лич, — встречаются в других интерпретациях иконографии Микеланджело, но некоторые из тем возникают благодаря использованию структуралистской методологии. Знакомые с этим текстом искусствоведы, теологи и литературные критики считают, что результаты проведенного анализа убедительны. И это единственно возможное оправдание структурализма в целом. Если хотя бы несколько читателей данного текста почувствуют, что они смогли осуществить неведомые им ранее инсайты, то проведенный опыт можно считать полезным»¹.

Еще один пример использования методологии структурализма в религиоведении дает немецкий профессор Ганс Пеннер. В статье «Структурный анализ как метод изучения религии» он затрагивает важнейшую для индуизма проблему кастового деления общества. Вначале он формулирует исходные принципы структуралистского анализа. «Во-первых, — пишет Г. Пеннер, — необходимо показать единство кастовой системы, которая представляет собой совокупность взаимодополняющих отношений. Во-вторых, нужно попытаться раскрыть форму, или структуру системы, не останавливаясь на описании видимых отношений между кастами. Наконец, в теоретическом плане следует разделять касту как систему и касту как образ жизни индивида или группы индивидов»².

¹ Leach, E. Structuralism // The Encyclopedia of Religion. Vol. 14. P. 63.

² Penner, H. Structural Analysis as a Method for the Study of Religion // Current Progress in the Methodology of the Science of Religion. P. 182.

Доминирующей суперструктурой в индуизме, по мнению Г. Пеннера, является идеология осквернения (*ideology of pollution*). Оппозиция, на основе которой выстраиваются отношения между кастами, суть противоположность между чистым и нечистым. Следовательно, главное правило кастовой системы является религиозным, а не экономическим или политическим. После сложных манипуляций с понятиями «чистое» и «нечистое» немецкий религиовед приходит к следующему выводу: «Наиболее интересно то, что брахманы и шудры, представляющие собой крайности чистого и нечистого, являются обслуживающими кастами. Эти крайности обрамляют "экономические" (вайшьи) и "политические" (кшатрии) отношения в системе. Брахман чист, и его ритуалы носят очищающий характер благодаря отношениям, ставящим его в оппозицию шудре, который нечист и несет скверну»¹.

Нет нужды и дальше приводить примеры структуралистского анализа религиозных явлений. Начиная с 60-х годов XX в. вышло множество религиоведческих работ, авторы которых в той или иной мере использовали структуралистскую методологию. Пионером в этой области был Э. Лич, перу которого принадлежит большое количество статей и монографий структуралистского характера. Особую важность представляют его работы «Структуралистское изучение мифа и тотемизма»² и «Бытие как миф и другие эссе»³. В последней автор предпринял структуралистский подход к ветхозаветным текстам. Новозаветные тексты стали предметом структуралистского анализа в сборнике статей под названием «Евангельское повествование»⁴. Внимание специалистов привлекла к себе книга Венди Донигер О' Флаэрти «Аскетизм и эротизм в мифологии Шивы»⁵, в которой методология К. Леви-Строса опробуется на большом массиве священных текстов Индии. Последователем К. Леви-Строса и проводником его

¹ Penner, H. *Structural Analysis as a Method for the Study of Religion*. P. 183.

² Leach, E. *The Structural Study of Myth and Totemism*. London, 1967.

³ Leach, E. *Genesis as Myth and other Essays*. London, 1969.

⁴ Chabrol, C., Marin, L. *Le récit évangélique*. Paris, 1974.

⁵ O'Flaherty, W.D. *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*. London, 1973.

идей в религиоведение был Г. Пеннер, который опубликовал работы «Тупик и выход из него. Критика изучения религии»¹ и «Преподавание учения Леви-Строса»². Частично методологию структурализма использовала в своей книге «С берегов молочной реки. Пространственные и временные процессы в северо-западной Амазонии»³ англичанка Кристин Хью-Джонс. В последние годы XX в. пропагандистом идей структурализма выступил датский религиовед Дж.С. Йенсен. Его статьи «О семантическом определении религии»⁴ и «Структура»⁵ выдержаны в духе классического структурализма. Существует ряд работ, написанных в постструктуралистском ключе⁶, но в целом религиоведческое сообщество весьма скептически относилось к идеям постструктурализма и постмодернизма.

Следует отметить, что чтение структуралистских работ — занятие не из легких и зачастую не приносящее интеллектуального удовлетворения. «Прав был Л. Драммонд, — пишет отечественный исследователь структурализма Н.А. Бутинов, — который после ознакомления с трудами Леви-Строса испытал такое ощущение, как если бы обеденное время прошло, а самого обеда не было подано... Продолжая гастрономическую метафору, можно сказать так: кто, сидя на бинарной диете, хочет хотя бы почитать меню, тот может идти к Леви-Стросу, а обедать надо идти к Боасу»⁷. Это суждение применимо ко многим структуралистским работам, которые изобилуют сложной терминологией и техническими приемами, требующими от читателей повышенной концентрации, но приводящими зачастую к тривиальным результатам. Это осознавали и сами

¹ Penner, H. *Impasse and Resolution. A Critique of the Study of Religion*. New York, 1989.

² Penner, H. *Teaching Levi-Strauss*. Atlanta, 1998.

³ Hugh-Jones, C. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, 1979.

⁴ Jensen, J.S. *On a Semantic Definition of Religion // The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*. Leiden, 1999. P. 409–431.

⁵ Jensen, J.S. *Structure // Guide to the Study of Religion*. London, 2000. P. 314–333.

⁶ См., напр.: Asad, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimor, 1993.

⁷ Бутинов, Н.А. Леви-Строс — этнограф и философ // Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 464.

структуралисты. Так, Э. Лич с сожалением вынужден был констатировать: «По общему признанию, после знакомства с результатами структуралистского анализа читатель зачастую остается с чувством, что он не узнал ничего нового. И все же такое знакомство полезно для читателя, поскольку то, что казалось ему интуитивно ясным, получает рациональное обоснование. Более того, в некоторых случаях структуралистский анализ порождает совершенно неожиданные инсайты, обладающие высокой степенью убедительности»¹. Очевидно, что такие инсайты могут возникать и вне структуралистского анализа, то же самое относится к рациональному обоснованию того, что ранее казалось интуитивно ясным.

В заключение хотелось бы обратить внимание на следующие моменты. Во-первых, структурализм — это попытка радикального преобразования гуманитарных и общественных наук. Основная интенция К. Леви-Строса и его последователей состояла в том, чтобы перейти с эмпирически-описательного на абстрактно-теоретический уровень и превратить накопленные знания о человеке и обществе в подлинную науку. Цель структурализма — выявление структур человеческого ума, в соответствии с которыми выстраиваются все социокультурные конструкции, — не может не вызывать уважения даже у самых непримиримых противников этого направления. Спорить можно о том, соответствуют ли этой цели предложенные структуралистами методы и насколько обоснованы результаты, полученные с помощью этих методов.

Во-вторых, важно подчеркнуть, что структурализм не имеет ничего общего с религиозной философией и теологией, хотя в детстве К. Леви-Строс имел религиозный опыт². В структуралистских работах речь идет о структурах человеческого ума, социокультурных явлений и даже Вселенной. Конечно, все это можно было дополнить понятием «божественные структуры», провозгласить примат божественных структур по отноше-

¹ Leach, E. Structuralism // The Encyclopedia of Religion. Vol. 14. P. 56.

² Дед, у которого жил в детстве К. Леви-Строс, был раввином. Его дом в Версале соединялся коридором с Синагогой. Проходя по этому коридору, мальчик, по его собственным признаниям, чувствовал, что он пересекает границу между профанным и священным.

нию ко всем остальным структурам и придать тем самым структурализму религиозно-философский характер. Однако этого не произошло и структурализм остался научно ориентированным направлением.

В-третьих, структурализм оказал огромное влияние на всю западную мысль, в том числе на религиоведение. Даже те из религиоведов, которые отказывались позиционировать себя в качестве структуралистов, использовали введенные сторонниками этого направления категории, понятия и методы. Можно говорить об имплицитном структурализме в религиоведении, который по своему объему значительно превосходил собственно структуралистские исследования религии. Изучение мифологии, священных текстов, религиозной символики, языка религии, ритуалов и институтов, произведений религиозного искусства в последней четверти XX в. уже было немислимо без использования структуралистских идей, хотя они постоянно подвергались критическому переосмыслению, уточнению и развитию.

■ § 5. Экология религии

Термин «экология» был введен в научный оборот немецким ученым Эрнстом Геккелем (1834 — 1919) для обозначения раздела биологии, изучающего взаимодействия организмов с окружающей их средой. В дальнейшем этот термин стал использоваться во многих науках, более того, на стыке экологии и ряда наук возникли новые отрасли знания, такие как экология человека, социальная экология, экология культуры, экология науки, экологическая экономика и т. п.

В религиоведческой литературе словосочетания «религиозно-экологический подход» и «экология религии» появляются в середине 60-х годов XX в. Формулировка этих словосочетаний и их последующее разъяснение принадлежат шведскому феноменологу и историку религий О. Хульткрантцу¹. Изучая жизнь

¹ См.: *Hultkrantz, A. Tipe of Religion in the Arctic Hunting Cultures: A Religio-Ecological Approach // Hunting and Fishing. Lulea, 1965. P. 265 — 311; Hultkrantz, A. An Ecological Approach to Religion // Ethnos. 1966. Vol. 31. P. 131 — 150.*

американских индейцев племени шошонов, а также некоторых северных народов, он пришел к выводу, что окружающая среда¹ оказывает значительное влияние на многие аспекты культуры, в том числе на религиозные верования и обряды.

Реакция большинства религиоведов на гипотезу О. Хульткрантца была в лучшем случае настороженной, а в худшем — резко отрицательной. «Какое отношение имеет экология к религии?» — вопрошали историки и феноменологи религии. На протяжении многих лет О. Хульткрантц вынужден был обосновывать правомерность экологического подхода к изучению религии. «Исследовательская программа, названная экологией религии, несомненно, представляется многим как *contradictio in adjecto*. И все же, если рассматривать ее с соответствующих позиций, она выглядит вполне реалистичной. Критики оставляют вне поля зрения тот факт, что религии в их формальных проявлениях тесно связаны с окружающей средой и вынуждены приспособливаться к ней. Экология религии — это изучение интеграции религии в окружающую среду и последствий, вытекающих из этой интеграции»². Данный подход, по мнению О. Хульткрантца, открывает новые возможности для понимания религии. Он не является альтернативой историческому или феноменологическому подходам к изучению религии, напротив, он дополняет их и обращает внимание религиоведов на факты, которые еще не подлежали серьезному осмыслению.

Следует отметить, что экология религии возникла не на пустом месте, она имела идейные предпосылки, в частности так называемую географию религии. «Первым стал использовать понятие "география религии" Каше. В своей работе, опубликованной в 1795 г., он писал, что задачей географии рели-

¹ Согласно О. Хульткрантцу, окружающая среда включает в себя «природные условия, топографию, биотоп, климат, а также демографию и естественные ресурсы» (*Hultkrantz, A. Ecology of Religion: Its Scope and Methodology // Science of Religion: Studies in Methodology*. P. 223).

² *Hultkrantz, A. Ecology of Religion: Its Scope and Methodology*. P. 221.

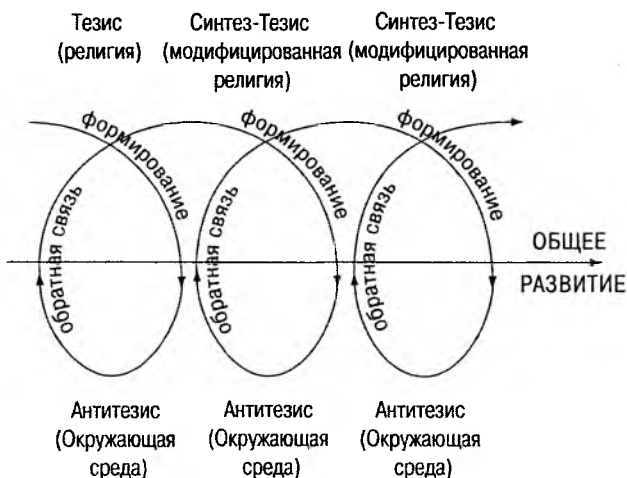
гии является исследование влияния географической среды на религиозные идеи. Такая формулировка задачи географии религии оставалась неизменной вплоть до XX века»¹. Например, в конце XIX в. вышел в свет двухтомный труд Ф. Ратцеля «География человека» (1882 — 1891), в котором подробно рассматривалось воздействие географической среды на культуру, в том числе на религию. В этом же ключе работал Элсворт Хантингтон, правда, он абсолютизировал влияние одного из аспектов окружающей среды, а именно климатических условий, на формирование и развитие культуры.

Изменение методологических ориентиров произошло в первой половине XX в. после широкого распространения в Европе веберовских идей. Признав активную роль религии, географы стали уделять главное внимание влиянию религии на окружающую среду. Такой же исследовательской стратегии придерживались виднейшие представители географии религии во второй половине XX в., хотя они не отрицали обратного влияния окружающей среды на религию.

Характерна в этом смысле концепция одного из лидеров географии религии Манфреда Бютнера. «Исходным пунктом нашей концепции, — пишет он, — является модель диалектической спирали. Эта модель сконструирована для того, чтобы подчеркнуть следующие моменты: во-первых, религия (или, точнее говоря, носители религии) генерирует импульсы, воздействующие на окружающую среду (формирование), во-вторых, окружающая среда (климат, почва, а также социально-экономическая и технологическая среда) влияют на религию (обратная связь). Раньше эти отношения рассматривались либо в одном, либо в другом направлении, сейчас они понимаются как диалектический процесс»². Схематично бютнеровская модель взаимоотношений религии и окружающей среды выглядит следующим образом:

¹ Bütner, M. Commentary // Science of Religion: Studies in Methodology. P. 250.

² Ibid. P. 251 — 252.



Исследование взаимоотношений между религией и окружающей средой может вестись «сверху», то есть от религии, или «снизу», то есть от окружающей среды. Все зависит от того, как формулируется задача исследования, и от того, в каких терминах дается описание «диалектической спирали». На основании этого М. Бюттнер проводит разграничение между географией и экологией религии. «Я надеюсь, — пишет немецкий географ, — что теперь сходства и различия между экологическим и географическим подходами к религии станут более понятными для читателя. Я могу суммировать их следующим образом: эколог изучает степень влияния окружающей среды на религию, географ же озабочен противоположным вопросом, то есть степенью воздействия религии, а точнее духовной позиции, которой придерживаются сторонники той или иной религии, на окружающую среду»¹. Такое разграничение между экологией и географией религии считалось общепризнанным в западном религиоведении второй половины XX в.

Другой идейной предпосылкой экологического подхода к изучению религии является экология куль-

¹ Büttner, M. Commentary // Science of Religion: Studies in Methodology. P. 255.

туры, основателем и виднейшим представителем которой считается американский антрополог Джулиан Стюард (1902 — 1972). В 50-х годах XX в. он сформулировал программу исследования культуры, возрождающую на новом уровне ряд старых и вроде бы навсегда дискредитировавших себя идей¹.

Во-первых, Д. Стюард сумел восстановить престиж эволюционизма, и это по иронии судьбы произошло в стране, где на протяжении нескольких десятилетий антропологи всячески третировали эволюционизм и считали его безнадежно устаревшей теорией.

Во-вторых, американский неозволюционист вновь подчеркнул влияние окружающей среды на культуру. Но для того, чтобы избежать экологического детерминизма, присущего работам Ф. Ратцеля и Э. Хантингтона, Д. Стюард вводит понятия «культурное ядро» и «вторичные признаки культуры». Культурное ядро — это аспекты культуры, которые формируются в ходе деятельности человека, обеспечивающей его существование в той или иной окружающей среде. Оно включает в себя простейшие орудия и формы организации труда, технологические навыки, образцы поведения, позволяющие человеку приспособиться к окружающей среде. Именно при изучении этой сферы культуры наиболее плодотворен экологический подход. На все остальные аспекты культуры, называемые Д. Стюардом «вторичными признаками», экология оказывает лишь опосредованное влияние.

«Эта теория, — отмечает О. Хульткрантц, — отличается от упрощенных трактовок влияния окружающей среды на культуру. "Культурная адаптация" есть процесс, в котором значительную роль играет культурное наследие, и эта роль возрастает по мере уменьшения зависимости культуры от окружающей среды. Чем ближе культура к окружающей среде, тем менее важен исторический фактор и *vice versa*. В действительности это означает, что религия является той частью исторического наследия, которая в наименьшей степени подвержена влиянию окружающей среды. Поэтому

¹ Наиболее полно эта программа представлена в кн.: Steward, J. Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana, 1955.

в методологической концепции Д. Стюарда встречаются лишь редкие упоминания о религии»¹.

Наконец, Д. Стюард провел сравнительное изучение культур так называемых «примитивных народов», проживающих в разных странах и даже на разных континентах, но в схожей окружающей среде. Он выявил, что культуры этих народов имеют очень много общих черт. На основе этого американский антрополог сформулировал понятие «культурный тип» и попытался объяснить механизмы перехода от одного культурного типа к другому.

Если Д. Стюард весьма настороженно относился к использованию разработанной им методологии при изучении религии, то О. Хульткрантц без колебаний стал использовать эту методологию в религиоведении. Правда, он сразу же ограничил область применения религиозно-экологического подхода. Во-первых, «религиозно-экологический подход является важным при изучении религий тех народов, культуры которых зависят от окружающей среды, то есть при изучении так называемых примитивных религий»². Во-вторых, экология религии не может заменить историю религий при изучении содержания религиозных верований, мифов и обрядов. «Существуют мнения, — пишет О. Хульткрантц, — что деликатная природа религиозных данных не поддается экологическому анализу. Конечно, духовные понятия, подобные понятию невидимого Высшего Бытия, трудно описать в экологических терминах. Однако, если обратить внимание на то, что объектами экологической интерпретации являются не религиозные идеи как таковые, а способы их организации в образцы и структуры, то законность экологического подхода, несомненно, станет более очевидной»³.

Определив область применения религиозно-экологического подхода, О. Хульткрантц формулирует его основные задачи. Прежде всего экологический подход может быть использован при изучении отдельных религий. В данном случае шведский религиовед считает

¹ Hultkrantz, A. Ecology // The Encyclopedia of Religion. Vol. 4. P. 582.

² Hultkrantz, A. Ecology of Religion: Its Scope and Methodology. P. 224.

³ Ibid. P. 222.

целесообразным выделить несколько уровней интеграции религии в окружающую среду.

Первичная интеграция подразумевает адаптацию базовых признаков культуры, в том числе некоторых аспектов религии, к окружающей среде. Эти базовые признаки соответствуют тому, что Д. Стюард называл «культурным ядром», причисляя, правда, религию скорее к «вторичным признакам культуры», чем к культурному ядру. По мнению же О. Хульткрантца, к культурному ядру можно отнести верования и обряды, которые тесно связаны с деятельностью человека, обеспечивающей его существование в той или иной окружающей среде. Например, в охотничьих культурах верования и обряды, связанные с охотой, принадлежат к культурному ядру и могут служить иллюстрацией первичной интеграции религии.

Существует также вторичная интеграция, означающая «адаптацию религиозных верований и обрядов к определенной социальной структуре, которая в свою очередь моделируется в процессе экологической адаптации культурного ядра. Другими словами, экология сначала вносит свой вклад в формирование социальной структуры, а затем через социальную структуру влияет на религию»¹. Общеизвестно, что сложный и иерархически упорядоченный пантеон может возникнуть только там, где существует сложная и иерархически упорядоченная социальная структура. Задача эколога религии состоит в том, чтобы выявить влияние окружающей среды на формирование этой социальной структуры, а следовательно, опосредованное влияние окружающей среды на религию.

Кроме первичной и вторичной интеграций, затрагивающих структуру и организацию религиозных верований и обрядов, О. Хульткрантц выделяет «морфологическую интеграцию», проявляющуюся в отдельных элементах той или иной религии. Эти элементы соответствуют формам физических и биологических объектов окружающей среды, а некоторые из объектов окружающей среды непосредственно используются в качестве талисманов, ритуальных атрибутов, религи-

¹ Hultkrantz, A. Ecology. P. 583.

озных символов и т. п. Выделение этих уровней интеграции, по мнению О. Хульткрантца, позволяет более точно определить характер и степень влияния окружающей среды на религию.

Второй важнейшей задачей религиозно-экологического подхода является сравнительное изучение религий примитивных народов и выявление «экологических типов религий». В ходе кросс-культурного анализа О. Хульткрантц выделяет три типа религий: религии северных охотничьих народов, религии охотников и собирателей, обитающих в пустынных местностях, религии пастухов-кочевников.

Основу религий северных охотничьих народов составляет комплекс верований и обрядов, связанных с почитанием животных. Этот комплекс включает в себя ритуальное умерщвление «священного животного» (чаще всего медведя), поедание его мяса и погребение останков. Другой формой ритуального анимализма является вера в то, что у каждого животного есть хозяин, который защищает животное, запрещает его убивать, а в определенный момент посылает его под выстрел охотника. Здесь же можно упомянуть о духах-покровителях людей, приходящих на помощь зачастую в облике того или иного животного. Характерными чертами религии северных охотничьих народов, по мнению О. Хульткрантца, являются также ураническое мировоззрение, включающее в себя представление о существовании нескольких (от трех до девяти) космических уровней, интенсивный шаманизм, поклонение горам, камням, деревьям, деревянным столбам.

Второй тип религий — религии охотников и собирателей, обитающих в пустынных местностях, — встречается у индейцев Большого бассейна Северной Америки, аборигенов Австралии, коренного населения пустыни Калахари. Они живут примерно в одинаковых условиях, отличительными чертами которых являются жаркий и засушливый климат, спорадически встречающаяся растительность, скудный животный мир. Основными видами деятельности людей, обитающих в пустынных местностях, являются охота на мелкую дичь, собирание корней, ягод, орехов, семян растений. Условия их обитания и специфика хозяйственной деятельности накладывают отпечаток на ре-

лигиозные верования и обряды. В религиях этого типа преобладают тотемистические верования, дополняющиеся элементами анимизма. В системе культа важное место занимают умиловительные обряды, «церемонии умножения», инициации. Зачастую в религиях этого типа практикуется искусственно вызываемый индивидуальный или коллективный транс, в состоянии которого, по мнению верующих, можно найти выход из затруднительного положения.

Еще один «экологический тип религий» О. Хульткрантц выделяет в ходе сравнительного изучения религий пастухов-кочевников Центрально-Азиатского плато и семитских племен доисламской Аравии. Культурное ядро кочевых народов включает в себя экономику, основанную на скотоводстве, коллективную организацию труда, господство патриархальных отношений, проживание в войлочных юртах или передвижных кибитках. В религиях этих народов центральное место занимает культ животных, разведением которых они занимаются. Обряды направлены в первую очередь на сохранение и размножение этих животных. Для религий пастухов-кочевников характерно также поклонение небесным светилам, привлекающим внимание объектам местности, необычным камням и предметам.

Очевидные параллели в религиях примитивных народов нельзя, — согласно О. Хульткрантцу, — объяснить только с позиций диффузионизма. Во многих случаях можно с большой степенью достоверности сделать вывод об отсутствии исторических и культурных контактов между этими народами, а следовательно, о невозможности религиозной диффузии. Сходства в религиях разных народов, позволяющие говорить о том или ином типе религий, О. Хульткрантц объясняет схожестью окружающей среды, общностью признаков, входящих в культурное ядро, приблизительно одинаковым уровнем развития экономики и социальной организации.

Наконец, О. Хульткрантц подчеркивает, что предложенный им подход к изучению религии открывает перед исследователями «эволюционистскую перспективу». Считая, что изменения в окружающей среде оказывают прямое влияние на развитие культурного ядра и опосредованное влияние на развитие вторич-

ных признаков культуры, О. Хульткрантц пишет: «Религиозно-экологический подход является весьма плодотворным, поскольку он позволяет объяснить имманентный процесс религиозных изменений... Если мы знаем об изменениях, происходящих в базовых признаках культурного ядра, мы можем с уверенностью ожидать, что изменения произойдут и в религиозной структуре. В некоторых случаях направление этих изменений вполне предсказуемо»¹.

Таков в общих чертах подход к изучению религии, разработанный О. Хульткрантцем и получивший название «экология религии». Если поначалу религиоведы отнеслись к нему без должного внимания или с изрядной долей скепсиса, то в 70-х годах XX в. возникла необходимость его серьезного обсуждения. Данное обсуждение состоялось на конференции Международной ассоциации истории религий, проходившей в 1973 г. в Турку. После доклада О. Хульткрантца крупнейшие религиоведы из разных стран приняли участие в дискуссии и дали свои оценки новому подходу к изучению религии. Оценки были разными, иногда диаметрально противоположными, но уже то, что экология религии нашла влиятельных защитников и многочисленных сторонников, говорит об успехе О. Хульткрантца.

Наиболее резкой критике взгляды О. Хульткрантца были подвергнуты в комментарии американского религиоведа Эдмунда Перри. Это, несомненно, связано с мировоззренческими установками американца, в частности с его пониманием религии. Согласно Э. Перри, «религия — это переживание человеком Вечной Реальности, а следовательно, она не может изучаться при помощи методов социальных наук и истолковываться в терминах эволюции»². Современное религиоведение, утверждает Э. Перри, может развиваться только на основе феноменологии религии, которая, в отличие от других религиоведческих дисциплин, рассматривает религию как религию, а не как некий аспект культуры, социальный или психологический

¹ *Hultkrantz, A. Ecology of Religion: Its Scope and Methodology.* P. 235.

² *Perry, E. Commentary // Science of Religion: Studies in Methodology.* P. 287.

феномен. Главную заслугу феноменологии религии Э. Перри видит в том, что она смогла внедрить в религиоведение дух теологии и привить даже светски ориентированным религиоведам уважительное отношение к теологическому наследию. Экология же религии является шагом назад, возвратом к попыткам объяснить религию, редуцируя ее к социальным структурам, а в конечном счете, к окружающей среде.

Позиция Э. Перри вызвала недоумение в религиоведческих кругах. Общее мнение выразил профессор Иерусалимского университета Ц. Вербловски, отметивший, что на конференциях, проводимых Международной ассоциацией истории религий, вряд ли уместно рассуждать о Вечной Реальности. Кроме того, он напомнил, что О. Хульткрантц говорил не об индивидуальной религиозности и не о религии вообще, а о влиянии окружающей среды на религиозные образцы и структуры. Ограничив область применения религиозно-экологического подхода, шведский религиовед, по мнению Ц. Вербловски, вывел свою теорию из-под огня теологической критики.

Многие религиоведы в своих выступлениях отмечали, что концепции Д. Стюарда и О. Хульткрантца представляют собой культурологическую и антропологическую версии исторического материализма, но реагировали на это по-разному. Так, профессор Утрехтского университета Ян ван Баал, признавая важность рассмотрения религиозных феноменов в их связи с окружающей средой, критиковал экологию религии именно за ее методологическую близость к историческому материализму. С противоположных позиций критиковал концепцию О. Хульткрантца норвежский религиовед Свен Бьерк. Во-первых, он указал на размытость и субъективность понятия «культурное ядро». Определение этого понятия и наполнение его тем или иным содержанием во многом зависят от мировоззренческих установок исследователя и его научных интересов. То, что для одного культуролога кажется существенным и достойным включения в культурное ядро, для другого таковым не является и причисляется им к вторичным признакам культуры. Прекрасной иллюстрацией этого тезиса может служить расхождение между Д. Стюардом и О. Хульткрантцем по поводу того,

следует ли включать религию или, по крайней мере, некоторые ее аспекты в культурное ядро. «По моему мнению, — пишет в связи с этим С. Бьерк, — марксистское разделение на базис и надстройку теоретически более плодотворно, чем предложенное Д. Стюардом разделение на культурное ядро и вторичные признаки культуры»¹. Во-вторых, С. Бьерк, одобряя в целом экологический подход к изучению религии, счел необходимым более отчетливо заявить, что этот подход неразрывно связан с принципами каузальности и эволюционизма. Другими словами, норвежский религиовед отметил непоследовательность и половинчатость позиции О. Хульткрантца, который время от времени оговаривался, что его взгляды нельзя интерпретировать сугубо в материалистическом и редуccionистском ключе и лишь пунктиром наметил «эволюционистскую перспективу».

Еще одно мнение, разделяемое многими участниками дискуссии, высказал индийский религиовед Ашок Гхош: «Я поздравляю профессора Хульткрантца и приветствую сформулированный им экологический подход к изучению религии. И все же он представляется мне слишком абстрактным. Для того, чтобы эта теоретическая конструкция наполнилась конкретным содержанием, нужно проделать соответствующую работу, в ходе которой может возникнуть необходимость изменений как в методологии, так и в некоторых выводах»². Экологи религии должны спуститься с теоретических высот в города и деревни для того, чтобы эмпирически исследовать влияние окружающей среды на религиозные образцы и структуры.

Доброжелательное отношение многих религиоведов к экологии религии свидетельствовало о некоторой усталости от феноменологических, герменевтических, структуралистских и т. п. изысков и о все возрастающем стремлении вернуться к принципам первоначального религиоведения, переосмыслив их, конечно, в свете современной методологии науки. О том, что экология

¹ Bjerke, S. Ecology of Religion, Evolutionism and Comparative Religion // Science of Religion: Studies in Methodology. P. 242.

² Ghosh, A. Commentary // Science of Religion: Studies in Methodology. P. 271.

религии представляет собой переосмысление традиционных религиоведческих принципов, недвусмысленно заявил и сам О. Хульткрантц: «Экологический подход к изучению религии не нов. Он является частью старых процедур, использовавшихся в экологии человека, он практиковался в исторических исследованиях ближневосточных религий, он присутствовал в доктринах старых эволюционистов, которые отмечали, что воздействие природы на людей оказывало влияние на их представления о богах и на их мифологию... Сегодня экологические идеи прошлого возродились в очищенном и модифицированном виде, и мы стали более четко осознавать эти идеи и их методологическое значение. В этом смысле религиозно-экологический подход является новым в изучении религии»¹.

Экологический подход к изучению религии и культуры получил широкое распространение во второй половине XX в. Многие исследователи рассматривали культуру как адаптивную систему, а такая точка зрения подразумевала, что образ жизни людей в той или иной степени зависит от окружающей среды, что развитие культуры — это адаптивный процесс, в котором экономика первична, а религия вторична, хотя некоторые аспекты религии испытывают непосредственное влияние со стороны окружающей среды. Эти положения в эксплицитной форме содержатся в работах Роя Раппапорта² и других представителей экологической антропологии.

Большой интерес в 80-е годы XX в. вызвало одно из направлений культурологии, получившее название «экология традиции». Основатель этого направления, финский ученый Лаури Хонко (1932 — 2002), поставил своей целью исследование адаптации народной традиции к окружающей среде, которая трактовалась им в самом широком смысле. В противовес другим экологическим программам Л. Хонко уделил главное внимание человеку, считая его творцом и хранителем традиции в рамках той или иной экосистемы³. Ясно, что

¹ Hultkrantz, A. Ecology of Religion: Its Scope and Methodology. P. 225 — 226.

² См.: Rappaport, R. Pigs for Ancestors. New Haven, 1967; Rappaport, R. Ecology, Meaning, and Religion. Richmond, 1979.

³ См.: Honko, L. Traditionsecologi: En introduction in tradition och miljö. Lund, 1981.

экология традиции имеет непосредственное отношение к религиоведению, поскольку религиозные верования и обряды являются частью народной традиции.

Быстро возросшее число работ, в которых использовался категориальный аппарат и методология, разработанные Д. Стюардом и О. Хульткрантцем, свидетельствовало о теоретической привлекательности экологического подхода к изучению культуры и религии. Есть все основания утверждать, что экология религии во второй половине XX в. заняла почетное место в ряду уже сложившихся и признанных многими исследователями религии дисциплин.

■ Выводы

1. Поиски новой религиоведческой парадигмы во второй половине XX в. не увенчались успехом. Это суждение подтверждается постоянно возрастающим методологическим плюрализмом, неопределенностью используемых терминов, отсутствием общепризнанных результатов. Конечно, эмпирические факты, прошедшие тщательную проверку, признавались всеми исследователями религии, но на уровне их интерпретации возникали серьезные разногласия. Обсуждение базовых понятий, таких как «религия», «наука», «наука о религии», «миф», «история», «герменевтика», «феноменология», «религиозный опыт», «религиозная вера» и т. п., не привело к какому-либо единообразию в их толковании. Некоторые религиоведы (У. Кинг, Э. Шарп) считали, что на данном этапе развития религиоведения методологический и терминологический плюрализм является не только желательным, но и необходимым. Другие (Ц. Вербловски) предпринимали попытки сформулировать «базовый минимум предпосылок» научного изучения религии, но эти попытки не были должным образом оценены религиоведческим сообществом.

2. Само религиоведческое сообщество, несмотря на усиление организационного начала (создание Международной ассоциации истории религий и национальных религиоведческих ассоциаций), не было монолитным. Отдельные школы и направления привлекали внимание

своими разработками, но эти школы и направления не становились частями некой гармонической целостности, а иногда лишь усиливали религиоведческую разобщенность. Фактором, объединяющим религиоведческое сообщество, было стремление большинства его членов размежеваться с теологией и философией религии. Однако этого было недостаточно. На некоторых конгрессах и конференциях Международной ассоциации истории религий их участники не находили между собой общего языка. Многочисленные дискуссии по актуальным проблемам религиоведения не приносили желаемых результатов, и диспутанты после острых споров разъезжались по домам, оставаясь при своих мнениях. Отсутствие единой религиоведческой парадигмы вело к отсутствию единства в религиоведческом сообществе, что подтверждает мысль Т. Куна о коррелятивности понятий «парадигма» и «научное сообщество».

3. Стремление большинства религиоведов размежеваться с теологией и философией религии привело к вытеснению на второй план тех направлений, которые использовали в своих построениях категории, понятия и методы христианской (протестантской, реже католической) теологии и идеалистической философии. Это относится, прежде всего, к классической феноменологии религии и традиционной герменевтике. Феноменологию религии обвиняли в неопределенности предмета исследования, теологической ангажированности, субъективизме, эмпирической необоснованности, методологической противоречивости. Что касается герменевтики, то никто не отрицал ее значимости для религиоведения, но призывы к выработке новой, свободной от теологии и идеализма герменевтики звучали все чаще и громче.

4. Кризис классической феноменологии религии и традиционной герменевтики сопровождался усилением рационалистических начал в религиоведении. Об этом свидетельствуют развитие истории религий, широкое распространение идей структурализма в религиоведении, а также возникновение такого направления, как экология религии. История религий во второй половине XX в. стремилась освободиться от теологического и философского влияний и встать в один ряд с успешно развивающимися гуманитарными науками.

Структурализм в антропологии всегда претендовал на строгую научность, а философский структурализм на рациональность. Экология религии представляла собой возрождение на новом уровне идей и методов, обеспечивших в свое время формирование и развитие религиоведения как научной дисциплины. Признание важности методологических принципов эволюционизма, каузального анализа и редукционизма следует считать не шагом назад, а новым витком в развитии религиоведения. Наука сплошь и рядом развивается, используя старые идеи, которые наполняются обновленным содержанием и обретают современное звучание.

5. Во второй половине XX в. была осознана необходимость формирования новой религиоведческой парадигмы. Многие эмпирически ориентированные ученые ощущали важность разработки общей теории, способной объединить разрозненные исследования и дать адекватную интерпретацию накопленного фактического материала. Желание обрести такую теорию сочеталось с неприятием философских спекуляций в сфере научного изучения религии. Такое неприятие вполне объяснимо. Достаточно вспомнить, что происходило в западной философии, в том числе в философии науки, во второй половине XX в., чтобы понять опасения исследователей религии. Гносеологический анархизм, постструктурализм и постмодернизм вряд ли могли быть союзниками научного изучения религии. Скорее всего, новая религиоведческая парадигма будет разрабатываться в рамках метарелигиоведения, сделавшего предметом своего рассмотрения не религиозные феномены, не отдельные религии и даже не религию в целом, а историю и теорию религиоведения. Эта сравнительно новая дисциплина включает в себя рассмотрение методологических проблем, без решения которых невозможно дальнейшее развитие религиоведения.

Рассмотрение методологических проблем представляет интерес не только для профессиональных религиоведов, но и для специалистов, работающих в смежных с религиоведением отраслях гуманитарного знания. В последние годы изучением различных аспектов религии активно занимаются философы, историки, лингвисты, литературоведы, искусствоведы, востоковеды, психологи, социологи, культурологи, археологи, этнологи, экономисты, правоведы, представители других наук. Благодаря их усилиям знания о религии значительно расширились и обогатились. Они обеспечивают науку о религии солидной эмпирической базой, открывают незнакомые, иногда неожиданные аспекты религий прошлого и настоящего. Однако массовое обращение гуманитариев к религиоведческой проблематике имеет и отрицательные последствия. Приходится с сожалением констатировать, что для некоторых узких специалистов характерно презрение к теоретическим и методологическим вопросам. Имея в своем распоряжении данные о конкретных религиях, вводя в научный оборот новые археологические, этнологические, текстовые и другие материалы, они формулируют выводы, которые в западном религиоведении считаются давно устаревшими. Западное религиоведение накопило за 150 лет внушительный теоретический потенциал, к которому наша научная общественность не имела широкого доступа. Незнание классических и современных подходов к изучению религии, истории религиоведческих концепций, типологии религий и религиозных феноменов, религиоведческого категориального и понятийного аппарата не позволяет узкоспециализированным ученым выйти на передовые рубежи мировой науки. Поэтому одной из важнейших задач отечественного религиоведения является обеспечение

коллег из смежных отраслей науки теоретическими знаниями и методологическими принципами, позволяющими осмыслить на современном уровне имеющиеся в их распоряжении данные. В связи с этим напрашивается вывод о необходимости подготовки серии фундаментальных работ по методологии религиоведения. Методологические проблемы должны широко обсуждаться на страницах религиоведческой периодики, на проводимых в России круглых столах, конференциях и конгрессах. Главное внимание при этом следует уделить принципам компаративизма, историзма, эмпирической достоверности, теоретической непротиворечивости, объективности, толерантности, конфессиональной и политической неангажированности. Только на этом пути отечественное религиоведение сможет окончательно обрести статус научной дисциплины и постепенно войти в мировое религиоведческое сообщество.

1. Баркер, А. Научное изучение религии? Вы, должно быть, шутите! // Религиоведение. — 2003. — № 4. — С. 93 — 113.
2. Белик, А.А. Экология религии // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 260 — 269.
3. Бронк, А. Феноменология религии // Религиоведение. — 2003. — № 1. — С. 75 — 78.
4. Васильев, Л.С. История религий Востока: Учеб. пособие для студ. вузов. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Высш. шк., 1988. — 416 с.
5. Введение в общее религиоведение: Учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. — М.: Университет, 2001. — 576 с.
6. Вербловски, Ц. О сравнительном изучении религии: Наивные размышления простодушного не-философа // Религиоведение. — 2006. — № 2. — С. 153 — 164.
7. Гараджа, В.И. Религиоведение: Пособие для студентов педагогических вузов. — М.: Аспект Пресс, 1994. — 286 с.
8. Гараджа, В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. — 3-е изд., перераб. и доп. — М.: ИНФРА-М, 2005. — 348 с. — (Классический университетский учебник).
9. Джемс, В. Многообразие религиозного опыта. — СПб.: Андреев и сыновья, 1992. — 418 с.
10. Дильтей, В. Описательная психология. — М.: Русский книжник, 1924. — 114 с.
11. Дильтей, В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. — 1988. — № 4. — С. 135 — 152.
12. Добренков, В.И., Рагугин, А.А. Методологические вопросы исследования религии. — М.: Изд-во МГУ, 1989. — 189 с.
13. Заблуждающийся разум?: Многообразие внеауч. знания / Отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. — М.: Политиздат, 1990. — 464 с.
14. Забияко, А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. — М.: Московский учебник-2000, 1998. — 205 с.
15. Забияко, А.П. Феноменология и аксиология святого в философии религии М. Шелера // Религиоведение. — 2001. — № 2. — С. 109 — 113.
16. Забияко, А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. — 2002. — № 3. — С. 133 — 138.
17. История религии: В 2 т. Учебник / В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина и др.; под общей ред. И.Н. Яблокова. — М.: Высш. шк., 2004. — Т. 1. — 464 с.; Т. 2. — 676 с.

18. *Кимелев, Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. — М.: Nota Bene, 1998. — 424 с.
19. *Кристенсен, У.Б.* Значение религии // Религиоведение. — 2005. — № 2. — С. 115–121.
20. *Кузнецов, В.Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. — М.: Изд-во МГУ, 1991. — 192 с.
21. *Кун, Т.* Структура научных революций: Пер. с англ. / Общ. ред. и послесл. С.Р. Микулинского и Л.А. Марковой. — М.: Прогресс, 1977. — 300 с.
22. *Леви-Брюль, Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М.: Педагогика-пресс, 1994. — 608 с. — (Серия: «Психология: Классические труды»).
23. *Леви-Брюль, Л.* Первобытный менталитет / Пер. с фр. Е. Кальщикова. — СПб.: Европейский Дом, 2002. — 400 с.
24. *Леви-Строс, К.* Структурная антропология / Пер. с фр. под ред. и с примеч. Вяч. Вс. Иванова. — М.: Наука. Глав. ред. вост. лит.-ры, 1985. — 536 с.
25. *Лекции по религиоведению: Учебное пособие / Под ред. проф. И.Н. Яблокова.* — М.: Изд-во МГУ; изд-во ЧеРо, 1997. — 144 с.
26. *Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев / Под ред. и сост. И.Т. Касавин.* — М.: Республика, 1992. — 527 с.
27. *Малиновский, Б.* Магия, наука и религия. / Пер. с англ. — М.: Релф-бук, 1998. — 304 с.
28. *Малиновский, Б.* Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Пер. с англ. В.Н. Порус. — М.: РОССПЕН, 2004. — 552 с.
29. *Малиновский, Б.* Избранное: Динамика культуры / Пер. с англ.; под ред. А.П. Кожановского. — М.: РОССПЕН, 2004. — 959 с., ил.
30. *Методологические проблемы современного религиоведения. Научно-аналитический обзор.* — М.: ИНИОН, 1990. — 51 с.
31. *Митрохин, Л.Н.* Философия религии: опыт истолкования Марковского наследия. — М.: Республика, 1993. — 414 с.
32. *Митрохин, Л.Н.* Религия и культура (философские очерки). — М.: ИФРАН, 2000. — 318 с.
33. *Михельсон, О.К.* История религий и новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. — 2002. — №4. — С. 52–71.
34. *Мюллер, М.* Шесть систем индийской философии / Пер. с англ. — М.: Искусство, 1995. — 448 с.
35. *Мюллер, М.* Введение в науку о религии. Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года / Пер. с англ., предисловие и комментарии Е.С. Элбакян. Под общ. ред. А.Н. Красникова. — М.: Университет: Высшая школа, 2002. — 264 с.

36. *Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды [Текст] / Под ред. И.Т. Касавина.* — М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2006. — 472 с.
37. *Овсиенко, Ф.Г. Сфера изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // Религиоведение.* — 2004. — № 2. — С. 116 — 130.
38. *Основы религиоведения: Учебник / Ю.Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, К.И. Никонов и др.; под ред. И.Н. Яблокова.* — 3-е изд., перераб. и доп. — М.: Высш. шк., 2000. — 480 с.
39. *Петтацони, Р. Высшее существо: феноменологическая структура и историческое развитие // Религиоведение.* — 2002. — № 1. — С. 149 — 155.
40. *Писманик, М. Г. Религиоведческие размышления // Религиоведение.* — 2006. — № 3. — С. 333 — 344.
41. *Полани, М. Личностное знание / Пер. с англ. Общ. ред. В.А. Лекторского и В.А. Аршинова, послесл. В.А. Лекторского.* — М.: Прогресс, 1985. — 344 с.
42. *Поппер, К. Логика и рост научного знания / Пер. с англ.; общ. ред. и вступ. ст. В.Н. Садовского.* — М.: Прогресс, 1983. — 608 с.
43. *Попова, М.А. Критика психологической апологии религии. (Современная американская психология религии).* — М.: Мысль, 1972. — 261 с.
44. *Попова, М.А. Фрейдизм и религия.* — М.: Наука, 1985. — 200 с.
45. *Пылаев, М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто.* — М.: Издательство Московского культурологического лица № 1310, 2000. — 80 с.
46. *Пылаев, М.А. Модели «священного» в классической феноменологии религии // Религиоведение.* — 2003. — № 1. — С. 63 — 73.
47. *Пылаев, М.А. Феноменология религии как герменевтика «священного» (к методологии неофеноменологии религии // Религиоведение.* — 2005. — № 2. — С. 69 — 78.
48. *Пылаев, М.А. Западная феноменология религии.* М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2006. — 97 с.
49. *Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению.* — М.: Гардарика, 1998. — 536 с.
50. *Религиоведение: Хрестоматия / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова.* — М.: Университет, 2000. — 800 с.
51. *Религиоведение: Энциклопедический словарь.* — М.: Академический Проект, 2006. — 1256 с.
52. *Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.* — М.: Аспект Пресс, 1996. — 775 с.
53. *Рикер, П. Герменевтика. Этика. Политика / Отв. ред. и автор послесл. И.С. Вдовина.* — М.: АCADEMIA, 1995. — 160 с.

54. Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. — М.: Московский философский фонд. Academia-Центр. Медиум, 1995. — 415 с.
55. Рэдклифф-Браун, А.Р. Структура и функция в примитивном обществе: очерки и лекции / Предисл. Э.Э. Эванс-Причарда и Фрэда Эгтана / Пер. с англ., коммент. О.Ю. Артемова. — М.: Восточная литература РАН, 2001. — 304 с. (Этнографическая библиотека).
56. Рэдклифф-Браун, А.Р. Метод в социальной антропологии / Пер. с англ. и заключ. ст. В. Николаева. — М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. — 416 с. (Серия «Публикации ЦФС»).
57. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура / Пер. с англ. — М.: Политиздат, 1989. — 573 с.
58. Токарев, С.А. Ранние формы религии. — М.: Политиздат, 1990. — 622 с.
59. Токарев, С.А. Религия в истории народов мира / Общ. ред. и предисл. А.Н. Красникова. — 5-е изд., испр. и доп. — М.: Республика, 2005. — 543 с.: ил. — (Б-ка: Наука, культура, религия).
60. Торчинов, Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. — СПб.: Азбука — классика; Петербургское Востоковедение, 1995. — 544 с.
61. Угринович, Д.М. Введение в религиоведение. — 2-е изд., доп. — М.: Мысль, 1985. — 270 с.
62. Угринович, Д.М. Психология религии. — М.: Политиздат, 1986. — 352 с.
63. Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки / Пер. с англ. и нем.; общ. ред. и авт. вступ. ст. И.С. Нарский. — М.: Прогресс, 1986. — 542 с.
64. Фрейд, З. Психоанализ. Религия. Культура / Сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. — М.: Ренессанс, 1991. — 296 с.
65. Фрззер, Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете / Пер. с англ. — 2-е изд., испр. — М.: Политиздат, 1985. — 511 с.
66. Фрззер, Д.Д. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. — М.: Политиздат, 1986. — 703 с.
67. Шантели де ля Соссей, П.Д. Иллюстрированная история религий: в 2 т. — 2-е изд. — Спасо-Преображенский Валаамский монастырь; Российский фонд мира, 1992. — Т. 1 — 411 с. — Т. 2. — 526 с.
68. Шарль де Бросс о фетишизме / Общ. ред. М.И. Шаховича. Пер., примеч. и библиогр. очерк Л.Р. Дунаевского. — М.: Мысль, 1973. — 207 с.
69. Шахнович, М.М. Феноменологическое религиоведение: история и метод // *Miscellanea humanitariorum philosophiae*. Очерки по философии и культурологии. Серия «Мыслитель». — СПб.: С-Петербургское философское общество, 2001. — Вып. 5. — С. 301 — 308.

70. *Шахнович, М.М.* Сравнительный метод в феноменологическом религиоведении // Компаративистика. Альманах сравнительных социогуманитарных исследований. — СПб.: Социологическое общество им. М.М. Ковалевского. 2001. — С. 92 — 103.
71. *Шахнович, М.М.* Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии» // Вестник С.-Петербургского университета. — 2001. — Сер. 6. Вып. 4 (№ 30). — С. 3 — 12.
72. *Шелер, М.* Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994. — 413 с.
73. *Эванс-Притчард, Э.* История антропологической мысли / Пер. с англ. А.А. Ефимова; ст. А.А. Никишенкова. — М., Вост. лит-ра, 2003. — 358 с.: ил.
74. *Эванс-Притчард, Э.* Теории примитивной религии / Пер. с англ. А.А. Казанкова, А.А. Белика; Коммент. и послесл. А.А. Казанкова. — М.: ОГИ, 2004. — 142 с.
75. *Элиаде, М.* Космос и история. — М.: Прогресс, 1987. — 312 с.
76. *Элиаде, М.* Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Габровского. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.
77. *Элиаде, М.* Аспекты мифа / Пер. с фр. В. Большакова. — М.: «Инвест-ППП», СТ «ППП», 1996. — 240 с.
78. *Элиаде, М., Кулиано, И.* Словарь религий, обрядов и верований. — М.: Рудомино; СПб.: Университетская книга, 1997. — 414 с.
79. *Юнг, К.Г.* Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. — М.: Ренессанс, 1991. — 304 с.
80. *Яблоков, И.Н.* Методологические проблемы социологии религии. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972. — 131 с.
81. *Яблоков, И.Н.* Основы теоретического религиоведения. — М.: Космополис, 1994. — 223 с.
82. *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research / Ed. by Waardenburg J.* — The Hague-Paris: Mouton, 1973. — Vol. 1. — XVI, 742 p. Vol. 2. — VIII, 332 p.
83. *Contemporary Approaches to the Study of Religion / Ed. by Whaling F.* — Berlin etc.: Mouton, 1984. — Vol. 1. — IX, 492 p. Vol. 2. — IX, 302 p.
84. *The Encyclopedia of Religion / Ed. in chief Eliade M.* — New York — London: Macmillan Publishing Company, 1987. — Vol. 1 — 16.

Предисловие	3
-------------------	---

ГЛАВА I

У ИСТОКОВ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ. ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ	9
--	----------

§ 1. Предпосылки научного изучения религии. Становление религиоведения как отрасли знания	9
---	---

§ 2. Методология религиоведения второй половины XIX — начала XX вв.	31
---	----

Выводы	65
--------------	----

ГЛАВА II

ПЕРЕСМОТР МЕТОДОВ РАННЕГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.	68
--	-----------

§ 1. От эволюционизма к диффузионизму и теории прамоноотеизма	68
--	----

§ 2. Методология классической феноменологии религии	96
--	----

§ 3. Становление герменевтического подхода к изучению религии	125
--	-----

Выводы	147
--------------	-----

ГЛАВА III

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX в. В ПОИСКАХ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ	150
---	------------

§ 1. Тенденции религиоведения второй половины XX в.	150
---	-----

§ 2. Кризис классической феноменологии религии. Нефеноменология религии	165
§ 3. Методологические проблемы истории религий	179
§ 4. Структурализм в религиоведении	198
§ 5. Экология религии	215
Выводы	228
Заключение	231
Литература	233

Учебное издание

Красников Александр Николаевич

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**

Компьютерная верстка

К. Крылов

Корректор

М. Яковлева

ООО «Академический Проект»
Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01.
111399, Москва, ул. Марتنевская, 3
Санитарно-эпидемиологическое заключение
Департамента государственного
эпидемиологического надзора
№ 77.99.02.953.Д.000321.01.06 от 23.01.06.

*По вопросам приобретения книги просим обращаться
в ООО «Трикта»:*

**111399, Москва, ул. Мартеневская, 3
Тел.: (495) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088
E-mail: info@aproject.ru
www.aproject.ru**

Налоговая льгота — общероссийский классификатор
продукции ОК-005-093, том 2; 953000 — книги, брошюры.

Подписано в печать с готовых диапозитивов 20.04.07.
Формат 84 × 108/32. Гарнитура Балтика. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 12,6. Тираж 2000 экз.
Заказ № 2133.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов
в ОАО «Дом печати — ВЯТКА»
610033, г. Киров, ул. Московская, 122.

А.Н. Красников

**Методологические проблемы
религиоведения**

Учебное пособие представляет собой исторический и систематический обзор методологии западного религиоведения. Автор обращается к трудам классиков мирового религиоведения — Фридриха Макса Мюллера, Роберта Маретта, Рудольфа Отто, Макса Шелера, Герардуса ван дер Леува, Мирча Элиаде и других. Впервые в отечественной литературе в научный и образовательный оборот вводятся категории, понятия и методы современного западного религиоведения. Особое внимание уделяется методологическим дискуссиям, развернувшимся в религиоведении второй половины XX в.

Учебное пособие предназначено для студентов и аспирантов, специализирующихся в области религиоведения и смежных с ним областях гуманитарного знания.

ISBN 978-5-8291-0856-4



9 785829 108564