

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Учебное пособие

В пособии освещены такие проблемы, как формирование религиоведческой парадигмы, оценка религии в философских учениях, место религии в системе культурного универсума и другие.

Дан список литературы для изучения дисциплины «Философия религии».

Предназначено для студентов специальности «Философия».

СОДЕРЖАНИЕ

Введение. Предмет, статус философии религии. Философия религии и религиоведение (<i>Гаврилина Л.М.</i>)	4
Глава 1. У истоков религиоведения. Формирование религиоведческой парадигмы (<i>Красников А.Н.</i>)	15
Глава 2. Бог умер? Да здравствует Бог! («Философы жизни» о религии) (<i>Элбакян Е.С.</i>)	78
Глава 3. Религия в системе культурного универсума (<i>Гаврилина Л.М.</i>)	103
Список рекомендуемой литературы	146

Введение

ПРЕДМЕТ, СТАТУС ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

То, во что люди верят, является
важнейшим аспектом реальности
безотносительно к тому, истинно
оно или нет.

*Н. Смарт,
американский религиовед*

Религия – одна из важнейших составляющих духовного опыта человечества – давно стала предметом пристального внимания и исследовательского интереса. Современное религиоведение представляет собой обширный комплекс дисциплин, предметом которых является религия во всем многообразии ее проявлений и феноменов. Религия исследуется множеством специалистов с разных мировоззренческих, методологических и теоретических позиций.

О времени возникновения религиоведения существуют крайние точки зрения, как и о возникновении самой религии. Одна из них утверждает, что религия существует столько же, сколько существует человечество, трансформируясь по мере его развития от ранних ее форм: анимизма, фетишизма, шаманизма – к сложным системам универсальных мировых религий. В соответствии с другой точкой зрения религия возникает в определенное историческое время после распада синкретического мифологического сознания, на базе которого формируется философский способ осмысления реальности и собственно религиозный – с утверждением идеи Бога и становлением специфических религиозных институтов.

Сходным образом решается вопрос и о возникновении религиоведения. Одни утверждают, что религиоведение как научная дисциплина возникает во второй половине XIX века с появлением трудов М. Мюллера, К. Тиле и других отцов-основателей. Другие считают, что религиоведение в имплицитном виде существовало всегда, так как в любом обществе есть рефлексия по поводу религиозных идей, культов, институтов.

Современное религиоведение структурно сформировалось как комплекс дисциплин, включающий историю религии, философию религии, социологию религии, психологию религии, феноменологию религии. В последнее время говорят о географии религии, экологии религии. У каждого из разделов религиоведения свой угол зрения на предмет исследования, своя проблематика и совокупность методов.

Важное место в религиоведческом комплексе занимает история религии. В простейшем виде, как сбор фактов относительно конкретных верований, культов ее можно возвести еще к Геродоту, описывавшему особенности религиозной жизни современных ему народов. Сегодня история религии претендует на иной статус. Это обширная область знаний, исследующая динамику конкретных религиозных явлений и процессов и выходящая на уровень обобщений, классификаций через использование данных сравнительного религиоведения. Симптоматично, что крупнейшая международная организация религиоведов носит название «Международная ассоциация истории религии».

Долгое время – в течение всей первой половины XX века – на роль методологической основы религиоведения претендовала *феноменология религии*. В противоположность истории религии она рассматривает homo religios (человека религиозного) как такового, религиозные феномены вне их исторического контекста, базируясь на позициях мировоззренческого нейтрализма и воздержании от ценностных суждений.

Психология религии изучает процессы воздействия религиозных верований, практик на формирование и развитие личности, исследует психологические основания религиозности.

Социология религии рассматривает религию как подсистему общества, изучает воздействие религиозных верований, организаций на социальные, экономические, политические сферы жизни общества.

Несколько особняком в этом комплексе дисциплин стоит *философия религии*. В её рамках с античных времен осуществлялась постоянная рефлексия по поводу религии. Однако в силу того, что сам предмет философского осмысления мира в значительной части совпадает с предметом религии, возникает сложный и не до конца еще разрешенный вопрос о соотношении философии и религии, философии и теологии. Ниже мы специально остановимся на данной проблеме. Пока же скажем о сложностях определения самого предмета философии религии – в отличие от научных религиоведческих дисциплин. Соответственно неопределенностью отличается и статус философии религии в религиоведении.

По одной традиции, представленной в том числе и в вузовских учебниках под редакцией проф. И.Н. Яблокова, философия религии рассматривается как один из структурных разделов религиоведения, как ее теоретическая основа. «Можно утверждать, – пишет И.Н. Яблоков, – что философия религии по отношению к конкретным наукам, изучающим религию в своем аспекте и с помощью собственных методов, выступает в качестве метатеории и методологии, а также выполняет мировоззренческую функцию»¹.

Однако многие другие исследователи – как российские, так и зарубежные – напротив, не видят в философии религии интегративных возможностей. Так, в частности, один из крупнейших и авторитетных российских специалистов в области философии религии Ю.А. Кимелёв, анализируя эту проблему, обратил внимание на тот факт, что в большом двухтомном труде «Современные подходы к изучению религии» (1984), призванном охарактеризовать современное состояние всего

¹ *Введение в общее религиоведение: Учебник* / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 37.

комплекса академического религиоведения, не нашлось места разделу по философии религии, а редактор издания Фрэнк Уэйлинг объяснил это следующим образом: «Всеобщая философия религии еще не концептуализирована в полной мере, еще не видно единой парадигмы. Религиоведы ищут, но еще не обрели такую философию религии, которая была бы универсальной по своей применимости, ответственно относилась бы к религии и которая могла бы направлять другие подходы к изучению религии, а не изолировалась от них или господствовала над ними»¹.

Действительно, современное религиоведение остро нуждается в теоретико-методологическом синтезе, идет активный поиск новой религиоведческой парадигмы, в выработке которой могла бы помочь философия религии. Ю.А. Кимелёв резюмирует свои рассуждения о соотношении философии религии и религиоведческого комплекса следующим образом: «Наша точка зрения заключается прежде всего в том, что современная философия религии не в состоянии выполнять содержательно-синтетические и методологические функции по отношению к комплексу религиоведческих дисциплин. И религиоведческие дисциплины со своей стороны не проявляют никакой заинтересованности в философии религии... По мнению религиоведов, философии религии практически нечего предложить конкретно-дисциплинарному изучению религии. Кроме того, религиоведы по-прежнему считают, что философское исследование религии не может быть объективным, нейтральным в ценностном отношении, “научным”, поскольку одной из основных, если не главной задачей философии религии является решение проблем истинности религии.... Философия религии оказывает поэтому преимущественно опосредованное воздействие на религиоведческий комплекс»².

¹ Кимелёв Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 156.

² Кимелёв Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М., 1998. С. 31 – 32.

В последнее время мы все чаще сталкиваемся с ситуацией, когда философия религии рассматривается в качестве самостоятельного направления в изучении религии наряду с научным религиоведением, а не внутри него¹.

Само определение философии до сих пор является предметом дискуссий, так же, впрочем, как и понятие религии. В этой ситуации ясно, что определить однозначно, что такое философия религии, будет проблематичным. Если мы обратимся к книгам с таким названием, мы обнаружим довольно большое разнообразие в их содержании. В широком смысле слова под философией религии понимают любую философскую рефлексию по поводу религии. В таком виде философия религии насчитывает не менее двух с половиной тысяч лет, если иметь в виду рассуждения о богах Ксенофана, Демокрита, Эпикура, Цицерона и других античных мыслителей. Автономизация философии религии и тематизация основной проблематики происходит в новоевропейское время, когда она становится неременной частью всех значительных философских систем. В качестве основателей этой стадии развития философии религии обычно называют Б. Спинозу или Д. Юма, а свое окончательное оформление как особый тип философствования она получила в трудах представителей немецкой классической философской мысли – Канта, Гегеля, Шеллинга. Тогда же была определена ее предметная сфера, сформулирована основная проблематика: осмысление религии и ее места в культуре, исследование генезиса религии и ее взаимоотношений с другими формами духовно-практического освоения мира.

Современная философия религии по-прежнему не представляет собой какого-то системного единства, хотя и обладает «объективно устанавливаемой предметной сферой, постоянно воспроизводящимися формами осуществления, устойчивыми отличиями от других областей философского знания, от

¹ Именно это понимание соотношения дисциплин отражено в названии кафедры философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова: «Кафедра философии религии и религиоведения».

теологии»¹. Можно говорить о развитии нескольких мировоззренческих и методологических парадигм в современной философии религии.

Камнем преткновения многих исследований уже длительное время является *проблема соотношения философии религии и теологии*. Объект исследования и предмет у них один и тот же. Разницу обычно видят в позиции исследователя. В философии – взгляд на объект исследования со стороны, извне, а в теологии – изнутри той или иной религиозной доктрины. Однако это разделение, кажущееся таким определенным, на деле несколько упрощает ситуацию. Казалось бы, совсем со стороны на религию может смотреть только атеист, и тогда в философии религии нужно оставить только философскую критику религии. Это важный, но не единственный раздел философии религии, существует большой пласт исследований, выполненных в нейтральном или даже оправдательном ключе с позиций строгой философской рациональности. К тому же большие сомнения вызывает вопрос о том, насколько вообще мог быть свободен исследователь от господствующих в его культуре ценностных и мировоззренческих ориентаций, задаваемых в том числе и базовой для данной культуры религией.

С другой стороны, мы имеем немало примеров, особенно в XX веке, рациональных философских построений, сделанных теологами. Грань между собственно философией религии и философской теологией иногда оказывается весьма зыбкой. Часто одни и те же мыслители фигурируют как в философии религии, так и в религиозной философии. Примером тому может быть учение протестантского теолога и проповедника Ф. Шлейермахера, представленное в разделе «Философия религии» в упоминавшемся выше учебнике «Введение в общее религиоведение» (М., 2001). С другой стороны, один из крупнейших философов XX века, логик, математик А. Уайтхед создал метафизическую концепцию, которую принято рассматривать в контексте философской теологии.

¹ Кимелёв Ю.А. Современная западная философия религии... С. 13.

В данном отношении, по-видимому, можно принять позицию, сформулированную Ю.А. Кимелёвым, – о том, что философия религии всегда выступает либо как философское религиоведение, либо как философская теология. Он рассматривает их как две формы философии религии: философское религиоведение и философская теология. Главное отличие, специфика философии религии как религиоведения «состоит в том, что она ограничивается исследованием и осмыслением религии и не занимается описанием или концептуализацией какой-то сверхъестественной реальности. Иными словами, философское религиоведение не обращается непосредственно ни к исследованию, ни к конструированию объекта религии... Основным объектом интереса является религия как отношение человека к реальности, воспринимаемой как божественная, религия как человеческое деяние и культурное явление.... Божественная реальность, “объект религии” выступает как вторичная тема»¹. Для философской теологии же главной задачей является конструирование божественной реальности, то есть создание учения о Боге сугубо философскими средствами. Нужно отметить также, что до эпохи Просвещения философия религии выступала преимущественно в форме философской теологии.

Объект и предмет философии религии. Сегодня все реже можно встретить определение этого предмета как размытое «постижение сущности религии». Большинство современных авторов пишет о том, что философия религии изучает феномен религии и его место в культуре через исследование религиозного сознания.

Исходным и главным предметом является религиозное сознание – с этим согласны практически все. Исследование религиозного сознания идёт через изучение религиозных верований, анализ языка, суждений, в том числе и религиозной практики, в элементах которой нашло отражение и воплощение религиозное сознание (семантика культов, обрядов, религиозного искусства). В структуре религиозного сознания

¹ Кимелёв Ю.А. Философия религии... С. 12 – 13.

обычно выделяют обыденный и специализированный уровни, а также основные формы: религиозная вера, религиозное знание, иногда к ним добавляют религиозный опыт.

Все это является и предметом исследования как философского религиоведения, так и философской теологии. «Различие между ними состоит в том, что философское религиоведение концентрируется преимущественно на человеческо-субъективной стороне религии, обосновывая правомерность религии как религиозного отношения, а философская теология как философское богопознание обращается к объекту религии»¹. Таким образом, можно сказать, что у философского религиоведения и у философской теологии *предмет* один и тот же – религиозное сознание, но разный *объект*. В первом случае это человек в его отношениях с миром, во втором – это Бог или иная сверхчувственная реальность.

Проблемная область философии религии развернуто представляет И.Н. Яблоков в упомянутом выше учебнике «Введение в общее религиоведение» [3]:

«1) выявление статуса философии религии в общей системе философских, религиоведческих и иных знаний, определение специфики философского осмысления религии, решение вопроса о философских методах постижения объекта и т.п. (круг метапроблем по отношению к самой философии религии);

2) рассмотрение особенностей и структуры религиоведческого знания, закономерностей его развития, места религиоведения в ряду наук (круг метапроблем по отношению к религиоведению как научной дисциплине);

3) анализ различных (многообразных) вариантов раскрытия сущности религии, нахождение принципов подхода к ее определению, наконец, формулирование философского определения понятия религии;

4) выявление онтологических основ религии в бытии Космоса, планеты Земля, человечества, этноса, отдельного человека и т.д., анализ гносеологических предпосылок религии;

¹ Кимелёв Ю.А. Философия религии... С.36.

5) изучение особенностей процессов познания в религиозном сознании (своеобразия субъекта, объекта, форм и результатов познания);

6) исследование религиозного мировоззрения разных типов и видов, религиозных верований, понятий, представлений, суждений, высказываний, структур умозаключений, языка религии, теистических учений о Боге, обоснований его бытия и т.д.;

7) выявление содержания и специфики религиозной философии – религиозной метафизики и онтологии, эпистемологии, историософии, антропологии, этики и т.д.»¹.

В современной философии религии кроме выделения двух ее форм – философского религиоведения и философской теологии – необходимо обозначить и основные исследовательские парадигмы. В этом отношении стоит обратить внимание на книги Ю.А. Кимелёва, посвященные реферированию и анализу работ европейских и американских авторов по философии религии². Анализ западной философии религии представляет тем больший интерес, что в нашей стране исследования в этой области долгое время находились под жестким идеологическим прессингом, изучалось лишь одно из направлений философии религии; и критика религии, – только в последнее десятилетие ситуация начала меняться.

Кимелёв отмечает, что философия религии на Западе представляет собой «прочно утвердившуюся и респектабельную академическую дисциплину западной философии. При этом среди философов широко распространено мнение о том, что современная философия религии не представляет собой какого-то единого образования. Указывается на отсутствие согла-

¹ Введение в общее религиоведение.... С. 34 – 35.

² Кроме двух вышеназванных книг стоит обратить внимание на реферативные работы: *Кимелёв Ю.А.* Методологические проблемы современного религиоведения: Научно-аналитический обзор. М., 1990; *Он же.* Современные зарубежные исследования по истории философской метафизики: Научно-аналитический обзор. М., 1996; *Он же.* Современная философско-религиозная антропология. М., 1985; *Он же.* Философский теизм. М., 1993.

сия относительно предмета и методов, на отсутствие общепризнанных результатов»¹. Предпринимаются попытки разобратся в этом многообразии, выделить типы философствования. В качестве примера автор приводит типологию философии религии, созданную авторитетным немецким исследователем в этой области Ричардом Шеффлером, который выделил пять типов философии религии (по сути – пять исследовательских парадигм):

- философия религии как критика дорационального сознания;
- философия религии как превращение религии в философию;
- философия религии как философская теология;
- феноменология религии;
- философия религии после лингвистического поворота (аналитика религиозного языка)².

Интерес может представить и типология философии религии, принадлежащая профессору Калифорнийского университета Ниниан Смарт:

- 1-й тип исследования связан с попыткой анализировать и описать сущность религии в структуре общего взгляда на мир (к этому типу, очевидно, принадлежат труды классиков немецкой философии);
- 2-й тип исследования отмечен усилиями, направленными на защиту или атаку различных религиозных мнений в терминах философии (к этому типу, по-видимому, следует отнести как многие теологические работы, так и атеистические);
- 3-й тип исследования представляет собой попытку анализировать религиозный язык, – новый тип философии религии, появившийся после лингвистического поворота в философии XX века³.

¹ Кимелёв Ю.А. Современная западная философия религии... С. 12.

² Там же. С. 23 – 24.

³ Более подробно см.: Кимелёв Ю.А. Религиоведческая концепция Н. Смарт // Проблемы культуры в современном религиоведении. М., 1989. С. 130 – 144, а также: Абросимов В.С., Бородин Ф.Ю. Предмет философии религии в аналитической традиции философствования // Метафизические исследования. Вып. 8. Религия. СПб., 1998. С. 124 – 125.

Практически в русле каждого большого направления в развитии философии складывается и собственный подход к исследованию религии. Можно говорить о позитивистских и экзистенциалистских, феноменологических и герменевтических концепциях религии; концепциях религии, созданных в русле философии жизни, и т.д.

Философия религии как академическая дисциплина входит в федеральный компонент цикла общепрофессиональных дисциплин по специальности «Философия». Государственный образовательный стандарт РФ рамках данной дисциплины предполагает, с одной стороны, знакомство с историей философского осмысления религии в разные исторические эпохи, в различных культурных и философских традициях, школах и направлениях, а с другой стороны, знакомство с основными проблемами, которые были тематизированы в философии религии, стали сквозными для нее. Это, прежде всего, проблемы определения религии, религиозной гносеологии и онтологии, специфики религиозного мировоззрения, места религии в культурном универсуме.

Данное учебное пособие можно рассматривать как дополнение к уже существующим, в нем представлены разделы, которые, по мнению авторов, не получили достаточного освещения в имеющейся литературе.

Контрольные вопросы

1. Какова структура современного религиоведческого знания?
2. Каково место философии религии в структуре религиоведческого знания?
3. Что является предметом философии религии? Какова ее проблемная область?
4. Что можно сказать о структуре философии религии и основных ее исследовательских парадигмах?

Глава 1. У ИСТОКОВ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ. ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

Предпосылки научного изучения религий. 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 стало удивительное «приключение идей», возникновение и развитие многочисленных концепций религии, которые, вступая в борьбу между собой, вынуждены были, с одной стороны, отказываться от несостоя-

тельных 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.

Философские предпосылки возникновения 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 которого 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 философской и научной 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 многих 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

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.

религиозной истории. «Старая догматическая теология не понимала истории, – пишет по этому поводу современный католический философ Бернард Лонерган (1904 – 1984), – она мыслила не в понятиях 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 в. 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.

Накопление эмпирического материала. 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 Рикки (1552 – 1610), Жозефа Лафито

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

(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. 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 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 богах фетишах» (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 рели-

гии. 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.

Успехи в области лингвистики и филологии. Еще одной предпосылкой возникновения религиоведения следует считать изучение восточных языков, и прежде всего 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.

Сенсацию в европейских научных кругах вызвала расшифровка египетских иероглифов, осуществленная в 1822 г. Жа-

ном 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 ассирио-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 принесена 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 из-

менялись 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 сокровытого 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 традиций, 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, 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

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. М., 1989. Т. 2. С. 159 – 386*).

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 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 своё внимание с «высшей» мифологии на «низшую» и занялся изучением «живых суеверий и обрядов», связанных с лесами и деревьями, поля-

ми 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.

Собранный в XVIII – первой половине XIX в. фактический материал и поставленные исследователями теоретические проблемы способствовали формированию новой отрасли знания, которая в англоязычной литературе получила название «The Science of Religion», во франкоязычной – «La Science de Religion», в немецкоязычной – «Religionswissenschaft». Возникнув в 60 годы XIX в.² на стыке философии, антропологии, этнологии, археологии, языкознания, сравнительной мифологии, фольклористики и других наук, рели-

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

² 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.*)

гиоведение с самого начала поставило своей задачей не апологию тех или иных религиозных догматов, а беспристрастное исследование религий мира.

Религиоведение и христианская теология. Становление религиоведческих исследований в Европе и Америке. Попытка создания науки о религии вызвала отрицательную реакцию в теологических и клерикальных кругах. «Теологи, как правило, не выказывали дружественного 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»¹.

Можно привести массу высказываний теологов и церковных деятелей конца XIX – начала XX в., 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.

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 в., 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 уст-

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

ремления 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 (1225/1226 – 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 органа», 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.

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 мо-

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

жем 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.

Англия и Шотландия. 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 университетах и колледжах Англии и Шотландии имелись теологические факультеты, на которых преподавались, соответственно, англиканская или

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.

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 подтверждения вышесказанного

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

достаточно упомянуть имена Г. Спенсера, М. Мюллера, Э. Тайлора, Дж. Фрэзера, У. Робертсона-Смита.

Франция. 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 (1798 – 1857), Нюма Дени Фюстель де Куланж (1830 – 1889), Э. Ренан (1823 – 1892), 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.

Германия. 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 первые три 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

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

новыми категориями, понятиями, методами, которые предоставляла им наука о религии.

Такое, на первый взгляд тесное, 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 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 стало одной из причин кризиса либеральной теологии.

Религиоведческая проблематика разрабатывалась в Германии не только протестантскими теологами. В этой стране в XIX – начале XX в. 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 религий в Германии прочел известный санскритолог, профессор Тюбингенского университета Рудольф фон Рот (1821 – 1895). Выдающимся историком религий, исследователем буддизма и переводчиком священных текстов Индии был Герман Ольденберг (1856 – 1920). Его работы вошли

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

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 университетов, 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 Велльгаузен (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 аккадские языки 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 научно обосновать 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 традици-

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

онных 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 конкретных 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 детер-

¹ В «Энциклопедии религии» под редакцией Мирчи 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. Vol. 14. New-York; London, 1987. 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*).

минантов 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»¹. Несмотря на различия подходов и расстановки акцентов при изучении религии, К. Маркс и М. Вебер развивали свои идеи в рамках рационалистической научной традиции, весьма далекой 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», предвещающий «абсолютное знание», то есть философию, нашедшую свое завершение в системе самого Гегеля. В то же время 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»². Наиболее ярко это проявилось у Бруно Бауэра (1809 – 1882),

¹ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 44.

² Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения: Антология. М., 1996. Т.1. С.6.

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.

Голландия. Еще одной страной, где религиоведение сразу пустило глубокие корни, была Голландия. Здесь в Лейденском (1877) и Амстердамском (1878) университетах были основаны религиоведческие кафедры¹, одну из которых занял Корнелис Петер Тиле (1830 – 1902), а другую – Пьер Даниель Шантепи де ла Соссе (1848 – 1920). Эти ученые получили теологическое образование и были пасторами Голландской реформатской 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 (то есть теология. – А.К.) идут своими собственными путями и преследуют свои собственные цели, хотя, конечно, они должны взаимно содействовать друг другу»². В более пространной форме схожую мысль выразил К. 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»³. Таким образом,

¹ Первая кафедра общего религиоведения (Allgemeine Religionswissenschaft) была открыта в 1873 г. на теологическом факультете Женевского университета (см.: *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München, 1997. S. 7).

² *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Erster Band. S.6.

³ *Tiele C. Grundzüge der Religionswissenschaft*. Tübingen und Leipzig, 1904. S. 4.

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 религиоведению 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.

США. 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».

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, преврати-

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

лось 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.

Подобные утверждения не только игнорируют реальную историю взаимоотношений теологии и религиоведения, но и не учитывают того, что одним из главных мотивов сравнительного изучения религий стала 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»³.

¹ Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения: Антология. М., 1996. Т. 1. С. 13 – 14.

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

³ Rudolf K. Ideologiekritik und Religionswissenschaft // Current Progress in the Methodology of the Science of Religion. Warsaw, 1984. P. 203.

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

Контрольные вопросы

1. Каковы основные предпосылки становления религиоведения?
2. В чем суть теоретических разногласий между христианской теологией и религиоведением во второй половине XIX века?
3. В чем состоят особенности становления религиоведческих исследований в различных европейских странах и США?

Методология религиоведения второй половины XIX – начала XX века

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, в последние годы в религиозно-философской и теологической литературе прослеживается тенденция к расширительному истолкованию теологии. Так, канадский неомист Б. Лонерган утверждает, что «теология представляет собой рефлексии 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 истолковывается предельно широко, фундаментальные различия между религиоведением и теологией, очевидно, следует искать в сфере методологии.

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

Разработкой методологических проблем науки о религии во второй половине XIX в. занимались многие ученые. Среди них в первую очередь следует упомянуть М. Мюллера. «До Макса Мюллера, – отмечает современный историк религиоведения Эрик Шарп, – 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 М. Мюллер ввел понятие «наука о религии», сформулировал важнейшие методологические принципы этой науки и дал мощный импульс для ее дальнейшего развития.

Метод компаративистики. Главным во всех работах Мюллера 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, он 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, пси-

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

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

хологии, истории, и везде его использование вело к бурному развитию знаний. «Почему же, – задается вопросом М. 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 М. 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 религиоведческую 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

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

уникальность христианства можно было обосновать путем сравнения Ветхого и Нового Заветов, проследив не только преемственность, но и качественные различия между иудаизмом и христианством.

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 М. 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 М. 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.

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

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

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 изучения 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 в. 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 М. 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.

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

Метод классификации религий широко использовался в раннем религиоведении. Сейчас нет необходимости воспроизводить классификации религий, предложенные М. Мюллером, К. Тиле, П.Д. Шантепи де ла Соссе и другими учеными¹. Некоторые из 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 культовым 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 в. 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»². 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 конфес-

¹ Краткий обзор существующих в то время классификаций религий дает П.Д. Шантепи де ла Соссе в «Учебнике истории религии» (см.: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. S. 6 – 17).

² *Frick H. Vergleichende Religionswissenschaft*. Berlin und Leipzig, 1928. S. 11.

сию. 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 в. не только значительно обогатило содержание понятия «религия», но сумело предложить ряд принципиально новых классификаций религий мира, отдельные 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 М. 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, скрываемые 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.

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

Беспристрастность в изучении религий, являющаяся важнейшей предпосылкой объективности, поддерживалась большинством религиоведов второй половины XIX – начала XX в., 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 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 «Многообразие 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 использования 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 рели-

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: *Попова М.А. Критика психологической апологии религии. М., 1972; Угринович Д.М. Психология религии. М., 1986.*

гии, – 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 культуры, 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 вовне, – 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 несо-

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

вместимости 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 конечной 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 в. 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 действи-

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

тельности эволюционная теория внедрялась в религиоведение с большей энергией и интенсивностью, чем в какую-либо другую науку»¹. 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 сборищем субъектов, которые что-то невнятно бормотали о змсином 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 сохранилась 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»².

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

¹ Sharpe E. Comparative Religion. A History. P.26.

² Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Vol. 1. The Hague. Paris, 1973. P. 223.

происхождения и эволюции религии. Несмотря на некоторые, порой весьма существенные, разногласия при решении этой проблемы¹ антропологи и этнологи сходились в следующем:

- Религия не есть нечто неизменное, напротив, она закономерно изменяется, и определенным стадиям развития культуры соответствуют определенные религиозные верования и обряды.

- 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.

- 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»².

- 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”»³. Отрицание скачкообразного и подчеркивание постепенного развития религии были присущи большинству представителей эволюционистской школы в антропологии и этнологии.

- Религиозные верования разных народов можно выстроить в один эволюционный ряд, который выглядит следующим образом: «минимум религии» – полидемонизм – политеизм –

¹ 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.

² Spencer H. First Principles. London; Edinburg, 1890. P. 380.

³ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С.18.

монотеизм. Примерно так же трактовалось развитие религиозных обрядов и организаций. Концепция «монолинейной 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 М. Мюллер, К. Тиле, Э. Ренан, У. Робертсон Смит, Иоганн Якоб Бахофен (1815 – 1887), Ф. де Куланж, Ю. Велльгаузен, А. Кюэнсен и др. Все крупнейшие социологи религии второй половины XIX – начала XX в., 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 до-

кументами 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, проживающих 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 функциональный подход к изучению основ религиозного поведения»². 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»³. В полемике с идеями Г.В.Ф. Гегеля складывались воззрения на религию Л. Фейербаха, К. Маркса,

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

² *Heisig J. Psychology of Religion // The Encyclopedia of Religion. Vol. 12. P. 59.*

³ *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. М., 1961. С. 23.*

дывались воззрения на религию Л. Фейербаха, К. Маркса, Ф. Энгельса, Сёрена 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 а 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. Шлеермахера. Он, подобно Г.В.Ф. Гегелю, располагал религии мира на разных ступенях эволюционной лестницы, ведущей к христианству. Такой ход мысли был присущ многим либеральным 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 натуры 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 со-

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

хранить 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. Шлеермахер, К. фон Орелли, О. Пфлейдерер), филологическое (М. 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 исчерпывается в исторических изображениях. Но при этом следует сказать, что ни одна область религиоведческого 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 религиоведения XIX – начала XX в. 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. Бахофен), «Древний город» (Фюстель де Куланж), «Пролегомены к истории Израиля» (Ю. Велльгаузен), «Лекции о религии семитов» (У. Робертсон Смит), «Вавилон и

¹ Frick H. Vergleichende Religionswissenschaft. S. 8 – 9.

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»¹.

Такой ход мысли, разделяемый многими религиоведами XIX – начала XX в., имеет свои сильные и слабые стороны. Обратившись к изучению элементарных 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 зна-

¹ *Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. 4 – éme éd. Paris, 1960. P. 2.*

ние 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 в. 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 в. 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 в. 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. 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.

¹ *Bachofen J. Das Mutterrecht. Stuttgart, 1861. S. VIII.*

Во-вторых, религию (религии, религиозные явления) следует изучать в социально-историческом контексте, во взаимодействии с другими сторонами общественной жизни. В религиозно-исторических работах второй половины XIX – начала XX в. 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 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,

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

происходящими в той или иной сфере общественной жизни. Например, К. 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»¹.

Когда подобные взгляды доводились до *pes plus ultra*² 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»³, он достаточно часто встречается в трудах по философии, социологии и психологии религии конца XIX – начала XX в. Например, упоминаемый выше К. 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»⁴.

¹ Tiele C. Grundzüge der Religionswissenschaft. S. 12.

² Крайний предел (лат.).

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

⁴ Tiele C. Grundzüge der Religionswissenschaft. S. 25.

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. Робертсоном 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. Робертсон 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 трак-

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

товка взаимоотношений элементов религиозного комплекса позволила У. Робертсону Смиту 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 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, М. Мюллер писал: «Можно допустить имитацию древних мыслей, которая обманет современного историка, но крайне трудно имитировать древний язык и ввести в заблуждение опытного лингвиста»¹.

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 конфуциан-

¹ Introduction to the Science of Religion. P. 24.

ства, 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 удастся 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 реконструи-

¹ *Renan E. Études d'histoire religieuse. P. VII.*

ровать 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, представал 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, кото-

¹ *Pfleiderer O. Religion und Religionen. S. 41.*

рые подвержены тем или иным предрассудкам. Можно ли строить науку на таких шатких основаниях, учитывая к тому же, что дикари иногда желают ублажить путешественников 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 Дагоме или иезуит в Бразилии и уэслеянец 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

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

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

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 в. был *редукционизм* (от лат. *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 в., имеется в виду не только и даже не столько редукция сложного к простому. Особенность рели-

¹ *Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 4 -5.*

гиоведения этого периода состояла в том, что религию пытались свести, в конечном счете, к нерелигиозным факторам. Например, М. 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. Дюркгейм 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. Достаточно вспомнить 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 челове-

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

² Причина существования и возникновения (лат.).

ское», 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 религиозного редукционизма в дальнейшем был подвергнут массированным атакам со стороны феноменологов и герменевтов, большинство из которых были теологами и преследовали вполне конкретные апологетические цели.

К методам религиозоведения второй половины XIX – начала XX в. следует отнести *апостериоризм*. Зачастую религиоведы того времени говорили об эмпирическом и даже описательном характере науки о религии. Это дало повод в дальнейшем приписывать первоначальному религиозоведению многие грехи позитивизма. Позитивистские тенденции, конечно, присутствовали в религиозоведении второй половины XIX – начала XX в. Достаточно упомянуть имя О. Конта, который одновременно был основателем философского позитивизма и социологии религии. Влияние О. Конта прослеживается не только во французском религиозоведении, 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 религиозоведении 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 М. Мюллер и К. 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 М. 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 М. 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 М. Мюллер иногда 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 М. Мюллера, правда, остается неясным, при помощи каких познавательных средств осуществляется переход от эмпирии к столь глобальным выводам. Этот переход осуществляется М. Мюллером не в кантианском, а скорее в кантианском духе, по крайней мере, в полемике с идеями Иммануила Канта (1724 – 1804).

Сторонником философского осмысления исторического материала был К. Тиле. После окончания Амстердамского

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

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»¹. В таком ключе были написаны его работы «Религия зороастризма» (1864), «Сравнительная история египетской и месопотамской религий» (1869), «Очерки по истории религии. К вопросу о распространении мировых религий» (1876). Кажется, 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. 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. 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 на-

¹ *Waardenburg J. Tiele C.P. // The Encyclopedia of Religion. Vol. 14. P. 507.*

дежного 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 апприоризм 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 в., вкратце остановимся на методе каузального анализа и генетическом методе исследования религии. В имплицитной форме о них уже шла речь при раскрытии

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

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 каузального 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 на 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 в.

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. Тиле, «генетически-спекулятивным» методом. Точно таким же методом в дальнейшем стали пользоваться сторонники теории «прамонотеизма».

¹ *Pfleiderer O. Religion und Religionen. S. 5.*

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 в. 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 понимание предмета исследования³, 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 в. 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 мето-

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.

³ 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.

дологический, 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 некой истины, которая станет мощным средством ускорения социального прогресса. Вера в успех является одним из критериев научной парадигмы¹, и религиоведение второй половины XIX – начала XX в., 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 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 ни привело, мы должны

¹ См.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 45.

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 исследователей. 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 отрас-

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.

лями 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 scrupulous исследователем, но методы, о которых шла речь выше, составили ядро религиоведческой парадигмы, которая сформировалась во второй половине XIX – начале XX в. 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.

Контрольные вопросы

1. Кто стал основателем компаративистского изучения религии? В чем состоит значимость и эффективность этого метода?

2. Какие принципы классификации религии вам известны? В чем достоинство этого метода исследования религии?

3. В чем суть метода объективности исследования религии? Кто из исследователей религии использовал этот метод?

4. Сформулируйте основные принципы эволюционизма в исследовании религии. Как эти идеи воплощались в психологии религии, философии религии?

5. Каковы основные принципы историко-критического метода изучения религии? Каких успехов добилось религиоведение, используя этот метод?

6. В чем суть метода редукционизма в религиоведении?

7. Какие еще методы, используемые в раннем религиоведении, вы можете назвать?

8. Что позволяет сделать вывод о формировании религиоведческой парадигмы в конце XIX – начале XX в.?

Глава 2. БОГ УМЕР? ДА ЗДРАВСТВУЕТ БОГ! («ФИЛОСОФЫ ЖИЗНИ» О РЕЛИГИИ)

В первой половине XX в. «философия жизни» была заметным философским течением на Западе. Представленная Фридрихом Ницше (1844 – 1900), Вильгельмом Дильтеем (1833 – 1911), Георгом Зиммелем (1858 – 1918), Освальдом Шпенглером (1880 – 1936) в Германии и Анри Бергсоном (1859 – 1941) во Франции, она оказала значительное влияние на умонастроения и мировоззрение европейской интеллигенции. Противопоставив строгому логицизму немецкой классической философии иррационально-психологическое исследование личности, ее внутренней эмоциональной жизни, страстей и переживаний, потока сознания, инстинктов и интуиции человека, «философы жизни» бросили вызов рационализму тех философских течений, которые в поисках истины обращались за аргументами к естествознанию или – реже – к другим наукам.

Выдвинув в качестве основного философского понятия «жизнь» как некую интуитивно постигаемую целостность, противостоящую как духу, так и материи, само это понятие «философы жизни» трактуют по-разному: оно означает и биологическое существование человека (Ф. Ницше), и субъективное переживание (В. Дильтей, Г. Зиммель), и интуитивно постигаемый поток сознания, космический «жизненный порыв» (А. Бергсон), и переживание сообщества людей, объединенных одной уникальной культурой (О. Шпенглер). Но несмотря на определенные различия в трактовке этого понятия, представителей «философии жизни» объединяет в первую очередь

то, что мерой внутренней психической жизни человека становится в их учениях жизнь внешняя – социальная, исторический опыт человечества, перспективы его развития, эталоны культуры, цивилизации и т.п. Являясь неотъемлемой частью общественной жизни, религия с необходимостью оказывается в фокусе внимания «философов жизни», они решают вопрос о ее возникновении и существовании Бога, о необходимости или ненужности религии в жизни общества и отдельной личности, о том, что составляет основу и суть религиозного феномена.

Фридрих Ницше: Бог или сверхчеловек?

Проблемы религии Фридрих Ницше затрагивает во многих работах. Наиболее важными для понимания его отношения к религии являются «Веселая наука» (1881 – 1882), «Так говорил Заратустра» (1883 – 1885), «По ту сторону добра и зла» (1885 – 1886), «Антихристианин» (1888). В центре рассмотрения социальных явлений, в том числе и религии, оказывается существенная для Ф. Ницше (как, впрочем, и для других представителей «философии жизни») категория – жизнь. Положив в основу понимания жизни инстинктивное, волевое, характеризующееся экспансивностью начало, Ф. Ницше критикует разум как нечто противостоящее «жизни», неправомерно связывая его с возникновением христианства. По мнению Ф. Ницше, христианская религия приходит на смену древнегреческому мифу. Различие религии и мифа кроется в том, что миф иррационален, недоступен разумной доказательности: он постигается с помощью инстинктов. Религия же возникает вместе с рационализмом, олицетворением которого для Ф. Ницше является Сократ (ок. 470 – 399 до н.э.), внесший в культуру вместе с разумом морализирование. Христианская религия, по Ф. Ницше, укрепила эти ценности – мораль и рациональность, науку, – извратив здоровые человеческие инстинкты, выражающиеся в воле к власти. Христианство возникло путем утверждения морали низших слоев общества, которые, опираясь на рациональные формы сознания, подавляли иррациональные элементы психики и тем самым

уничтожили культуру Греции, опирающуюся на художественные инстинкты.

По мнению Ницше, религия возникает вследствие вырождения человечества как биологического рода, деградации его внутренней психической жизни. Психологической основой этого факта является противопоставление инстинктивного и рационального, которое выступает в форме антиномии жизни и морали. «Антиномия вот в чем: поскольку мы верим в мораль, мы осуждаем»¹. Этот конфликт (по существу, между нравственным идеалом и действительностью), вполне возможный в рамках индивидуального сознания, Ф. Ницше экстраполирует на всю человеческую культуру. Христианская религия, понимаемая им в неразрывной связи с христианской моралью и разумом, рациональностью, ставится в зависимость от художественных форм познания, которые, по мнению Ф. Ницше, являются первичными, ибо основываются на инстинктивном постижении жизни.

Решение антиномии состоит в следующем: если принимается мораль низших слоев общества, то тем самым осуждаются все продуктивные, творческие формы жизни, создающие истинную культуру. Если же эта мораль не принимается, то личность становится на позиции нигилизма, который Ф. Ницше определяет следующим образом: «Что означает нигилизм? То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос “зачем”?»². Отдавая предпочтение нигилистическому мировосприятию, Ф. Ницше отвергает общепризнанные ценности – веру, мораль, научность. Применительно к религии нигилизм означает то, что ставятся под сомнение все ценности существующего религиозного мировоззрения. А доведенный до крайности «радикальный» нигилизм означает уничтожение, переоценку религиозных ценностей. Ф. Ницше полагает, что такая переоценка необходима, потому что современная христианская религия является симптомом декаданса, то есть упадка, деградации жизни общества.

¹ Ницше Ф. Воля к власти // Ницше Ф. Собр. соч. М., 1995. С. 36.

² Там же. С. 9.

Он отвергает необходимость подчинения «сильных людей», стоящих «по ту сторону добра и зла», общепризнанным нормам, требованиям морали и религиозным догматам. «Мы – атеисты и имморалисты, – пишет Ф. Ницше, – но мы поддерживаем религии стадного инстинкта: дело в том, что при помощи их подготавливается порода людей, которая когда-нибудь да попадет в наши руки, которая должна будет восхотеть нашей руки.

Мы по ту сторону добра и зла, – но мы требуем безусловного признания святости стадной морали»¹.

Нападки Ф. Ницше на христианскую религию имели широкий резонанс в западной культуре. Его учение о нигилизме и переоценке ценностей явилось отражением кризиса общественного сознания, в том числе и религиозного. Ф. Ницше полагал, что «понятие “Бог” выдвинуто как противоположность понятию жизни – все в нем вредное, отравляющее, клеветническое...»². Он заявляет о существовании единственного мира – мира земной реальности, который пытаются обесценить понятиями сверхъестественного и запредельного. Наиболее знаменательным событием истории Ф. Ницше полагает «смерть Бога»³. Данный тезис Ф. Ницше получил различные, даже противоположные оценки – в зависимости от мировоззренческих позиций того или иного автора. Известный исследователь творчества Ф. Ницше К.А. Свасьян пишет по этому поводу: «Нет сомнения, что для ортодоксального христианина речь здесь можем идти лишь о безоговорочном атеизме, но, с другой стороны, трудно представить себе атеиста, который был бы способен безоговорочно принять такой атеизм»⁴. В «Веселой науке» Ф. Ницше в афористичной форме излагает идею смерти Бога, вкладывая в уста героя притчи – безумца – свое понимание этой идеи: «Где Бог?.. Я хочу сказать вам это! Мы его убили – вы и я! Мы все его убийцы!.. Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца?..

¹ Ницше Ф. Воля к власти // Ницше Ф. Собр. соч. М., 1995. С. 90.

² Ницше Ф. Эссе Homo // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 768.

³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 190, 206 – 207. Он же. Веселая наука // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 592 – 593.

⁴ См.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 810.

Не блуждаем ли мы в бесконечном Ничто?.. Бог умер!.. Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами, – кто смоет с нас эту кровь?»¹. Место Бога в концепции Ф. Ницше занимает сверхчеловек², а вместо христианской религии провозглашается миф о вечном возвращении³. «Атеизм Ницше, – пишет К.А. Свасьян, – не просветительская прихоть, ни того менее “научное” убеждение, а своего рода непреложность измерительного прибора: стрелка сейсмографа, фиксирующая глубинную ситуацию эпохи, иначе – преступный диагноз, повлекший за собою наказание ничуть не повинного в нем диагностика. “Бог мертв” – это значит: человек вступил наконец в пору совершеннолетия, т.е. свободы и предоставленности самому себе...»⁴.

Говоря о смерти Бога, критикуя христианскую мораль за то, что ей должны подчиняться все, за то, что она обращается к несвободным, подавленным людям, считающим несвободу своим жизненным идеалом, Ф. Ницше не сомневается в том, что человек должен быть свободен, что на место христианского идеала слабого человека необходимо поставить идеал античности и эпохи Возрождения – идеал сильной и свободной, творческой личности, не подчиняющейся моральным нормам, санкционированным христианской религией. «...В понятие доброго человека включено все слабое, больное, неудачное, страдающее из-за самого себя, все, что должно погибнуть, – нарушен закон отбора, сделан идеал из противоречия человеку гордому и удачному, утверждающему, уверенному в будущем и обеспечивающему это будущее – он называется отныне злым...»⁵. Такой человек, по мнению Ф. Ницше, не нуждается в наличии Бога, ибо сам занимает божественное место и не нуждается в чем-то или ком-то, стоящем выше него. Такой человек, обладающий выс-

¹ Ницше Ф. Веселая наука. С. 592 – 593.

² См., например: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 207; Он же. Антихрист. Проклятие христианству. Т. 2. С. 634 и др.

³ См., например: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 158 – 161.

⁴ См.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 810.

⁵ Ницше Ф. Ессе Homo. С. 769.

шими инстинктами и воплощающий собой высший биологический вид, и называется сверхчеловеком.

Наряду с культом сверхчеловека Ф. Ницше, выступая против христианской религии, заменяет ее другой формой религиозного сознания. Взамен христианской теологии он выдвигает миф о вечном возвращении, согласно которому человек получает возможность утверждать свою волю в стихии вечного становления (проявления космической воли к власти). Вместо религиозного утешения, идей спасения и бессмертия души Ф. Ницше предлагает выход за пределы человеческой жизни и ее адекватное повторение в вечности. Согласно ницшевскому представлению о вечном возвращении, изменения общественного строя по своей сути цикличны: они не могут дать ничего нового, а лишь повторяют уже когда-то существовавшие типы общества «без смысла, без цели... вечный возврат»¹. Таким образом, в итоге критического рассмотрения существующего религиозного мировоззрения Ф. Ницше приходит к религии вечного возвращения, которую он называет мифом, сознательно не давая ей рационального обоснования.

Представления Ф. Ницше о возникновении и существовании религии отличаются психологизмом, инстинктивизмом, биологизмом. Психологизм Ф. Ницше при рассмотрении данного вопроса проявляется в понимании им развития человеческого сознания как деградирующего, в абсолютизации эмоционального фактора, причин, коренящихся в индивидуальном сознании. В трактовке собственно психологических предпосылок возникновения религиозной веры в индивидуальном сознании Ф. Ницше делает акцент на иррациональных формах человеческой психики – инстинктах, имеющих биологическую основу, которые, по его мнению, представляют собой проявление космической воли к власти. Таким образом, в религиозно-ведческой концепции Ф. Ницше имеет место абсолютизация биопсихического аспекта при рассмотрении проблем возникновения и существования религии.

¹ Ницше Ф. Воля к власти // Ницше Ф.: Собр. соч. М., 1995. С. 57.

В. Дильтей: религия как общение с невидимым

В отличие от Ф. Ницше, Вильгельм Дильтей под «жизнью» понимает индивидуальные переживания людей, которые он возводит в ранг наук о духе (то есть наук, непосредственным предметом которых является культура, история человечества и т.п.). Важное место в структуре «жизни», согласно дильтеевским представлениям, занимает религия, главным признаком которой является «общение с невидимым». «Где бы мы ни встречали название религии, – пишет В. Дильтей, – ее признаком всегда будет общение с невидимым, ибо оно встречается как в ее примитивных стадиях, так и в тех последних разветвлениях ее развития, где это общение состоит только во внутреннем отношении действий к идеалу, выходящему за пределы эмпирического и делающему возможным религиозное отношение, или же в отношении души к родственному ей божественному порядку вещей. Благодаря этому своему общению религия, рассматриваемая как история ее форм, развивается во все более объемлющую и более совершенно дифференцированную структурную связь»¹.

Свой метод исследования В. Дильтей формулирует так: «...Сначала исследуется исторический опыт, а затем заключающаяся в опытах совокупность данных вводится в рамки психической закономерности»². Под психической закономерностью В. Дильтей подразумевает форму индивидуальных переживаний. Жизненный опыт В. Дильтей понимает следующим образом: это то, что относится к жизни как к переживанию, имеющему ценность для отдельного индивида. «Совокупность процессов, в которых мы подвергаем испытанию жизненные ценности и ценности предметов, я и называю жизненным опытом», – пишет В. Дильтей³.

¹ Дильтей В. Сущность философии. Философия в систематическом изложении. СПб., 1909. С. 39.

² Там же. С. 38.

³ Там же. С. 32.

Считая, что мировоззрение человека является результатом жизненного опыта, всей структуры нашего психического целого, В. Дильтей делает вывод о том, что религиозное мировоззрение есть результат религиозного опыта, а религиозный опыт «является одной из форм жизненного опыта, но специфический характер его заключается в том, что он есть размышление, которое сопровождает процесс общения с невидимым»¹.

Центральным пунктом религиозного мировоззрения, по В. Дильтею, является религиозное переживание, в котором проявляется целокупность душевной жизни. Однако затем, пытаясь показать, как исторически происходило формирование религиозного мировоззрения, В. Дильтей ограничивает свое понимание религии одним из ее элементов – культом, тем самым примитивизируя ее, обращая внимание преимущественно на технику религиозных действий, способы влияния и воздействия личности на «невидимое». Религия оказывается тем, что порождается отдельным индивидом, который рассматривается независимо от общественных связей. При этом В. Дильтей признает необходимым для жизни общества реальное существование «невидимого», общение с которым составляет сущность религиозной веры. Это служит В. Дильтею основанием для утверждения о том, что отношения между людьми должны определяться религиозным отношением. «Идеал жизни, – пишет В. Дильтей, – т.е. внутренний строй ее ценностей, должен определяться религиозным отношением, им же определяются и высшие правила об отношениях людей между собой»².

Таким образом, В. Дильтей считает религию необходимым элементом любого общественного устройства и все общественные отношения наполняет религиозным содержанием. Он не признает возможности существования безрелигиозного общества. Помимо этого В. Дильтей отрицает преобладание в общественном развитии, ибо она, по его мнению, складывается из различных культур, содержание которых практически

¹ Дильтей В. Сущность философии... С. 39.

² Там же. С. 40.

невозможно интерпретировать, живя в другую эпоху. Связующее звено между этими замкнутыми системами культуры В. Дильтей усматривает в религии, в мистике. «Здесь предел логического мышления об основе мира, – замечает В. Дильтей, – и мистике представляется отразить ее живую сущность»¹.

Причины религии В. Дильтей пытается объяснить, исходя из того, что он называет «структурой душевной жизни». Эта структура предстает как «объединение... процессов представления, чувствования и волнения»² и является первичной и определяющей по отношению к внешнему миру. «Структура душевной жизни» неправомерно экстраполируется В. Дильтеем на общество, ибо общество, с точки зрения В. Дильтея, состоит из структурированных индивидов, и в нем проявляются те же закономерности структуры, что и в отдельной личности. Субъективная и имманентная целесообразность в индивидах выражается, по В. Дильтею, в истории как эволюция, а закономерности отдельной души принимают формы закономерностей социальной жизни. Поскольку в целом онтогенез в концепции В. Дильтея совпадает с филогенезом и определяет его, постольку, говоря о религии, В. Дильтей игнорирует социальные причины ее возникновения, сводя их к эмоционально-интеллектуальным переживаниям, то есть к психологическим источникам.

«Для народов первобытных, – отмечает В. Дильтей, – религия является не чем иным, как техникой влияния на недоступное и недоступное механическому изменению, техникой восприятия от него его сил, соединения с ним в желательные отношения. Такие религиозные действия совершаются отдельным человеком, вождем или волшебником-жрецом»³.

Постепенно, согласно В. Дильтею, люди, владеющие техникой общения с «невидимым», образуют организованные

¹ Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. 1912. №1. С. 180.

² Дильтей В. Описательная психология. М., 1924. С. 87 – 88.

³ Дильтей В. Сущность философии. Философия в систематическом изложении. СПб., 1909. С. 40.

профессиональные сословия, которые развивают примитивные религиозные идеи в более совершенные формы религиозности. «Но самое существенное, – пишет далее В. Дильтей, – было все же то, что на первых доступных ступенях культуры религиозная вера развивала свои примитивные идеи из всюду одинаковых, производящих сильное впечатление переживаний: рождения, смерти, болезни, сна, безумия, и поэтому эти идеи всюду повторяются равномерно»¹.

Эти идеи, по В. Дильтею, образуют основу религиозного мировоззрения. Они подвергаются преобразованиям, иногда соединяются воедино, но всякое изменение в состоянии культуры влияет на их развитие. Религиозная вера, с точки зрения В. Дильтея, складывается в процессе обобщения личностью индивидуального опыта; религиозные идеи развиваются из субъективных переживаний, которые образуют основу религиозного мирозерцания. Сами эти идеи подвергаются изменениям в дальнейшем развитии человеческой культуры.

В развитии религии В. Дильтей большое значение придает отдельным личностям: отшельникам, пророкам, гениям – в силу того, что психический склад этих личностей дает им возможность вступать в специфические отношения с действительностью посредством особого религиозного опыта – отшельничества, пророчества, мистерий. Затем этот религиозный опыт переводится на язык понятий и закрепляется религиозным поведением верующих. Результатом является образование и функционирование развитых форм религии.

Таким образом, рассматривая историческое развитие религии, выделяя в качестве одного из ее главных признаков «общение с невидимым», первооснову религии В. Дильтей видит прежде всего в переживаниях субъекта. Он считает, что религия возникает из опыта отдельных личностей, сводя понимание причин ее возникновения и эволюции к психологической трактовке религиозного опыта.

Акцентируя внимание на факте психического переживания личности, В. Дильтей не замечает социальной обусловленности

¹ Дильтей В. Сущность философии. С. 41.

религии. Не видит он и того, что в основе выделения жречества в отдельное сословие лежало разделение труда. В подходе к рассмотрению религии, ее возникновения и исторического развития Ф. Ницше и В. Дильтея объединяет психологизм.

Георг Зиммель: религия с социально-психологической точки зрения

В отличие от Ф. Ницше и В. Дильтея, Георг Зиммель, Освальд Шпенглер и Анри Бергсон рассматривают психологические причины религии в их взаимосвязи с жизнью общества.

В работе «Религия. Социально-психологический этюд» Г. Зиммель напрямую связывает религиозный мир верующего с «социологическими состояниями и отношениями». Затем, приводя примеры этих социологических состояний и отношений, он указывает на то, что их объединяет, – общий религиозный тон, характеризуемый с психической стороны. Он находит основу социальных отношений в психике человека, во внутренне присущей ей религиозности.

Веру в Бога Г. Зиммель трактует как выражение субъективного состояния души. Она обозначает специфический психологический факт. Причины религии, по Г. Зиммелю, составляют «элементы нашей души», настроения, функции которых заключаются в удовлетворении религиозных исканий индивидов. Тем самым практически снимается проблема изучения социальных детерминант религии, ибо сведение социальных отношений к психическим состояниям и указание на них как на единственный источник религии не дает выходов в сферу исследования социальной сущности религиозного феномена и его социальных предпосылок. Поскольку психологические факторы изолируются от реальной действительности, постольку поиски религии внутри замкнутой сферы человеческой психики носят односторонний характер.

Связывая эмоциональные причины религиозной веры с «социологическими состояниями и отношениями» людей, Г. Зиммель акцентирует внимание на психологических причинах, трактуя их как бессознательные, инстинктивные побуж-

дения жизни (понимаемой как индивидуальное переживание), приближаясь тем самым к Ф. Ницше.

По Г. Зиммелю, общий религиозный тон и вера в Бога порождаются складом психической жизни, который связан с социальными условиями, но является определяющим по отношению к ним. Он пишет: «Религия в своей конечной стадии, весь душевный комплекс, соприкасающийся с трансцендентным бытием, является абсолютно сомкнутой воедино формой тех чувств и импульсов, которые развивает уже социальная жизнь»¹.

Г. Зиммель считает, что религия является частью реальной действительности, которую он определяет следующим образом: «Действительность – это вовсе не просто мир, но один из миров, наряду с которым стоят миры искусства, религии, составившиеся из того же материала, только в других формах, исходя из других предпосылок... Из материала, который переживается в плоскости действительности нашими внешними чувствами и умом, вырастает также с новой интенсивностью, в новом размере, в новых обобщениях и религиозный мир»².

В мир действительности Г. Зиммель включает и мир социальных отношений. Но, как уже отмечалось, он видит основу этих отношений в религиозном мировосприятии, а общество понимает как механическое сцепление людей. «...Общество есть такое соединение отдельных людей, которое представляет собой только результат нашего способа рассмотрения, а настоящими реальностями являются эти отдельные люди, – пишет Г. Зиммель, – ...и понятие общества улетучивается... Ведь осязательно существуют только отдельные люди и их состояния и движения: поэтому задача может заключаться только в том, чтобы понять их, тогда возникшее лишь в результате идеального синтеза, нигде не уловимое существо общества не может быть предметом мышления, направленного на исследование действительности»³.

¹ Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд. М., 1909. С. 14.

² Там же. С. 6 – 7.

³ Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования. М., 1909. С. 14.

Г. Зиммель исходит из того, что в историческом развитии общества не существует законов, что «объективная и действительная причинная связь нам вообще недоступна»¹. Так же, как В. Дильтей и неокантианцы Баденской школы (Г. Риккерт, В. Виндельбанд), Г. Зиммель отделяет методы естественных наук («науки о природе») от методов наук об обществе, культуре («науки о духе»), сводя социальные явления к индивидуальным переживаниям людей, которые Г. Зиммель и называет «жизнью».

Стоя на релятивистских позициях, Г. Зиммель не констатирует объективность существования Бога, считая его продуктом религиозного сознания людей, но признает вечность религиозных потребностей человека, а следовательно, и необходимость религии в любом типе общества. Хотя Г. Зиммель, как и В. Дильтей, считается представителем «академической» линии «философии жизни», его философское учение непосредственно опирается на идеи Ф. Ницше. Г. Зиммель принимает основные постулаты философии Ф. Ницше: миф о вечном возвращении, учение о воле к власти и о сверхчеловеке. Однако, в отличие от последнего, разрешение общественных противоречий Г. Зиммель видит в укреплении религиозного мировоззрения.

Освальд Шпенглер: религия – душа культуры

Освальд Шпенглер, автор всемирно известной работы «Закат Европы» (1-й том – 1918, 2-й том – 1923), считает действительность проекцией души в область протяженного. Находящийся в процессе становления, во власти судьбы мир, по мнению О. Шпенглера, есть всего лишь символ и знак того, кто их переживает. О. Шпенглер исходит из тезиса, что существует столько же миров, сколько людей и культур, и каждый такой мир «оказывается постоянно новым, однократным, никогда не повторяющимся переживанием»².

¹ *Зиммель Г.* Проблемы философии истории. Этюды по теории познания. М., 1898. С. 61.

² *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993. Т. 1. Гештальт и действительность. С. 325.

Религию О. Шпенглер считает осуществлением языка форм культуры. Он выделяет три формы культуры и, соответственно, выражения душевной стихии: аполлоновскую, фаустовскую и магическую, которые являются причиной возникновения религии. Источник религиозного мирозерцания, по О. Шпенглеру, – это вражда между душой и миром, страх перед миром, находящимся в процессе становления, – вызывает в человеческой душе стремление к созиданию определенных форм, в которых находят воплощение религиозные потребности индивида. Причины религии, с точки зрения О. Шпенглера, коренятся в интуитивном переживании душой процесса жизни, судьбы (неотвратимости смерти), времени и временности бытия. Происходит раздвоение действительности в сознании личности на, так сказать, светский мир человеческой души и ее религиозный мир. Душа сознает свое одиночество среди чуждого ей мира, который представляется царством темных сил, воплощением зла, поэтому в противоборстве с миром действительности душа создает мир культуры, сущностью которого является религия.

По мнению О. Шпенглера, существует два вида глубинного страха. Первый, присущий даже животным, – это страх перед пространством как таковым, перед его довлеющей мощью, перед смертью. Второй – это страх перед временем, перед потоком бытия, перед жизнью. Первый вид страха рождает культ предков, второй – культ богов и природы.

Именно религия, по О. Шпенглеру, освобождает от обоих видов страха. Существуют различные формы освобождения: сон, мистерии, молитва и т.п. Высшей формой освобождения является религиозное преодоление страха, происходящее путем познания самого себя. Тогда «коллизия между микрокосмом и макрокосмом становится чем-то, что мы можем любить, во что можем полностью погрузиться. Мы называем это верой, и она является началом интеллектуальной деятельности человека»¹. Вера в Бога для человека – это лишь спасение от

¹ *Spengler O. The decline of the West. Perspectives of world-history. New York, 1926. Vol. 2. P. 266.*

ощущения власти и неизбежности судьбы. С точки зрения Шпенглера, именно с помощью веры преодолевается страх человека перед непознанным и загадочным, ибо вера лежит в основе познания мира. Знание, по мнению О. Шпенглера, лишь более поздняя форма веры.

Возникновение религии О. Шпенглер связывает с процессом переживания душой изначального противоречия между человеком и окружающей действительностью, с глубинным страхом человека перед реально существующим миром. Это противоречие выражается в том, что душа, не находя удовлетворения в окружающем пространстве, обращает свою энергию на создание иного мира, который стремится найти свое воплощение в символах и формах человеческой культуры. Аналогичный процесс лежит в основе формирования религии, религиозной веры, которая закрепляется и воспроизводится благодаря освобождению от страха и возникающим на этой основе положительным эмоциям.

Религия является душой культуры. «“Душевность” каждой культуры религиозна, сознает ли сама она это или нет,... – полагает О. Шпенглер. – Культура не вольна сделать выбор в пользу иррелигиозности»¹. Религии, так же как и культуре, присущи все моменты органической жизни. Она проходит стадии возникновения, роста, расцвета, упадка и гибели. «Культуры суть организмы, – полагает О. Шпенглер. – Всемирная история – их общая биография. Огромная история китайской или античной культуры представляет собой морфологически точно подобие микроистории отдельного человека, какого-нибудь животного, дерева или цветка»². Согласно О. Шпенглеру, религия выражает тенденцию к одухотворенности человеческой культуры, к ее органическому росту.

Приводя таблицу «одновременных» духовных эпох, О. Шпенглер представляет их развитие в соответствии со сменой времен года. Весне соответствует ландшафтно-интуитивная стихия,

¹ Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. Т. 1. С. 606.

² Там же. С. 262.

сверхличное единство и полнота. Это находит свое выражение в ведической религии, олимпийском мифе, христианских, зороастрийских, языческих легендах, германском католицизме, рыцарском эпосе, средневековой схоластике и т.п. Лето представляет собой первые ростки гражданско-городского и критического движения. Здесь и Упанишады, и Орфики, и реформационные движения XVI в., и концепция числа как отражения и сущности формы мира. Осень олицетворяет кульминацию умственного творчества – создание великих завершающих систем Платона, Аристотеля, древних арабов и индусов, Гёте, Канта, Шеллинга, Фихте, Гегеля. Зимой же происходит угасание душевной творческой силы. Возникают иррелигиозные тенденции, материалистическое мировоззрение, культ науки, пользы, счастья, спад абстрактной мыслительной деятельности до профессионально-научной и т.п., вплоть до распространения этического социализма¹.

Биологизм (рассмотрение по аналогии с органической жизнью) в отношении религии, духовной жизни и культуры вообще О. Шпенглер соединяет с попыткой показать историческое развитие религиозного мировоззрения в рамках различных форм культуры.

Само понятие религии у О. Шпенглера трактуется неоднозначно, приближаясь по своему смыслу то к мифу, то к «метафизике». Религиозный опыт, согласно О. Шпенглеру, находит свое выражение в мифе (это теория) и культовых действиях (это техника). И то и другое требует высокой степени развития человеческого мировосприятия и рождается либо страхом, либо любовью. На основании этого О. Шпенглер разделяет всю мифологию на два вида – мифология страха (отличающая первобытные религиозные представления) и мифология любви (характерная, например, для раннего христианства и для более поздней мистики)². В отличие от Ф. Ницше, который разделя-

¹ Подробнее об этом см.: *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. С. 189 – 192.

² Подробнее об этом см.: *Spengler O.* The Decline of the West. Vol. 2. P. 268.

ет миф и религию, абсолютизируя античный миф¹, О. Шпенглер не делает такого различия.

Он постоянно проводит параллели между светскими и религиозными произведениями искусства и культуры в целом, делая вывод о том, что «вечно грызущая потребность... рассудить душу и разрешить ее от прошедшего пересоздала все высшие формы коммуникации и превратила... музыку, живопись, поэзию, письмо, философскую книгу из средств изображения как такового в средства самообвинения, покаяния и бесконечной исповеди»².

И хотя О. Шпенглер считает, что это свидетельствует о старении «фаустовской культуры»³, тем не менее он отмечает, что для цивилизации (которую он отождествляет с упадком и гибелью культуры) характерно в первую очередь развитие атеизма и теории социализма. «Эллинско-римский стоицизм атеистичен в той же мере, как социализм и буддизм западноевропейской и индийской современности – зачастую при самом почтительном употреблении слова “Бог”, – пишет О. Шпенглер⁴. Полагая, что отрицание в человеке религиозного начала является «второй религиозностью», О. Шпенглер, по существу, рассматривает атеизм как одну из разновидностей религиозного мировоззрения. Он выделяет античный, арабский, западный атеизм. Тезис Ницше о смерти Бога Шпенглер именует «динамическим атеизмом», считая, что он означает «обезбожение бесконечного пространства». Теперь уже О. Шпенглер рассматривает религию как «метафизику» и исходит из того, что «религия есть всецело метафизика, потусторонность, бодрствование посреди мира, в котором свидетельства чувств высвечивают только пе-

¹ «Пусть отдельные умы грезили об античности, – пишет О. Шпенглер, – как они себе ее воображали; это было явлением вкуса, не более. Античный миф был темой для развлечения, аллегорической игрой...» (*Spengler O. The Decline of the West. Vol. 2. P. 268*).

² *Spengler O. The decline of the West. Vol. 2. P. 295*.

³ *Ibid. P. 199*.

⁴ *Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. С. 605*.

редний план; религия есть жизнь в сверхчувственном и со сверхчувственным, и там, где недостает силы, чтобы обладать таким бодрствованием или хотя бы верить в него, там подлинная религия перестает существовать»¹. Но если аполлоновская религия, по О. Шпенглеру, не допускала свободы поведения, ибо в основном сводилась к культовым действиям, то фаустовская религия не признавала свободы совести, ибо это противоречит ее «пронизывающей пространство динамике». И свободомыслие тут, с точки зрения О. Шпенглера, не составляет исключения, поскольку использует те же методы иступленной веры, что и религиозные фанатики. Таким образом, религиозное и атеистическое мировоззрения О. Шпенглер считает едиными в своей сути духовными явлениями, разница между которыми заключается в том, что в их основе лежит вера в противоположные идеи – идею Бога и ее отрицание. Несмотря на релятивистское рассмотрение различных культур, все они, по О. Шпенглеру, характеризуются наличием религии как основы общества. Упадок же религиозного мировоззрения влечет за собой гибель культуры; наступает эпоха цивилизации с присущим ей атеистическим мировоззрением.

Причины религии, по О. Шпенглеру, коренятся в интуитивном переживании душой процесса жизни, судьбы (неотвратимости смерти), времени и временности бытия. В этом смысле О. Шпенглер продолжает традиции Ф. Ницше, В. Дильтея и Г. Зиммеля, хотя, трактуя психологические источники религиозной веры только как не поддающееся рациональному анализу субъективное переживание души, О. Шпенглер усиливает иррационалистическую тенденцию «философии жизни». Вместе с тем, анализируя положительные эмоции, которые рождает у человека религиозная вера, утешая и освобождая его от экзистенциального страха, О. Шпенглер верно выделяет еще один фактор в рамках психологических причин религии.

¹ *Spengler O. The decline of the West. Vol. 2. P. 199.*

Анри Бергсон о двух источниках морали и религии

Иррационалистическую линию «философии жизни» продолжает учение Анри Бергсона, получившее название интуитивизма. Под интуицией А. Бергсон понимает способность постижения абсолютного. «Интуицией, – пишет он, – называется род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого»¹. С помощью интуитивного акта, своеобразной мистической экзальтации, по А. Бергсону, возможно постижение религиозных истин. Он считает, что видения религиозных мистиков дают экспериментальное доказательство бытия бога.

Процесс развития природы, возникновение жизни А. Бергсон рассматривает с позиций пантеизма. Жизнь, по его мнению, возникает благодаря внесению в косную, неподвижную материю «жизненного начала, порыва». Жизненным началом является «сверхсознание», которое А. Бергсон отождествляет с Богом, вмещающим в себя все существующие миры. «Бог, таким образом определяемый, – писал он, – не имеет ничего законченного: он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода»².

В 1932 г. выходит в свет работа А. Бергсона «Два источника морали и религии», в которой рассматривается общественная жизнь в различных ее проявлениях. Наряду с проблемами общественного развития автор рассматривает также вопрос о причинах религии, которые, по его мнению, заключены в дуализме человеческой души. С точки зрения А. Бергсона, основой человеческого «я» является поток индивидуальных переживаний, порожденный творческим порывом (понятие, аналогичное идее Бога), создающим внутри человеческого разума «религию, рожденную мифотворческой функцией»³. Ирра-

¹ Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Собр. соч. СПб., 1914. Т. 5. С. 6.

² Бергсон А. Творческая эволюция. М.; СПб., 1914. С. 222

³ Bergson H. The two sources of morality and religion. New York, 1946. P. 256.

циональный поток субъективных переживаний преобразуется в форму религиозного мифа, который необходим для преодоления страха человека перед сверхъестественными силами.

А. Бергсон разделяет человеческое общество на два типа: закрытое и открытое. Им соответствуют два типа морали (закрытая и открытая) и два типа религии (статическая и динамическая). Основой разделения общества на два типа А. Бергсон считал существование в человеке двух форм души: закрытой («социальное я») и открытой («свободное я»).

«Социальное я» – это биологическое начало в человеке, а закрытое общество в целом является лишь биологическим сообществом индивидов. Закрытая мораль, направленная на поддержание жизнедеятельности закрытого общества (государства, племени и т.д.), носит императивный характер, отличается строгим ригоризмом. Статическая религия, формирующаяся благодаря тому, что закрытое общество культивирует специфический для него религиозный миф, направлена на поддержание закрытой морали. Статическая религия имеет свое основание в переживаниях индивидом чувства временности жизни, страха смерти, что ведет человека к нежеланию работать на благо закрытого общества. Поэтому статическая религия имеет функцию подавления психической жизни человека, примирения его с существующим обществом, что вызывает ответные отрицательные эмоции в сфере индивидуального сознания. Это способствует все новому и новому воспроизводству и сохранению религии в закрытом обществе.

Напротив, «свободное я» – это духовное начало в человеке, которое объединяет всех людей в единое открытое общество независимо от национальных и государственных границ. Открытая мораль выдвигает принципы всеобщего равенства, свободы, которым следуют лишь по желанию, а не по принуждению.

Динамическая религия, существующая в открытом обществе, обращается ко всему человечеству. Она возникает благодаря направленности человеческой души на окружающее общество с его социальными установками. Этот тип религии ориентирован на закрепление и поддержание в психике чело-

века положительных эмоций. Динамическая религия призвана преодолеть все социальные различия.

Таким образом, А. Бергсон связывает психологические причины статической и динамической религий с ее социальными функциями. «Одно определенно, – пишет А. Бергсон, – что религия играет социальную роль. Эта социальная роль является сложной: она зависит от времени и места; но в нашем обществе первое действие религии – это поддержка требований общества»¹.

Особенности религии А. Бергсон рассматривает в свете сконструированной им концепции закрытого и открытого обществ. «Закрытое общество – это общество, члены которого держатся вместе, ничего не неся оставшейся части человечества... Таково человеческое общество, только вышедшее из лоно природы. Человек был создан для этого общества, как муравей для муравейника»².

Биологизируя социальные отношения, А. Бергсон полагает, что люди действуют лишь благодаря инстинктам. Соответственно и мораль, и религия становятся результатом биологического процесса.

Неотъемлемой частью закрытого общества Бергсон считает статическую религию. «Мы должны помнить, – замечает он, – что статическая религия является естественной для человека. И это естество не меняется»³.

Так называемую динамическую религию А. Бергсон связывает с открытой моралью, которая может существовать в открытом обществе. Однако он считает, что «мы никогда не придем от закрытого общества к открытому, от города ко всему человечеству расширением его. Эти две вещи различны в своей сущности. Открытое общество – это общество, которое в принципе предполагает включение всего человечества...»⁴. Таким образом, открытое общество, по существу, представляется А. Бергсону недостижимым идеалом.

¹ *Bergson H. The two sources of morality and religion. P. 5.*

² *Bergson H. The two sources of morality and religion. P. 255.*

³ *Ibid. P. 300.*

⁴ *Ibid. P. 256*

По мнению А. Бергсона, «динамическая религия... является полной противоположностью статической религии, рожденной мифотворческой функцией, так же как и открытое общество противоположно закрытому»¹.

Что же А. Бергсон понимает под статической и динамической религиями? Статическими он называет первобытные формы религиозных верований, а также племенные и национальные религии. В их основе лежат мифы, по-своему объясняющие природные и общественные явления.

Мировым религиям А. Бергсон придает черты динамизма, присущего, как он полагает, этим религиям в период их зарождения и первоначального развития. Однако при этом А. Бергсон подчеркивает, что, возникнув как динамические религии, обращенные ко всему человечеству, «ломающие» национальные, государственные границы, христианство, ислам и буддизм в процессе своего распространения, с образованием религиозных организаций постепенно превращаются в статические религии. Поэтому А. Бергсон ставил задачу обновления религии путем создания единой динамической религии, которая включала бы в себя наиболее важные моменты существующих мировых религий. По А. Бергсону, подобная динамическая религия будет воплощением «творческого порыва», и она должна быть создана избранными гениями, через психику которых проходит этот «творческий порыв», давая им возможность участвовать в процессе созидания новой динамической религии.

Далее, по А. Бергсону, динамическая религия обладает мистической способностью включать в себя такие элементы других религий, которые будут способствовать духовному единству человечества. Более того, он считал, что открытое общество и, соответственно, открытая мораль, по А. Бергсону, не могут возникнуть без динамической религии, которая является основой функционирования открытого общества, т.е., по существу, основой существования всего человечества.

А. Бергсон тесно связывал мораль и религию. Он писал: «На самом деле вся мораль – это традиция, и так как религия запрещает»

¹ *Bergson H. The two sources of morality and religion. P. 257.*

ет всякое отступление от традиции, мораль вполне совместима с религией. Следовательно, было бы неправильно возражать тому, что религиозные запреты не всегда касаются тех вещей, которые сейчас считаются аморальными и антиобщественными»¹.

Несмотря на то, что произведения А. Бергсона были внесены католической церковью в Индекс запрещенных книг, сам он не мыслил существования общества без религии. Задача обновления религии, выдвинутая им, имела своей целью придание существующей религии новой формы, приемлемой для современного ему общества. Он хотел приспособить религию к существующим социальным условиям, ибо, с его точки зрения, общество не может существовать без религии.

А. Бергсон, связывая психологические причины религии с социальными условиями, подчеркивал их полярную противоположность в зависимости от типов общества. Но в целом он оставался на позициях мистицизма, делая его исходным пунктом при рассмотрении причин религии. Психологические причины религии он видит в индивидуальных переживаниях и эмоциях, которые особенно ярко проявляются в мистической интуиции. Он кладет в основу дифференциации общества, морали и религии один и тот же психологический факт: отделение внутреннего, субъективного «я» от внешнего, социального и, в соответствии с этим, разделение эмоций.

Понимание А. Бергсоном религии, причин ее существования изменялось; в своих первых работах французский философ видит источник религии в мистической интуиции, в различных ее проявлениях: галлюцинациях, экзальтациях и т.п., что находится в рамках интуитивистской философии в целом. В этот период А. Бергсон полностью игнорирует социальный аспект религии и стоит на позициях биологизма, сводя интуицию к осознанному инстинкту. Последнее роднит интуитивизм А. Бергсона с воззрениями Ф. Ницше и О. Шпенглера.

В 30-е годы А. Бергсон, рассуждая о предпосылках религии, упоминает определенные социальные факторы, что сближает его с Г. Зиммелем. Психологические факторы возникновения рели-

¹ *Bergson H. The two sources of morality and religion. P. 113.*

гии он связывает с ее социальными функциями, подчеркивая полярную противоположность последних в зависимости от типов общества. Само разделение общества на два типа носит в целом произвольный характер. Его источник кроется в эмоциональных проявлениях человеческой души. Поэтому в целом в отношении религии А. Бергсон остается на позициях психологизма.

Как видно из вышеизложенного, религиозоведческая концепция «философов жизни» амбивалентна. В ней можно выделить весьма плодотворные моменты: констатацию факта отчуждения верующего, его отрыва от требований реальной жизни (Ф. Ницше); выделение в качестве одного из основных признаков религии «общения с невидимым» (В. Дильтей); анализ роли негативных и позитивных эмоций в процессе формирования религиозной веры (О. Шпенглер, А. Бергсон); рассмотрение «мифотворческой функции» религии (О. Шпенглер, А. Бергсон); анализ исторической эволюции религии (О. Шпенглер, А. Бергсон); попытка установления взаимосвязи эмоциональных и социальных предпосылок возникновения религии (А. Бергсон, Г. Зиммель), учет при анализе религиозного феномена «социологических отношений» (Г. Зиммель).

Анализ религиозоведческой концепции «философии жизни» обнаруживает и то, что несмотря на определенные различия в трактовке тех или иных вопросов, связанных с религией, ее представители от Ф. Ницше до А. Бергсона сохраняют единое, в принципе, толкование причин религии, ее сущности и роли в обществе. Можно обнаружить основные черты, которые характеризуют не только общепhilosophическое учение представителей данного направления философской мысли, но и их отношение к религии: иррационализм, то есть признание в качестве основы познания не разума, логического мышления, а инстинктов (Ф. Ницше), субъективных переживаний, индивидуальных чувств (О. Шпенглер, В. Дильтей, Г. Зиммель), интуиции (А. Бергсон); антисаентизм, более того – критика научного мировоззрения; построение «философами жизни» своих философских учений не в форме рациональной доказательности, а исходя из стремления эмоционально воздействовать на читающего, опираясь на иррациональные формы психики людей.

Эти черты, присущие «философам жизни», проявляются в трактовке причин религии. Абсолютизация биопсихического аспекта в данном случае связана с иррационализмом общефилософского учения представителей «философии жизни», в частности с инстинктивизмом (Ф. Ницше), интуитивизмом (А. Бергсон). Считая, что религиозное мировоззрение возникает благодаря имеющим чисто биологическое основание индивидуальным переживаниям, инстинктам, интуиции, «философы жизни» не смогли глубоко проанализировать социальные детерминанты религии.

Контрольные вопросы

1. В чем, согласно Ф. Ницше, кроется различие между религией и мифом?
2. Какова оценка Ф. Ницше христианства? Что понимает Ф. Ницше под смертью Бога?
3. В чем суть теории свехчеловека и мифа о вечном возвращении у Ф. Ницше?
4. Каково место религии в учении В. Дильтея? В чем состоят основные черты религиозного мировоззрения?
5. В чем Дильтей видит причины существования религии в обществе? Как эволюционирует религия в обществе?
6. В чем, по Зиммелю, состоят социально-психологические предпосылки религии?
7. Какова характеристика, данная Зиммелем религии как части действительности?
8. Религия как выражение культуры в учении О. Шпенглера. Ее источники и предпосылки. Аполлоновский и фаустовский типы религии.
9. Как эволюционирует религия в различных типах культуры?
10. В чем состоит интуитивизм и пантеизм А. Бергсона в подходе к религии?
11. Концепция двух источников морали и религии у А. Бергсона.

Глава 3. РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРНОГО УНИВЕРСУМА

Понятие «культура» в современном гуманитарном знании приобрело характер одной из фундаментальных категорий, используемых разными науками под собственным углом зрения. В море определений культуры сегодня наметились процессы структуризации и оформления основных подходов к определению этого важнейшего понятия. Среди наиболее значимых нужно назвать *антропологический* подход, прочно прижившийся в этнологии, археологии, культурной антропологии, рассматривающий культуру как искусственный мир, созданный человеком; *деятельностный* подход, определяющий культуру как специфически человеческий способ деятельности и его результаты; *аксиологический* подход, сторонники которого видят в культуре прежде всего систему ценностей, которой руководствуются люди в своей жизни и деятельности; *нормативный* подход, при котором культура воспринимается как совокупность социально наследуемых норм, регулирующих отношения между человеком и обществом, человеком и природой, человеком и Богом; *информационно-семиотический* подход, в рамках которого культура предстает как внегенетически передаваемая социально значимая информация, запечатленная в знаках и знаковых системах.

Культура – сложное многофункциональное, многоуровневое образование – «характеризуется как присущий всякому устойчивому сообществу людей системный комплекс специфических и более или менее нормированных способов и форм социальной интеграции, организации, регуляции, познания, коммуникации, оценки и самоидентификации, образных реф-

лекций и интерпретаций, механизмов социализации личности и т.п., обладающий способностью к социальному и историческому воспроизводству, адаптивной изменчивости и прогрессивному саморазвитию по пути структурно-функционального усложнения. Эмпирически этот комплекс опредмечен в создаваемой людьми искусственной среде их обитания, составленной из произведенных ими материальных объектов, символических продуктов, технологий осуществления всякой целенаправленной и социально нормированной деятельности и оценочных критериев, как совокупность “социальных конвенций”, выраженных в вербальных и невербальных “текстах”, аккумулирующих социальный опыт сообществ, накапливаемый и систематизируемый в ходе их истории»¹.

Проблема соотношения культуры и религии имеет социально-исторический и теоретико-познавательный характер и активно разрабатывается учеными, философами, теологами с разных мировоззренческих, идеологических и методологических позиций. Она отражает социально-культурные и общественно-политические особенности и тенденции развития отдельных стран, народов, мирового сообщества в целом в различные исторические эпохи.

В огромном многообразии мнений и позиций по поводу соотношения религии и культуры можно фиксировать несколько основных подходов. При рассмотрении соотношения культуры и религии с позиций *антропологического* подхода религия оказывается неотъемлемой частью бытия человечества и способа существования искусственного мира (культуры), созданного человеком, призванной удовлетворить некие базовые экзистенциальные потребности человечества.

Типологически близок ему *психологический* подход, связанный также с анализом антропологической проблематики потребностей человека в вере, утешении, надежде, в преодолении противоречий мира и т.д. В этом религия может быть соотнесена с другими формами культуры, выполняющими

¹ *Культурология. XX век.: Энциклопедия. СПб., 1998. Т. 1. С. 338.*

близкие функции, такими как философия и искусство. При историко-генетическом рассмотрении культуры религия часто (прежде всего, в работах религиозных мыслителей) трактуется как определяющий фактор, движущая сила эволюции культуры в целом, как причина смены эпох и цивилизаций, главный источник общественного развития. В качестве примера могут быть представлены взгляды А. Тойнби, Ж. Маритена, К. Дусона, к рассмотрению которых мы обратимся ниже.

Согласно *аксиологическому* подходу, роль и значение религии в культуре определяется ее уникальными возможностями направлять людей как в реальной трудовой, хозяйственной жизни, так и в глубинном экзистенциальном смысле, ориентировать их на конечные истины. Крайней формой такого подхода представляются утверждения одного из крупнейших теологов XX века П. Тиллиха о том, что «религия как предельный интерес есть субстанция, наделяющая смыслом культуру, а культура – это сумма форм, в которых выражается основополагающий интерес религии. Коротко говоря, религия – субстанция культуры, культура – форма религии. Такое понимание полностью препятствует возникновению дуализма религии и культуры»¹.

При *социологическом* подходе на первый план выходит способность религии интегрировать человеческие сообщества, придавать смысл социальному действию (по выражению М. Вебера), создавая общую для данной группы систему регулятивов. Этот подход получил солидное обоснование в трудах социологов и культурных антропологов, таких как Э. Дюркгейм, А. Рэдклифф-Браун, Р. Белла и других.

В XX веке получило распространение понимание религии как исключительно моральной доктрины и в этом качестве основы культуры. В качестве примера можно привести взгляды А. Швейцера, который считал культуру результатом взаимодействия оптимистического мировоззрения и этики, а религию

¹ Тиллих П. Теология культуры. // Он же. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 266.

(христианство) – «этикой благоговения перед жизнью», могущей обеспечить развитие культуры.¹

В рамках *гносеологического* подхода религия соотносится с другими формами и способами конструирования знаний о мире: философией, искусством, наукой. Исследователи с разных мировоззренческих и методологических позиций фиксируют сходство и различия этих форм открытия и накопления знания. Гносеологический ракурс рассмотрения религии предполагает оценку познавательных возможностей религии и разделяет исследователей на два лагеря. Для одних религия – высшее, необходимое, освобождающее знание, а для других – ложное, «опиум для народа».

Современный российский религиовед Е.Г. Балагушкин, отмечая, что влияние религии на культуру может быть прямым и косвенным, опосредованным (через морально-этическое сознание, художественно-эстетические ориентации и т.д.), выявляет три формы прямого воздействия: 1) воздействие идей и приоритетов религиозного сознания, 2) влияние религиозных институтов, 3) органическое слияние религиозных отношений с национальными, бытовыми, государственно-правовыми в особые синкретические образования: этноконфессиональные общины, сектантский коммунизм, теократические структуры².

Выше мы показали, сколь широко понимается культура, сколь множественны и разнообразны ее функции. Религия, как и культура, сложное и многофункциональное явление. Однако в любом случае можно говорить о том, что культура и религия соотносятся как целое и его часть. При любом из указанных выше подходов религия оказывается неотъемлемой и важной составляющей духовного опыта человечества, существовавшей во все эпохи и у всех народов.

В данном случае мы будем базироваться на понимании культуры как совокупности смыслов: знаний, ценностей, норм, определяющих человеческое существование, регулирующих и

¹ См.: Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. М., 1993.

² Балагушкин Е.Г. Религия и культура // Культурология. XX век... Т. 1. С. 157 – 158.

направляющих его жизнедеятельность, моделирующих образ мира и место человека в нем. Религия в этом случае выступит в качестве неотъемлемой части культурных смыслов, одной из их разновидностей – системы сакральных смыслов. Степень влияния на культуру, «удельный вес» религии как системы сакральных смыслов в разные исторические эпохи и у разных народов будет неодинакова. Так, в культуре всего человечества, а в Европе до начавшегося в эпоху Возрождения процесса секуляризации, она занимала очень важное, можно сказать центральное, место, представляла собой некое смысловое ядро, своеобразный код культуры, вокруг которого выстраивалась ее структура. В Европе в Новое время религия была несколько отодвинута в сторону бурно развивающейся наукой, философским рационализмом, но не уничтожена и в значительной степени продолжала влиять на формирование системы ценностей, мораль, искусство. Во всем неевропейском мире это влияние религии продолжало оставаться всеобъемлющим еще долгое время, а кое-где сохраняет его по сей день.

Мы рассмотрим различные аспекты взаимодействия религии и культуры, наиболее обсуждаемые в соответствующей литературе.

Религия и генезис культуры

Говоря о роли и значении религии (христианства, ислама, буддизма) в истории цивилизаций, один из столпов философии истории – А. Тойнби (1889 – 1975) – назвал ее «яйцом, личинкой, куколкой»¹, позволяющей сохранять и транслировать важнейшую культурную информацию от цивилизации к цивилизации. В этом смысле религия оказывается даже значимее, «длительнее» цивилизации². Эту точку зрения на рели-

¹ Тойнби А. Постижение истории. М., 1991. С. 518.

² В одной из своих поздних работ, «Христианство и цивилизация», А. Тойнби высказал даже предположение, что «надломы и распады цивилизации могут оказаться ступеньками к высшему развитию в религиозной сфере». См.: Тойнби А. Цивилизация перед судом истории: Сб. ст. М.; СПб., 1995. С. 139.

гию как смысловое ядро любой культуры, конечно, наиболее активно проповедают религиозные мыслители, прежде всего христианские теологи. Яркий пример – взгляды на соотношение культуры и религии русского богослова П.А. Флоренского (1882 – 1937), по мнению которого религия не является частью культуры, она стоит над ней. Цель религии – достижение непосредственной связи с божественным и оказание влияния на культурную деятельность людей, придание ей смысла. Сходные идеи можно обнаружить у Жака Маритена (1882 – 1973), ведущего представителя неотомизма¹, или Кристофера Доусона (1889 – 1970), который в своих лекциях о культуре и религии, недавно изданных на русском языке², называет религию «ключом к истории», считая, что невозможно понять культуру, если не поймешь ее религиозные идеи. Наиболее ярким примером, демонстрирующим влияние религии на культуру, Доусон считает возникновение ислама, когда новая религия создает новую культуру: «Один индивидуум, живущий в культурном захолустье, дает рождение движению, которое за сравнительно короткое время распространяется по миру, разрушая исторические империи и цивилизации и создавая новый образ жизни, все еще формирующий мысль и поведение миллионов от Сенегала до Борнео.... Араб пустыни, западноафриканский негр, малайский пират, персидский философ, турецкий солдат, индийский купец – все говорят на одном религиозном языке, исповедуют одни теологические догмы, обладают одними моральными ценностями и подчиняются одному общественному договору. Хотя мусульманская архитектура различна в каждой стране, везде в ней есть нечто безошибочно мусульманское, как и в литературе, речи и поведении. Таким образом, ислам дает классический пример того, как культура может трансформироваться благодаря новому взгляду на жизнь и новому религиозному учению и как в результате могут появиться но-

¹ *Маритен Ж. Религия и культура // Маритен Ж. Знание и мудрость. М., 1999. С. 35 – 130.*

² *Доусон К. Религия и культура / Пер. с англ. СПб., 2000.*

вые социальные формы и институты, выходящие за расовые и географические пределы и на протяжении веков остающиеся неизменными»¹.

Действительно, пример с исламской культурой в этом отношении впечатляет. Столь же всеобъемлющее влияние религии можно обнаружить и в средневековой европейской культуре, брахманистской и индуистской Индии. Индуизм, впрочем, как и ислам или иудаизм, именно поэтому часто называют не религией, а образом жизни. Однако явно иной была картина в античных полисах, в итальянских городах эпохи Возрождения, во Франции эпохи Просвещения, не говоря уж о современной ситуации. Доусон и сам это видит: «В наш век и на протяжении последних двух столетий произошла великая революция, которая полностью видоизменила ситуацию... Каково положение религии, в частности пяти великих мировых религий, в этом новом мире, унифицированном, организованном и управляемым научным знанием и техникой? Все они сохранились и продолжают влиять на человеческую жизнь, но все они утратили свою органическую связь с обществом, которая выражалась в традиционном синтезе религии и культуры как на Востоке, так и на Западе»².

По-видимому, связь между религией и культурой в реальности более сложная. Нужно говорить не о влиянии, а о взаимовлиянии, не о воздействии, а о взаимодействии. Религия, с одной стороны, складывается под влиянием тех или иных культурных условий и смыслов (если иметь в виду культуру в широком смысле слова), с другой стороны, утверждаясь в обществе, она сама начинает оказывать существенное влияние на конструирование образа мира, представлений о пространстве и времени, формирование морали, права, искусства и т.д.

Можно проследить этот процесс на конкретном примере развития христианской религии и формирования христианской культуры. Христианская религия возникла на территории

¹ Доусон К. Религия и культура. С. 95.

² Там же. С. 271.

Римской империи в ответ на множество вопросов, как синтез многих явлений. В этой новой религии соединились Запад и Восток; элементы ближневосточной религиозности и иудейского мессианизма были синтезированы с греческой философичностью и римской организационной практикой. То есть само христианство впитало в себя культурные и религиозные особенности разных народов. Новая религиозная идея, суть которой была сформулирована уже в «Кредо» Тертуллиана, а позже запечатлена в христианском Символе веры, в течение более чем трех веков с трудом пробивала себе дорогу, завоевывая умы и сердца жителей Римской империи. По мере принятия ее все большим количеством людей она входила в жизнь, проникая во все сферы деятельности людей, прорастая в ней новыми идеями, взглядами, отношениями, ценностями. Постепенно сформировалась новая картина мира, новые представления о времени и пространстве, новая антропология, утвердились новые этические принципы, распространилась новая эстетика, радикально отличная от античной, – то есть сложилась новая христианская культура. Действительно, на этом этапе христианская религия выступила как «куколка», как смысловое ядро новой христианской культуры.

Сегодня христианская культура насчитывает чуть меньше двух тысяч лет (она моложе христианской религии!), и все это время она не оставалась неизменной. Вместе с христианской культурой меняла свой облик и христианская религия. Христианство менялось под влиянием культурных изменений (хозяйственных, политических, этнических и т.д.). Сами христианские теологи отмечают это. Так, известный христианский теолог, сторонник экуменического христианства, Ханс Кюнг (род. в 1928 г.) выдвинул концепцию о шести парадигмах существования христианства: 1) апокалиптическая парадигма первоначального христианства, 2) эллинистическая парадигма древней церкви, 3) средневековая римско-католическая парадигма, 4) реформаторско-протестантская парадигма, 5) просветительская парадигма Нового времени, 6) современная парадигма (постмодернистская, экуменическая), находящаяся в

процессе формирования¹. Эта концепция христианского теолога отражает понимание изменчивости форм исторического существования религии и их зависимости от общекультурного контекста. Меняясь под воздействием новых условий, христианство сохраняло неизменным некое ядро, что и позволяет называть христианством такие разные явления, как современный протестантизм и средневековую византийскую мистику.

Таким образом, с одной стороны, мы имеем несколько парадигм самого христианства, с другой – множество вариаций отражения и воплощения христианских идей в тех или иных феноменах культуры, не связанных непосредственно с культом: в хозяйственной жизни, семейной, бытовой и т. д. Чтобы как-то упорядочить все это многообразие, вероятно, есть необходимость ввести понятие «религиозная культура», которым обозначим ближайшую к религии оболочку культуры, имеющуюся у каждой религии и связанную непосредственно с религиозным культом и деятельностью религиозных организаций и институтов. И.Н. Яблоков определяет религиозную культуру как сложное, комплексное образование, «совокупность способов и приемов обеспечения и осуществления бытия человека, которые реализуются в ходе религиозной деятельности и представлены ей в несущих религиозное значение и смыслы продуктах, передаваемых и осваиваемых новыми поколениями. Деятельностным центром ее является культ»². Это своеобразная «культура религии», культура осуществления религиозного культа, ведения религиозной деятельности. Ее носители – верующие люди в процессе отправления религиозных обрядов.

Религиозную культуру (христианскую, буддийскую, конфуцианскую) следует отличать от культуры христианского, буддийского, конфуцианского (и т.п.) типа. Последние являются гораздо более широкими образованиями, в которых ре-

¹ Кюнз Г. Теология на пути к новой парадигме // Он же. Великие христианские мыслители. СПб., 2000. С. 363 – 401.

² Яблоков И.Н. Религия в системе культурного универсума // Наука, религия, гуманизм: Сб. ст. М., 1996. С. 97.

лигиозная идея сохраняется в весьма опосредованном виде, лишь на уровне самых общих нормативно-ценностных ориентаций. Трансляция этих норм и ценностей, сложившихся когда-то под влиянием той или иной религии, происходит по общекультурным каналам, вне собственно религиозных. Носителями культуры христианского или буддийского типа обычно является большая часть той или иной общности вне зависимости от их отношения к церкви и религиозной деятельности. Ведь даже атеизм в рамках культуры христианского или буддийского типа будет выглядеть по-разному.

В современной культурологии и философии истории по-прежнему активно используются многочисленные культурные типологии, построенные по религиозным основаниям. Для примера можно обратиться к широко известным типологиям мировой культуры А. Тойнби, С. Хантингтона и др., в которых культурные типы выделяются на основе одной или нескольких господствующих религиозных традиций или их модификаций: западно-христианский тип культуры, восточно-христианский, индуистско-буддийский, конфуцианско-буддийский и т.д. В соответствии с этими концепциями современную культуру Европы, России, ставшую сегодня в значительной мере светской, все-таки по неким глубинным параметрам можно отнести к христианскому типу. Это становится очевидным, если сравнивать европейскую или русскую культуру с чем-то принципиально иным, например с культурой Китая или Индии.

Религия как культурная универсалия и ее взаимодействие с другими универсалиями культуры

Для того чтобы провести более тонкий анализ взаимоотношений культуры и религии, необходимо рассмотреть характер взаимодействия между различными составляющими культурного универсума. Спектр взаимодействия религии с другими культурными универсалиями достаточно широк. Можно анализировать взаимоотношения религии и экономики, с одной стороны, и увидеть влияние религиозных идей на развитие эконо-

мических процессов (постановка вопроса о хозяйственной этике мировых религий у М. Вебера¹), с другой стороны, невозможно отрицать и влияние господствующих экономических, хозяйственных механизмов на формирование специфики религиозных верований. Есть нечто общее в религиозных верованиях у всех земледельческих народов, так же как и определенное своеобразие религии у скотоводов-кочевников, сложившееся вследствие особенностей хозяйства и образа жизни. Можно обсуждать взаимодействие религии и политики, религии и права – здесь также будет немало интересного. Мы же остановимся на взаимодействии религии с теми культурными универсалиями, которые, так же как и она, относятся к важнейшим смыслопорождающим механизмам культуры.

Религия и миф. Говоря о взаимоотношении религии и мифа, нам придется провести некоторые дефиниции. Сегодня уже мало кто пользуется схемой «миф – религия – наука», отражающей последовательную смену друг другом этих форм в истории. Отношения между ними в реальности гораздо более сложные. Миф мы рассматриваем сегодня как некую всеобщую целостность, охватывавшую некогда весь мир. Миф – не только история, рассказ, это специфическая форма строения окружающего мира, соединяющая в себе вещь и слово, событие и идею, саму реальность мира и представления о нем. Иногда говорят о том, что в синкретичности мифа можно обнаружить зачатки всех будущих форм культуры и культурных универсалий: религии, философии, науки, искусства, образования, права и т.д. Если это и так, то нужно иметь в виду, что эти зачатки сильно отличались от того, чем они стали в дальнейшем. Скорее можно говорить о том, что указанные формы культуры рождались, преодолевая, разрушая целостность мифа, возлагая на себя те функции, которые прежде выполнял миф в своей специфической форме. Однако это не означает, что миф содержал в себе в миниатюре науку, религию, искусство. Искусство тогда еще не было искусством, наука – нау-

¹ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Он же. Избранное. Образ общества. М., 1994.

кой, а религия – религией. Все они составляли нерасчленимое единство мифологического целостного восприятия и переживания действительности.

Остановимся чуть более подробно на соотношении мифа и религии. Действительно, так называемые «ранние формы религии» (анимизм, фетишизм, тотемизм и др.) родились внутри мифологического синкретизма и были неотъемлемой его частью. Но «религии» «внутри» мифа были чем-то иным по сравнению с тем, что мы привыкли себе представлять под этим словом, с чем мы знакомы по этнографическим материалам. Основное свойство религии, которое подчеркивают сегодня многие исследователи, это способность связывать два мира: реальный мир человека и иной, сверхчувственный мир. Религия и появляется тогда, когда в сознании человека мир распадается на эти две половины. Главная же характеристика мифологического мира – это его целостность, единство, нерасчлененность: в нем нет естественного и сверхъестественного, одушевленного и неодушевленного, человеческого и божественного. А.Ф. Лосев (1893 – 1988) писал о различии мифа и религии: «Миф не есть религиозный символ, потому что религия – есть вера в сверхчувственный мир и жизнь согласно этой вере, включая определенного рода мораль, быт, магию, обряды и таинства, вообще культ. Миф же ничего сверхчувственного в себе не содержит, не требует никакой веры. Вера предполагает какую-либо противоположность того, кто верит, и того, во что верят. Мифологическое сознание развивается до этого противоположения»¹.

Когда произошло это разделение единого мира? По версии К. Ясперса (1883 – 1969), получившей сегодня очень широкую известность, все случилось в так называемое «осевое время», в промежуток между 800-ми и 200-ми годами до н.э., когда рождается философия, идет активное становление личностного сознания и происходит знаменитый поворот «от мифа – к ло-

¹ Лосев А.Ф. Мифология // Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3. С. 458.

госу»¹. Однако в случае с религией вопрос оказывается более сложным. Ведь когда мы говорим о религии Древнего Египта, народов Древней Месопотамии, то имеем дело уже с чем-то иным, нежели «ранние формы религии», вплетенные в мифологическую целостность. Здесь уже появляются многие составляющие зрелых религий: разветвленный и иерархизированный пантеон богов, институт жречества, разработанная система храмового строительства, культа, иконографии божеств, религиозные тексты. У разных авторов нет единства мнений по поводу того, сохранял ли для древних египтян мир прежнюю мифологическую целостность или уже произошло религиозное удвоение мира. Однако огромное внимание, уделявшееся египтянами подготовке перехода умершего в загробный мир, скорее свидетельствует о том, что такое удвоение реальности у них уже произошло, а значит, можно говорить не о существовании некоей «предрелигии» в рамках мифа, а о появлении религии в собственном смысле слова. Вообще в эпоху древних цивилизаций мифологическое сознание, хотя и сохраняет свое господствующее положение, уже сильно отличается от синкретизма первобытности: начался процесс автономизации культурных форм. Свидетельством тому может быть в числе прочего и становление религии как особой сферы культуры.

Совершенно новая ситуация во взаимоотношениях мифа и религии складывается после осевого времени, когда миф перестает быть господствующей формой миропонимания и перемещается на периферию культуры, оставаясь важной составляющей обыденного сознания, некоторых форм идеологии и религии. Теперь уже религия выступает как общее по отношению к мифу как частному. В современной науке принято разделять мифологию на первичную и вторичную. К первичным относят архаические архетипические мифы, к вторичным – мифологические сюжеты, возникшие в рамках развитых (в том

¹ См.: Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 28 – 287.

числе и мировых) религий и связанные с их догматикой. Мифологизация некоторых религиозных идей, образов, в том числе личностей основателей отдельных течений, позволяла лучше донести их до сознания верующих масс. Яркий пример этому – мифологизация образа Сиддхартхи Гаутамы, основателя буддизма. В текстах палийского канона (наиболее ранних буддийских текстах) нет какой-либо связной биографии Будды. В «Суттапитаке» его жизнь – с момента просветления; в более поздней литературе представлена полная биография Будды с самого рождения, изобилующая легендарными и мифологическими элементами¹. Реальная историческая личность по мере распространения его учения за пределы узкой группы учеников, знавших его, превратилась в принца, чье рождение было связано с массой чудесных предзнаменований и т.д.

Миф жив и поныне. Он существует в современном мире, находя себе место в сложном взаимодействии с религией, наукой, философией, суевериями. Эта наиболее ранняя в истории человечества форма сознания проявляет себя, постоянно мифологизируя отдельные виды человеческой деятельности (например, миф о всемогуществе науки, столь популярный в XIX веке), отдельные личности («дедушку» Ленина или «отца всех народов» Сталина), исторические эпохи (золотой век в прошлом или «коммунизм как светлое будущее»), народы, расы. Конечно, он не занимает центрального места в культуре, не является главенствующей частью религии, но как форма сознания миф, по-видимому, будет жить столько, сколько будет жить человечество.

Религия и философия. Вопрос о соотношении религии и философии обсуждался многократно, с разных позиций, тем более, что и само сосуществование и взаимодействие этих форм культуры было довольно сложным. На школьном уровне дифференциация философии и религии выглядит достаточно просто: философия обращена к разуму, к знанию, в то время как религия – к вере. На самом деле все гораздо сложнее и

¹ См.: Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм. Ранняя буддийская философия. М., 1994. Лекция 4. Образ Будды.

элемент веры присутствует в философии так же, как и разум, знание в религии. По проблеме соотношения веры и разума написано немало работ и высказано множество позиций, она стала сквозной в европейской культуре. Религиозная вера вроде бы не требует никакого рационального обоснования, иногда даже может противоречить разуму («верую, ибо абсурдно»), философия же всегда ищет разумного и рационального обоснования своих положений, использует рассуждения, доказательства, данные науки и повседневного опыта. Однако в истории европейской культуры наряду с «верую, чтобы понимать» часто появлялось «понимать, чтобы верить». Религию и философию отличает и сам процесс обретения знания. В основе религиозного знания – некий авторитет (книга, человек, священное предание). Философия же с первых своих шагов постоянно демонстрировала критическое отношение к любым авторитетам.

Сложность разведения философии и религии определена единством их гносеологического объекта; та и другая обращены к познанию мира и человека. Философия, как и религия, обладает способностью к трансцендированию, то есть выходу за пределы чувственно осязаемой реальности, она так же, как и религия, удваивает мир. Но в отличие от религии в философии не является решающим признание за этим сверхчувственным миром способности оказывать решающее воздействие на судьбы земного мира. Для религии это – важнейшая характеристика, и именно для реализации данной связи формируется культ: система действий и обрядов, призванных тем или иным способом воздействовать на высший из миров.

Судьбы взаимоотношений религии и философии по-разному складывались в разных культурах. Можно выявить несколько типов взаимоотношения философии и религии:

- тип 1 – сосуществование (индифферентное или дружеское);
- тип 2 – синтез, взаимопроникновение;
- тип 3 – противостояние, вражда.

В истории европейской культуры можно наблюдать последовательную смену всех трех типов взаимоотношений философии и религии: сосуществование – в античной культуре, синтез – в культуре Средневековья и резкое противостояние – в культуре Нового времени. В восточных культурах, в китайской, индийской преимущество всегда было за вторым типом взаимоотношений – синтезом. Конфуцианство, даосизм, индуизм эпохи «Упанишад», ранний буддизм представляли собой философско-религиозные течения, в которых философская и религиозная стороны были тесно слиты.

Все три типа взаимоотношений философии и религии широко представлены в философской рефлексии и имеют своих сторонников. Представим наиболее характерные аргументы и позиции по каждому из трех типов.

Тип 1 – сосуществование, когда философия и религия признаются необходимыми и специфическими формами культуры. Их взаимодействие трактуются разными мыслителями в категориях равной значимости или даже взаимодополнительности для культуры, иерархической подчиненности или последовательной смены одной формы другой.

Широкое распространение получила точка зрения, известная со времен Платона, отчетливо выраженная Ибн Рушдом (Аверроэс, 1126 – 1198) в его известной работе «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией»¹, о том, что философия – для мудрецов, для избранных, религия – для масс. Ибн Рушд не противопоставил одно другому, а, выявив их особенности, скорее показал возможность их гармонии. Эта точка зрения, пусть в более мягкой форме, высказывалась многими философами. Так, А. Шопенгауэр называл религию «метафизикой для народа».

К. Ясперс видел отличие между этими двумя формами развития человеческого духа в том, что философия не нуждается

¹ См.: *Антология мировой философии*. М., 1969. Т. 1. С. 751 – 753 – фрагменты «Рассуждения...», полностью опубликовано в сборнике: *Религия в изменяющемся мире*. М., 1994. С. 183 – 206.

в некоей организации, остается делом каждого человека и усваивается в свободной передаче, она свободна от обрядов и родилась, преодолевая миф. Религия же, напротив, неотделима от мифа, связана с общностью людей и нуждается в культе. Обе эти формы культуры одинаково необходимы людям и могут существовать только во взаимодействии. «Философия не может дать человеку то, что дает ему религия, поэтому она оставляет место религии», более того, «вряд ли философия может устоять в мире, где в сообществе людей отсутствует религиозность. Ибо философское содержание живет в народе посредством религиозной веры... а во всяком философствовании заключена тенденция оказывать помощь религиозным институтам, которые утверждаются философией в их существовании в мире»¹. Выявляя отличие философии и религии, но пытаясь максимально сблизить их, Ясперс вводит понятие «философской веры», в которой встречаются вера и знание и которая способна дать человеку, разочаровавшемуся в традиционной религии, надежду на встречу с трансцендентным. Тем самым он пытается снять «опрометчивые альтернативы – вера в откровение или нигилизм, тотальная наука или иллюзия», которые «разрывают возможности человека, превращая их в противоположности, между которыми исчезает собственное бытие человека»². Философия у Ясперса занимает промежуточное положение между наукой и религией.

Широкую известность и влияние в европейской культуре получила концепция соотношения религии и философии Гегеля, который рассматривал искусство, религию и философия как формы развертывания абсолютного духа. Искусство – это форма конкретного созерцания и представление в себе абсолютного духа как идеала. Религия – форма благоговейного представления в себе абсолютного духа, а философия – дух, познающий свою сущность и мыслящий в понятиях. Предмет

¹ Ясперс К. Философская вера // Он же. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 474, 476.

² Там же. С. 420 – 421.

у всех – общий: вечная истина в ее объективности, Бог или абсолютная идея, дух. Разница между религией и философией состоит лишь в специфике методов постижения вечной истины. Философия рассматривает абсолютное как логическую идею, показывает его в деятельности и воплощении, и в этом смысле она оказывается выше религии, раскрывает истины, лишь созерцаемые в искусстве и религии. Искусство, религия и философия воплощают последовательные ступени развития абсолютного духа и познания им самого себя¹.

Гегелевская концепция имела немало как сторонников, так и критиков. Одним из критиков выступил и выдающийся русский мыслитель XIX века, «один из самых сильных русских умов», по выражению Н.А. Бердяева, – Б.Н. Чичерин. В книге «Наука и религия» он анализирует соотношение философии и религии. Каждый из указанных феноменов уникален, неповторим и незаменим в культуре, у каждого из них свои цели. «Философия имеет целью познание истины, искусство – изображение красоты, религия же, соединяя в себе все элементы человеческой души, направляет их к верховной цели, к добру... Если философия есть отвлеченное познание абсолютного, а религия живое взаимодействие с абсолютным, то философия не может быть поставлена выше религии. Она относится к философии, как молитва относится к силлогизму»². В философии и религии он видит главные силы исторического процесса, так как именно философские и религиозные идеи определяют облик культуры. Основываясь на характеристике религии и философии как феноменов культуры и используя идею Сен-Симона о выделении исторических эпох на основании господства той или иной формы сознания, Б.Н. Чичерин создал своеобразную маятниковую модель развития мировой культуры. Она построена на основе сменяющих друг друга в истории циклов: синтетических, когда господствует религия, и аналитических, когда начинает преобладать философия. Пер-

¹ Гегель Г. Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1.

² Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999. С. 200.

вобытная культура и культура Древнего мира представляют собой первый синтетический период, античная культура с ее расцветом философии – первый аналитический период. Средневековье с его религиозностью было возвратом к синтетическому мировосприятию, новоевропейский рационализм – новый аналитический период. Чичерин предвидел наступление третьего синтетического периода, в котором ему грезились синтез религии и философии. Таким образом, само взаимодействие религии и философии определяет облик той или иной культуры или стадии ее развития.

Тип 2 – синтез философии и религии складывается на основе ведущей роли религии в культуре и служебного использования философии. Теоретиками такого синтеза обычно являются теологи или религиозные философы. О существовании философско-религиозного синтеза в истории можно говорить применительно к индийской, китайской, арабо-мусульманской культурам. В Европе синтез философии и религии наиболее полно представлен в средневековой христианской культуре, в которой философия занимает подчиненное по отношению к религии положение. Формируется теология как попытка теоретического осмысления божественного откровения. «В самом общем виде христианскую теологию можно охарактеризовать как попытку христианского сообщества теоретически прояснить и осмыслить свое знание о Боге, мире и человеке.... Теология есть причастное или вовлеченное, систематизированное теоретическое размышление о содержании и характере религиозной веры»¹. Становление христианской теологии происходило, с одной стороны, по мере христианизации античного научного знания в патристике и схоластике, а с другой стороны, было связано с развертыванием теоретического дисциплинированного учения о Боге². Здесь действительно складывался некий синтез философии и религии, причем философия выступала как «служанка теологии». Суть их взаимоотношений

¹ Кимелёв Ю.А. Философия религии.... С. 322.

² Подробнее см.: там же, часть IV.

очень четко сформулировал католический теолог начала XX века Шарль Пегги, чьи слова использовал Э. Жильсон в качестве эпиграфа к книге «Философ и теология»: «Не подлежит сомнению, что философия – это служанка теологии (подобно тому, как Мария является рабой Господней). Пусть же служанка не перечит своей госпоже, и пусть госпожа не обижает свою служанку. Иначе может прийти тот, кто очень скоро заставит их помириться»¹. Действительно, философия и теология в европейской культуре часто заключали союз: «Когда-то теолог Фома Аквинский взял на себя ответственность, заставив служить философию Аристотеля задачам становления теологии как науки. Позже философы пытались использовать для такой реставрации теологию»².

Высшей точкой служебного использования философии христианской религией и теологией стало оформление философского теизма – философского теоретического учения о Боге. Термин «философский теизм» был введен Ю.А. Кимелёвым для обозначения широкого круга явлений в европейской культуре, возникших на стыке христианской традиции и европейской философии³. В основе этого явления лежат две константы европейской культуры: отождествление религии с теизмом и представление о познавательных достоинствах и возможностях философии. Вопрос о соотношении веры и разума, ставший ключевым в культурно-исторической судьбе христианства, получил специальное осмысление в рамках философского теизма. Фундаментальной целевой установкой философского теизма является ориентация на снятие всякого дуализма в сфере отношений между верой и знанием, между религией и философией.

Кимелёв рассматривает философский теизм в горизонте веры, представляя его как «веру, ищущую разумения» и определяя его как «философскую концептуализацию существования природы Бога как абсолютной трансцендентной по отно-

¹ Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 5.

² Там же. С. 101.

³ Кимелёв Ю.А. Философский теизм. Типология современных форм. М., 1993.

шению к миру духовно-личностной действительности, выступающей как безусловный источник всего небожественного сущего и сохраняющей действенное присутствие в мире»¹.

Философский теизм в культурном пространстве христианского мира может принимать разные формы. Ю.А. Кимелёв выделил три основные формы и рассмотрел их в своей монографии на обширном материале:

- 1) философское обоснование правомерности религии, выступающее как апологетическое философское религиоведение;
- 2) естественная теология, то есть философское богопознание, решающее задачи обоснования существования Бога, философской концептуализации природы Бога и осмысления отношений между Богом и миром;
- 3) неотъемлемый компонент теологии, прежде всего систематической².

Философский теизм представляет собой попытку синтеза философии и религии, предпринятую в европейской культуре параллельно с существующей в ней традицией философской критики религии, в рамках которой философия противопоставляется религии.

Тип 3 – противопоставление философии и религии. Эта традиция представлена в европейской философии на всем протяжении ее развития и отражает процесс секуляризации в европейской культуре, особенно усилившийся в Новое время. Так, Б. Спиноза (1632 – 1677) был одним из тех, кто не удовлетворился теорией двойственной истины, разделявшей философию и теологию. Спиноза отстаивал исключительные права философии на истинное познание мира, в том числе и религии. «Между верой, или богословием, и философией нет никакой связи и никакого родства... Цель философии есть только истина, веры же... только повиновение и благочестие»³. Составитель известного «Исторического и критического словаря»

¹ Там же. С. 5.

² Там же. С. 9 и далее.

³ *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. С. 102.

французский философ-скептик Пьер Бейль (1647 – 1706) поставил под сомнение саму необходимость существования религии. Французские философы-просветители Д. Дидро, К. Гельвеций, П. Гольбах и другие отрицали полезность религии и вели всестороннюю критику религии, видя в ней результат заблуждения, невежества, обмана. В XIX – XX веках критика религии велась с разных позиций: нигилистических (Ф. Ницше), антропологических (Л. Фейербах), материалистических (К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин). Этот тип взаимоотношения философии и религии в культуре получил, пожалуй, наиболее полное освещение в нашей литературе как советского, так и постсоветского периода¹.

Религия и наука. Вопрос о соотношении науки и религии стал классическим в европейской культуре. Ему посвящена обширнейшая литература, у него есть некие постоянно дискутируемые проблемы, есть свои знаковые фигуры, такие как Дж. Бруно, Л. Ванини, Г. Галилей и др. Один из крупнейших философов XX века А. Уайтхед (1861 – 1947) предельно заострил эту проблему, заявив: «Когда мы принимаем во внимание, какое значение для человечества имеет религия и какое наука, мы можем без преувеличения утверждать, что от решения вопроса об отношении между ними и нынешним поколением зависит дальнейший ход истории»².

Действительно, история взаимоотношений между религией и наукой в течение длительного времени представлялась настоящей войной, ареной которой прежде всего была картина

¹ См.: *Тажуризина З.А.* Понятие атеизма в истории западноевропейской мысли // *Лекции по религиоведению*. М., 1998. С. 67 – 86; *Попов А.С.* Философские взгляды на религию К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина // Там же. С. 86 – 97; *Трофимова З.П.* Современное зарубежное свободомыслие о религии // Там же. С. 98 – 112; *Основы религиоведения* / Под ред. И.Н. Яблокова. Разд. 4; *Кимелёв Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М., 1998. Гл. 5: Критика религии и философия.

² *Уайтхед А.* Наука и современный мир // *Избранные работы по философии*. М., 1990. С. 242.

мира (космология, астрономия, философия природы) и система образования, которая транслировала принятые в той или иной культуре представления о мире. Говоря о борьбе науки и религии за приоритет, за утверждение своих подходов к объяснению мира, не стоит видеть этот процесс в черно-белом свете. В реальной жизни все было гораздо сложнее и противоречивее. Те люди, чьи имена стали символами борьбы «света» науки с религиозной «тьмой», например Коперник или Ньютон, были глубоко верующими людьми, что естественно для их времени, и не видели в своих открытиях опасности для существования религии. Точно так же, как и сегодня многие ученые – физики, астрофизики, Нобелевские лауреаты – не видят противоречия между научными занятиями и христианской верой. К тому же история показала, что несмотря на бурное развитие науки в последние столетия, религия не только сохранила свои позиции, но, может быть, где-то и упрочила их, если иметь в виду «религиозный ренессанс» второй половины XX века.

Более того, известный российский философ, теоретик науки П.П. Гайденко, анализируя развитие европейской науки, отметила, что «без тех накоплений, которые дала средневековая наука, так же и без того изменения в понимании человека и космоса, которые внесло христианство, невозможно себе представить научной революции, положившей начало новой эры в развитии науки»¹. Эта мысль об особой роли христианства в развитии европейской науки особенно активно поддерживается многими теологами. Именно христианская доктрина творения мира, по их мнению, сыграла значительную роль в создании предпосылок для развития экспериментальных основ науки. Десакрализация природы в христианстве, разделение природы и Бога позволяли относиться к ней как к объекту, лишенному божественной тайны, что стимулировало ее рациональное изучение. Кроме того, в заслугу религии ставится

¹ Гайденко П.П. Культурно-исторический аспект эволюции науки // Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982. С. 73.

и тот факт, что подавляющее число ученых были верующими, а иногда даже представителями духовенства – как Коперник, Кеплер, Мендель и др.¹

Рождение науки как особого рода деятельности по получению новых знаний принято связывать с античностью. Она рождалась одновременно с философией, преодолевая миф, как единое целостное образование. Окончательно разделиться им удалось только в XVII веке, когда родилась экспериментальная наука. Причем если философия возникла одновременно в трех регионах: Индии, Китае и Греции, то наука появилась только в последней. Это наводит на мысль о том, что «если возникновение философии – процесс, по-видимому, закономерный (она формируется в трех удаленных друг от друга и никак не связанных между собою центрах), то возникновение науки – процесс сугубо локальный и, скорее всего, случайный. Сложись история древнегреческих государств по-иному, и, возможно, наука так никогда бы и не возникла, как никогда не возникла она на Востоке.... Европейская культура оказалась сориентирована на познание внешнего по отношению к человеку мира, а восточная – на познание самого человека, его внутренней (индуизм, буддизм, даосизм) или общественной (конфуцианство) жизни. Отсюда и характерные особенности философии каждого региона – объективизм европейской философии, психологизм индийской и социологизм китайской»².

В истории взаимоотношения религии и науки в Европе можно выделить три периода, которые во многом совпадают с периодизацией развития самой науки³.

1-й период – античность. Это было время становления философии и науки, обретения ими собственного проблемного поля, выработки методологии. Сохраняется тесная связь рели-

¹ См. подробнее: *Девятова С.В.* Христианство и наука: от конфликтов к конструктивному диалогу. М., 1999. С. 28 – 31.

² *Косарев А.* Философия мифа. Мифология и ее эвристическая значимость. М., 2000. С. 175.

³ Более подробно см.: *Кимелёв Ю.А., Полякова Н.Л.* Наука и религия: Историко-культурный очерк. М., 1988.

гиозных, философских и научных идей. Постепенно происходит десакрализация стихий и явлений природы, отрыв знания от практики и превращение его в чистое знание, целью которого становится не получение практически полезного результата, а постижение истины. Научное знание делает свои первые шаги в неразрывном единстве с философией, в границах философских поисков, поэтому отношения науки с религией определяются в это время отношениями философии и религии. Последние же характеризуются как сосуществование, индифферентное или дружественное (1-й тип по приведенной выше типологии).

2-й период – христианское Средневековье. Первая встреча христианства с античной наукой, не до конца порвавшей с философией, произошедшая во II – IV веках, была конфронтационной. Иррационализм христианства вызывал непонимание и резкую критику со стороны античных мыслителей. «Эллинская культура высоко ставила разум, была культурой доказательной мысли. Христианство не могло выдержать полемики с ней на рациональной почве. Его догматы могли быть приняты только вопреки разуму, на веру. Таким образом, раннее христианское богословие и защищавшаяся им религия сами противопоставили себя науке как иррациональное рациональному. Более того, апологеты вели бескомпромиссную борьбу против рациональности. Их опорой были догмы писания, безоговорочный авторитет»¹. Всю сложность движения рационального мышления, воспитанного на античной учености, на встречу христианской религиозности показал в своей «Исповеди» Августин Блаженный – человек, прошедший путь от античного риторика до христианского епископа².

Вторая встреча христианского мира с античным философским и научным рационализмом произошла в XII – XIII веках, когда складывается средневековая схоластика, расцветают университеты. Фома Аквинский использует аристотелевскую

¹ Шалютин С.М. Религия и наука // Религиоведение (Религия – Человек – Общество). Курган, 1999. С. 267.

² Августин. Исповедь / Пер. с лат. и коммент. М.Е. Сергиенко. М., 1992.

логику для рационального доказательства бытия Бога. В данном случае можно говорить о служебном использовании античного рационализма. Научная мысль в это время находилась в полном подчинении у религии, однако происходило накопление элементов нового отношения. Складывались представления о естественных законах, что меняло характер познания. Перелом наметился на закате эпохи Возрождения и привел к рождению науки Нового времени и формированию нового этапа в ее взаимоотношениях с религией.

3-й период – Новое время. Наука и религия находятся в ситуации постоянно возрастающей конфронтации на фоне развивающихся процессов секуляризации культуры. Труд Н. Коперника (1473 – 1545) «О вращении небесных сфер» стал провозвестником новых отношений между наукой и религией, толчком к становлению автономии науки по отношению к религии. Благодаря работам Коперника, Тихо Браге, Кеплера, Галилея постепенно утверждалась новая научная картина мира, не определяемая более религиозными императивами. (Хотя сами герои этого процесса от Коперника до Ньютона демонстрировали возможность сосуществования ученого и верующего в одном лице. Так, Галилей, например, писал, что вторая книга – Природа – написана Богом с помощью чисел.) Церковь пробовала бороться с ней. Вехи этой борьбы хорошо известны: сожжение Д. Бруно и М. Серветта, преследование Галилея, занесение в 1616 году книги Н. Коперника в «Индекс запрещенных книг». В середине – второй половине XVII века, несмотря на все сопротивление церкви, новая научная картина мира утверждается во многих университетах Европы и религиозные мыслители вынуждены ее признать. Теперь уже религиозное мировоззрение вынуждено было приспособливаться к открытиям науки и обосновывать правомерность своего существования в рамках культурного сознания эпохи. Рациональное мышление, все более утверждая себя в науке, становилось сущностной характеристикой всей новой европейской культуры. «Незаметное развитие науки придало фактически новую окраску человеческому сознанию... Эта новизна способов

мышления медленно, в течение ряда столетий укоренялась среди европейцев и, наконец, оно проявилось в быстром развитии науки. Новое мышление явилось более важным событием, чем даже новая наука или техника»¹.

Конфликт между религией и наукой возникал прежде всего в сфере астрономии, которая затрагивала основы картины мира и, соответственно, религиозного мировоззрения. Далее он переместился в область философии и методологии научного познания. Р. Декарт развел религию и науку как существующие в разных плоскостях и имеющие разные объекты и методы познания. Однако ни Декарт, ни Спиноза, ни Лейбниц не сталкивали достижения собственно науки, например механики, с религией. Открытая критика религии и становление атеизма появятся лишь в конце XVIII – XIX веке.

Однако и в это время были учения, пытавшиеся соединить религию с философией, наукой, искусством. Важной фигурой в этом отношении является Фридрих Шлейермахер (1768 – 1834), положивший начало формированию современной либеральной протестантской теологии. Впитав в себя идеи Просвещения, опираясь на философию Канта, он пытался на этих новых основаниях выстроить позитивные отношения между религией, наукой, искусством, стремился заключить «вечный договор» между живой христианской верой и научными исследованиями².

4-й период – современный (с 30-х годов XX века). Складывается новый, постконфронтационный этап в отношениях между религией и наукой. Их отношения не стали абсолютно безоблачными и гармоничными, однако утратили былой конфронтационный запал. Сегодня уже никто не может отрицать огромный вклад науки в развитие современной культуры и большие возможности науки в решении глобальных проблем, затрагивающих интересы всех людей на Земле. Наука стала существенным фактором жизни человечества, она активно влияет на

¹ Уайтхед А. Указ. соч. С. 57.

² Шлейермахер Ф. Речи о религии перед людьми, ее презирающими. М., 1994.

миропонимание, жизненные ориентации, систему ценностей. Под воздействием этих особенностей современной культуры христианская церковь, прежде всего католическая и протестантская конфессии, активно модернизируют свои вероучения, стремясь согласовать их с идеями, утвердившимися в обществе. Изменение отношения к науке, которая оценивается в современном христианстве как одно из величайших достижений человечества, – одно из направлений этой модернизации.

Наука развивается динамично, сориентирована на открытие нового знания, в ней отсутствуют раз и навсегда данные авторитеты, религию же отличает консерватизм, традиционность, опора на авторитет. Это нередко было одной из причин конфликтов между ними. Сегодня само существование религии ставится многими мыслителями в зависимость от того, сумеет ли она стать более динамичной. «Когда Дарвин и Эйнштейн выдвинули теории, изменившие наши представления, это было триумфом науки, никто не думал говорить об очередном поражении науки на том основании, что пришлось отказаться от старых идей. Религия не сохранит былой мощи до тех пор, пока она не сможет относиться к изменениям так же, как и наука. Ее принципы могут быть вечными, но формулировка этих принципов должна постоянно совершенствоваться. Сама словесная форма любого положения рано или поздно обнаруживает скрытые в ней неопределенности»¹.

Российский религиовед С.В. Девятова, автор ряда работ по вопросам взаимодействия религии и науки в современном мире², отмечает серьезные изменения в самом христианстве: возросший плюрализм по отношению к новым течениям внутри христианства и в интерпретации некоторых Библейских положений, большое внимание к методологическим проблемам, – что делает христианскую веру более рациональной, допускающей обоснования и доказательства. В рамках христиан-

¹ Уайтхед А. Указ. соч. С. 250.

² Девятова С.В. Религия и наука: шаг к примирению? М., 1993; *Она же*. Современное христианство и наука. М., 1994.

ской теологии возникло достаточно влиятельное сегодня направление, связанное с методологическим анализом религии и науки. «Это направление не является однородным – в нем есть сторонники модернизма, приверженцы разделения и, наоборот, объединения религии и науки... В решении вопросов: как сегодня должны строиться отношения между религией и наукой, как можно снять напряженность между ними – мнения богословов расходятся. Одни считают, что конфликтов можно избежать, если рассматривать религию и науку как абсолютно разные, не зависящие друг от друга и не связанные между собой, а значит, и не конкурирующие формы человеческой культуры. Другие полагают, что эту проблему можно решить путем определения специфики религии и науки, обозначения границ их возможностей и областей исследования... Третья группа теологов настаивает, что цели, задачи, пути и способы познания мира религией и наукой имеют немало сходных черт, и это позволяет говорить о возможности их совместной деятельности и формирования на этой основе единой, целостной картины мира»¹. Используя большое количество оригинальных текстов, С.В. Девятова анализирует каждое из указанных направлений и приходит к выводу о том, что в отношениях между религией и наукой в XX веке произошел переход от конфронтации к диалогу, пути и возможности которого по-разному определяются в каждом из направлений.

Тейяр де Шарден, христианский теолог, автор книги «Феномен человека», обосновывая принципиальное единство науки и религии, писал: «Двухвековая история страстной борьбы науки и религии доказывает не неправоту одной из них, а то, что они не могут развиваться нормально одна без другой... Религия и наука – две неразрывно связанные стороны или фазы одного и того же полного акта познания, который только один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции, чтобы их рассмотреть, измерить и завершить»².

¹ Девятова С.В. Христианство и наука. С. 56.

² Т. де Шарден. Феномен человека. М., 1987. С. 222 – 223.

Некоторые предпосылки такого сближения создала и наука. Наука постнеклассического этапа, далеко уйдя от механицизма классической науки, отражает мир более сложный, вероятностный. Классическая наука осознавала себя объективной, изучающей мир таким, каков он есть; в современной науке вместе с открытиями А. Эйнштейна, М. Планка и других наметилась тенденция возвращения субъекта в научную теорию (роль наблюдателя в теории относительности). Современное научное мышление отходит от полного детерминизма, допуская существование случайности. Немало известных современных ученых – физиков, астрофизиков, среди которых есть и лауреаты Нобелевской премии, – заявляют о своей религиозности и подчеркивают возможность сосуществования научной и религиозной картины мира. Так, американский физик, Нобелевский лауреат Чарлз Таунс утверждал, что «различия между наукой и религией в значительной степени поверхностные и становятся почти неразличимыми, если рассматривать истинный характер той и другой»¹. Еще один известный ученый, английский физик-теоретик, один из создателей циклотрона и синхроциклотрона, автор фундаментальных исследований по квантовой физике и теории относительности, Дэвид Бом писал: «“Скрытый порядок” – это мир, лежащий между материей (в ее мирском понимании) и абсолютной трансцендентностью вне материи, как ее представляют теологи... Истинное назначение материи – служить связующей средой для трансцендентного... Гейзенберг показал, что математический порядок – это нечто очень и очень тонкое и абстрактное, очень близкое к тому, что мы обычно называем духом... Различие между материализмом и идеализмом уже становится нечетким и постепенно стирается»².

¹ Таунс Ч. Слияние науки и религии // Диалоги. Полемические статьи о возможных последствиях современной науки. М., 1979. С. 59.

² Философия и мистика // Новые идеи в философии: Ежегодник философского общества СССР. 1991. С. 112 – 117.

Такие метаморфозы претерпели отношения религии и науки за две с половиной тысячи лет их сосуществования. От индифферентного сосуществования в античности, через полное подчинение науки религии в средние века – к полному драматизма противостоянию и, казалось, окончательной победе науки над религией в Новое время, их отношения трансформируются от конфронтации к новому диалогу в XX веке.

Итак, «наука и религия – разные формы общественного сознания, и как таковые их примирить невозможно. Религия не может удовлетворить социальные потребности, которые обусловили появление науки, и наоборот. Это не означает, что они не могут дополнять друг друга»¹. Л.Н. Митрохин, один из столпов российского философского религиоведения даже заострил вопрос таким образом: «Не является ли ожесточенная конфронтация науки и религии следствием непомерных амбиций каждой из них, навязчивой претензии на подчинение себе всех остальных форм культуры, в том числе и “жизненного мира” человека. Говоря конкретнее, речь идет о претензиях религии на познавательные функции, а науки – на решение смысложизненных, экзистенциальных проблем»². Причем проявление авторитаризма может быть как с одной, так и с другой стороны. В Средние века авторитаризм проявляла религия, а в XX веке осознается опасность подобной диктатуры науки, абсолютизация ее рационального метода. Сторонники сциентизма – своеобразного культа науки, сложившегося в XX веке, превратили науку в некое подобие религии.

Любые крайности в оценках места религии и науки в культуре однобоки. Наука и религия – два важнейших феномена духовной культуры человечества, которые пересекаются на ниве познавательной активности, но не являются взаимозаменяемыми, у каждого из них свои функции. Там, где заканчиваются возможности науки как рационального, теоретического, проверяемого знания, вступает в свои права религия как область нерационализируемого

¹ Митрохин Л.Н. Философия религии. М., 1993. С. 215.

² Там же.

опыта, интуитивного, ценностного знания. Религия и атеизм есть формы веры, и наука не может быть арбитром в их споре.

Религия и искусство. Взаимоотношения религии и искусства в корне отличаются от отношений между религией и наукой. Пересекаясь на ниве познавательной активности, религия и наука часто вступают в конфликт друг с другом из-за расхождения принципов религиозного и научного познания. Наука представляет собой теоретическое знание, получаемое с помощью абстрактных категорий, она стремится к объективному отражению действительности. Религию же и искусство объединяет то, что они представляют собой духовно-практическое освоение действительности через чувственно-наглядные образы, основанное на субъективном, ценностном отношении человека к миру, окрашенное эмоциональными переживаниями. Отношения религии и искусства в истории культуры были всегда чрезвычайно тесными, их развести сложнее, чем религию и науку.

Развитие человеческого мышления шло от простых чувственных образов-ощущений к художественно-образным представлениям. Художественно-образное мышление оказывается более ранним в истории человечества, чем абстрактно-логическое, появление которого связывают с так называемым «осевым временем».

В глубинах нерасчлененного образного мифологического сознания религия и искусство рождаются как части древнего мифолого-обрядового синкретизма. По-видимому, это было время, когда религия еще не была вполне религией, а искусство не было искусством в современном смысле слова. Миф являлся формой художественно-образного освоения мира, внутри которого религиозные идеи фиксировались в изображениях, воспроизводились в танце и ритуале, усиливались музыкальным ритмическим сопровождением, закреплялись в архитектурных сооружениях.

Долгое время в истории человеческой культуры невозможно было разделить искусство и магию, охоту и религиозный ритуал, профанное и сакральное. Философия и наука рождались, преодолевая миф, отвергая его; религия и искусство возникли внутри мифологической целостности и надолго со-

хранили воспоминания об этом единстве. Все известные нам религии так или иначе использовали художественные образы для выражения своих идей. Например, приверженцы древней ведической религии не создавали храмов, пластических или живописных образов своих богов, но использовали мощь и выразительность поэтического слова в гимнах «Ригведы», в заклинаниях «Атхарваведы». Буддизм, несмотря на отказ от телесности земного мира как воплощения страдания, обращается к пластическим искусствам для создания образа Будды, увековечения его памяти. Ислам, сохраняя запрет на антропоморфные изображения, активно использует геометрический орнамент как отражение красоты мира и мудрости Бога.

Многие религиозные традиции рассматривали искусство как аналог божественного творчества. Особенно ярко эта идея представлена в индуизме, в учении о Майе, в котором она трактуется не только как «непостижимая Божественная Сила, заставляющая мир казаться существующим помимо Божественной Реальности; в своем позитивном аспекте Майя является также Божественным Искусством, созидаящим все формы... Точно так же, как Абсолют объективирует, благодаря своей Майе, определенные аспекты Себя или определенные возможности, заключенные в Себе, так и художник реализует в своем произведении некоторые аспекты самого себя; он проецирует их как бы помимо своего недифференцированного бытия... В этом заключается аналогия между Божественным Искусством и искусством человеческим – в реализации себя путем объективации»¹. В христианской традиции Бог также часто понимается как Великий Художник, сотворивший мир по законам красоты и давший эти законы миру.

Такого рода уподобление искусства божественному творению питало идеи об особой роли искусства в мире. С одной стороны, искусство рассматривалось как неотъемлемая часть религии, даже как ее квинтэссенция, представлялось молитвой, высшим религиозным ритуалом, способом приближения к Богу. В этом проблем-

¹ Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. М., 1999. С. 11.

ном поле появляется концепция Х. Зедльмайра об «истории искусства как истории религии»¹, в которой отражается представление о том, что искусство есть форма общения человека со сферой божественного и что подлинным искусством является лишь то, которое вовлечено в религиозный культ. У него рождается смелое, захватывающее дух предположение о том, что понятая таким образом история искусства близка к тому, чтобы занять «преимущественное положение среди наук о духе». По сути, искусством называлось только искусство религиозное, опыт религиозный предельно сближался с опытом эстетическим, сама религия становилась в некотором роде искусством. Так, для Г. Честертона, Д. Ньюмена, Ш. Пеги католичество являлось «самой поэтической религией».

С другой стороны, в романтическом движении искусство рассматривалось как явление столь же важное и существенное, как и религия, или даже само объявлялось религией. Романтики создали культ творчества и творца. Творческий процесс рассматривался как нечто трансцендентное, создание художественного произведения уподоблялось процессу божественного творения вне зависимости от темы, сюжета. Примечательны в этом отношении слова Гете, который был величайшим авторитетом для многих романтиков: «Религия находится в таком же отношении к искусству, как и всякий другой из высших интересов жизни. Ее надо рассматривать лишь как материал, совершенно равноправный с материалом, доставляемым искусству прочими сторонами жизни. Точно так же вера и неверие – это отнюдь не те критерии, с помощью которых должны восприниматься произведения искусства. Наоборот, для их восприятия нужны совершенно другие человеческие силы и способности. Искусство должно служить тем самым органам, которыми мы его воспринимаем... Религиозный сюжет тоже может быть хорошим материалом для искусства, однако лишь в том случае, если он дает что-либо общечеловеческое»².

¹ Зедльмайр Х. Искусство и истина. Теория и метод истории искусства. СПб., 2000. С. 122 – 123.

² Эккерман И.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М.; Л., 1934. С. 237.

Имея в виду существовавшие в истории человеческой культуры тесные, сложные и иногда полярно оцениваемые взаимоотношения религии и искусства, попробуем их представить как два разных феномена культуры.

Религию в самом общем виде можно определить как особый способ организации духовного опыта человечества, в основе которого лежит вера в существование сверхчувственной реальности, имеющей власть над земным, чувственным миром. Не случайно религиозный опыт часто описывается как «чувство зависимости, принимающее форму чувства тварности, чувства собственного ничтожества и преходящности в сопоставлении с тем, что возвышается над всеми творениями... чувство религиозного благоговейного ужаса и бессилия перед “mysterium tremendum” (неслыханной тайной). И, наконец, это чувство томления по трансцендентному существу, чарующему нас»¹. Это описание религиозного опыта, сделанное Рудольфом Отто (1869 – 1937) в книге «Священное», получило большую известность и признание в современном религиоведении. Чувство зависимости и подчинения признается одним из основных в отношении человека к сверхчувственному миру.

Искусство – способ образного освоения реальности, то есть способ образного выражения людьми своих внутренних состояний и отношений с окружающим через формообразование, своего рода «моделирование культурных ситуаций с помощью образных заместителей реальности. Такое “прожективное” воспроизведение и изменение жизненной среды обуславливает большую эффективность реальной деятельности, поскольку, во-первых, не дает угаснуть вниманию людей к рутинным аспектам повседневной жизни, а во-вторых, позволяет выявить новые связи и возможности, содержащиеся в этой среде»².

Искусство может моделировать любые культурные ситуации и передавать разные оттенки эмоционального состояния

¹ Цит. по: Кимелёв Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М., 1998. С. 53.

² Киященко Н.И. Искусство: образное освоение реальности // Морфология культуры. Структура и динамика. М., 1994. С. 163.

людей. Это может быть и «чувство зависимости и подчинения», рождаемое религиозным опытом, и чувство торжества от ощущения господства над миром. Сам же художник может при этом также испытывать разные чувства: чувство свободы и творческой радости, когда «формообразование» совпало с замыслом (вспомним: «Ай да Пушкин, ай да сукин сын!»), и чувство бессилия, собственной никчемности, когда это не удается.

Онтологический аспект в соотношении религии и искусства проанализировал Д.М. Угринович в широко известной книге «Искусство и религия»¹. Он выделяет в человеческой практике две стороны, без вычленения которых, по его мнению, нельзя правильно понять социальных истоков и искусства, и религии. Одна сторона человеческой практики выражает и фиксирует степень господства людей над объективным миром, другая – господство объективных условий жизни над людьми. «Факты свидетельствуют о том, что зачатки искусства и первоначальные религиозные верования возникали одновременно. Хотя для появления зачатков искусства и первых магических верований требовались общие гносеологические предпосылки (определенный уровень развития и воображения, элементарное умение абстрагировать и обобщать), социальные потребности, породившие их, принципиально отличаются друг от друга. Художественное творчество возникало на основе успехов трудовой, производственной деятельности людей, как результат все более глубокого овладения свойствами вещей, умения придавать окружающим предметам необходимые для людей формы, выявить их объективные качества (симметрию, гармонию, ритм и т.д.). Зачатки искусства, следовательно, связаны с той стороной человеческой практики, которая выступает как проявление человеческой свободы»².

Возникновение религии Д.М. Угринович связывает, напротив, с ограниченностью человеческой практики, неспособностью человека постоянно обеспечить желаемый результат

¹ Угринович Д.М. Искусство и религия: Теоретический очерк. М., 1982.

² Там же. С. 91 – 92.

усилий, «вину» за которые он возлагает на некие внешние, сверхчувственные силы. «Следовательно, – делает вывод автор, – религия связана с той стороной человеческой практики, которая фиксирует несвободу людей, их зависимость от стихийных сил окружающего мира»¹. Точнее сказать, религия связана с представлениями о такой зависимости мира чувственного, профанного от мира сверхчувственного, сакрального.

На несколько аспектов различия религии и искусства обращает внимание Е.Г. Яковлев, известный российский эстетик, много внимания уделивший проблемам соотношения религиозного и эстетического². Он также исходит из признания существования, особенно на ранних этапах истории, художественно-религиозной целостности, выявляет ряд общих моментов для искусства и религии, но фиксирует и их противоположность.

Так, гносеологический ракурс рассмотрения взаимоотношения религиозного и эстетического, по его мнению, наиболее ярко выявляет как их эмоциональную общность, так и противоположность в конечных целях. «В искусстве художественный образ есть результат “преодоления” смутного интуитивного рефлексирования, результат превращения импульсивной эмоции в эмоционально-рациональную целостность. Причем сам процесс создания художественного образа предполагает органическое вплетение рационального в эстетическое отношение художника к объекту своего творчества»³. Эстетические эмоции – «умные эмоции». В творчестве эмоциональность художника (интуиция, аффект, экстаз) переплетается с рациональными моментами, выраженными в замысле, фабуле, сюжете. Мировоззрение, убеждения художника и эмоционально окрашенное личностное отношение к миру лежат в основе художественного творчества.

¹ Угринович Д.М. Искусство и религия. С. 92.

² См.: Яковлев Е.Г. Эстетическое познание и религия. М., 1952; *Он же*. Эстетическое чувство и религиозное переживание. М., 1964; *Он же*. Эстетическое сознание, искусство и религия. М., 1969; *Он же*. Искусство и мировые религии. М., 1977; *Он же*. Эстетика. М., 1999.

³ Яковлев Е.Г. Эстетика. М., 1999. С. 322.

В религиозном отношении к объекту, напротив, доминирует «элемент смутного его предощущения». Практически все мировые религии ориентирует верующих на то, что художественное произведение есть образ, который не во всем подобен первообразу, это «неподобное подобие», не отражающее существенное в реальном объекте, но всего лишь напоминающее о нем. Верующий переводит чувственные образные впечатления не на уровень логических умозаключений, а в сферу принципов религиозной веры и догматов. «Гносеологическое значение религиозного канона заключается в том, что он дает возможность эмоциональные смутные реакции перевести сразу же на уровень жестких, твердых религиозных представлений, минуя путь творческой фантазии»¹.

Так, христианская церковь, используя искусство как средство мощного эстетического и психологического воздействия на верующих, поддерживала и закрепляла в традиции те приемы, которые создают впечатление ирреальности. Струящийся из-под вознесшегося ввысь купола свет, золотые фоны и нимбы, «плывущие» в безвоздушном пространстве статичные, недвижные фигуры святых, освещаемые колеблющимся пламенем свечей, многоголосое пение, особым образом звучащее под сводами храма, – все это составные элементы сильнейшей «симфонии», названной П. Флоренским «храмовым действием»². Цель этого храмового действия, все элементы которого тщательно отбирались на протяжении многих столетий, пока не составили этот стройный по композиции, мощнейший по силе эстетического, психологического воздействия ансамбль, – вызвать у всех присутствующих сходные чувства открытости «миру горнему», ощущение контакта с ним, «восхождения» к Богу, слиянности с ним. В данном случае средствами искусства, сущностным свойством которого является возможность моделирования ситуаций, решаются строго религиозные задачи.

¹ Яковлев Е.Г. Эстетическое познание и религия. С. 325.

² Флоренский П. Храмовое действие как синтез искусств // Флоренский П. Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 199 – 212.

Художественный образ – главный результат художественного творчества – представляет действительность как целостный, чувственный, бесконечно богатый мир. Посредством искусства люди получают конкретное, разнообразное знание о различных аспектах жизни. Это знание не является рационализированным и достоверным, как в науке, но оно более целостно и полно отражает мир людей. Не случайно в последние годы мы наблюдаем феномен использования художественного текста вместо научного для более полной реконструкции исторической эпохи, как это делает Умберто Эко в своих романах. Искусство обладает информационной избыточностью или неограниченной информативностью. Истинный художник в своем произведении отражает мир гораздо более полно, чем изначально планирует (примером могут служить романы М.А. Шолохова), именно это делает художника «камертоном эпохи», а его произведение – «энциклопедией жизни». Именно поэтому великие произведения искусства «прочитываются» заново каждой новой эпохой, они многоплановы и неисчерпаемы по содержащимся в них смыслам: религиозным, философским, политическим, социальным, эстетическим.

В том случае, когда искусство используется для передачи религиозных идей, для отражения мира горнего, его неограниченная информативность сужается, канализируется религиозными догматами и каноном. Все направлено на создание заранее заданного результата, на то, чтобы вызвать у зрителей запланированные реакции, ассоциации. Это сужает возможности искусства и демонстрирует служебный характер его использования.

Искусство сакральное, религиозное и светское. Анализируя взаимоотношения религии и искусства, по-видимому, есть необходимость как-то разграничить конфессиональное искусство, включенное в систему религиозного культа, подчиненное догматике, и искусство, обращающееся к религиозным темам и проблемам, но рассматривающее их в рамках более широких антропологических, исторических, социальных коннотаций. Таковы, например, фрески и скульптуры Микеланджело, кар-

тины А. Иванова, Н. Ге, И. Крамского – их невозможно понять, не будучи знакомым с религиозными идеями, в них воплощенными, но содержание произведений не исчерпывается ими. Т. Буркхардт, автор недавно переведенной на русский язык книги «Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы»¹, разделяет сакральное и религиозное искусство. «Искусство в собственном смысле слова не может называться “сакральным” только на том основании, что его темы порождаются духовной истиной; его формальный язык также должен свидетельствовать о подобном источнике. К примеру, не является сакральным религиозное искусство периодов ренессанса и барокко, которое в плане стиля ничем не отличается от принципиально светского искусства своей эпохи; ни темы, которые оно заимствует из религии сугубо внешним и как бы литературным образом, ни благочестивые чувства, которыми оно проникнуто в соответствующих случаях, ни даже благородство души, которое иногда находит в нем свое выражение, не способны придать этому искусству сакральный характер. Никакое искусство не заслуживает этого эпитета, если его формы как таковые не отражают духовного видения, характерного для определенной религии»². Таким образом, главное свойство сакрального (культового, конфессионального) искусства состоит в том, что сама форма, формальный язык произведения заданы религией, определены религиозным канонem. В этом случае религиозное содержание не просто накладывается на него, а имеет тесную взаимосвязь с формой. Религиозное искусство внеканоническое, внекультовое – это искусство, апеллирующее к религиозным идеям, но рассматривающее их вне узкого конфессионального контекста, использующее формальный язык, не закрепленный в религиозном каноне. Светское искусство – искусство вне религиозной тематики и формы.

Канон в религии и искусстве. Канон как некий свод правил, образцов, являющихся образцом для подражания, может быть не

¹ Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. М., 1999.

² Там же. С. 6.

только религиозным, но и художественным. Канон художественный и религиозный рождаются как целостность, которую трудно разделить, но есть в каждом из них своя специфика. Художественный канон, по выражению А.Ф. Лосева, есть «количественно-структурная модель»¹, имеющая отношение прежде всего к форме, а религиозный канон – догмат, пронизывающий не только количественный уровень, но и содержательный.

Часто канон рассматривают только как ограничивающий художника фактор, однако у него есть и другая сторона. Следование канону позволяло художнику даже средней руки выйти на достаточно высокий уровень художественного творчества. Так, средний уровень массового художественного производства, например, древнерусской иконы благодаря жесткому канону оказывается очень высоким. Большой же мастер, работая на нюансах художественной формы, мог проявить свою индивидуальность.

Символ в религии и искусстве. Наука, искусство, религия не могут обойтись без символических форм, функциональное использование которых оказывается совершенно различным.

Символ в науке отличается, прежде всего, своей однозначностью. То, что принято называть лингвистическими, математическими символами, строго говоря, следует отнести к конвенциональным знакам, а не к символам. Они несут строго определенную информацию о денотате, в этом их главное назначение.

Символ в искусстве – неисчерпаемо многозначный образ, воплощающий сложный мир человеческих ассоциаций, переживаний, эмоций. Материнство, свобода, жизнь и смерть, любовь и ненависть – все это может быть передано с помощью специфических для каждого вида искусства средств художественной выразительности. Достаточно вспомнить произведения О. Родена, П. Гогена, М. Врубеля, К. Петрова-Водкина, С. Краускаса и многих других, чтобы понять, как в предельно конкретной скульптурной, живописной или графической форме

¹ Лосев А.Ф. О понятии художественного канона // Проблемы канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973. С. 89.

воплощаются неисчерпаемо сложные, эмоционально окрашенные человеческие переживания и понятия.

Символы в религии, выполняя литургическую, ритуалистическую функцию, являются воплощением смыслов надмирного бытия, непреходящего и вечного. Они наглядно демонстрируют присутствие в земной реальности трансцендентного начала, постулируют связь мира дольного и горнего. В этом состоит их главное предназначение. «Отсюда особая “сверхнагруженность” религиозно-культурных символов многообразными историческими, современными, нравственными, эстетическими, мистическими, социальными и иными смыслами, синкретически “спаянными” в одно нерасторжимое по своему единству содержание, явленное непосредственно, целостно и полно любому субъекту, причастному трансцендентальной тайне бытия. Отсюда же и исключительная обобщенность религиозных символов, благодаря своей абстрактности удерживающих свое культурное содержание в пределах огромных по своему временному и пространственному масштабу эпох, наднациональных и трансгосударственных общностей в мировых религиях. Такие символы позволяют связать в некую целостность духовные переживания миллионов людей, различных по своим этническим истокам, культурным традициям и исторической судьбе; выступить как формообразующие и системообразующие факторы отдельных культур и целых цивилизаций (что непосильно для науки или искусства)»¹.

Заключение

Рассмотрев взаимоотношения между религией и такими феноменами культуры, как миф, философия, наука, искусство, мы пришли к выводу о том, что у каждого из них есть свой культурный опыт, свой язык, своя почва, на которой они произрастают. Отношения между ними не могут строиться ни по принципам иерархии, ни в категориях подсистем общества. Скорее это от-

¹ Кондаков И.В. Религия: культурная кумуляция опыта духовной жизни // Морфология культуры. Структура и динамика... С. 138.

ношения отдельных элементов универсума, сосуществование, взаимодействие. Взаимодействуя с разными феноменами культуры, религия выполняет свои функции, сохраняет свой непередаваемый на другие языки культуры опыт, свои ценностно-смысловые критерии. «В отличие от того, как это происходит в искусстве или науке, активность субъекта в религии проявляется не в стремлении обрести результат (познание истины, переживание прекрасного или доброго) ценой собственных познавательных или эмоциональных усилий, но в достижении максимальной открытости трансцендентному, максимальной чуткости Божественному Откровению – в чем и проявляется святость, глубина и сила религиозного опыта. Такой опыт универсален и не сводим ни к какому другому. Это подтверждает непреходящий, устойчивый характер религии как неотъемлемой части любой национальной, исторической или социально-классовой культуры»¹.

Контрольные вопросы

1. Каковы основные подходы к рассмотрению взаимодействия и соотношения культуры и религии?
2. Что подразумевается под термином «религиозная культура»? В чем состоит различие между христианской (буддийской, исламской и т.д.) религиозной культурой и культурой христианского (буддийского, исламского и т.д.) типа?
3. Какие взгляды на соотношение мифа и религии вам известны?
4. Как представлена в философской рефлексии проблема соотношения философии и религии? Покажите разные типы соотношения философии и религии в истории культуры.
5. Являются ли врагами религия и наука? Покажите динамику их взаимодействия в европейской истории.
6. Как соотносятся между собой религия и искусство? Каково место каждого из феноменов в культуре?

¹ Кондаков И.В. Религия: культурная кумуляция опыта духовной жизни. С. 137.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Учебные пособия

1. Алов А.А., Владимиров Н.Г., Овсиенко Ф.Г. Мировые религии. М., 1998.
2. Васильев Л.С. История религий Востока. М., 1988.
3. Введение в общее религиоведение. М., 2001.
4. История религии: В 2 т. М., 2002.
5. История религий в России: Учебник. М., 2002.
6. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М., 1998.
7. Кривелев И.А. История религии: В 2 т. М., 1988.
8. Лекции по религиоведению. М., 1998.
9. Мечковская Н.Б. Язык и религия. М., 1998.
10. Митрохин Л.Н. Философия религии. М., 1993.
11. Основы религиоведения. М., 2000.
12. Очерки истории западного протестантизма. М., 1995.
13. Типсина А.Н. Немецкий экзистенциализм и религия. М., 1990.
14. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997.
15. Яблоков И.Н. Религиоведение. М., 1998.

Антологии, справочные издания

1. Азбука христианства: Словарь-справочник важнейших понятий и терминов христианских учений. М., 1997.
2. Аннаньель Т. Христианство: догма и ереси: Энциклопедия. СПб., 1997.
3. Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969 – 1972.
4. Английские материалисты XVIII в.: В 3 т. М., 1967.
5. Бейль П. Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1968.
6. Библейская энциклопедия. М., 1990.

7. Буддизм: Словарь. М., 1992.
8. Индуизм, джайнизм, сикхизм: Словарь. М., 1996.
9. Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
10. Католицизм: Словарь. М., 1991.
11. Классики мирового религиоведения. М., 1996.
12. Кон-Шербок Д., Кон-Шербок А. Иудаизм и христианство: Словарь. М., 1995.
13. Мистика, религия, наука. М., 1998.
14. Мистики XX века: Энциклопедия. М., 1996.
15. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1987.
16. Памятники византийской культуры IV-IX веков. М., 1968.
17. Памятники византийской культуры IX-XIV веков. М., 1969.
18. Памятники средневековой латинской литературы IV-IX веков. М., 1970.
19. Покровский Д. Словарь церковных терминов. М., 1995.
20. Православие: Словарь. М., 1989.
21. Протестантизм: Словарь. М., 1990.
22. Отцы и учителя Церкви III века: Антология. Т. 1. М., 1996.
23. Религии народов современной России: Словарь. М., 1999.
24. Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России: Справочник. М., 1996.
25. Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. М., 1993.
26. Религиозные традиции мира: В 2 т. М., 1996.
27. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
28. Религия и права человека. М., 1996.
29. Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
30. Смысл жизни: Антология. М., 1994. (Сокровищница русской религиозно-философской мысли).
31. Хрестоматия по исламу. М., 1994.
32. Христианство: Словарь. М., 1994.
33. Христианство: Энцикл. словарь: В 3 т. М., 1993 – 1995.
34. Шантени де ля Соссей Д.П. Иллюстрированная история религии. М., 1992.

Дополнительная литература

1. *Абеляр П.* Теологические трактаты. М., 1995.
2. *Августин Аврелий.* Исповедь. М., 1989.
3. *Ассман Я.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999.
4. *Барт К.* Очерк догматики: Лекции, прочитанные в университете Бонна в 1946 г. СПб., 1997.
5. *Бартольд В.В.* Ислам и культура мусульманства. М., 1992.
6. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994.
7. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 1993.
8. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. М., 1993.
9. *Бердяев Н.Н.* Философия свободы. М., 1989.
10. *Бонхеффер Д.* Сопротивление и покорность. М., 1994.
11. *Бруно Д.* Диалоги. М., 1949.
12. *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
13. *Булгаков С.Н.* Православие. М., 1991.
14. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994.
15. *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
16. *Гайзенберг В.* Естественнонаучная и религиозная истина // Гайзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987.
17. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1975.
18. *Герцен А.И.* Об атеизме, религии и церкви. М., 1976.
19. *Гольбах П.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1963.
20. *Гельвеций К.А.* Сочинения: В 2 т. М., 1974.
21. *Гроф С., Хэлифакс Дж.* Человек перед лицом смерти. Киев, 1996.
22. *Грюнбаум Г.Э. фон.* Классический ислам. М., 1988.
23. *Гусева Н.Р.* Джайнизм. М., 1968.
24. *Гусева Н.Р.* Индуизм: История формирования, культовая практика М., 1977.
25. *Девятова С.В.* Современное христианство и наука. М., 1994.
26. *Девятова С.В.* Религия и наука: шаг к примирению? М., 1993.

Список рекомендуемой литературы

27. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993.
28. Дидро Д. Сочинения: В 2 т. М., 1986. Т. 1.
29. Добренков В.И., Радугин А.А. Методологические вопросы исследования религии. М., 1989.
30. Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995.
31. Зеньковский В. Основы христианской философии. М., 1992.
32. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. М., 1993.
33. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993.
34. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
35. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
36. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя церкви. М., 1994.
37. Кимелёв Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989.
38. Кимелёв Ю.А. Философский теизм. Типология современных форм. М., 1993.
39. Куртц П. Испытание потусторонним. М., 1999.
40. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1992.
41. Кюнг Г. Существует ли Бог? Ответ на вопросы Нового времени о Боге. М., 1982.
42. Лавров П.Л. О религии. М., 1989.
43. Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1984.
44. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
45. Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
46. Лёзов С.В. История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996.
47. Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии // Полн. собр. соч. Т. 17.
48. Ленин В.И. Социализм и религия // Полн. собр. соч. Т. 12.
49. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990.
50. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

51. Лосский В.Н. Боговидение. М., 1995.
52. Лукиан. Избранные атеистические произведения. М., 1955.
53. Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1994.
54. Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994.
55. Маритен Ж. Знание и мудрость. М., 1999.
56. Маркс К.К. критике гегелевской философии права. Введение// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1.
57. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. 2-е изд. Т. 3.
58. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995.
59. Материалисты Древней Греции. М., 1955.
60. Монтень М. Опыты: В 2 т. М.; Л., 1958. Т. 1, 2.
61. Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990.
62. Оливье К. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. М., 1994.
63. Плеханов Г.В. Об атеизме, религии в истории общества и культуры. М., 1977.
64. Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987.
65. Сартр Ж.-П. Дьявол и Господь Бог. Мухи // Сартр Ж.-П. Пьесы. М., 1967.
66. Свободомыслие и атеизм в древности, Средние века и эпоху Возрождения. М., 1986.
67. Соловьев В.С. Оправдание добра. Философские начала цельного знания //Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989.
68. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
69. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 2.
70. Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря / Сост. С.Г. Вургафт. М., 1996.
71. Судзуки Д. Лекции по дзен-буддизму. М., 1982.
72. Сумерки богов. М., 1989.
73. Тажуризина З.А. Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987.

Список рекомендуемой литературы

74. *Тареев М.М.* Христианская философия. М., 1917.
75. *Тейяр де Шарден П.* Божественная Среда. М., 1994.
76. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.
77. *Тертуллиан.* Избранные сочинения. М., 1994.
78. *Тиллих П.* Избранное. Теологическая культура. М., 1995.
79. *Тиллих П.* Систематическое богословие: В 2 т. СПб., 1998.
80. *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990.
81. *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1994.
82. *Уайтхед А.* Избранные работы по философии. М., 1990.
83. *Угринович Д.М.* Психология религии. М., 1986.
84. *Угринович Д.М.* Искусство и религия. М., 1982.
85. *Унамуно Мигель де.* О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства. М., 1997.
86. *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. М., 1982.
87. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1990.
88. *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения: В 2 т. М., 1955.
89. *Флоренский П.А.* Культ, религия, философия. Культ и философия. Философия культа // Флоренский П.А. Богословские труды. М., 1977. Сб. 17.
90. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990.
91. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
92. *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в историю религии. М., 1990.
93. *Французские просветители XVIII века о религии.* М., 1960.
94. *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.
95. *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990.
96. *Цицерон М.Т.* О природе богов // Философские трактаты. М., 1985.
97. *Шестов Л.Н.* Избранные сочинения. М., 1993.

98. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. М., 1994.
99. Эйништейн А. Религия и наука // Собр. науч. трудов. М., 1988.
100. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
101. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20.
102. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Там же. Т. 21.
103. Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987.
104. Юм Д. Естественная история религии // Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 2.
105. Юм Д. Малые произведения. М., 1996.
106. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.
107. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994.
108. Юнг К.Г. Ответ Иову. М., 1995.
109. Я верю в разум! Народники-революционеры об атеизме и религии. Л., 1989.
110. Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. М., 1985.
111. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
112. Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. М., 1985.
113. Ян Гус, Мартин Лютер, Жан Кальвин, Торквемада, Лойола. М., 1995.
114. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
115. Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994.