

Министерство образования Российской Федерации
Владимирский государственный университет

Е.И. АРИНИН

ФЕНОМЕН РЕЛИГИИ
(ИСТОРИЧЕСКИЙ И ЛОГИКО-
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
ИНТЕРПРЕТАЦИЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ)

Владимир 2002

УДК 2(082.1)
ББК 86Я43
А 81

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

И.Н. Яблоков

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии и религиоведения Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова

Н.М. Теребихин

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Владимирского государственного университета

Аринин Е.И.

А 81 Феномен религии (исторический и логико-методологический анализ интерпретаций религиозности): Учеб. пособие/ Владим. гос. ун-т. Владимир, 2002. 160 с.
ISBN 5-89368-315-3

Подготовлено в рамках проектов межкафедрального религиоведческого сотрудничества ПГУ и ВлГУ с МГУ. Оно предназначено для студентов высших учебных заведений.

Материал изложен по основным проблемам общего религиоведения в соответствии с принятыми в большинстве вузов программами и планами семинарских занятий по основному курсу религиоведения, оно может быть использовано при преподавании дисциплин специальности «Религиоведение»: введению в специальность религиоведение, философии религии и феноменологии религии.

УДК 2(082.1)
ББК 86Я43

ISBN 5-89368-315-3

© Аринин Е.И., 2002
© Владимирский государственный университет, 2002

ПРЕДИСЛОВИЕ, ИЛИ, В КАКИХ ТЕРМИНАХ СЕГОДНЯ ГОВОРЯТ О РЕЛИГИИ

Наше общество второе десятилетие переживает процесс очевидной мировоззренческой трансформации: изменилось, как показывают социологические исследования, количество людей, полагающих себя верующими, атеизм официальной идеологии сменился усилением влияния религиозных объединений, демонстративными политическими акциями, наметились тенденции как на восстановление дореволюционных духовных традиций, так и на возрастание конфессионального фундаментализма, нетерпимости и экстремизма. Формируется сегодня и собственно новый постсоветский секуляризм, т.е. общая светская, гуманистическая или, скорее, неконфессиональная мироориентация, более на уровне личных убеждений, чем в области реальной государственной политики.

В ходе этих инноваций высветились политические, психологические, исторические, социально-педагогические и методологические аспекты проблемы самого общего понимания религии. Это заставляет нас вновь и вновь обращаться к тому, что же, собственно, сегодня называют и что в мире принято называть религией.

Политический аспект проблемы заявил о себе после крушения официальной советской атеистической идеологии и начала поисков новой «Идеи», способной сплотить население страны вокруг общих ценностей. Теология показала желанной основой для такого духовного единения, способной в отличие от научного (нейтрально-объективистски-универсального) религиоведения придать единству не только фундаментальную глубину «Вечной Истины», но и уникальную мистичность почвенной «Особности», сакрально-таинственной «Национальной Неповторимости».

Психологически многие надеялись на обретение именно через религию и теологию новых прочных основ для собственного мировоззрения и социально-приемлемой, уверенно-легитимной убежденности, позволяющих искренне и позитивно действовать в сферах государственной идеоло-

гической и образовательной деятельности. Это иногда именуют простой ностальгией по «советскости», по ясной чистоте идеалов и доктрин коммунистической идейности, однако сегодня становится все очевиднее, что проблема гораздо серьезнее и глубже. Фактически речь идет об этическом превосходстве бескорыстной жертвенности и трудового героизма над предельно заземленным прагматизмом некоторых идеалов постсоветской демократии, подобных известному лозунгу «Обогащайтесь!». Религия последователей создателя «Нагорной проповеди» виделась многим одной из основных достойных альтернатив беспределу социально-экономических коллизий.

Исторически десятилетия преобладания представлений о религии преимущественно как об «иллюзорном отражении» действительности, носящем принципиально антинаучный характер, породили сегодня обратную картину. Теперь нередко все светское начинает считаться атеистическим, безбожным, безнравственным и бездуховным. Но и из самих религий допустимыми провозглашаются только традиционные формы (православие, ислам, буддизм), противопоставляясь так называемым «новым религиям», частично пришедшим к нам из других стран, а частью возникшим на нашей почве¹. Массовыми и обыденными явлениями сегодня стали различные эзотерические курсы и сеансы, оздоровительные «духовные технологии» и спортивные школы восточных единоборств, опирающиеся на определенную духовную практику. Все они безоглядно осуждаются как «тоталитарные» и «деструктивные» секты. Такого рода терминология встречается не только в конфессиональных, но и в собственно светских изданиях.

Помимо роста влияния традиционных православия, ислама и буддизма возрождается и шаманизм, который начинают квалифицировать как этническую идентификационную систему, как традиционную религию, обретающую зримый политический статус в качестве возможной национальной религии Якутии. Практикуемое здесь поклонение духам может оцениваться и как этническая идентификационная система ценностей, и как язычество, мистицизм, оккультизм, «культ сумасшествия», противопоставляясь духовности и человечности христианства².

Аналогично и увлечение мистикой, как традиционной, так и современной, может трактоваться и как выражение разочарования в ценностях

¹ Кантеров И.Я. Новые религии в России и молодежь // Свеча-97: Сб. методолог. и метод. материалов по религиоведению и культурологии /Ред.-сост. Е.И. Аринин. – Архангельск, 1997. – С. 54.

² Омолон С. Корневая культура и шаманизм //НГ-Религия. – 1999. – № 3. – С. 14.

современной культуры, стремление вернуться к корням этнической самобытности, поиск альтернативных бездушному сциентизму ценностных ориентаций, и как опасное погружение в глубины бессознательного, губительное для сохранения духовного и физического здоровья человека³. Как, к примеру, следует квалифицировать упомянутое поклонение духам: в качестве особого дорелигиозного феномена древней культовой практики или в качестве формы современной национальной идентификации, или же именно как опасное для физического здоровья суеверие, или как одну из религий, которая защищена законом Российской Федерации «О свободе совести...» и должна быть представлена в Совете при Президенте по взаимодействию с религиозными организациями?

Все больше вопросы религиозности и отношения в обществе к религии начинают затрагивать систему образования. На волне «перестройки» во многих школах появились новые курсы по истории религии, основам православия и т.п. Нередко такие курсы начинали читаться миссионерами и новыми пророками различных неофитских движений. Система образования, традиционно ориентированная на передачу знаний и ценностей от одних поколений к другим, встала перед проблемой «де- и ре-идеологизации», призванной освободить программы и учебные курсы от прежней политической софистики, наполнив их новым содержанием. Это порой оборачивалось как «децивилизацией» или «деаксиологизацией», разочарованием в каких бы то ни было ценностях вообще, помимо сугубо прагматичных, так и клерикализацией или «эзотеризацией», «паганизацией» (оязычиванием) школы. Много споров вызывает и право «ведать» религиозным образованием, трансляцией религиозности от поколения к поколению, которое должно стать полем напряженных поисков путей взаимопонимания между светским и конфессиональным сообществами.

Напряженность и дискуссии вызывают и само введение в школьное образование светских курсов по религиоведению, означающее, по словам митрополита Кирилла, что «вместо преподавания теологии нам предлагают курс квазитеологии»⁴. Введение теологии при этом обосновывалось необходимостью утверждения подлинно научного подхода к пониманию религиозности, противопоставляемого как «атеистическому советскому религиоведению», так и «эзотерическим практикам» различных псевдорели-

³ *Щипкова Т.* Черная мистика и чистое христианство //НГ-Религия. – 1999. – № 3. – С. 15.

⁴ В совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ //Религия и право. – 1998. – № 1–2 (4–5). – С. 36.

гиозных культов. Хорошо известно, однако, что философия и наука отнюдь не очевидно могут быть квалифицированы как «квазитеология» — они утвердились в современной культуре именно как светская, гуманистическая оппозиция собственно теологическому пониманию религиозности. С этих позиций теология сама трактуется как «квазифилософия» или «квазинаука».

В последние годы возникли кафедры и отделения религиоведения и теологии в ряде вузов страны, при этом были приняты государственные стандарты по направлениям религиоведение и теология, которые практически совпадали между собой. Это вызывало протесты как со стороны академического, так и церковного сообщества. С начала 2000 года в прессе, на различных конференциях, семинарах и совещаниях идут дискуссии о новом стандарте по теологии, его отличиях от религиоведческого и принципиальной приемлемости (или неприемлемости) для государственной системы образования. В этой связи особую роль приобретает вопрос о научном статусе как теологии, так и религиоведения, причем мы полагаем, вслед за И.Н. Яблоковым, что освоение именно последнего необходимо для «становления каждого человека как личности, для формирования его духовной культуры»⁵, в том числе (вернее, и прежде всего) и для служителей конфессий.

Очевидно, что отмеченные социальные тенденции нуждаются в глубоком и всестороннем осмыслении, требующем как широких социологических исследований, так и глубокого методологического анализа.

Вакуум легитимных, поддерживаемых государством ясных духовных приоритетов заполняется могущественнейшей «магией» и «мифологией» средств массовой информации. Духовное возрождение, на которое иногда делали и еще сегодня делают ставку как на волшебное средство решения политических и экономических проблем, очевидно, не оправдывает возлагавшихся на него упований. Само по себе без взвешенной и продуманной государственной политики в тонкой и чувствительной сфере взаимодействия убеждений стихийное «возрождение» оборачивается феноменами религиозного экстремизма адептов «Белого Братства», «АУМ Сенрике» и традиционных конфессий, невежеством и безнравственностью оккультизма, преступностью сатанизма, вспышками фанатизма и нетерпимости самого разного рода, осквернениями кладбищ, памятников, культовых зданий, оскорблениями чувств верующих и убийствами духовных лидеров.

⁵ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. — М., 1994. — С. 5.

Низкая методологическая культура тиражируемых средствами массовой информации публикаций, очевидная порой предвзятость и ангажированность их содержания, отсутствие единого подхода к традиционным и новым религиям среди специалистов, представителей государственных структур и самих конфессий препятствуют нахождению общего основания для соотнесения противостоящих точек зрения. Необходимость встать над односторонними позициями адептов разных мировоззренческих позиций делает чрезвычайно актуальным анализ типологических подходов к проблеме тех методологических оснований, на которые они опираются.

Прежде всего, это проявляется в самом общем понимании того, что скрывается за словом «религия». Нечеткость и отсутствие научной и юридической строгости в употреблении термина «религия» чревато не только методологической мозаичностью академических религиоведческих исследований, но и судебными исками в связи с признанием или непризнанием того или иного объединения «религиозным». Так, с одной стороны, такие феномены, как колдовство, астрология или магия относят в науке к сфере религии, тогда как с другой, юридически под действие нового законодательства о свободе совести «...никак не подпадают всевозможные колдуны, астрологи, маги, ведьмы и оккультисты», деятельность которых, по мнению некоторых конфессий, следовало бы поставить под контроль общества и ограничить⁶.

Действительно, согласно новому Закону «религиозным объединением в Российской Федерации признается добровольное объединение граждан Российской Федерации, ... образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками:

- вероисповедание;
- совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний;
- обучение религии и религиозное воспитание своих последователей» (статья 6)⁷.

Очевидно, что выделяемые характерные особенности оказываются применимыми прежде всего к христианству и сходным с ним феноменам, тогда как шаманизм, спиритизм или астрология не обладают такого рода

⁶ Шахов М.О. Новый Закон с точки зрения старообрядцев //Религия и право. – 1998. – № 3 (6). – С. 8.

⁷ Новое законодательство о свободе совести и о религиозных объединениях //Сборник нормативных актов /Сост. А.В. Пчелинцев. – М., 1998. – С. 11.

атрибутами, хотя обычно и включаются в сферу религии, противопоставляемой науке и искусству.

С другой стороны, вызывает много возражений само стремление к однозначной квалификации того или иного объединения как религиозного (или псевдорелигиозного), предполагающее некоторое исключительное право на обладание истиной той или иной конфессией, научным сообществом или государственным чиновником, дающим такую квалификацию. Классическим примером некомпетентности здесь является квалификация христианства как «суеверной секты» римскими чиновниками в первые века новой эры.

Активной силой, поддерживающей в определенной мере академические религиоведческие исследования и разработку объективных критериев религиозности, позволяющих юридически корректно различать религиозные и нерелигиозные общественные объединения, становятся некоторые новые религиозные объединения. Подобные разработки позволят им претендовать на равные с традиционными религиями права⁸. Это, однако, делает сам анализ критериев религиозности заинтересованным, политизированным, что способно вольно или невольно исказить подлинную сложность и многоаспектность проблемы. Так, уже становятся обычными публичные обвинения религиоведов в «сектозащитничестве».

Только объективный научный анализ основных представлений о сущности и явлениях религии как предмете и объекте религиоведческой рефлексии позволит преодолеть обособленность и односторонность многообразных трактовок этих проблем. В свете сказанного представляется чрезвычайно важным анализ опыта осмысления религиоведческой проблематики как в нашей стране, так и в международном сообществе, что позволит адекватно и корректно осветить научные представления о специфике, происхождении и формах развития религии в контексте европейской и мировой культуры⁹.

В нашей стране это исследование приобретает все более очевидное нравственное содержание, позволяя, с одной стороны, вернуть религии ее достойное место в общественной жизни, а с другой, методологически обосновать значимость уважения права каждого гражданина на свободу совести, ограничить нарастание клерикализма, фанатизма и нетерпимости

⁸ Саентология. Копенгаген, 1998.

⁹ Красников А.Н. У истоков современного религиоведения //Классики мирового религиоведения: Антология. Т.1 /Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. – М., 1996. – С. 17–27; International congress for the history of religions 12th. Stockholm, 1970.

в обществе. Это делает чрезвычайно актуальными для нашей страны, а также и для мира в целом разработку проблемы научно-методологического обоснования как необходимости диалога носителей разных убеждений, так и воли к взаимопониманию и терпимости в отношении инакомыслящих и инаковерующих.

Сегодня в литературе можно отметить отражение противостояния трех типов мировоззренческих субкультур. Помимо традиционно противопоставляемых «теизма» и «атеизма» в последние десятилетия все громче о себе начинает заявлять и «новый политеизм»¹⁰. Обобщенно можно выделить три активно конкурирующие субкультуры, формы современного российского (и мирового) мировоззрения – «эзотерику», «религию» и «секуляризм» – противопоставляемые друг другу в зависимости от их причастности к универсальным антропологическим ценностям – к рациональности и нравственности (свободе), к науке и этике. Данная классификация близка к распространенному в литературе общему делению форм мировоззрения на три типа – «житейское, религиозное и философское»¹¹ и к выделяемым в историческом плане мифологии, религии и философии¹². Очевидна и близость такой классификации смыслу концепции Б. Малиновского, согласно которой религия, магия и наука образуют три совечных измерения гармоничного отношения человека с миром¹³.

Эзотерика характеризуется преобладанием интереса к дорациональной и внеэтической (утилитарной, прагматичной) проблематике отношения индивида с миром, тогда как религии – к вневременным проблемам отношений индивида к нравственному Истоку Бытия, а секуляризм – к историческим научно-техническим и гуманистическим аспектам отношений индивида с природой и обществом.

Каждая из субкультур имеет сегодня свои идеологические средства в СМИ и волю к самоутверждению, рождающие мировоззренческий плюрализм, напряженность духовных исканий в обществе и взаимную критику. Благодаря новым коммуникативным системам человечество все больше начинает себя осознавать в качестве единого целого, отказываясь от многообразных форм противостояния «своих и чужих», или «низших и выс-

¹⁰ Никонов К.И. Философско-антропологические аспекты религиозного плюрализма //Аринин Е.И. Религия вчера, сегодня, завтра. – Архангельск, 1994. - Вып. 3. - С. 77.

¹¹ Спиркин А.Г. Мировоззрение //Философский энциклопедический словарь. – М., 1989. - С. 367.

¹² Основы религиоведения /Под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1994. – С. 296.

¹³ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 149.

ших», как это часто бывало на протяжении всей предшествовавшей истории.

Каждая из субкультур в таком контексте обретает свой смысл как элемент целого, играющий определенную социальную роль. Так, эзотерика стремится обеспечить первичное «означивание» бытия, вселенского целого в терминах образных метафор, а религия подчеркивает уникальную ценность нравственности, секуляризм – изменяющуюся конкретику как конструктивных знаний о мире, так и социальных форм организации жизни индивидов. Каждая оказывается значимой и самоценной, уникальной и самодостаточной, разрабатывая свое понимание мира в целом и места в нем человека.

Сегодня международное и российское законодательства защищают право индивида на свободу совести, гарантируя возможность его самоидентификации с той или иной конкретной традицией. Это, однако, не означает, что все традиции и субкультуры тождественны, равноценны и взаимозаменяемы. Секуляризм как рациональная установка на законность и научность лежит в основе современной технической цивилизации, вытеснив эзотерику и религию в сферу сугубо личных и субъективных мировоззренческих позиций. Эзотерика часто видится здесь простым невежеством, а религия – неverifiedируемой верой в сверхъестественное или уничижительным чувством страха перед Святым. В то же время многие религиоведы и культурологи обращают внимание как на органичность эзотерики, пережившей все тысячелетние гонения и преследования, так и на глубину теологических прозрений деятелей Церкви, значимость которых еще ждет своего тщательного изучения и осмысления.

Эти мировоззренческие позиции образуют те или иные локальные духовные пространства, отличающие один регион от другого и одну историческую эпоху от другой. Тем самым они совершенно определенно обретают объективно-надличностный характер, создавая удивительное многообразие и богатство локальных, региональных, национальных и континентальных культур, оказывающих обратное влияние на формирование личных мировоззренческих позиций. Редукция религиозности только к личным, субъективным, или к социальным, объективным, феноменам, однако, ведет к ущемлению интересов либо сообщества, либо индивида. Очевидным становится поиск путей для диалога всех заинтересованных сторон.

Религиоведение и теология призваны разработать современную методологию, способствующую объективному постижению сложного и мно-

гоаспектного феномена религии и позволяющую разработать рекомендации для деятельности государственных структур в поддержании гармоничной духовно-нравственной атмосферы в обществе. Позитивным примером здесь может служить опыт начинавшегося в недавнем прошлом сотрудничества не только христианских конфессий друг с другом и с нехристианскими исповеданиями, но и даже атеистов, марксистов того времени с католиками в осуществлении общечеловеческих задач¹⁴.

Проблема диалога в постижении основания религиозности и самого бытия человека в мире относится к вечным философским и теологическим темам. Платон, Аристотель, Августин, Аквинат, Кузанец и многие другие писали о единстве истины в философии (к которой относится и теоретическое религиоведение) и теологии. В последние десятилетия XX века стало намечаться очевидное сходство в способах рассмотрения сущности исследуемых феноменов в теологии и естествознании, открывающее новые возможности для диалога представителей религии и науки, светской культуры.

Так, К.И. Никонов отмечает, что «на начальных этапах эволюции религиозной идеологии преобладала онтологическая аргументация, ссылки на "факты" богооткровений, имеющих материальные, вещественные, соматические характеристики и следствия. Религия понималась как бытийная связь со сверхъестественными существами, поддерживаемая чудесным вмешательством этих существ, их явлением человеку»¹⁵. С эпохи Реформации складывается новый тип апологетики, когда «...внешние чудеса заменяются чудом преобразования субъекта»¹⁶. Теоцентризм сменяется антропоцентризмом, когда «...от наглядных внешних событий ... в описаниях религиозного опыта теологи обращались к неуловимым и таинственным переживаниям в душе»¹⁷. В последние годы ставится задача «...интегрировать различные аспекты человековедения в динамическую модель», утверждается «...динамичное понимание религиозного опыта, складывается круговая структура понимания отношений человека и абсолюта»¹⁸.

Данные явления отражают происходящую смену стилей мышления в естественно-научном мировоззрении конца XX столетия – переход от суб-

¹⁴ Овсиенко Ф.Г. Проблема человека в философии католицизма. - Киев, 1986. - С. 48.

¹⁵ Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. - М., 1989. - С. 7.

¹⁶ Там же. С. 12.

¹⁷ Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. - М., 1989. - С. 22.

¹⁸ Там же. С. 30, 40, 47.

стратных, физико-химических исследований к функциональным, структурно-системным, целостно-поведенческим¹⁹.

Если теологи подчеркивают в своих интерпретациях мистические аспекты объективных системных сторон познавательной деятельности человека, выделяя их трансцендентные истоки, то наука акцентирует свой интерес на самих процедурах и условиях формирования того или иного истолкования основ бытия. Научное религиоведение здесь тесно соприкасается с общими проблемами методологии научного познания, получающими в данном контексте собственно десакрализованное истолкование.

Основой для их взаимодействия и диалога выступает гуманизм, понимаемый, однако, различно в противостоящих мировоззренческих системах. Так, отмечает Ф.Г.Овсиенко, «сегодня мы явственно обнаруживаем стремление сторонников различных гуманистических концепций к синтезу своих позиций, к выработке универсального гуманизма. Противоположность мировоззренческих установок в обосновании гуманистических ценностей и идеалов вовсе не исключает возможности диалога и сотрудничества светских ученых и религиозных деятелей в достижении общечеловеческих задач. Действительность подтверждает, что верующие и неверующие могут выступать как единое целое в стремлении к миру, социальному прогрессу, в решении других гуманистических проблем»²⁰.

Религиозность сама по себе не тождественна гуманистичности, существует только частичное совпадение между этими понятиями. Адепты религии нередко выступают против гуманизма, да и сторонники гуманизма могут выступать и нередко выступали против религии. В современном обществе гуманизм противостоит не религии как таковой, но фанатизму и нетерпимости в любых формах – религиозной, национально-этнической, расовой, сексистской и т.п.. И.Н. Яблоков отмечает, что «в современных условиях значимость деятельности любых институтов, групп, партий, лидеров, в том числе и религиозных, определяется прежде всего тем, в какой мере она служит утверждению общегуманистических ценностей»²¹.

Эти слова становятся особенно актуальными перед звучащими все чаще призывами отказаться от гуманизма ради новых «зова почвы и кро-

¹⁹ *Аринин Е.И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа. – Архангельск, 1998; *Аринин Е.И.* Принципы сущностного анализа в религиоведении: Автореф. дисс. д-ра филос. наук. – М.: МГУ, 2000.

²⁰ *Овсиенко Ф.Г.* Гуманизм и религия // Наука, религия, гуманизм. – М., 1996. – С. 52–53.

²¹ *Яблоков И.Н.* Религиоведение: Учеб. пособие и учеб. слов.-минимум по религиоведению. – М., 1998. – С. 304.

ви», «веры отцов» и «возвращения к истокам». Именно гуманизм является тем живым истоком, который воспитал современную цивилизацию. Сегодня Россия делает новый шаг по пути воссоединения с европейским и мировым цивилизационным духовным пространством, особенно ярко выжившимся после трагедии 11 сентября 2001 года. Бедствия, экстремальные ситуации, при всей их трагичности имеют и некоторое положительное значение, ибо способствуют прояснению истинных оснований и глубинной природы нашего национального духа. Мы вновь ощутили свою «европейскость». Европа очень разнообразна: норвежцы, англичане, итальянцы, австрийцы или французы отличаются друг от друга не меньше, чем от русских. Европа ценит и умеет защищать богатство разнообразия. Но варварство и дикость бесчеловечности в любых формах не могут быть признаны частным случаем этого разнообразия. Толерантность недопустима к «своеобразию» терроризма и экстремизма, даже если они прикрываются религиозными символами, фанатизм и мракобесие любой мировоззренческой окраски должны встретить не только моральное, но и юридическое, и политическое противодействие.

Отказ от гуманизма чреват неизбежностью отката к беспределу тоталитарного эзотерического мистицизма неких новых «посвященных», способному затмить известные кошмары нацистского оккультизма Третьего Рейха. Конечно, современный гуманизм и сам не представляет собой некоторое ясное и монолитное «единственно верное учение», он осознает свою проблематичность и является многовариантной рациональной критической рефлексией личного и социального бытия, включая в себя наряду с другими и великолепные образцы теологической мысли. Гуманизм поэтому не может трактоваться как оппозиция религии или теологии вообще, он, в действительности, оппозиционен любым формам бесчеловечности, которые часто имеют и собственно светскую форму.

Религиозность, однако, являясь отношением человека к Богу, к некоторым образам сверхличностного и сверхчеловеческого бытия, всегда неизбежно ставит индивида в зависимое положение от иного ему. Аналогично и наука, и идеология, и другие формы собственно светских социальных институтов утверждают свои формы необходимой зависимости индивида от некоторого высшего бытия – природы, правосудия, морали, экономики и т.п.. Каждая из этих форм начинает претендовать на роль своего рода религии, почитания истинно бытийствующего, которому мудрый индивид и призван себя добровольно предать, подчинить, ограничивая беспредель-

ность собственного своеволия. Такого рода широко понимаемая религиозность противостоит не гуманизму, но тирании беспредельно самоутверждающегося индивидуализма, подобного философии маркиза де Сада. Гуманизм предполагает некоторую неизбежную метафизику, соотнесенность с онтологической проблематикой, обращение к предельным вопросам бытия.

Гуманизм сегодня поэтому должен стать кровью и плотью новых образовательных программ, которые способны объективно и глубоко, с учетом возрастных особенностей подрастающего поколения показать впечатляющую и весьма противоречивую, полную интригующих и захватывающих подробностей, картину духовной эволюции человечества и приобщить к ней. При этом, однако, гуманизм должен быть предельно бдителен, поскольку многие готовы не только поставить его под вопрос, но и занять его место, представив именно себя его истинным воплощением. Теология является реальным партнером гуманизма в постижении оснований религиозности, иначе она неизбежно станет кафедрой для очередной проповеди новой бесчеловечности.



Глава 1.

ГЕНЕЗИС ПРОБЛЕМАТИКИ КАТЕГОРИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ

*Проблематичность постижения феномена религии ■ Принципы
как фундаментальные методологические подходы ■ Понятие
основания явлений, изучаемых религиоведением*

Проблематичность постижения феномена религии

Сегодня чрезвычайно важно обратиться к историческому опыту категоризации феномена религиозности в дефинициях термина «религия», который в современных международных правовых документах сознательно понимается в предельно широком значении. Так, в ходе слушания этого дела (Манусакис против Греции, 1996 год) Европейский суд пришел к выводу, что государство не имеет права выносить решение относительно того, действительно ли при слушании дела что-то является религией или нет, и недвусмысленно объявил, что политика, которая лежит в основе гарантий на свободу вероисповедания, обеспечиваемых Конвенцией (Европейской Конвенцией по правам человека), заключается в следующем: «гарантировать настоящий плюрализм вероисповеданий». Достаточно того, что организация верующих честно признает себя религией. Суд отметил, что «Свобода вероисповедания, гарантией которой является Конвенция, исключает всякое право государства определять законность религиозных верований или способов выражения этих верований...» Определение религии, применяемое в Конвенции и Международном пакте о гражданских и политических правах, очень широко и включает в себя как теистические, так и нетеистические религии, а также «редкие и практически неизвестные верования»... Комитет со вниманием рассматривает любую склонность к дискриминации любой религии или веры по любому поводу, включая тот факт, что эти религии являются новыми или нетрадиционными, и это может стать поводом враждебного отношения к ним со стороны господ-

ствующих религиозных сообществ»²², что в определенной мере соответствует характеру нового законодательства РФ, регламентирующего сферу свободы совести и отношений религиозных объединений, образовательных программ по религиоведению, истории и философии религии²³. В этой связи особую значимость приобретает категориальный понятийный аппарат, применяемый для описания и объяснения данной области социального бытия.

В методологическом плане необходимо обратиться и к предельным общим проблемам религиоведческой науки, к переосмыслению сложившихся подходов к исследуемой проблематике.

Религиоведение сегодня понимается как наука, изучающая «закономерности возникновения, развития и функционирования религии, ее строение и различные компоненты, ее многообразные феномены, как они представляли в истории общества, взаимосвязь и взаимодействие религии и других областей культуры»²⁴.

Уже в самом названии «религиоведение» содержится возможность альтернативного его истолкования, заключающаяся в поляризованности самого общего понимания как «ведения», так и «религии» в современной культуре. С одной стороны, особенностью терминов, заканчивающихся на «-ведение» (источниковедение, искусствоведение, кантоведение, сектоведение в богословии и т.п.), является то, что они отражают позицию внешнего рассмотрения исследуемого предмета. Так, к примеру, в православной апологетике «сектоведом» считается именно православный богослов, а не сам адепт «сектантского» (с точки зрения православного богословия) исповедания, так же как и «кантоведение» не тождественно «кантианству». Само светское «религиоведение» возникает в XIX веке в оппозицию конфессиональной апологетике как академическое, научное исследование. «Ведение» в этих случаях противопоставляется как внешняя и объективная позиция беспристрастного наблюдателя заинтересованности, вовлеченности, субъективности и односторонности позиции «адепта».

С другой стороны, слово «ведение» может выражать и собственно «внутреннее», целостное постижение сущности исследуемого предмета, дающее возможность им «ведать» и осуществлять его «ведение», или

²² Приоритет – правам и свободе человека // Росс. газета. 1997. 25 июля. – С. 4; Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Росс. газета. 1997. 1 октября. – С. 3 – 4; Возрождение свободы совести и ее защита. – М.: Московская Хельсинская Группа, 1999. – С. 9, 15, 16.

²³ Программы для общеобразовательных учебных заведений. История. История религии. Мировые религии. Российская цивилизация. Основные вехи истории человечества. – М., 1994; Государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования. – М., 1995. – С. 369–383.

²⁴ Основы религиоведения / Под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1994. – С. 5.

управление данными феноменами, как это подразумевается в словах «природоведение», «правоведение» или «ведомство»²⁵. Именно внутренняя убежденность в подлинности только своего понимания бытия как уникального и единственного по своей абсолютной значимости «ведения» служила мощным импульсом «поведения», приводившего к трансформации духовного мира отдельных индивидов, народов и целых континентов.

Единство внешнего и внутреннего, целостное представление о феномене, полнота охвата его фундаментальных признаков непосредственно зависят от тех методологических предпосылок, из которых исходит исследователь. Религиоведение сегодня не останавливается на односторонности признания, с одной стороны, что только верующий способен постичь глубины своей религии, или, с другой, что только дистанция позволяет правильно смотреть на явление. Истина видится в переходе к диалогу внешнего и внутреннего. В этой связи очевидно, что проблемы методологии религиоведения неразрывны с проблемами методологии научного познания, с фундаментальными разработками общей теории познания.

Поляризованность характерна и для основных значений слова «религия». Словари фиксируют две группы прямых языковых значений данного слова – *субъективно-личностные* (религия как индивидуальная «вера», «религиозность») и *объективно-общие* (религия как институциональное «вероисповедание», «богопочитание», «конфессия», традиция). В переносном смысле «религией» называют вообще все, чему поклоняются²⁶.

Этимологические исследования слова «религия» позволяют установить общие этапы развития его содержательных характеристик. Этимология показывает, что слово «религия» сравнительно недавно вошло в русский язык, только с XVIII века оно начинает употребляться в общеевропейском значении «должного», легитимного «вероисповедания» и «благочестия»²⁷. В Европе слово «religio» долгое время обозначало объективное отношение – принадлежность к «Ecclesia», христианской Церкви, воспринимавшееся как универсальное отношение Бога и человечества, в подлинной форме представлявшееся «монашеским образом жизни» или осуществ-

²⁵ Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М., 1983. – С. 65.

²⁶ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1980. Т.4. С. 90–91; Словарь современного русского литературного языка. – М., 1961. Т.12. – С. 1199; Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М., 1989. – С. 674.

²⁷ Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. – М., 1993. Т. 2. – С. 109; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1971. Т. 3. – С. 466.

влением соответствующей «ритуальной обрядности» – в этом смысле использует данный термин еще Иероним в «Вульгате»²⁸.

В свою очередь христианством это слово было заимствовано из обывденной латыни, где оно, по мнению Цицерона, обозначало только полезные государству верования в отличие от вредных, называемых «суеверие», «*superstition*»²⁹. Религия здесь виделась опорой римского патриотизма, а поскольку «римскость» тогда понималась как собственно «человечность» вообще³⁰, то и человечности как таковой.

Само христианство, не соответствовавшее римским представлениям о благочестии, относилось чиновниками империи к «суевериям» вплоть до IV века, до его утверждения в качестве официального государственного культа³¹. С Лактанция начинаются трактовки «*religio*» как «подлинной» (христианской) «связанности с Богом», «благочестивости»³², но и позднее, в V веке, «Августин жаловался, что в латинском языке нет слова для обозначения вообще отношения человека к Богу»³³. Это объективное отношение стало выражаться христианской «теологией» как догматической формой рационально-мистического постижения верующими основ личного бытия или оснований «*religio*»³⁴. Теология противопоставляла своим «каноническим» верованиям неканонические – «язычество» и «ересь», причем как мистичность Григория Паламы, так и рациональность Ария могли быть и оказывались квалифицированы как «ересь»³⁵.

Собственно автономно-субъективное значение слово «религия» приобретает только в эпоху Возрождения, когда Марсилио Фичино начинает трактовать «религиозность» как внутреннее прирожденно-инстинктивное стремление человека к «всеобщей религии» (христианству), как универсальную «христоориентированность»³⁶. Дальнейшая смена акцентов с объективного на субъективное понимание усиливается с выходом на евро-

²⁸ *Smith W.C.* The Meaning and End of Religion. L., 1978. P.28; The Oxford English Dictionary. 2-nd ed., Oxford, 1989. V.8. P.568–569; *Jackson R.* Religious Education. An Interpretative Approach. L., 1997. P.51.

²⁹ Цицерон. О природе богов // Филос. трактаты. – М., 1985. – С. 61, 124.

³⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. – М., 1993. – С. 196.

³¹ Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М., 1990. – С. 175, 177.

³² Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 166.

³³ Большая энциклопедия. – СПб., 1896. – Т. 16. – С. 253.

³⁴ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 8–9.

³⁵ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995. – С. 361; Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. – М., 1992. – С. 10.

³⁶ *Smith W.C.* The Meaning and End of Religion. L., 1978. P.34; *Philosophical Encyclopedia*. – М., 1989. – С. 710; *Jackson R.* Religious Education. An Interpretative Approach. L., 1997. P.51.

пейскую арену протестантизма Лютера, Цвингли и Кальвина, противопоставлявших «истинную», имманентную личности религию и религиозность «ложной», церковно-католической³⁷.

В Германии XVIII века проблема разрабатывается И. Кантом в контексте отношений моральности и религии, и универсальная «чистая религия разума» начинает противопоставляться историческим и многообразным верам «откровения»³⁸. И. Фихте выделил «религиозность» в качестве важнейшей цели воспитания и образования, понимая ее как навык личности поступать и мыслить добродетельно, в противоположность «теологии» как абстрактно-рационалистическому теоретическому представлению о Боге³⁹. Ф. Шлейермахер сущностью религий считал универсальную эмоциональную личностную «религиозность», или целостное переживание своей связи с Богом, живое чувство зависимости индивида от высших сил⁴⁰.

В дальнейшем складываются две тенденции словоупотребления термина «религия». С одной стороны, он понимается как собирательное понятие, обозначающее эмпирические социальные «явления», множество конкретных религий, противопоставляясь пониманию «религии» как термину, выражающему единое «основание», «сущность», «элементы» этих явлений (Гегель, Фейербах, Тайлор и др.). С другой стороны, личностная иррациональная религиозность «живой веры» начинает противопоставляться безлично-универсальным рациональным систематизированным «конструкциям» теологии и науки (С. Кьеркегор, Ф. Ницше, К. Барт, М. Хайдеггер, сторонники теологии «смерти Бога»)⁴¹.

Таким образом, в европейской культуре термин «религия» относился как к античному политеизму, так и к христианскому тринитарному монотеизму; как к объективно существующим массовым конфессиям, исповеданиям, эксплицирующимся в универсальных теологических системах, так

³⁷ *Smith W.C.* The Meaning and End of Religion. L., 1978. P.40; *Jackson R.* Religious Education. An Interpretive Approach. L., 1997. P.51–52.

³⁸ *Кант И.* Религия в пределах только разума //Трактаты. – СПб., 1996. – С. 268, 337, 341–342.

³⁹ *Alexander G., Fritche J.* «Religion» und «Religiositat» im 18. Jahrhundert: Eine Skizze zur Wortgeschichte //Religionskritik und Religiositat in der deutschen Aufklarung /Heidelberg, 1989. S.11–24.

⁴⁰ *Шлейермахер Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи. - СПб., 1994. - С. 101, 125–127, 131.

⁴¹ *Шестов Л.* Кьеркегард и экзистенциальная философия. – М., 1992. - С. 20; *Кьеркегор С.* Страх и трепет. - М., 1993. – С. 8, 12; *Ясперс К.* Ницше и христианство. - М., 1994. – С. 105; *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. - М., 1993. - С. 216–217; *Михайлов А.В.* Вместо предисловия //Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. С. 30, 35; *Гуревич П.С.* Христианство без религии: опыт обмирщения теологии //Робинсон Д. Честно перед Богом: К XIX Всемирному философскому конгрессу. – М., 1992. – С. 7.

и к переживанию уникальной субъективной устремленности к Богу, Трансцендентному, Абсолютному, Сакральному; как к объективным феноменам, эмпирическим явлениям, так и к их теоретической сущности, универсальным основаниям. Такое многообразие конкретных значений рассматриваемого термина может выступать поводом для отказа от использования самого термина «религия» в силу его неопределенности и замещения его более инструментальными, корректными и однозначными понятиями – «исторически сложившаяся традиция» и «личная вера мужчин и женщин»⁴².

Соответственно религиоведение выступает как постижение единства всего этого многообразия, что ставит проблему его собственного статуса: является ли оно только единой «областью исследований», совокупностью вполне самостоятельных филологических, исторических, философских, антропологических, социологических и психологических разработок, связанных только предметом, или же оно выступает как отдельная самостоятельная дисциплина со своими категориальным и методологическим аппаратом.

Эта проблема оказывается неразрешимой на этимолого-филологическом уровне анализа. Требуется переход к более глубокому, «субэтимологическому» уровню рассмотрения, позволяющему вскрыть причины того или иного словоупотребления в разные эпохи и его эволюцию. В этой связи основное внимание в данном исследовании будет сосредоточено на анализе как распространенных концепций «религии» и «религиозности», так и форм общего понимания самих возможностей постижения, «ведения» данного феномена, которые и будут служить в качестве явных или неявных предпосылок необозримого числа конкретных исследовательских концепций и методик. На этом этапе исследование сталкивается с фундаментальным противостоянием в современной культуре двух позиций в понимании «ведения» религии – «внутренней» и «внешней», или «конфессиональной» и «светской».

Так, в изданиях Русской Православной Церкви религию обычно определяют как «исповедание личного, духовного, совершенного надмирового Начала – Бога»⁴³. «Религии» в этом смысле противопоставляются «формы ее вырождения» – шаманство, магия, колдовство, вера в астрологию,

⁴² *Smith W.C.* The Meaning and End of Religion. L., 1978. P.47; *Bleeker C.J.* Epilegomena //Historia religionum. Leiden, 1971. V.2. P.648; *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 152–154.

⁴³ О вере и нравственности по учению Православной Церкви. – М., 1991. – С. 8.

сциентологию, йогу, философию, социологию, этику⁴⁴. Эти феномены культуры квалифицируются как «псевдорелигиозные явления», и они «суть лишь результат ... деградации, распада, извращения, часто сознательной подделки» собственно «религии», под которой подразумевается православие⁴⁵. Данные трактовки сегодня появляются в учебных пособиях светского характера, явно или неявно представляя позицию Русской Православной Церкви в качестве универсальной⁴⁶. Такое расширение, однако, является логически неправомерным, ибо отмеченные выше характеристики неприменимы к другим российским и зарубежным конфессиям, например к буддизму, который, тем не менее, и православными авторами относится к категории «религия»⁴⁷.

Такое понимание религии можно назвать «конфессиоцентризмом», который в истории способствовал как самоутверждению конфессий в обществе, их влиянию на разнообразные формы культуры, так и обоснованию и оправданию бесчисленных репрессий в отношении «иных» как «псевдоверующих». Еще в начале XX века цивилизованными французскими католиками утверждалось, что «Церковь получила от Бога право преследовать тех, кто уклоняется от истины, не только церковными карами, но и телесными наказаниями» (тюрьмой, сечением, калечением, смертью) и что «Варфоломеевская ночь была великолепной ночью для Церкви и для Отечества»⁴⁸.

Стремление к преодолению рамок средневекового «конфессиоцентризма», который иногда называют «нормативной» позицией в понимании религии и религиозности⁴⁹, возникает в рамках самого христианского общества. Начиная с эпохи Возрождения и Нового времени появляются и распространяются попытки выявить всеобщие универсальные критерии «религии» и «религиозности» как таковых, следствием которых стала ориентация, с одной стороны, на исследования гносеологических и методологических проблем, развивавшиеся в рамках «философии религии», и с дру-

⁴⁴ Там же. С. 7–8.

⁴⁵ Там же. С. 8.

⁴⁶ Религии мира. Пособие для учителя /Я.Н. Шапов, А.И. Осипов, В.И. Корнев и др.; Под ред. Я.Н. Шапова. – М., 1994. – С. 6; *Зубов А.Б.* История религий. Кн. 1. Доисторические и внеисторические религии: Курс лекций. - М., 1997. – С. 6.

⁴⁷ Там же. С. 36–38.

⁴⁸ *Рейнак С.* Орфей. Всеобщая история религий. – М., 1907. - С. 8.

⁴⁹ *Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н.* Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-на-Дону, 1996. - С. 7.

гой – на исторические особенности развития конфессий, характерные для описательной «науки о религии» («The Science of Religion» – англ., «La Science de Religion» – франц., «Religionswissenschaft» – нем.)⁵⁰.

В соответствии с таким универсалистским, космополитическим подходом современный православный богослов А. Мень писал, что «религия есть преломление Бытия в сознании людей, но весь вопрос в том, как понимать само это Бытие. Материализм сводит его к неразумной природе, религия же видит в его основе сокровенную Божественную Сущность и осознает себя как ответ на проявление этой Сущности»⁵¹. Данная Сущность может преломляться многообразно, порождая историко-географическое множество религий как символических форм этого отношения, мистически тождественных, но неравноценных в плане целостного выражения Бытия. С таких позиций на первый план выступают уже не различия между разнообразными конфессиями, а противостояние религии (для А. Мень – православного христианства, которое видится ему наиболее целостной формой религии) и атеизма – как «религии» в кавычках⁵².

С аналогичных позиций относил «атеизм» к «псевдорелигии» и С. Булгаков⁵³. Соответственно и «коммунизм» («воинствующее безбожие», «марксизм», «большевизм») иногда определяется как «религия»⁵⁴, а А.Ф. Лосев в ранних работах характеризовал материализм «именно как особого рода мифологию и как некое специальное догматическое богословие»⁵⁵. Верховный Суд США в ряде дел официально квалифицировал светский гуманизм в качестве «религии», а Гарольд Дж. Берри полагает даже, что «атеистический светский гуманизм быстро становится – если уже не стал – неофициальной государственной религией Соединенных Штатов,

⁵⁰ *Waardenburg J.* Classical Approaches to the Study of Religion. The Hague, 1973; Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 /Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М., 1996.

⁵¹ *Мень А.* История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. – М., 1991. Т.1: Истоки религии. – С. 33.

⁵² Там же. С. 16.

⁵³ *Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П., Булгаков С.* История религий. – М., 1991. – С. 216; *Норт Г.* Марксова религия революции. Возрождение через хаос. – Екатеринбург, 1994. - С. 11–12.

⁵⁴ *Соловьев Э.Ю.* Даже если Бога нет, человек – не бог //Освобождение духа. - М., 1991. - С. 318; *Маритен Ж.* Философ в мире. – М., 1994. – С. 77.

⁵⁵ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. Из ранних произведений. – М, 1990. – С. 510.

поскольку его пропагандируют через систему общественного образования на всех ее уровнях – от детского сада до университета»⁵⁶.

Авторы данных утверждений противопоставляют свое исповедание, объективную конфессию и близкие взгляды как «истинную религию» всем остальным, выступающим как «псевдорелигии». Личная убежденность, уверенность здесь отождествляется с «истинностью», доступной только «уверовавшим», причастным к мистическому целому. Здесь тоже очевидно проявляется продолжающееся и сегодня противостояние «конфессиоцентризма» и «неконфессиональности». Последняя отнюдь не всегда тождественна «атеизму», ибо основоположниками современного неконфессионального религиоведения были в основном верующие исследователи.

Речь идет о «методологическом атеизме», «нейтральном отношении», «непредвзятости», отличающих науку и философию от «апологетики» конфессий, от собственно церковных, «миссионерских» интересов. Стремление преодолеть предрассудки и односторонность характеристик «нехристианских» религий церковной миссионерской апологетикой характерно уже для основоположника сравнительной филологии и «сравнительной теологии» М. Мюллера, основателя научной этнографии Э. Тайлора, для автора одного из первых фундаментальных сводов религиоведческих исследований Д.П. Шантепи де ля Соссей, специально подчеркивавших значимость отделения научного, сравнительного религиоведения от «христоцентризма»⁵⁷. Термин «религия» здесь начинает использоваться в широком значении, охватывая самые многообразные духовные явления, или «феномены», включая как христианство, так и мифологию.

В основательном дореволюционном российском обзоре «Истории религий» термин «религия» тоже употребляется в широком значении, сближающем миф и христианство как разные формы «поклонения священному» – здесь ведется речь о «религии дикарей», о «греческой религии», «религии Египта» и т.п.⁵⁸. Исследуемые феномены не подразделяются на изначально «истинные» и «ложные», на «религии» и «псевдорелигии». Такой подход характерен и для многих современных авторов, стре-

⁵⁶ Берри Гарольд Дж. Во что они верят. – М., 1994. – С. 204, 205.

⁵⁷ Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 /Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М., 1996. – С. 44; Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989. – С. 32; Иллюстрированная история религий. – М., 1992. Т.1. – С. 16.

⁵⁸ Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П., Булгаков С. История религий. – М., 1991. – С. 1.

мящихся предельно корректно исследовать все многообразие религиозных, или мировоззренческих феноменов⁵⁹.

В то же время С.Н. Трубецкой в «Энциклопедии» Брокгауза и Ефрона определяет религию как «организованное поклонение высшим силам» (включающее в себя три общих элемента – веру, представления и культ)⁶⁰. Таким образом делается попытка вычлениить объективные характеристики, позволяющие понять христианство, языческие мифы и философию в свете соотношения трех элементов, где полноте христианства противостоит односторонность как языческой мифологии («представления и культы», без «веры»), так и метафизики как абстрактных «представлений», без «веры» и «культа». Это ставит проблему возможности и корректности, адекватности сведения «мифологии», «христианства» и «философии» к одному сущностному тождеству, к «одинаковости», «сходству».

Данные категории выражают типологические особенности преемственного развития европейской духовной культуры, где античная «мифология» сменилась «религией» церковного христианства, потесненной рациональной секулярной «философией». Тем самым формируется евроцентричная модель понимания термина «религия», в котором в скрытом виде присутствует конфессиоцентризм, ибо категория «религия» и здесь неявно подразумевает тождество с понятием христианской Церкви, являвшейся исторически «религией Европы» на протяжении двух последних тысячелетий.

Общее представление о смене мифологии (или магизма), религии и философии (или науки) как типологических форм мировоззрения принимается многими авторами и сегодня⁶¹. В предельно общем плане здесь выявляется противостояние феноменов, именуемых «религией» и «нерелигией». В методологическом плане следствием евроцентризма и конфессиоцентризма, то есть принятия только «своего» понимания религии в качестве «абсолютного» или «образцового», как справедливо указывает

⁵⁹ Smart N. The Worlds Religions. Cambridge, 1997. P.9.

⁶⁰ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб., 1899. Т. XXVI-а. - С. 539.

⁶¹ Фрезер Дж. Золотая ветвь. – М., 1987. - С. 54–55; Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. – М., 1991. Т.2: Магизм и Единобожие. – С. 2, 56–58; Основы религиоведения /Под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1994. – С. 296–297; Гараджа В.И. Образование и трансляция культуры //Вопр. философии. – 1997. – № 2. – С. 51.

А. Мень, является концепция «безрелигиозных народов», верования которых на деле только отличны от исповедания христианских конфессий⁶².

Другим методологическим следствием «конфессиоцентризма» является сама парадоксальная природа веры, ибо «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая»⁶³, верующие и сами не «ведают» всей содержательной глубины собственной религии, вера вообще не может быть представлена как однозначная, законченная и ясная рациональная система, которой можно «овладеть», ибо она всегда предполагает «тайну». Соответственно каждая форма религии внутри самой себя всегда имеет множество интерпретаций, реально существующих и сталкивающихся «убеждений» и «пониманий» ее собственными адептами, которые, в свою очередь, так или иначе сталкиваются еще и с «иноверцами».

Целый ряд конфессионально ориентированных авторов видит истинность религии прежде всего не в самой по себе конфессиональной ортодоксии, но в субъективных качествах, в единстве разума и чувств индивида, в цельности и нравственной зрелости личности. И. Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» писал, что «современное человечество изобилует "православными", "католиками" и "протестантами", которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде "христиан", которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности»⁶⁴. Близок к нему и протестантский теолог К. Боа, который пишет, что «мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками»⁶⁵. Номинальной и внешней самоидентификации как «неподлинности» здесь противопоставляется «подлинное» глубокое единство внутреннего и внешнего, веры, чувств и разума, индивидуального и универсального, субъективного и объективного.

Поиски этой «подлинности» пронизывают всю историю человечества, и если конфессии самоутверждались в борьбе с «псевдорелигиями» как «подлинные» формы спасения человека, то И. Кант полагал, что все традиционные исторические церкви, конфессии псевдорелигиозны в большей

⁶² Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. – М., 1991. Т.1. Истоки религии. – С. 152.

⁶³ Bleeker C.J. Epilegomena //Historia religionum. Leiden, 1971. V.2. P.646–647.

⁶⁴ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. – М., 1993. – С. 34.

⁶⁵ Боа К. Лабиринты веры. – М., 1992. – С. 4.

или меньшей степени и только чисто этическая общность может быть названа истинной церковью⁶⁶. В «теологии смерти Бога» подлинная религиозность вообще выступает как целостная «затронутость человеческого существования деянием Бога», которая не тождественна ни рациональным схемам теологии, ни нормам морали, ни соблюдению норм культовой практики⁶⁷. С этих позиций «религиозность» не создается самой по себе «принадлежностью» к исповеданию или рациональным этическим «долженствованием», она предполагает глубокое и целостное преобразование и самопреобразование личности, ее отношения с миром, смену образа жизни.

Радикальный традиционализм «ностальгии по истокам», по подлинности провозглашает М. Элиаде, отрицающий вообще все «историческое» ради вневременного «мифологического»⁶⁸. Он понимает «религию» как фундаментально противостоящий современности тип мироотношения, выражающий непосредственность «встречи» индивида с Космосом как проявлениями Сакрального, где верования охотников и земледельцев оказываются гораздо ближе друг другу, противопоставляясь верованиям христиан и «мирских» горожан⁶⁹. С его точки зрения, собственно историческое христианство Церкви, не говоря уже о «карикатурных религиях», которыми наполнены современные города⁷⁰, утратили свой непосредственно религиозный характер.

Здесь под «религией», или «космическим христианством»⁷¹, понимается древний целостный и органичный образ жизни, выступающий как высшая подлинность. В его концепции различие исторического христианства и «язычества», традиционно трактуемое как различие высшего и низшего, переосмысливается на противоположное⁷². На культурную значимость «язычества» обращают внимание и другие авторы⁷³.

Таким образом, «конфессиоцентричному» пониманию религии противопоставляется «неконфессиональное», которое многими авторами под-

⁶⁶ Кант И. Религия в пределах только разума //Трактаты. – СПб., 1996. – С. 341–342; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 52–54.

⁶⁷ Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхеффера //Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. – М., 1994. – С. 17–19; Робинсон Д.А.Т. Быть честным перед Богом. – М., 1993. – С. 18.

⁶⁸ Fiore C. Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade /Introd. Di Gatto Trocchi C. Roma, 1986. P.23–78.

⁶⁹ Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – С. 20–21.

⁷⁰ Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – С. 128.

⁷¹ Он же. Аспекты мифа. – М., 1995. – С. 172.

⁷² Он же. Священное и мирское. – М., 1994. – С. 15, 128–132.

⁷³ Гуревич П. Спасение – в неязычестве //Общая газета. – 1997. – № 38. – С. 7.

разделяется на философское и научное (социологическое, биологическое, психологическое, этнологическое и др.)⁷⁴. В отличие от «внутренней», или «апологетической», позиции представителей Церкви или «конфессиоцентричных» исследователей, сущностно противопоставляющих категории «религии» (как своей конфессии) и «псевдорелигии» (как иных форм мироотношения), сторонники научного, «академического», религиоведения стремятся предельно «нейтрально», беспристрастно, объективно и непредвзято рассматривать предмет своего исследования⁷⁵. Это не значит, что все они становятся атеистами и разрывают свои отношения с конкретными конфессиями. Личная исповедальная специфика, личное мировоззрение не должны исказить научное, универсальное понимание исследуемого феномена. Убежденная в своей подлинности вера не боится научного анализа.

Первоначальное расхождение коснулось общего видения самого христианства, которое в теологии выступало как неизменное «Откровение», тогда как для исследователей оно выступило как «история», как возникающий, длящийся, изменяющийся, преемственный, развивающийся феномен. Начинается сопоставление и выявление сходства не только для таких феноменов, как христианство и иудаизм, православие, католицизм и протестантизм с исламом и буддизмом, официально признаваемых в качестве «религий» в разных государствах, но и для «магии», «тотемизма», «суеверия», «секты», «культы» или «ереси». Стали формироваться концепции религии как таковой, содержащие некоторый элементарный «минимум» признаков, характеристик⁷⁶, по отношению к которому, к примеру, «христианство» и «тотемизм» начинают пониматься как явления одной сущностной природы⁷⁷.

Возникает проблема «происхождения религии», описания, классификации и обоснования смены ее частных форм. Исторический анализ, первоначально просто исходивший из очевидности конкретного социального бытия некоторых феноменов, которые собственно и называются «религией» и которые и были предметом исследования, постепенно осознает свой евроцентризм, односторонность своего понимания сферы исследова-

⁷⁴ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 157–158; Основы религиоведения. – М., 1994. – С. 13; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 9; Гараджа В.И. Религиоведение: Учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений и преп. ср. школ. 2-е изд., доп. – М., 1995. – С. 6; Радугин А.А. Введение в религиоведение. – М., 1996. – С. 13.

⁷⁵ Основы религиоведения. – М., 1994. – С. 10.

⁷⁶ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи. – СПб., 1994. – С. 101; Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989. – С. 210.

⁷⁷ Durkheim E. The Elementary Forms of the Religion Life. L., 1971. P.167; Радугин А.А. Введение в религиоведение. – М., 1996. – С. 32.

ния. Ставится задача разработки общезначимых рациональных критериев, способных адекватно заместить интуитивную убежденность специалиста в том, что предмет его исследования есть именно «религия», на дедуктивную «общую теорию религии», в отсутствие которой «история религии будет парализованной»⁷⁸.

Научный анализ религии невозможен без критического отношения к конфессиональной апологетике, к категориальному аппарату вероучительной системы, что предполагает отказ от обсуждения вопроса об абсолютном приоритете и априорной истинности исповедания той или иной конфессии⁷⁹. В этом смысле для религиоведения равны православие и тотемизм. Данная тенденция прослеживается в философских и научных публикациях, начиная с Возрождения и Нового времени. Пантеизм Николая Кузанского и Бенедикта Спинозы положил начало поискам истинной религии вне противостоящих богословских систем. И. Кант за историческим многообразием веры стремился увидеть «живую веру» всеобщей религии, а Г. Гегель подчеркивал важность в «ином» увидеть «свое», в низшем – высшее, в «псевдорелигии» – истинную религию. Для Гегеля «понимание этого включает в себе примирение истинной религии с ложной»⁸⁰.

А. Мень тоже отмечает неизбежность некоторой «апологии нехристианских верований», необходимой для того, чтобы сделать понятной их природу и специфику, а А.Б. Зубов указывает на прямую связь веры в «естественную сопричастность человека Богу» и признания положительного смысла «за иными религиями»⁸¹. Это требует смены критического отношения конфессий к «иному» как «сущностно иному» на научно-критическое отношение к категориям постижения «иного», что предполагает понимание «иного» как в сущности или, по меньшей мере, в некотором роде «своего».

В этой связи основное внимание исследователя должно переключиться с анализа феноменов на анализ методологических предпосылок разных форм понимания и описания этих феноменов, скрытых за катего-

⁷⁸ *Bleeker C.J.* Epilegomena // *Historia religionum*. Leiden, 1971. V.2. P.648; См. также: *Cumpsty J.S.* Religion As Belonging. A General Theory of Religion. Lanham; N.Y.; L., 1991; *Pals D.L.* Seven Theories of Religion. N.Y., 1996; *Starc R., Bainbridge W.S.* A Theory of Religion. New Brunswick, 1996.

⁷⁹ *Лобковиц Н.* Предисловие // *Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1* /Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М., 1996. – С. 11.

⁸⁰ *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии // *Философия религии: В 2 т. – М., 1976. Т.1. – С. 265.*

⁸¹ *Мень А.* История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. – М., 1991. Т.1: Истоки религии. – С. 10; *Зубов А.Б.* История религий. Кн. 1. Доисторические и внеисторические религии: Курс лекций. – М., 1997. – С. 12.

риями, лежащими в основании многочисленных конкретных концепций. Как показывают современные гносеологические и эпистемологические исследования, категории конкретно рассматривать не как абсолютные формы постижения полной истины, но как нейтральные принципы, которые сами по себе ни истинны, ни ложны, но «удобны», выступая как «соглашения и скрытые определения»⁸². За категориями всегда нужно видеть их автора и те сознательные и бессознательные предпосылки, которые обусловили данную концептуализацию. Такое понимание категорий позволяет осмыслить их контекстуальную нагруженность, преодолеть стереотипы веками складывавшихся межконфессиональных и идеологических противостояний, выйти на новый уровень всеобщего понимания исследуемой сферы бытия.

Современная религиоведческая методология, и это признается как конфессионально, так и светски ориентированными авторами, призвана не только предельно точно и непредвзято описать и истолковать факты, но и за общими характеристиками организации увидеть личность верующего, понять смыслы, внутренние импульсы, поддерживающие конкретную религиозность⁸³. В прошлом веке актуальность этой проблемы виделась в специфике описания христианами религий нехристианских народов, на что указывал еще основатель этнографии Э. Тайлор⁸⁴. Проблема сохраняет свою актуальность как для этнографии, так и для религиоведения и сегодня, ибо часто, подобно средневековым миссионерам, «наблюдатели рассказывали о "примитивных" верованиях исходя из собственных концепций»⁸⁵. На «необходимость более тщательной проработки понятийного аппарата» обращают внимание современные исследователи, столкнувшиеся со своеобразием новых религиозных организаций⁸⁶.

Вместе с тем целый ряд авторов ставит под сомнение саму возможность выработки определения «религии» как таковой, отделенной от европейского и христианского контекста, поскольку, употребляя термин «религия», часто подразумевают собственно христианство, ибо именно оно

⁸² Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. – М., 1997. – С. 32–33.

⁸³ Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. – М., 1991. Т.1. Истоки религии. – С. 11; Основы религиоведения. – М., 1994. – С. 9; Горенко И.В. Предисловие к публикации //Вопр. философии. – 1997. – № 2. – С. 114.

⁸⁴ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989. – С. 26, 32, 33, 37.

⁸⁵ Религиозные верования: свод этнографических понятий и терминов. – М., 1993. Вып.5. – С. 6.

⁸⁶ Религиозные объединения Российской Федерации: Справ. /Под общ. ред. М.М. Прусака, В.В. Борщева. Аналитический вестник № 24. Спец. вып. – М., 1996. – С. 240; Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справ. Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Информ.-аналитич. вестник № 1. – Белгород, 1997. – С. 5–7; Кантеров И.Я. Новые религии в России и молодежь //Свеча–97: Сб. методолог. и метод. материалов по религиоведению и культурологии /Ред.-сост. Е.И. Аринин. – Архангельск, 1997. – С. 51.

обычно выступает объектом исследования. В связи с этим сложившаяся религиоведческая терминология критикуется за «конфессио-», или «евроцентризм», так как термины «церковь», «секта», «деноминация», применяемые сегодня к самым разным типам религиозных объединений, возникают в ходе изучения христианства⁸⁷. Как отмечает Г. Керер, при рассмотрении буддизма, индуизма или синтоизма, обычно трактуемых как «религии», исследователь сталкивается с проблемой нахождения в них специфического «религиозного элемента», который и позволяет объективно, на общезначимом, «интерсубъектном уровне» квалифицировать данные феномены именно как «религиозные»⁸⁸.

На невозможность обнаружения каких-либо общих, то есть сходных для всех религий, свойств «религии вообще» и родо-видовой дефиниции этого понятия указывают и многие другие авторы⁸⁹. На этом пути выдвигались различные аспекты – психолого-мировоззренческий, поведенческий и организационный, ни один из которых так и не был признан в качестве специфического или исчерпывающего для религии как таковой⁹⁰.

Так, С.А. Кучинский отмечал «условность» применения понятия религии к доклассовому обществу⁹¹. Другие авторы подчеркивают, что национальные религии (индуизм) – это не «религии» в европейском смысле, ибо они не есть некая «церковь», как христианство, а сам «образ жизни» народа⁹². М.А. Коростовцев характеризует египетскую религию как «очень сложный феномен, соединение часто противоречивых, а порой и взаимоисключающих верований, возникших в разные времена и в разных частях страны», качественно отличный от феномена европейского христианства как государственной Церкви с унифицированным вероучением⁹³.

Религиоведческая методология должна опираться не только на термины самоописания конфессий и религиозных объединений, но и созда-

⁸⁷ Основы религиоведения. – М., 1994. – С. 60–61, 63; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 166, 204; Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1995. – С. 27; Он же. Религиоведение. – М., 1995. – С. 188; Радугин А.А. Введение в религиоведение. – М., 1996. – С. 35–36.

⁸⁸ Kehler G. Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt, 1988. S.15.

⁸⁹ Основы религиоведения. – М., 1994. – С. 33; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 167; Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1995. – С. 27 и др.

⁹⁰ Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1995. – С. 27, 38, 64; Радугин А.А. Введение в религиоведение. – М., 1996. – С. 35.

⁹¹ Кучинский С.А. Человек моральный. – М., 1987. – С. 41.

⁹² Матвеев В. Преданные Кришны – кто они? //Наука и религия. – 1990. – № 10. – С. 26.

⁹³ Коростовцев М.А. Религии Древнего Египта. – М., 1976. – С. 8.

вать особый «метаязык» второго порядка, отстраненный от самой непосредственной религиозной жизни. Как подчеркивает Ф. Штольц, «на этом языке явления (которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы) реконструируются еще раз ... для того, чтобы всеохватно указать их значения»⁹⁴. Тем самым религиоведение всегда представляет собой определенную редукцию «эмпирической религии» к теоретической модели, осуществляя понятийную фиксацию сложной и многомерной реальности в категориях всеобщего, универсального. В этой связи возникает проблема адекватности категориального аппарата религиоведения.

И.Н.Яблоков указывает на важность различения категорий «религии», «религиозности» и «духовности». Здесь понятию объективного социально-личностного феномена «религии» противопоставляется более широкое понятие «духовности», которая может принимать «религиозные» и нерелигиозные формы⁹⁵. В литературе часто смешивают категории «духовности» и «религиозности». Такое отождествление может иметь апологетические цели, обосновывая необходимость принятия той или иной конфессиональности как единственной и абсолютной формы духовности. Однако при таком подходе происходит сущностное сближение или отождествление «религии» (христианства, православия) с мифом, поэзией, философией и наукой, высвечивается их преимущество и единство⁹⁶.

В качестве примера можно привести утверждение Альберта Эйнштейна, который писал: «Я не могу найти выражения лучше, чем «религия» для обозначения веры в рациональную природу реальности, по крайней мере той ее части, которая доступна сознанию. Там, где отсутствует это чувство, наука вырождается в бесплодную эмпирию»⁹⁷. В данном контексте категория «религия» выражает стремление познающего субъекта к целостному постижению мироздания, отождествляясь с категорией «теоретическая наука».

В.Н.Топоров характеризует религию как символическое выражение «некоего цельно-единого культурно-исторического, религиозно-нравственного и психоментального комплекса, ...высшего класса универ-

⁹⁴ *Stolz F.* Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen, 1988. S.230.

⁹⁵ *Яблоков И.Н.* Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 172–173.

⁹⁶ *Кириленко Г.Г.* Мифологическое сознание: история и современность. (Обзор) // Философ. науки. – 1993. – № 1. – С. 105–109.

⁹⁷ *Эйнштейн А.* Письма к Морису Соловину //Собр. соч.: В 4 т. /Под ред. И.Е.Тамма. – М., 1967. Т.4. – С. 564.

сальных модусов бытия»⁹⁸. «Религия» здесь тоже принципиально не противопоставляется мифологии, науке и философии как иным формам символизации цельного мироотношения. В этом смысле оказывается возможным говорить о глубинном сущностном единстве «мифа», «религии», «идеологии», «этики», «науки» и «культуры», подчеркиваемом многими авторами.

Целый ряд авторов выступает за выявление сущностного единства светской и религиозной духовной культуры. Так, Т. Лукману и П. Бергеру, трактующим светскую культуру как инобытие христианства во внецерковной форме⁹⁹, близок А. Мень, понимающий секуляризм как инобытие духовности как таковой¹⁰⁰. Оспаривает распространенное представление о вытеснении религии секуляризмом в индустриальном обществе и П. Вайдкун¹⁰¹, а известный экзистенциалист Х. Ортега-и-Гассет еще в начале века писал о происходящем в Европе переходе от ценностей «религии труда» к ценностям «религии спорта»¹⁰². Под термином «религия» в этом случае понимается «должное», «истинное» и достойное человека мироотношение вообще, подлинный образ жизни.

На этой основе происходит и переоценка роли философии и атеизма в истории культуры и религии, предпринимаемая рядом современных философов и богословов. Исторически современный атеизм возникает как личностный отказ от различных форм веры. В нашем веке Н.А. Бердяев писал, что «философия, как и наука, может иметь очищающее значение для религии»¹⁰³, а архимандрит Ианнуарий (Ивлев) отмечает, что «современный атеизм должен стать для религии и особенно для христианства ...поводом испытания их совести... Сколь часто во имя Божие попиралось научное познание мира, велись религиозные войны, оправдывались несправедливые общественные отношения, оставлялось без внимания подавление свобод! Поэтому атеизм может обладать также очистительной функцией для религии»¹⁰⁴. Некоторые западные теологи тоже отмечают

⁹⁸ Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М., 1995. – С. 3–4.

⁹⁹ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 112; Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1995. – С. 169.

¹⁰⁰ Мень А. Два понимания христианства //Новое время. – 1996. – № 36. - С. 42–44.

¹⁰¹ Weidkuhn P. Der Arbeitsgesellschaft geht ihr Opium aus: Eine moderne Weltreligion in der Sackgasse //Ztschr. für Religions – u. Geistesgeschichte. Köln, 1990. Jg.42. № 4. S.330–352.

¹⁰² Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы //Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 202–206.

¹⁰³ Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения //Мир философии. – М., 1991. Т.1. – С. 101.

¹⁰⁴ О вере и нравственности по учению Православной Церкви. – М., 1991. - С. 29.

позитивную для религии «функцию атеизма», поскольку тот «помогает религии избавиться от антропоморфных представлений о Боге и утвердить истинную веру»¹⁰⁵.

В этой связи вновь встает проблема теоретического понимания сходства и различий многочисленных рядоположенных феноменов «религиозности» и «духовности». Часто очевидность различий духовных культур разных народов трактовалась как различие по «степени развития» или «степени совершенства», становясь основанием для оправдания репрессий в отношении «примитивов». О. Конт, Э. Тайлор, Дж. Фрэзер и многие другие стремились найти сущностную общность между мировоззрениями «дикаря» и «цивилизованного» исследователя, отнеся их различия только к «историческим», несущностным явлениям. Такие попытки потребовали разработки универсальной теории человека и мира, где все эмпирическое многообразие их особенных, индуктивно описанных форм, можно было бы представить в виде стройной теоретической дедуктивной системы.

Проблематичность выявления стадий и форм развития единой, субстанциональной «религиозности», многообразие исторических схем и недостаточная надежность их обоснованности, возможность множественного истолкования одних и тех же фактов, привели к постепенному смещению исследовательского интереса от «историцизма» в сторону поиска трансисторических, универсальных структур, лежащих в основании многообразия конкретных феноменов религиозности.

В этом контексте важно сопоставить интерпретации самого общего понимания соотношения мифологического, религиозного и светского не как социальных феноменов, но как базовых структур, определяющих типологические особенности определенных социальных форм. Одни авторы рассматривают религию как историческую, временную структуру. Здесь можно выделить две основные формы понимания – прогрессизм (эволюционизм) и регрессизм (деградационизм). Если К. Ясперс, предложивший различать духовность, религиозность «осевую», современную, собственно человеческую и архаичную, дочеловеческую, «доосевую»¹⁰⁶, продолжает традиции эволюционизма, то для М. Элиаде именно архаичная духовность и есть подлинно человеческая, базовая, исходная «религия», тогда как хри-

¹⁰⁵ Идеализм и религия: Реф. сб. – М., 1972. – С. 158.

¹⁰⁶ Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 76.

стианство Церкви и современная «светская» мироориентация выступают как деградирующие «псевдорелигии».

Другие авторы видят религию трансисторической структурой, фундаментальной антропологической характеристикой, проходящей сквозь все многообразие форм и типов конкретной религиозности. Если для Т. Лукмана религией называется «трансцендирование» как таковое, меняющее сегодня свою форму со специфической, собственно «церковной» на неспецифическую, или собственно «секулярную», то для Б.Малиновского религия, магия и наука образуют три совечных измерения гармоничного отношения человека с миром¹⁰⁷.

Некоторые исследователи стремятся разделять термины «религия» и «религиозность». Так, Д.М. Угринович писал, что «религия есть категория, которая непосредственно отвлекается от отдельных личностей как субъектов религиозных верований, действий и отношений. Анализ здесь ведется на уровне социально-всеобщего. Религиозность же ... можно представить как определенное состояние отдельных людей, их групп и общностей, верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему»¹⁰⁸. Категория «религиозность» характеризуется «операциональностью», соотносённостью с непосредственными объектами социологического анализа.

Соотношение «религии» и «религиозности» трактуется различно. Так, в социологии, по Э. Дюркгейму, религия понимается как «целостная система верований и обрядов, относящихся к священным вещам, то есть вещам отделенным, запретным; эта система верований и обрядов, которые объединяют в одно сообщество, называемое Церковью, всех, кто их придерживается»¹⁰⁹, как «особым образом организованное социальное поведение людей, то есть принадлежность не индивида, но всегда какой-то определенной группы»¹¹⁰. Соответственно данные исследования рассматривают индивидуальную «религиозность» в качестве продукта интеграции, приобщения личности к нравственной общности, к Церкви, к конфессиональности, которой он и противопоставляет магию как частное, эгоистическое поведение¹¹¹.

¹⁰⁷ Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М., 1998. – С. 89.

¹⁰⁸ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С. 127.

¹⁰⁹ Durkheim E. The Elementary Forms of the Religion Life. L., 1971. P.47.

¹¹⁰ Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1995. – С. 36–37, 62; Он же. Религиоведение. – М., 1995. – С. 166.

¹¹¹ Durkheim E. The Elementary Forms of the Religion Life. L., 1971. P.42–45.

Аналогичным образом и современные социологи начинают разделять «нормальную», или «традиционную», и нетрадиционную, или «псевдорелигиозную», религии и религиозность¹¹². Когда-то тотемизм и христианская церковь действительно функционировали как фундаментальные интегрирующие факторы, однако в современном обществе интегративную функцию могут выполнять философия, идеология, искусство и наука, которые сегодня для очень многих не менее «нормальны», чем конфессии или особенно тотемизм. Это приводит к расширительному пониманию термина «религия», поскольку им охватываются, сближаются феномены, которые, с одной стороны, друг друга «религией» могут и не считать, а с другой – типологически представляют собой достаточно разнородные явления. Кроме того, религия не сводится только к интеграции как к своей сущности, ибо она способна и разъединять людей, разрушать сообщества, быть источником социальной напряженности.

В психологии религии, отмечает Л. Браун, тоже отличают «религию» как объективный социальный феномен конфессиональной организованности верующих от субъективной «религиозности», но здесь констатируется, что «существует крайне мало простых линейных связей между религией и личностью»¹¹³. Субъективная религиозность сама по себе чрезвычайно аморфна и не поддается строгой каталогизации вне связи с традиционными историческими конфессиями. Индивидуальное всегда осмысливается только в свете определенной общности, и если отделиться от конфессиональных особенностей и сосредоточиться только на внутренних переживаниях индивида, то оказывается, что интуитивное чувство «приобщенности к высшей истине», обычно полагаемое основным субъективным элементом, характеризующим религию, как отмечал еще в начале века В. Джемс, может одинаково психологически ярко переживаться в качестве «очищения и просветления» не только в разных конфессиях, но и в атеизме¹¹⁴.

Поскольку, как отмечает Р. Белла, в современной культуре уже «не религиозная организация является носителем веры, но личность, берущая на себя функцию контроля символических систем...»¹¹⁵, а конфессиональ-

¹¹² *Каарийнен К., Фурман Д.Е.* Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // *Вопр. философии.* – 1997. - № 6. – С. 46–47.

¹¹³ *Brown L.* The psychology of religion: An introd. L., 1988. P.57.

¹¹⁴ *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992. - С. 43.

¹¹⁵ *Гараджа В.И.* Социология религии. – М., 1995. - С. 100.

но-объективное здесь видится продуктом личностно-субъективного выбора, то это порождает фундаментальные сложности при попытке корректно и адекватно описать и объяснить современную религиозность адептов веры в НЛО, Порфирия Иванова, Космический Разум и т.п. По этой причине «вопрос о том, как анализировать феномен религии в настоящее время является одним из сложнейших в религиоведении»¹¹⁶, поскольку исследователь попадает в логический круг, ибо, чтобы квалифицировать индивидуальную религиозность, он должен пользоваться общими категориями универсальной «всеобщей теории религии» и типологии «религиозности» как таковой, но чтобы создать такую типологию, он должен описать все многообразие индивидуальной и групповой религиозности.

Нарастающая, подобно снежной лавине, сложность и многоаспектность проблемы заставляет исследователей возвращаться к более привычным и определенным категориям обыденного словоупотребления, связывающим понятие религии прежде всего с европейской культурой, с христианством, которое противопоставляется «мифологии» и «секуляризму». Это ставит проблему методологически корректного анализа соотношения «религии» и того, что ею не является, что представляется как «не-религия», к которой относят соответственно мифологию и секуляризм. Вновь возникает необходимость формирования общей теории религии и миропонимания, общей метатеории бытия человека в мире, дающей категориальный аппарат для корректного понимания места религии в духовной культуре.

В современной философии исследование проблематики общей рефлексии над конкретными философскими системами, или «философия философии», получило название «метафилософии»¹¹⁷. В методологии науки ведется дискуссия о «метанаучном» статусе концепций философии науки, ее происхождения и функционирования, о «металогике», «метатеории» и т.п.¹¹⁸. Соответственно иногда и часть философского религиоведения понимается как «метатеология» в силу ее неразрывной связи с анализом теологических утверждений¹¹⁹, что порождает ряд методологических проблем. Статус теологии как предельно общего постижения бытия человека в мире верующими позволяет, по мнению Н. Лобковица, задать вопрос: «не является ли истинным сердцем религиоведения некая теология (почти неиз-

¹¹⁶ Stolz F. Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen, 1988. S.78.

¹¹⁷ Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: Учеб. для вузов. – М., 1996. – С. 3.

¹¹⁸ Философский энциклопедический словарь. - М., 1989. - С. 355–356, 358.

¹¹⁹ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. - М., 1989. – С. 190.

бежно христианская)?»¹²⁰. С ним в определенной мере согласен и А.В. Михайлов, утверждающий, что даже «заведомо атеистическая», вообще «любая серьезная философская мысль включает в себе теологические импликации», и в этом смысле она всегда есть «известное богословие»¹²¹. Теологии здесь придается статус предельно фундаментальной формы миропостижения. Метафилософия выступает как метатеология.

В то же время сама церковная, конфессиональная теология, апологетика может рассматриваться в качестве «идеалистической», «скучной», «отчужденной» формы позитивного человеческого сознания¹²², нуждающейся в конструктивной критике, деконструкции и реконструкции, позволяющих снять изначальную «превратность». Критичность характерна для самой теологии, которая формировалась в борьбе, деконструкциях и реконструкциях ее основоположений с противостоящих позиций (канонизма и еретизма, апофатики и катафатики, реализма, номинализма, концептуализма). В эпоху Возрождения и Нового времени формируются критические по отношению к теологии гуманизм и секуляризм, свободно философствующий субъект. Теологическая проблематика переосмысливается в пантеистическом интуитивизме Н. Кузанского, рационализме Р. Декарта, пантеизме Б. Спинозы, критицизме И. Канта, абсолютном идеализме Г. Гегеля, позитивистской «религии человечества» О. Конта, антропологическом гуманизме Л.Фейербаха, диалектическом материализме К. Маркса, натурализме З. Фрейда или экзистенциализме Ж.П. Сартра. Здесь философия полагается более фундаментальной формой миропостижения, чем теология. Метатеология выступает как метафилософия.

В этой связи соотношение теологии и религиоведения на «метатеоретическом» и «метатеологическом» уровнях остается полем фундаментальных дискуссий о природе человека и бытия. Научное религиоведение ищет нетеологический «метаязык» для обобщения материала, который может быть либо антропологическим (атеистическим), либо теистическим (в смысле философско-теистическим, немиссионерским, неконфессиональным, неапологетическим в обычном смысле), либо феноменологическим. Последний стремится описать феномен религии в чистом виде, по ту

¹²⁰ Лобковиц Н. Предисловие //Классики мирового религиоведения. Антология /Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. - М., 1996. Т.1. - С. 14.

¹²¹ Михайлов А.В. Вместо предисловия //Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. - С. XLVII.

¹²² Аверинцев С.С. Теология //Филос. энцикл. сл. – М., 1989. – С. 648.

сторону от мировоззренческой оппозиции теизма и атеизма (как двух форм заинтересованности), в терминах предельно фундаментальной непредвзятости. Феноменологический подход, с одной стороны, критикуется за эклектичность убежденными адептами теизма и атеизма, тогда как с другой – он ведет к допущению многоаспектности одновременного видения реальности, к признанию взаимообусловленности противостоящих позиций в открытом исследовании истины и утверждению перспективы для содержательного диалога мировоззрений, конфессий и науки¹²³.

Необходимость преодоления конфронтации Церквей, конфессий и светской культуры, в том числе и религиоведческой науки, сегодня еще далеко не для всех очевидна. Вместе с тем понятно, что «религиозные организации вносят значительный вклад в формирование духовно-нравственного фундамента российского общества»¹²⁴, и, следовательно, общие усилия ученых и богословов могут способствовать преодолению нарастания негативных тенденций современного развития. Ясно и то, что проблема носит фундаментальный характер глобального противостояния в современной культуре теизма и секуляризма, пристрастности и беспристрастия.

Таким образом, с одной стороны, имеется тенденция понимать под «религией» только христианство или социальные феномены, имеющие сходство с историческим христианством, причем это сходство может заходить очень далеко, вплоть до предельно широкого отнесения светского атеизма и мифологии к категории «религии». С другой же стороны, само историческое христианство может не считаться «религией», причиной чего выступают отчужденность и догматичность его теологии, моральное несовершенство его адептов или целостное «отпадение» исторической Церкви от внеисторической «народной теологии космического христианства».

Религией может считаться и «вера» – феномен сугубо внутренней устремленности личности к Сакральному, и «Церковь» – феномен объективной социальной системы, и единство субъективного и объективного, «встреча» индивида с проявлениями Сакрального. Религия «необходимо возникает в ходе объективного процесса становления человека, общества,

¹²³ *Опенков М.Ю.* Проблема диалога в философии и богословии //Аринин Е.И. Религия вчера, сегодня, завтра. – Архангельск, 1994. Вып.3. – С. 78–94.

¹²⁴ Религиозные объединения Российской Федерации: Справ. /Под общ. ред. М.М. Прусака, В.В. Борщева; Сост.: Иваненко С.И. и др. Аналитический вестник ¹ 24. Спец. вып. – М., 1996. – С. 241.

человечества»¹²⁵, она есть нечто надличное, историко-социальное, и в то же время она возникает, воспроизводится и развивается только в форме убеждений и поступков отдельных личностей, выступающих как ее адепты, носители и преобразователи, «религия всегда непосредственно связана с индивидом, всегда выступает в личной форме»¹²⁶.

Религия выступает и как множество социальных феноменов, предметов исследования, от «лечебной магии» до «тринитарной теологии», и как некоторая целостность, универсальный автономный феномен, предполагаемый самим существованием общего понятия «религия» и требующий общей, универсальной теории. Складывается противостояние между давно разрабатываемым пониманием религиоведения прежде всего как индуктивной «истории религии», ориентированной на тщательное описание и концептуальный «эволюционизм», с одной стороны, и как герменевтически ориентированной внеисторической дедуктивной «философией религии», с другой¹²⁷.

Объективная сложность и методологическая неразработанность общего понятия «религии» приводит к признанию ее «сложным», «многоуровневым», «многомерным», «системным» образованием, не сводимым ни к одному из своих аспектов¹²⁸. Выход видится в разработке многоаспектного, междисциплинарного подхода, где «частичные подходы, концентрирующиеся на какой-то одной постановке вопроса, должны были бы дополнять друг друга и обеспечивать объемное приближение к предмету»¹²⁹. Системность, однако, сама по себе еще не является критерием религии как таковой, понимание религии как системы само предполагает определенное представление о религии как таковой, отличающее ее от систем иной природы – мифологии, философии, науки или искусства.

На перспективность поиска глубинного системного единства в многообразии измерений и характеристик религии указывает И.Н. Яблоков, подчеркивающий непродуктивность построения индуктивистских родовидовых дефиниций понятия «религия». Религия в этом случае выступает уже не как то или иное сходство эмпирических социальных явлений, но

¹²⁵ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 168.

¹²⁶ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 198.

¹²⁷ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 164–169.

¹²⁸ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 216; Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1995. – С. 38, 42; Радугин А.А. Введение в религиоведение. – М., 1996. – С. 55; Lawson E.T., McCauley R.N. Rethinking religion. Connecting cognition and culture. Cambridge, 1996. P.8.

¹²⁹ Stolz F. Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen, 1988. S.8.

как фундаментальное основание, из которого может быть дедуцировано все индуктивно описанное многообразие эмпирической религиозности. В этом аспекте в задачи теоретического религиоведения входит необходимость «показать, как религия являет себя в этих ипостасях»¹³⁰.

Стремление постичь единство, стоящее за многообразием частных форм индивидуальной и групповой религиозности, проявлялось еще в античности. Так, Ксенофан из Колонфа размышлял о единой субстанциональной основе, Боге-Небе, скрытом за многообразием традиционных мифологических представлений о сакральном, тогда как для софистов это единство виделось только в функциональной «практической полезности» верований.

Христианство, как отмечал один из основателей экуменизма французский историк христианства аббат В. Гетте, исходит из веры в то, что «в мире всегда была только одна религия, источником ее – Бог. Все религии состоят по началу своему и по основам вероучения в связи с этой единственной и откровенной религией»¹³¹. Он в этой связи называет все земные учения «посюсторонними», только приблизительно соответствующими своему единственному прообразу – истинной религии как таковой. Современные исследователи часто видят единство всех религий в имманентном личности стремлении к Сакральному, Трансцендентному, Абсолютному, Единому, Высшему, или в объективной встрече личности с теофаниями Сакрального.

Диалог адептов конфессий и неконфессиональных мировоззрений о едином, подлинном и главном приобретает сегодня значимость фундаментального условия преодоления глобального культурного кризиса, смены мироориентаций, переосмысления основных гносеологических аспектов научного познания, перехода к «холистской», «экологической», «диалоговой» социальной парадигме, к концепции «экологии духа» или «экологии культуры» как основы для сохранения «экологии природы»¹³². Духовности в глобальном масштабе сегодня противостоят обездушенность разруши-

¹³⁰ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. - М., 1994. - С. 167.

¹³¹ Гетте В. История церкви от рождения господина нашего Иисуса Христа до наших дней. - СПб., 1872. Т.1. - С. XXXVI.

¹³² Капра Ф. Новое видение реальности //Поликарпов В.С. История религий: Лекции и хрестоматия. - М., 1997. - С. 186–187; Deep Ecology for Twenty-first century /Ed. by G.Sessions. Boston; London. 1995. P.3–7; Лихачев Д.С. Экология культуры //Памятники Отечества. - 1980. - № 2. - С. 10–16; Лихачев Д.С., Питирим, митрополит. Экология духа человеческого: Диалоги //Советская культура. 1989. 23 марта; Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. К экологии духа //Журнал Московской Патриархии. - 1991. - № 6. - С. 51; Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. - М., 1997. - С. 4–5.

тельного утилитаризма и фанатичность бездуховного обскурантизма, отделившихся от универсализма традиции и гуманизма, от интереса к вечным духовно-нравственным, «конечным», предельным вопросам бытия. Религиоведение призвано выявить универсальные методологические основания для решения сложных проблем личного и социального бытия человека в мире.



Основные термины и понятия раздела

- Религия, религиозность, духовность, духовная культура, атеизм, секуляризм (светскость), гуманизм;
- мировоззрение, идеология, теология и метатеология, философия и метафилософия;
- абсолют, предельные вопросы бытия, сверхъестественное, трансцендентное, сакрализация и десакрализация;
- мифология, колдовство, магия, язычество, оккультизм, эзотерика, астрология, конфессии, мистицизм;
- убежденность, идентификационная система, ценностная система;
- религиозные объединения, религиозные организации, конфессии, секты, культы;
- фанатизм, инаковерие, суеверия, псевдорелигии, толерантность, свобода вероисповедания, диалог.

Контрольные вопросы

- Какие тематические группы образуют приведенные выше термины?
- В чем различие понимания духовности в современной литературе?
- Что называют суевериями, псевдорелигиями, сектами?
- Как соотносятся религиозность и гуманизм?
- Что понимают под «религией» в Европейском Суде?
- Что называют религиоведением?
- Какие явления обозначаются словом «религия»?
- Чем различается «внешнее» и «внутреннее» понимание религии?
- Что называют теорией и метатеорией религии?
- Как создать гармоничную духовно-нравственную атмосферу в обществе?

Библиографический список

1. Введение в общее религиоведение: Учеб./ Под ред проф. И.Н. Яблокова. – М., 2001.
2. **Кимелев Ю.А.** Современная западная философия религии. – М., 1989.
3. **Мень А.** История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. – М., 1991.
4. Новое законодательство о свободе совести и о религиозных объединениях: Сб. нормативных актов/ Сост. А.В. Пчелинцев. – М., 1998.
5. Основы религиоведения / Под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1998.
6. Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Нормативные акты. Судебная практика / Сост. А.В. Пчелинцев, В.В. Ряховский. – М.: Юриспруденция, 2001.
7. **Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н.** Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-на-Дону, 1996.
8. Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учеб. хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. – М., 1996.
9. **Элиаде М.** Священное и мирское. – М., 1994.
10. **Яблоков И.Н.** Основы теоретического религиоведения. – М., 1994.

Принципы как фундаментальные методологические подходы

Проблема выявления основополагающих принципов постижения сущности религиозных феноменов, поставленная в Европе в Новое время, впервые стала теоретически осмысливаться Спинозой, которого некоторые исследователи считают «отцом» философского религиоведения¹³³. Другие исследователи «отцом» философии религии считают Гегеля, создавшего грандиозное теоретическое учение о развитии Мирового Духа, в котором он смог «изобразить в их взаимной связи все стороны религиозной проблемы», чем «окончательно выяснил для науки о религии ее задачу»¹³⁴.

¹³³ *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 6–7.

¹³⁴ *Иллюстрированная история религий.* - М., 1992. Т.1. – С. 13.

Согласно Гегелю, философия и религия – одно и то же проявление Мирового Духа в объективной и субъективной формах, обе они – «служение Богу», различающееся только своими методами, но не предметом осмысления¹³⁵. Конкретные «определенные религии, правда, не составляют нашей религии, но в качестве существенных, хотя и подчиненных моментов... они содержатся и в нашей религии. Следовательно, мы видим в них не чужое, а наше, и понимание этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной»¹³⁶. Так Гегель снимает сущностную оппозицию «религии» и «псевдорелигии» как «своей» и «чужой» веры.

Он выделил три типологические формы религии – естественную, абстрактную и откровенную. При этом первые две в строгом смысле «вообще еще нельзя считать религией, и бог еще не познан в них в своей истинности», подлинной же религией выступает христианство¹³⁷. Все формы содержат два момента: объективные и субъективные особенности понимания Абсолюта, причем между ними имеется прямая взаимосвязь – представления человека о Боге соответствуют «его представлению о себе, своей свободе»¹³⁸. Тем самым утверждается преемственность и своеобразие социально-культурных форм религиозности, или отношения «духа» к «Духу».

Гегель развивает и высказанную Шеллингом идею о субстратном, процессуальном и субстанциональном этапах и уровнях понимания сущности явлений бытия¹³⁹. Эвристичность данного методологического подхода прослеживается в современном системном подходе, в естественных и гуманитарных науках, оставаясь относительно неосвоенной в религиоведении, которое в этом контексте может быть рассмотрено как частная сфера, где общие закономерности проявляются в конкретной форме¹⁴⁰. Речь не идет о том, чтобы механически «внести» данные принципы в религиоведческий «материал» или «навязать» религиоведению внешнюю для него аб-

¹³⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии //Философия религии: В 2 т. – М., 1976. Т.1. – С. 230; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 58.

¹³⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии //Философия религии: В 2 т. – М., 1976. Т.1. – С. 265.

¹³⁷ Там же. С. 270.

¹³⁸ Там же. С. 267.

¹³⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней традиции системы этой науки: В 2 т. – М., 1987. Т.1. – С. 192–201; Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. – М., 1971. Т.2. – С. 215–222.

¹⁴⁰ Аринин Е.И. О проблеме определения сущности религии //Сборник тезисов межвузовской научно-практической конференции «Ломоносовские чтения». – Архангельск, 1991. – С. 33–35; Аринин Е.И. Сущность религии: проблема подходов и общего видения //Сборник резюме XIX Всемирного философского конгресса: В 2 т. – М., 1993. Т.2. – С. 13.

страктную и умозрительную категориальную систему. На протяжении всей истории развития теологии, философии и религиоведения обсуждаются проблемы «сущности», «элементов», «функций» и «субстанции» религии. Религиоведение само выступает как органичный элемент развития духовной культуры, как форма разрешения фундаментальных категориальных апорий, в которых осмысливается бытие человека в мире, преемственно связанная, как это будет показано ниже, с проблематикой и категориальным аппаратом философии Нового времени, а также с теологией средневековья и мифологией античности.

Одновременно с гегелевской философией религии утверждается позитивистская антропология, этнография и социология, стремящиеся уйти от той или иной «апологетики» христианства к предельно беспристрастному компаративизму – сравнительному исследованию феноменов социальной реальности. О. Конт развивает эволюционное понимание религии как функции (или, точнее, дисфункции) познавательной деятельности человека в истории общества. Религия, «теологическая» стадия развития мышления, возникает как антропоморфные представления о причинах явлений наблюдаемой действительности¹⁴¹.

Поддерживая просвещенческое сущностное противопоставление познания и религии как «функции» и «дисфункции», О. Конт одновременно и снимает его, отмечая исторический, соотносительный характер познавательной функции как таковой и, по словам К. Леви-Строса, подчеркивая, что «суеверия, даже те, что сегодня нам кажутся наиболее абсурдными... изначально обладали прогрессивным философским характером...»¹⁴². Тем самым снималась традиционная оппозиция христианства и архаики, «религии» и «языческого суеверия», выделялись сходство и особенности функционирования в социуме философии, теологии и мифа. Компаративистская методология стала основой как для сравнительной филологии М. Мюллера, которого большинство исследователей признают основоположником собственно научного, сравнительного религиоведения¹⁴³, так и для эволюционистской этнографии Э. Тайлора и Дж. Фрэзера.

¹⁴¹ Конт О. Дух позитивной философии. – СПб., 1910. – С. 10.

¹⁴² Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1994. – С. 286.

¹⁴³ Waardenburg J. Classical Approaches to the Study of Religion. The Hague, 1973. V.1. P.13; Гараджа В.И. Религиоведение. – М., 1995. – С. 66; Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 /Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. – М., 1996. – С. 27, 31.

Если М. Мюллер еще называл общую науку о религии «сравнительной и теоретической теологией»¹⁴⁴, то последующие исследователи противопоставляют религиоведение и теологию¹⁴⁵. Первоначально религиоведение стремилось выявить фундаментальные неизменные основания, «сущность», «элементы», «корни», присущие каждой религии. Так, М.Мюллер пишет о «корне» религии как способности постигать Бесконечное, лежащей в основании более поздних и формальных «символов веры», внешней оболочки религии, об «элементах естественной религии», включенных как в высшие, «чистые», «откровенные», так и в низшие, «идолопоклоннические», «испорченные» религии¹⁴⁶. «Элементы религии» выявляют Э. Тайлор, К. Тиле, Дж. Фрэзер и многие другие¹⁴⁷.

Если первоначально эти статичные признаки, элементы непосредственно отождествляются с сущностью религии, основанием ее проявлений, то для К. Тиле, У. Робертсон-Смита и Р. Маретта, автора теории «динамизма», или «преанимизма», этими основаниями было уже нечто «неэлементное», «нестатичное» – «жизнь человеческого духа как целостности», «поведение», «ритуал», «мана», сила, процесс, деятельность, функционирование, активность как таковые¹⁴⁸. У. Робертсон-Смит противопоставляет традиционному пониманию религии как «доктрины», системы убеждений, из которых вытекают действия (культы), свою, противоположную, где именно культ, функционирование, деятельность являются первичными¹⁴⁹. В работах Э. Дюркгейма утверждается, что элементарной формой религии являются не сами по себе некоторые признаки, свойства, не сами по себе некоторые функции, процессы, действия, но их целостная система – «Церковь-тотем». Тем самым происходило развитие самого понимания «элементарности» в религиоведении от элементов-признаков к элементам-

¹⁴⁴ Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 /Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. - М., 1996. - С. 44.

¹⁴⁵ Там же. С. 145–146, 202.

¹⁴⁶ Там же. С. 43, 71.

¹⁴⁷ Там же. С. 91, 147, 169; *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. – М., 1989. – С. 211, 212; *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. – М., 1980. – С. 63.

¹⁴⁸ Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 /Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. – М., 1996. – С. 147, 194, 320; *Гараджа В.И.* Религиоведение. – М., 1995. - С. 17–18.

¹⁴⁹ Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1. /Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. – М., 1996. - С. 320.

функциям и, наконец, к элементарной целостной системе признаков и функций.

Развивается и понимание религиоведческой методологии. Историки, филологи и этнографы опирались на тщательное описание и накопление фактического материала, выступавшего объективным и надежным основанием для теоретических выводов. Этнографы объясняли факты через их осмысление в качестве адаптивных, полезных и в этом смысле истинных, познавательных верований и действий для выживания социума. Б. Малиновским обосновывается собственно «функциональный подход» к пониманию религии, в свете которого религия начинает рассматриваться не со стороны ее познавательного содержания, которое после работ О. Конта считалось адаптивным, а со стороны ее функций в социальной системе. А. Радклифф-Браун указывал, что «социальная функция религии не зависит от ее истинности или ложности, что религии, которые мы считаем ошибочными или даже абсурдными, могут быть частями социального механизма и что без этих "ложных" религий социальная эволюция и развитие цивилизации невозможны»¹⁵⁰.

К. Леви-Строс, один из крупнейших представителей структуралистского понимания религии, утверждающего, что в основании системной динамики религиозных феноменов лежат фундаментальные «структуры», системы оппозиций, приводит пример с описанной Р. Линтоном дивизией «Радуга», созданной в период первой мировой войны и случайно получившей это наименование. Линтон показывает, что за несколько месяцев «1) произошло разделение на группы, осознающие свою индивидуальность, 2) каждая группа стала именоваться по названию животного, предмета или явления природы и 3) использовать это название в переговорах с чужими, 4) появились изображения своей эмблемы на коллективном оружии и на транспортных средствах, либо в качестве личного украшения, одновременно был установлен запрет на употребление ее другими группами, 5) установилось почитание «патрона» и его изобразительного воспроизведения, 6) укрепились вера в его защитительную роль и его значимость в качестве предзнаменования»¹⁵¹.

Прямо на глазах исследователя из социального, «мирского» отношения – искусственно созданной военной группировки – появилась своего

¹⁵⁰ Radcliffe-Brown A. Structure and Functions in Primitive Society. L., 1959. P.154; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 122.

¹⁵¹ Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1994. - С. 42–43.

рода «религия», сходная с тотемизмом. Сущность религии, ее элементарный минимум здесь понимается как универсальное intersubъектное социальное отношение, способное порождать системные «религиозные» феномены. Последние являются «функцией» безличной структуры¹⁵². Тем самым структуральное утверждается как сущностное, а религиозное – как феноменальное.

Т. Парсонс устанавливает функциональные различия между «религией», «наукой», «идеологией» и «философией». Религия выступает как система верований «не-эмпирическая и ценностная», в отличие от науки, «эмпирической и неценностной». Им противостоят идеология как «эмпирическая и ценностная» и философия как «не-эмпирическая и неценностная» системы взглядов¹⁵³.

Очевидно, что такие различия оказываются корректными только в отношении статично рассматриваемого современного «западного общества». Термин «религия» в данном понимании оказывается чрезмерно зауженным и неприменим уже к христианству средних веков, да и магия не может считаться религиозным феноменом.

От социологического функционализма, который понимает религию как реакцию индивида на интеграцию в обществе, как пассивное приспособление, адаптацию, необходимо отличать онтологический, философский функционализм. Так, Л. Фейербах считает религию продуктом активного, имманентного функционирования самоопределяющейся личности. Для него христианство выступало как функция отчуждения человеческой сущности, выражающая ощущение раздробленности этой сущности в наличных человеческих отношениях¹⁵⁴. Конфессиональная и неконфессиональная религиозность в этом случае выступает как проявление самоутверждающейся человеческой целостности, соответственно и исследование религии совпадает с исследованием функционирования и дисфункционирования человека¹⁵⁵. Существо христианской веры – отношение «духа» к «Духу» – здесь виделось абстракцией дисфункции земных, межличностных отношений, отношений «духа» и «духа».

К. Маркс трактует религию как аспект экономического функционирования общества, при этом ее функ-

¹⁵² Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. 4. От романтизма до наших дней. – СПб., 1997. – С. 627–629; Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1994. – С. 43.

¹⁵³ Яблоков И.Н. Социология религии. – М., 1979. – С. 51.

¹⁵⁴ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 86.

¹⁵⁵ Kellner M. Feuerbachs Religionskritik. Frankfurt a. – М., 1988. S.XI.

циональность или дисфункциональность определяется конкретной ситуацией.

В XX веке антрополого-натуралистическое понимание религии продолжал развивать З. Фрейд, который отмечал, что «религиозные представления суть тезисы, высказанные о фактах и обстоятельствах внешней (или внутренней) реальности, обобщающих нечто такое, чего мы сами не обнаруживаем и что требует веры», повествуя о «самом важном и интересном в нашей жизни»¹⁵⁶.

Религиозные представления, «выдавая себя за знание, ...не являются подытоживанием опыта или конечным результатом мысли, это иллюзия реализации самых древних, самых сильных, самых настойчивых желаний человечества, тайна их силы кроется в силе этих желаний»¹⁵⁷. Иллюзия «необязательно должна быть ложной, то есть нереализуемой или противоречащей реальности... Мы называем веру иллюзией, когда к ее мотивировке примешано исполнение желания, и отвлекаемся при этом от ее отношения к действительности, точно так же, как и сама иллюзия отказывается от своего подтверждения»¹⁵⁸. Религия выступает функцией врожденных бессознательных характеристик индивида, которые могут оказаться в социальной «действительности» как функциональными, так и дисфункциональными.

Натуралистична и современная социобиология Э. Уилсона, заявленная как «новый синтез», как систематическое выяснение биологической основы всех форм социального поведения, в том числе и религиозного. Религия в этой концепции предстает как «неотения», феномен «омоложения вида», так как давно «замечено, что организм взрослого человека имеет некоторые черты, свойственные обезьяне, еще не достигшей зрелости». Проекция этих анатомо-физиологических признаков на психику человека приводит автора к выводу, что «человек до конца жизни не становится полностью взрослым», нуждаясь помимо сексуального партнера еще и в «персонаже, играющем по отношению к нему ту роль, которую в детстве играли родители»¹⁵⁹.

Проект создания позитивистской «универсальной науки», охватывающей как естественные, так и гуманитарные исследования, оказался не-

¹⁵⁶ Фрейд З. Будущее одной иллюзии //Сумерки богов. - М., 1989. – С. 113.

¹⁵⁷ Там же. С. 118.

¹⁵⁸ Там же. С. 119–120.

¹⁵⁹ Schmied G. Religion – eine List der Gene?: Soziobiologie contra Schöpfung. Zürich; Osnabruck, 1989. S.10.

осуществим¹⁶⁰, однако его продолжением стали исследования лингвистической философии, для которой религия, как и мифология, философия, наука и искусство, – это прежде всего коммуникативное функционирование символических систем, «языков», «языковых игр», всегда лишь относительно «истинных», «общепризнанных», «универсальных».

Тенденция к отказу от универсализма единого описания и объяснения всех форм религиозности не означает отказа от самой возможности поисков иных форм универсализма. Она свидетельствует об осознании трудностей такого обобщения и необходимости дальнейшего исследования конкретных явлений и совершенствования средств их описания, терминологического аппарата. Последний, согласно Л. Витгенштейну, выступает «скорее в качестве полезного руководства для движения от одной обычной истины к другой, нежели в качестве средства исследования трансцендентного мира истин особого рода»¹⁶¹. Лингвистический анализ стремится максимально отстраниться от онтологического содержания терминов, предельно сосредоточившись на их коммуникативном функционировании.

А.Д. Айер подчеркивает отличие аналитического подхода от атеизма и агностицизма. «С точки зрения агностика, существование бога есть возможность, в которую нет серьезной причины ни верить, ни не верить; а атеист считает по крайней мере вероятным, что никакого бога нет. И наша точка зрения, что все высказывания о природе бога бессмысленны, не только не тождественна этим известным взглядам и не поддерживает их, но просто с ними несовместима. ...теист... вообще ничего не говорит о мире, его нельзя обвинить в том, что он говорит что-то ложное или что-то такое, для чего у него нет достаточно оснований. ...считается, что бог выше эмпирического мира и потому находится вне его; он наделен сверхэмпирическими атрибутами. У нас может быть слово, которое употребляется так, как если бы оно именовало эту «личность», но пока предложения, в которых оно встречается, не выражают эмпирически проверяемых суждений, о нем нельзя сказать, что оно что-либо символизирует»¹⁶².

¹⁶⁰ Pannenberg W. *Theology and Philosophy of Science*. Philadelphia, 1976. P.29–58.

¹⁶¹ Pears D. *The false prison: A study of the development of Wittgenstein's philosophy*. Oxford, 1987. V.1. P.32.

¹⁶² Айер А.Д. *Язык, истина и логика // Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост. А.Ф.Грязнова. – М., 1993. – С. 62–63.*

В этом смысле нередко противопоставляют науку как единственно содержательное «знание» религии как невежественным «суевериям» или бессодержательной в научном смысле «вере». Г. Керер подчеркивает, что если предметом «теологии является самообнаружение Бога в мире, откровение», то «предметом всех нетеологических наук, исследующих религию, – действия людей, вызванные представлениями о Боге и откровении». В этой связи он отказывается считать научными те «религиоведческие исследования, в которых присутствуют категории "святое", "встреча со священным" и т.п.», ибо они «неизбежно теряют эмпирическую основу»¹⁶³.

Исследования по истории науки показали, что понятия «реальности», «знания», «естественности», «действительности», «истины», как и «физичности», «объективности» имеют исторический характер, постепенно изменяясь с развитием науки и в этом смысле сами являясь функциями достигнутого наукой общего уровня понимания действительности. Так, к примеру, физики XVII века верили в существование «флюидов» тепла, электричества и т.п., понятие о которых оказалось результатом ошибочных гипотез о сверхъестественных объектах. С другой стороны, сообщения о метеоритах или наскальной живописи в свое время считались вымыслом, ибо они не вписывались в сложившиеся представления о «естественном»¹⁶⁴. Понятия же "сверхъестественного", "Сакрального" изначально ориентированы на противопоставление всему действительному как «обыденному», «видимому», «чувственному», «мирскому» и «посюстороннему» и как таковые в принципе не могут быть предметом научного исследования, как, впрочем, и категории «бытия», «первоначала», «субстанции», «структуры», «основания». Наука, однако, исследует объекты, наделяемые сакральным, сверхъестественным значением в той или иной культуре, так, к примеру, возможен научный анализ «святой воды», настойки из корня жень-шеня, их состава, особенных характеристик и физиологического действия.

В семиотике выделяют денотатное (дешифрующее, эмпирическое) и коннотатное (интерпретативное, смысловое) содержание значения термина¹⁶⁵. Семиотика подчеркивает в религии ее смысловую специфику, рассматриваемую вне генезиса, вне отношения с мифом и наукой, когда рели-

¹⁶³ *Kehrer G.* Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt, 1988. S.2, 4, 6.

¹⁶⁴ *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции. – М., 1989. – С. 318.

¹⁶⁵ *Финн В.К.* Семиотика //Филос. энцикл. слов. - М., 1983. – С. 601–602; *Косиков Г.К.* Ролан Барт – семиолог, литературовед // *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1994. – С. 8.

гия представляется как «символическая», «коммуникативная» данность, как «вечный», внеисторический феномен, подобный в этом аспекте науке, философии, правосознанию, этике и т.п. Этот феномен в XIX веке понимался как «вера в сверхъестественное», а с начала XX века стало утверждаться более общее определение религии как «переживания Сакрального», существующего в формах духов, героев, богов, сверхъестественного, Абсолютного, Трансцендентного и т.п.¹⁶⁶.

Религия выступает как особая коммуникативная система, отличающаяся от феномена науки своим отношением к категориям существования и реальности. Семантический аспект исследовался феноменологией, которая стремится за явлениями, феноменами найти их собственное содержание, особое значение, несводимое к другим сферам бытия. Н. Смарт, вслед за Э. Гуссерлем, писал, что следует различать «объекты, которые реальны и объекты, которые существуют. В этом смысле Бог является реальным для христиан, независимо от того, существует он или нет»¹⁶⁷. Религия исследует «реальное», а наука – «существующее». Близким видится и подход В. Дильтея – основателя современной герменевтики. Для него характерно отделять «религиозные мировоззрения, сущность которых заключается в том, что отношение к незримому определяет собой понимание действительности, оценку жизни и практические идеалы», от науки, которая направленной на «видимое»¹⁶⁸.

С таких позиций различие научной философии и теологии как рационализованного религиозного учения видится со стороны их веры или установки на особый предмет: «только теология основывается на действительном существовании предмета, который, выражаясь осторожно, удаляется при каждом приближении человека»¹⁶⁹. Специфика науки в таком соотношении выступает как «сциентизм»¹⁷⁰.

Сциентизм смешивает «объективность» и «актуализм», сводя феномены иных эпох и территорий к стандартам современных культурных форм жизни ученого-европейца. К. Леви-Строс в этой связи отмечает, что «ученые под прикрытием научной объективности бессознательно стреми-

¹⁶⁶ Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-на-Дону, 1996. – С. 339–353.

¹⁶⁷ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С. 52.

¹⁶⁸ Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. – М., 1995. – С. 226.

¹⁶⁹ Kehrer G. Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt, 1988. S.6.

¹⁷⁰ Siemek M.J. Drei Standpunkte der Philosophie zur modernen Wissenschaft // Das geistige Erbe Europas. Napoli, 1994. S.627.

лись представить изучаемых людей – шла ли речь о психических болезнях или о так называемых "первобытных людях" – более специфическими, чем они есть на самом деле...»¹⁷¹, радикально разделяя термины, исследователь подвергается опасности не понять их генезиса. Кажущееся самоочевидным сегодня противопоставление науки и религии нуждается в более глубоком осмыслении соотношения знания и веры.

Э. Жильсон обратил внимание на результаты позитивистской политики утверждения тотальной «конфессиональной нейтральности» преподавания философии, когда «оберегая свою философскую мысль от любого религиозного заражения», начинали видеть «скрытую пропаганду» уже в самом факте преподавания истории средневековой философии¹⁷². Он, однако, не занимается критикой «научности» ради апологии «теологичности», отмечая, что и теология может стать «настоящим бедствием», приводящим к «непоправимым» последствиям, заражая людей духом «войны против всех», конфронтационной жаждой «торжествующих опровержений», когда иная позиция просто объявляется «безумием»¹⁷³.

«Научная» цензура превратила философию в «продукт разложения контизма», который «ограничивался утверждением, как чего-то само собой разумеющегося, что помимо наук не существует никаких иных форм знания, достойных этого названия»¹⁷⁴. История философии выступала в препарированном, предвзятом и «ампутированном» от теологии виде вплоть до толкований творчества и самого Конта, стремившегося, по его собственным словам, «сначала стать Аристотелем, чтобы затем превратиться в апостола Павла», но «сведенного» к «сущим пустякам» его последователями¹⁷⁵. Такой «инквизиции позитивистов» Жильсон противопоставляет подлинно свободное образование и политику, которые опираются не на априорность теистической или атеистической веры, но на априорность права личности к свободному духовному самоопределению.

К. Барт видит в основе безличного и беспристрастного знания, науки и объективизма вообще глубоко личностные «страсть» («страсть к ампутации творца», к обезличиванию, к «упразднению персонифицированного начала», к «абсолютному обезволиванию исторического процесса») и «страх» («суеверный страх перед миром духа», неподчиняемого механиче-

¹⁷¹ *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. – М., 1994. – С. 38.

¹⁷² *Жильсон Э.* Философ и теология. – М., 1995. – С. 30.

¹⁷³ Там же. С.40, 41, 42.

¹⁷⁴ Там же. С. 32.

¹⁷⁵ Там же. С. 34–35.

скому и силовому принуждению», всегда характерному для дехристианизации)¹⁷⁶. К. Поппер именуется научный объективизм «эссенциализмом», или полаганием стоящей «за явлениями» объективной сущности, основой чего он тоже видит «страх и стремление избежать осознания того, что мы несем полную ответственность даже за те образцы, которые выбираем для подражания»¹⁷⁷. Научно-объективное здесь выступает как форма, проявление эмоционально-субъективного, принимаемого за сущностное, абсолютное.

Р.С. Джонс пишет, что «физическая наука – метафора, при помощи которой ученый, подобно поэту, создает и расширяет смысл и ценности ради понимания и целесообразности», что основные физические категории – «это уход от смерти», от хаоса и разрушения¹⁷⁸. Тем самым утверждается возможность рассмотрения науки только как особого рода установки сознания и особой системы символизации действительности.

Основанием для трактовки научных теорий и гипотез как метафор выступает их релятивизм, изменчивость, историчность. Наука дает символический образ бытия, сходный в этом плане с собственно религиозной и художественной литературой, которые воспроизводят реальность своими специфическими средствами. Тем самым утверждается, что между науками о человеке и науками о природе, между гуманитарным и естественнонаучным знанием «может быть культурная, но не экзистенциальная пропасть»¹⁷⁹.

Проблемой функционалистской методологии является абсолютизация беспредпосылочности религии, явно или неявно полагаемой в качестве «вечной» и «универсальной» характеристики человека и общества. Подобное убеждение само опирается на невыясненную предпосылку – на отказ от проблем историзма и истинности всякой конкретной религии и религии как таковой, от проблем причинности конкретной, социально-исторической содержательности и смены форм религиозности и более общей проблемы соотношения «религиозности» и «внерелигиозности» («мифологичности» и «секулярности») форм индивидуального и общественно-го сознания. Исторически данный отказ был связан с преодолением конфессиоцентризма, что само по себе, однако, не означает, что между духовными феноменами нет никаких существенных различий.

¹⁷⁶ *Свасьян К.А.* Освальд Шпенглер и его реквием по Западу //Шпенглер О. Закат Европы. – М., 1995. – С. 21, 78, 93, 97, 98.

¹⁷⁷ *Поппер К.* Открытое общество и его враги. - М., 1992. Т.2. – С. 320, 321.

¹⁷⁸ *Jones R.S.* Physics as metaphor. Minneapolis, 1990. P.IX, 172.

¹⁷⁹ Там же. С. 187.

В этой связи в литературе можно выделить две трактовки соотношения «содержательных» и «функциональных» подходов к религии. Одни авторы противопоставляют функциональный подход как «формальный» – гносеологическому (называемому еще «сущностным» или «субстанциональным»), как подлинно «содержательному»¹⁸⁰. Данный вывод опирается на распространенную индуктивистскую убежденность в подлинной содержательности только конкретных исследований, опирающихся на историко-этнографический или историко-филологический материал. При этом, однако, отмечается, что «содержательные определения религии "работают" достаточно убедительно в отношении лишь традиционных форм религии»¹⁸¹. Общие религиоведческие понятия, разработанные при анализе «классических» религий, оказываются неприменимы к формам новой религиозности.

Компаративистская методология стремится отделиться от всех форм конфессиональной и культурной предвзятости отношения к описанию и пониманию исследуемого эмпирического явления. Продолжением этой критической в отношении конфессиоцентризма тенденции является анализ самого компаративизма, его скрытых теоретических предпосылок, неизбежной бессознательной концептуальной «нагруженности» любого «непосредственного» описания и классифицирования феноменов, когда эмпирическое происхождение понятия, абстракции, категориальных форм кажется самоочевидным. Очевидно, что и «формальные», чисто теоретические аспекты религиозности нуждаются в серьезном методологическом анализе их специфического содержания. В этой связи представляется более корректным в методологическом отношении рассмотрение функционального подхода в качестве одного из нескольких существенных и содержательных¹⁸².

Религиоведение сегодня начинает переходить от конфронтационной позиции «фидеистское определение против научного», базирующейся на абсолютной альтернативе научного и конфессионального подходов, к диалоговому анализу сходства, или совпадения, различных аспектов религии и науки, к функциональным исследованиям их специфики и единства как особенных форм духовного творчества¹⁸³. В методологическом плане это

¹⁸⁰ *Гараджа В.И.* Социология религии. – М., 1995. – С. 34; *Радугин А.А.* Введение в религиоведение. – М., 1996. – С. 56.

¹⁸¹ *Гараджа В.И.* Религиоведение. – М., 1995. – С. 167.

¹⁸² *Яблоков И.Н.* Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 167.

¹⁸³ *Kehrer G.* Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt, 1988. S.15.

означает признание качественного различия не столько исходных понятий конфессиональной и научно-гуманистической мироориентации, сколько концептуальных уровней содержательного рассмотрения религии – теоретического, сущностно-объективного, субстанционального, «метатеологического» и описательно-эмпирического, или «метафактологического», исследующего и обобщающего конкретные характеристики социально-индивидуального бытия¹⁸⁴.

Осознание этого обстоятельства признается актуальным не только для научного религиоведения, но и для самой теологии, ибо «только теология, опирающаяся на логику понятия, может быть состоятельна в современном мире», в противном же случае «самосознание, самоопределение и самообладание людей было бы постоянным отрицанием Бога»¹⁸⁵. Иначе говоря, теология должна найти себе сферу социально значимого функционирования и в этом смысле вполне «рационального» бытия, либо ей грозит опасность оказаться отброшенной наукой за пределы всего подлинно действительного и значимого.

Теологи начинают говорить о смене «статического мышления» на «динамическое», функциональное, ведущее к утверждениям об «открытости» фундаментальных проблем и возможности диалога с социальными науками, о необходимости переориентации со статического на динамическое понимание Бога, культуры и человека, о переходе с исследования объектов на исследование операций¹⁸⁶. Этот подход позволяет охарактеризовать с единых позиций все многообразие религиозности в мире. Именно в таком исследовании, как отмечает У. Мелдер, «раскрывают операциональное значение теологических концепций и требований», сама «теология нуждается в развитии функциональных определений религии и исследовании способов проявления религиозных верований в различных установлениях и культурах»¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Масленников Д.В. Философия религии Гегеля в современной теологии и философии. (Обзор) // Современные зарубежные исследования в области философской теологии: Реф. сб. – М., 1991. – С. 15.

¹⁸⁵ Там же. С. 24.

¹⁸⁶ Никонов К.И. Современная христианская антропология. – М., 1983. – С. 37, 40, 94–95; Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С. 24; Касавин Н.Т., Красников А.Н. Двудликий Янус современной философии на Западе. – М., 1987. – С. 25; Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. – М., 1989. – С. 7, 40; Красников А.Н. Методология современного неотомизма. – М., 1993. – С. 14–15, 39.

¹⁸⁷ Крянов Ю.В. Христианский экуменизм. – М., 1980. – С. 54.

Если в XIX веке функциональный подход рассматривал религию преимущественно с гносеологической стороны, где она непосредственно выступала в соотнесении с наукой как «иллюзия» или «обман», то в XX веке функционализм обращается к семантическим аспектам религии, рассматривая ее как символическую форму деятельности в числе других форм культурного творчества, наряду с наукой, мифологией, философией и искусством¹⁸⁸. Символизм опирается на рассмотрение всех форм культуры со стороны их совпадения как продуктов воображения, субъективной духовности, творческой активности личности, «накладываемых» на реальность.

Э. Кассирер, один из наиболее ярких философов-функционалистов XX века¹⁸⁹, писал: «Несомненно, что человеческую культуру образуют различные виды деятельности... философская мысль открывает единство общей функции, которая объединяет все творения. Миф, религия, искусство, язык и даже наука выглядят теперь как множество вариаций на одну тему...»¹⁹⁰. «Функционализм» как новая философская методология анализа деятельных оснований начал противопоставляться «субстанционализму» как поиску неизменных первоначал¹⁹¹.

Серьезной проблемой функциональной методологии стало сущностное отождествление всех объективных и субъективных форм деятельности – познавательной, психологической, интегративной, дезинтегративной, коммуникативной и символической как явно или скрыто «религиозных», вплоть до парадоксального отнесения магов (колдунов, шаманов) и атеистов к категории «верующих», «религиозных» субъектов (подобно христианам).

Решение этих проблем требует обращения к методологическим аспектам познания как такового, к анализу соотношения частного и общего, эмпирического и теоретического, содержательного и формального. Под категорией «общего» понимают как непосредственное сходство описываемого частного, конкретного, так и глубинную причину, определяющую это эмпирическое сходство, объясняющую упорядоченность отдельных феноменов. Это приводит к смешению термина, обозначающего общее эмпири-

¹⁸⁸ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. - М., 1989. - С. 103.

¹⁸⁹ Юдин Б.Г. Функция //Филос. энцикл. слов. – М., 1983. – С. 751; Здравомыслов А.Г. Функция //Филос. энцикл. слов. – М., 1989. – С. 719.

¹⁹⁰ Кассирер Э. Опыт о человеке //Мир философии. - М., 1991. Т.2. – С. 306–307.

¹⁹¹ Он же. Познание и действительность (Понятие о субстанции и понятие о функции). – СПб., 1998. – С. 34.

ческое представление, с термином, обозначающим общее теоретическое понятие, понятий феноменального уровня – с понятиями сущностного, индуктивных утверждений – с дедуктивными.

Системный подход, утвердившийся в последние десятилетия в качестве общенаучной методологии, позволяет вычлнить ряд закономерных этапов, или уровней, на которых происходит постижение сущности явлений. Исследование начинается с анализа и обобщения типичных характеристик некоторой предметной области. Этот этап получил наименование «морфологического», или «субстратного», поскольку данные типичные характеристики представляются исследователю в качестве некоторых неизменных и статичных элементов бытия данного рода объектов, его «субстрата»¹⁹².

Следующим этапом является переход к «функциональному описанию, которое в свою очередь может исходить из функциональных зависимостей между параметрами,.. «частями» или элементами объекта,.. между параметрами и строением объекта»¹⁹³. Предельно полным является понимание объекта на уровне его «поведения», целостной взаимосвязанности всех субстратных и функциональных характеристик, позволяющее предсказывать и ожидать открытие новых и неописанных еще его свойств¹⁹⁴. Данные этапы и типы системного понимания сущности исследуемого феномена, сформировавшиеся в рамках инженерно-технической мысли системотехников, исследующих проблематику специфики различия и сходства естественного объекта и его технологической имитации, заместителя (например, организма и механизма, мозга и компьютера), имеют значение и для методологии религиоведения.

Попыткой системного понимания диалектики субъектного и над-субъектного, личного и социального, религиозности и религии стали работы К. Маркса. Ни объективный Абсолютный Дух, ни субъективное «религиозное чувство» не образуют вечного основания религии, но объективная и субъективная религиозность полагаются в качестве исторических «продуктов» социального развития¹⁹⁵. Религия (христианство) была понята как

¹⁹² Блауберг И.В., Садовский В.Н., Юдин Э.Г. Системный подход в современной науке //Проблемы методологии системного исследования. - М., 1970. – С. 14–15.

¹⁹³ Там же. С. 15.

¹⁹⁴ Аринин Е.И. Субстратный, функциональный и системно-субстанциональный принципы познания сущности явлений: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – М., 1989; *Он же*. Что такое человек? Основы человековедения: Учеб.-науч. пособие: В 2 кн. – СПб., 1996. Кн.1. – С. 129–131.

¹⁹⁵ Митрохин Л.Н. Философия религии. – М., 1993. – С. 95.

функция общественно-экономических отношений: «У религии нет истории, оторванной от всемирной истории, она не может быть понята лишь из самой себя, как некое независящее от общественных отношений и оторванное от них царство»¹⁹⁶. С этих позиций религия метафорически определяется как «вздых угнетенной твари, сердце бессердечного мира,.. дух бездушных порядков,.. опиум народа»¹⁹⁷.

В общефилософском плане позиция К. Маркса представляется выходом на новый, по сравнению с Гегелем и Фейербахом, уровень понимания сущности человека – системно-субстанциональный. Здесь преодолевается как абстрактный антропологизм Фейербаха, редуцирующий сущность человека к его субстрату, природе, так и спиритуализм гегелевской антропологии, сводящей личность к функционеру, бессознательно-свободному исполнителю воли Мирового Духа. Сущность человека выступает как совокупность общественных отношений, как система, как поляризованное социальное мироотношение экономических субъектов, активно творящих свое индивидуальное и коллективное миропонимание, в том числе и религиозное. Субстанция здесь – не гегелевская мистическая «сущность» Мирового Духа, таинственно управляющая проявлениями субъектов, но исторически развивающаяся целостная многоуровневая система функционально взаимосвязанных социально-антропологических характеристик¹⁹⁸.

Другая форма субстанционального понимания отношения науки и религии представлена в работах С. Кьеркегора, Ф. Ницше и М. Хайдеггера, противопоставивших деперсонифицированному панлогизму Гегеля последовательное отстаивание личностного начала человека: «Когда Гегель превращает истину Писания, истину откровенную, в истину метафизическую,.. он убивает веру»¹⁹⁹. Подлинная вера может быть только внерациональна; не общее должно господствовать над индивидуальным, но личность – над общим, причем только через чувство отчаяния, дающего силу и энергию для прорыва за зверино-безличный абсурд и бессмыслицу «правильного» существования²⁰⁰. Религия как живая вера оказывается вне нормативности как таковой, то есть не только вне научного рассмотрения, но

¹⁹⁶ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 92.

¹⁹⁷ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1. – С. 415.

¹⁹⁸ Кузьмин В.П. Принцип системности в теории и методологии К.Маркса. – М., 1986. – С. 212, 292 и др.

¹⁹⁹ Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М., 1992. – С. 20.

²⁰⁰ Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – С. 8, 12.

и вне традиции Церкви²⁰¹. Субстанцией религии и выступает личность, искренне устремленная к Богу, выстрадавшая это отношение.

В XX веке М. Хайдеггер развивал традицию противопоставления религиозной «мудрости» (бытийственного «ведения») и «разума» (прагматичных «махинаций»). Привычное возведение Бога и религии в ранг «высшей ценности» он считал богохульством и богоубийством, ибо при этом Бога мыслят не на основе бытия, но как нечто только полезное, субъективно или социально значимое. Познание вообще имеет тенденцию к овладению миром, носит прагматичный характер, тогда как Бог вообще являет собой то, чем нельзя «овладеть» в принципе.

Мудрость, или подлинная святость, по Хайдеггеру, «кротки», ибо они не претендуют на «овладение» Богом, характерное для разума и рационализма. Они только «вопрошают», осознавая недостаточность всего познанного для постижения Бога и стремятся «найти» Его²⁰². Такой радикальный субъективизм вступает в конфликт с общепринятыми конфессиональным и научным подходами, ориентированными на понимание религии как объективного надсубъектного явления. Он, однако, дает возможность высветить глубинные антропологические основания надсубъектной религиозности. Для этого подхода не только «язычество» и Церковь являются формами внешнего бытия фундаментальной религиозности, но и «атеизм» выступает ее особой закономерной формой. Эти позиции близки и концепциям «теологии смерти Бога»²⁰³.

Третий вариант субстанционального понимания религии представлен у М. Вебера, который рассматривает религию как эмпирическую конфессиональную организацию, основанную на субъективной осмысленности жизни, выступающей в качестве фактора, влияющего на экономику региона. «Определение того, что "есть" религия, не может быть дано в начале исследования такого типа, каким является наше, – оно может быть дано только в его конце. Однако нас здесь вообще интересует не "сущность" религии, а условия и взаимодействия совместной деятельности определенного типа, понимание которой возможно только исходя из субъективных пе-

²⁰¹ Ясперс К. Ницше и христианство. – М., 1994. – С. 105.

²⁰² Михайлов А.В. Вместо предисловия //Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – С. XXX, XXXV.

²⁰³ Барabanов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхеффера //Бонхеффер Д. Сопrotивление и покорность. – М., 1994. – С. 17–24.

реживаний, представлений, целей отдельного человека – из "смысла" деятельности, так как внешний ее характер чрезвычайно многообразен»²⁰⁴.

Субстанция здесь – не мистическая и непостижимая гегелевская «сущность» Мирового Духа, но и не система социальных отношений как таковых. Она выступает как факт эмпирической социальной (конфессиональной) и личной «религиозности» и как теоретическое понятие единства многообразных (в том числе и экономических) форм деятельности индивидов с их определенными убеждениями, которые можно объективно исследовать научными методами. Из этого основания могут быть дедуцированы как его проявления конкретные социальные феномены.

Субстанциональный подход предполагает предельно широкий анализ развития религиоведческой рефлексии, позволяющий вычленив ряд особых форм, различающихся самым общим пониманием предмета. Г. Керер выделяет три периода развития представлений о религии – просвещенческий, функциональный и субстанциональный²⁰⁵. Для первого характерно подчеркивание в религии компенсаторной функции, объясняющей ее воспроизводство из поколения в поколение при очевидной иррациональности (сюда, по его мнению, следует отнести работы Маркса и Фрейда). Функционализм отвлекается от гносеологических аспектов религии, подчеркивая ее интеграционную роль в обществе (работы Дюркгейма), тогда как субстанционализм высвечивает определяющую роль религии в функционировании и развитии нерелигиозных сфер жизни общества (работы М. Вебера).

На наш взгляд, данная классификация носит описательный характер, фиксируя историческое смещение исследовательского интереса с одних аспектов религии на другие. Здесь смешиваются два рода концептуальных оснований рассмотрения религии. Первые рассматривают и оценивают религию в рамках познавательного отношения, в сопоставлении с наукой, в категориях «истины» и «заблуждения», тогда как вторые рассматривают ее в субстанциональном отношении, в категориях «основания» и «проявлений». Субстанциональное, познавательное и социально-экономическое измерения религии присутствовали во все периоды развития религиоведения, однако изменялось понимание их значимости и взаимосвязанности.

²⁰⁴ Вебер М. Социология религии. – М., 1991. – С. 5.

²⁰⁵ Kehler G. Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt, 1988. S.42.

Субстанцией религии в эпоху Просвещения видится ее фундаментальная «суеверность», антинаучность, которая определяет и ее влияние на социально-экономическую жизнь общества, и ее конкретные социальные функции. Противопоставление эмпирического и теоретического уровней познания необходимо отделить от противопоставления теоретических концепций о природе и проявлениях религиозности. Позитивизм (О. Конт) отказывается от самой оценки религии как субстанционального «заблуждения», признавая адаптивную полезность любых религий и суеверий, их историческую неизбежность и соотносительность. Тем самым субстанцией религии полагается особое функциональное основание – адаптивная способность, реализующаяся в многообразии интегративных, мировоззренческих, регулятивных и компенсаторных функций, сближающих бесчисленное разнообразие конкретных форм, изучаемых и дешифруемых разными науками в их специфических категориях.

Антропология и социология дешифруют религиозность: Маркс – в терминах политэкономии, Дюркгейм – этнографии, Фрейд – психоанализа. Во всех случаях речь идет о субъектах функционирования, о функционирующих основаниях явлений. Для Фрейда религиозность проистекает из особенностей психики любого индивида, и в этом смысле она имманентна человеку, психика выступает субстанцией религии. Функционирующее основание религиозности как явления трактуется здесь натуралистически, как активность, деятельность «желаний». Для социологов эмпирическая религиозность является продуктом межсубъектных отношений, и в этом смысле отдельный субъект выступает только в качестве ее «адепта», восприимчика. Имманентна в этом случае только возможность религиозности, или приобщенности к социальной группе в качестве субстанции данной категории явлений.

Если для Дюркгейма любая интеграция и есть религия, то для Маркса и Вебера категории «религии» и «интеграции» нетождественны. Религия здесь выступает только как одно из возможных проявлений интеграции индивидов. Маркс рассматривает интеграцию исторически, у него религия (христианство) связывается с определенным уровнем социально-экономического развития. Маркс и Дюркгейм исходят из концептуального осмысления религии, из теоретического понятия о ней как субстанции, которая интерпретируется как социальное отношение, тогда как Вебер берет

исторические религии как данность, как эмпирические формы интеграции и идентификации, рассматривая их влияние на экономику.

В свете сказанного представляется более корректным разделение концепций, с одной стороны, на антропологические, выводящие религию из характеристик (познавательных и психологических) отдельного индивида, и социологические, рассматривающие ее как интересующий феномен. В этом ракурсе Конт, Фейербах, Фрейд – антропологически-элементаристы, выводящие объективную конфессиональную «религию» из индивидуальной естественной «религиозности», отождествляемой с человеческой «природностью», тогда как Маркс и Дюркгейм – антропологически-системники, социологи, выводящие индивидуальную религиозность из межсубъектных отношений, причем если для Маркса она исторична, являясь функцией определенного этапа общего развития, то для Дюркгейма – трансисторична, вечна. Тем самым субстанция данного феномена может трактоваться элементаристски, антропологически либо системно, социологически.

Данные концепции могут быть рассмотрены и со стороны отношения эмпирического или теоретического, то есть со стороны их исходного основания – непосредственного описания и обобщения конкретного материала или развития общего видения сущности исследуемого явления. В этом смысле Вебер – эмпирик, строящий теорию на основании фактов и избегающий «общих определений», которые он воспринимает как предрассудки, искажающие подлинное и непредвзятое постижение внутренней связи фактов, тогда как остальные – теоретики, задающие «общее видение» феномена и предлагающие способы управления им, предсказывающие его судьбу, будущие формы существования. Субстанция, следовательно, может трактоваться эмпирически, индуктивистски, как сама концептуализируемая социальная реальность, либо теоретически, как базовая категория, из которой дедуцируются эмпирические формы.

М. Элиаде стремится преодолеть крайности элементаризма и социологизма, абстрактной теоретичности и конкретной эмпиричности. Он убежден, что история «не может исчерпать весь "религиозный феномен"; она лишь определенным образом манифестирует тот неделимый и неопределенный элемент, который обнажает подлинное место человека в космосе»²⁰⁶. В отличие от абстрактного функционализма, превращающего рели-

²⁰⁶ *Rudolf K. Mircha Eliade and the «History» of religions // Religion. L., V.19. № 4. P.101–105.*

гию в вечную функцию человека, пренебрегающего анализом частных типологических и морфологических особенностей различных религий²⁰⁷, он считает, что только через них возможно объяснение «сакрального» как пограничной ситуации человеческой жизни, которую история религии может «лишь верно дешифровать».

«Сакральное», как объективное трансисторическое основание исторических феноменов, является обратимым и воспроизводимым, в отличие от необратимой и невозпроизводимой истории, предстающей как процесс «манифестации сакрального». История религии рассматривается здесь как «тотальная герменевтика», как вскрытие пограничных человеческих ситуаций не только через соотнесение с историческими фактами, но и через определенный выход на «вневременное значение» религии.

«Архаика» представляется не как предшествующее современности «прошлое», но как фундаментальное «начало», как онтологическая категория. Изготовление орудий труда и последующие «техногенные интуиции» блокируют сакральное, рождая «историцизм». Христианство являет собой само бытие человека в космосе, которое может существовать (приниматься и исповедываться) «в нескольких регистрах, но между этими различными планами опыта существуют сходство и равнозначность»²⁰⁸. Такой подход позволяет найти новый, содержательно-субстанциональный аспект рассмотрения целостности субъективно-объективного единства человека и мира во всем многообразии географических и исторических модификаций.

Религиоведение входит здесь в сферу фундаментальной науки о человеке и обществе. Оно перестает выступать только как широкий междисциплинарный синтез, но начинает играть роль нового универсального знания, оказывающего обратное влияние на те науки, которые его породили. В свете этого «классические науки» могут обрести новое самопонимание. В этой связи привлекает внимание концепция П. Рикера, отмечающего, что только благодаря религии возможно построение современной онтологии, «расширенного опыта» как «диалектики интерпретаций»²⁰⁹.

²⁰⁷ Мануйлова Д.Е. Социальные функции религии. - М., 1975. - С. 55-57.

²⁰⁸ Rudolf K. Mircha Eliade and the «History» of religions //Religion. L., V.19. № 4. P.105-119.

²⁰⁹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. - М., 1995. - С. 35-36; Он же. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. - М., 1996.

Сравнивая между собой феноменологию духа Гегеля, фрейдизм и феноменологию религии М. Элиаде, он пишет, что если феноменология может оставаться на описательном уровне, то включение в работу интерпретации рефлексии ведет дальше: «понимая себя в знаках священного и посредством их, человек радикальнейшим образом отказывается от самого себя; этот отказ превосходит тот, к которому ведут психоанализ и гегелевская феноменология, будем ли мы брать их по отдельности или соединим их усилия вместе»²¹⁰.

Фрейдизм высвечивает натуралистическую «археологию», «*arhe*» субъекта, тогда как гегелевская «телеология» обнаруживает рациональный смысл, «*telos*» человеческого существования как стремления духа к Духу. Этими «*arhe*» è «*telos*» субъект может овладеть, понимая их, но такого не происходит с описываемым М. Элиаде «священным», «которое заявляет о себе в феноменологии религии, священное означает альфу и омегу всякой телеологии; этими альфой и омегой субъект не владеет, священное взывает к человеку, и в этом воззвании заявляет о себе как то, что распоряжается его существованием, полагает его абсолютно – и как усилие, и как желание быть»²¹¹. Феноменология религии дает «эсхатологию» субъекта, конечное, абсолютное и трансцендентное субъекту первоначало бытия.

Такая новая, или «открытая», онтология выступает как «герменевтика интерпретаций», как диалог человека с бытием, опирающийся на отказ от любого «непосредственного сознания» как «ложного»²¹², поскольку оно не сознает своей «заданности», созданности, зависимости от существования, не осмысливает своей опосредованности. Оно, однако, выступает не как абсолютно ложное, но именно как «одностороннее», высвечивающее важный, но не единственный аспект действительности. Только «радикально противоположные герменевтики, каждая по-своему, двигаются в направлении онтологических корней понимания, каждая по-своему говорит о зависимости самости от существования. Психоанализ показывает эту зависимость в археологии субъекта, феноменология духа – в телеологии образов, феноменология религии – в знаках священного»²¹³.

²¹⁰ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995. – С. 34.

²¹¹ Там же. С. 34–35.

²¹² Там же. С. 27.

²¹³ Там же. С. 35.

Это позволяет выйти за понимание интерпретаций только как тех или иных «языковых игр», одинаково законных в границах правил чтения, которые можно произвольно менять, ибо становится ясно, «что каждая обоснована той или иной экзистенциальной функцией» – «археологией субъекта», «телеологией» или «эсхатологией»²¹⁴. Именно «в диалектике археологии, телеологии и эсхатологии онтологическая структура заявляет о своей способности соединить несогласованные в лингвистическом плане интерпретации. Лишь герменевтика, имеющая дело с символическими фигурами, может показать, что эти различные модальности существования принадлежат одной и той же проблематике, потому что в конечном счете именно наиболее богатые символы обеспечивают единство этих многочисленных интерпретаций, они одни несут в себе все векторы – регрессивные и прогрессивные, разъединяемые различными герменевтиками»²¹⁵. Теории образуют общности, указывающие на реальности, лежащие в основании всех интерпретаций. Интерпретации перестают рассматриваться только как «интерпретации», начиная восприниматься в их глубинном родстве, в совпадении, в органическом единстве различного, как знаки подлинного.

Диалогичность истины, ее открытый характер подчеркивается такими глубокими мыслителями XX века, принадлежащими к разным духовным традициям, как М.М. Бахтин или М. Хайдеггер, М. Бубер и Н.О. Лосский. Позиции последних подробно анализируются ниже. Эти концепции, в свою очередь, восходят к методологической проблематике христианской тринитарной теологии, впервые в истории человечества категоризовавшей диалектику отдельного, общего и всеобщего, уникального и универсального²¹⁶. Тринитарная теология созвучна современным концепциям диалогового постижения бытия. Все они создают условия для утверждения «экологии духа», диалоговой культуры единства многообразных форм современной личной и социальной устремленности к основам бытия, обозначаемым в разных концепциях категориями Трансцендентного, Вечного, Абсолютного, Подлинного, Имманентного, Истинного, Прекрасного или Благого.

Альтернативой «экологии духа» или «диалектике интерпретаций» выступает «мультикультурализм». В нем механически уравниваются раз-

²¹⁴ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995. – С. 36.

²¹⁵ Там же. С. 36.

²¹⁶ Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. – Архангельск, 1995. – С. 116–121.

ные культуры и традиции, что порождает идею о самой духовности как «социально сконструированном» феномене, чреватую односторонним превознесением интересов группы над интересами индивида, релятивизацией ценностных ориентиров и нивелированием ответственности за свой выбор²¹⁷.

Мультикультурализм, методологически родственный постмодернизму, выступает как бытие в некоей «интерзоне» абсурда, в разрыве с эсхатологией, с универсальной смысложизненной традицией. Такой разрыв в европейской культуре оборачивается опасностью разрушения общеевропейского наднационального единства, выступающего сегодня как «более глубокий источник идентичности, нежели национально-этнический»²¹⁸. К.И. Никонов пишет об опасности «протеизации» современной молодежи и необходимости переосмысления базовых антропологических категорий²¹⁹. Без них индивид утрачивает надсубъектные идентификационные символы и коммуникативные отношения с прошлым, с традицией, превращаясь в своего рода «Протея», постоянно сменяющего свои обличия, и утрачивая определенность понимания своей «самости».

Диалог между религией и наукой становится абсолютной необходимостью. Методологическое сходство дедуктивных процедур науки и теологии как логических операций позволяет выделить определенные аспекты, дающие возможность проводить сопоставление сущностных представлений о началах бытия как такового. С. Бергман отмечает, что с начала XIX века происходит «динамизация» и «историзация» взглядов как на внутреннюю природу человека, так и на природу, его окружающую, а метафизика переходит от классической онтологии субстанции к системно-функциональной онтологии отношений. В этой связи обращает на себя внимание то, что в публикациях по методологии естественных наук началась дискуссия о проблемах «эволюционной эпистемологии»²²⁰. Другие исследователи указывают на смену в естествознании парадигм с преимущественно физико-химического исследования субстратов «эмпирических

²¹⁷ *Вортингтон Дж.* Духовное измерение в образовании // *Философия*. – 1996. – № 1. – С. 125–128.

²¹⁸ *Vuhr M.* Vorbemerkung // *Das geistige Erbe Europas*. Napoli, 1994. S.15–18.

²¹⁹ *Никонов К.И.* Религиозные концепции человека в современной борьбе идей. – М., 1986. – С. 50–52; *Он же.* Философско-антропологические аспекты религиозного плюрализма // *Аринин Е.И.* Религия вчера, сегодня, завтра. – Архангельск, 1994. Вып.3. – С. 75–78.

²²⁰ *Bergmann S.* Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung. Grünewald, 1995. S.56; *Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учеб. хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп.* – М., 1996. – С. 155–177.

феноменов» на процессуальные, функциональные концепции глобальной эволюции самоорганизующихся систем, разрабатываемые синергетикой²²¹. Третьи пишут о важности преодоления сциентизма через постижение «субъектности», о значимости «антропного принципа» для естествознания²²². Не стоит в стороне и теология, где тоже отмечают необходимость переориентации со статического на динамическое понимание культуры и человека, о переходе с исследования объектов на исследование операций²²³.

В теоретическом религиоведении Ю.А. Кимелев выделяет «промежуточное положение между философскими исследованиями тех или иных компонентов и аспектов религии самих по себе и теми философскими исследованиями религии, что осуществляются преимущественно в антропологической перспективе»²²⁴, которое занимает функционализм. Этим подчеркивается логическая возможность вычленения трех типов рассмотрения религиоведческой проблематики – компонентного (элементаристского), функционального и субстанционального. Данные типы выражают этапы, необходимые уровни и соотносительные формы религиоведческого сущностного анализа. Таким образом, можно отметить близость общих подходов к сущности религии как Шеллинга и Гегеля, так и современного системного подхода, диалектики интерпретаций П. Рикера и современных сторонников концепции многоуровневости познания сущности явлений²²⁵.

Подводя итоги сказанному, отметим необходимость различения трех уровней содержательного методологического анализа явлений, исследуемых европейским и мировым религиоведением. Первый, субстратный, или «элементаристский», уровень характеризуется противостоянием конкретных, «атомарных» конфессиональных или неконфессиональных (философских, социологических, этнографических, исторических, археологических, психологических или филологических) концепций объективного явления – отношения личности с основанием бытия, с Сакральным, Богом, Трансцендентным и т.п.

²²¹ *Piaget J. L'epistemologie genetique //Piaget J. Psychologie et epistemologie. P., 1970. P.7–32; Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. – М., 1994. – С. 4–5.*

²²² *Селиванова В.И. Дискуссия о принципе антропности в отечественной философской литературе // Филос. науки. – 1993. – № 3–4. – С. 28–43.*

²²³ *Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. – М., 1989. – С. 7, 40; Красников А.Н. Методология современного неотомизма. – М., 1993. – С. 14–15, 39.*

²²⁴ *Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 87.*

²²⁵ *Яблоков И.Н. Об уровнях содержания понятия религии //Сборник резюме XIX Всемирного философского конгресса: В 2 т. – М., 1993. Т.2. – С. 24.*

На этом уровне данное отношение описывается, символически выражается и фиксируется в качестве собственно «адекватного» и «абсолютного». «Свое» понимание, выступающее как «элементарное», «устойчивое» и «определенное», с одной стороны, и, с другой – предельно общее, или «всеобщее», универсальное понимание, или «метапонимание», здесь не различаются, выступая как тождественные – «свое» и считается, провозглашается «метапониманием», абсолютным пониманием.

«Элементарное» здесь выступает как некая «сущность» непосредственно данного феномена как «явления». Внутри конфессий, а затем и с позиций неконфессионального подхода исследователи стремились выявить «элемент» или «элементы», которые составляют «ядро», «суть», «основание» того или иного вероисповедания, конфессии, религии вообще. В разных конфессиях, у различных авторов, принадлежащих одной конфессии (христианства), в разных областях науки эти «элементы» виделись различно, что привело к возникновению множества попыток классифицировать и систематизировать накопленные знания.

Критерии классификационных различий лежат за пределами сферы непосредственно «наблюдаемого» социального наличного бытия, в его глубинных структурах, выражаясь философскими, антропологическими и культурологическими концепциями, которыми в той или иной степени руководствуется исследователь. Религия выступает здесь как некоторое отношение, как некий способ объективного индивидуально-социального функционирования, порождающий эмпирически феномены, обобщаемые и интерпретируемые многочисленными концепциями.

Анализ взаимосвязи внутреннего и внешнего, «сущностного» и «являющегося» составляет новый уровень осмысления фактического материала – «процессуально-функциональный». Если на первом этапе за явлением угадывалась сущность, то на втором эта сущность уже умозрительно полагается «проявляющейся в явлении», то есть субъектом активности, деятельности. Анализ взаимосвязи этих интерпретаций выводит исследование на третий, завершающий, или «субстанциональный», уровень рассмотрения проблемы. Необходимо за очевидным и «неустранимым» многообразием индивидуальных и групповых, национальных и континентальных позиций и убеждений увидеть общую и единственную реальность. На данном уровне задачей является поиск и разработка символических средств уни-

версального диалога канона и ереси, христианства и язычества, конфессионализма и секуляризма, религии и науки.

Основные термины и понятия раздела

- Сущность и явления религиозности, субстрат, процесс, субстанция;
- объективные и субъективные аспекты веры, позитивистское религиоведение, компаративизм, сравнительная (теоретическая) теология;
- корни и элементы религии, динамизм, тотем, функциональный подход, структурализм;
- сакральное, религия и мировоззрение (идеология), религия и бессознательное, религия и мифология;
- чудо, волшебство и сверхъестественное, магия, религия и наука, реальное и существующее;
- эссенциализм, сциентизм, трансцендентное;
- идентификационная система, ценностная система;
- археология, феноменология и эсхатология субъекта, интерпретации, герменевтика.

Контрольные вопросы

- Кого и почему называют “Отцами религиоведения”?
- Чем различаются явления и сущность религии
- Чем различается субстратное, процессуальное и субстанциональное понимание сущности по Гегелю?
- Кто и как из философов различает истинную и ложную религиозность?
- Что называли “элементами” и “элементарными формами” религии?
- Как понимают функции и дисфункции религии?
- Почему аналитический подход утверждает бессмысленность “высказываний о природе бога”?
- Чем характеризуется сциентистское понимание бытия?
- **Чем характеризуется функциональный подход в понимании религии?**
- **Чем характеризуется системный и субстанциональный подход в понимании религии?**

Библиографический список

1. Введение в общее религиоведение: Учеб./ Под ред проф.И.Н. Яблокова. – М., 2001.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т.1-2. – М., 1976.
3. *Зубов А.Б.* История религий. Кн. 1: Доисторические и внеисторические религии: Курс лекций. – М., 1997.
4. *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. – М., 1989.
5. *Маритен Ж.* Философ в мире. – М., 1994.
6. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т.1-4. – СПб., 1994, 1996.
7. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995.
8. *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М., 1996.
9. *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М., 1995.
10. *Элиаде М.* Священное и мирское. – М., 1994.

Понятие основания явлений, изучаемых религиоведением

Эссенциализм опирается на убеждение в возможности и необходимости поиска понятия основания явлений, изучаемых религиоведением, или субстанции явлений религии, которое в полной форме может быть дано только через детальнейшее описание всей истории религии. Кратко оно может быть выражено в форме определения сущности религии, что, конечно же, всегда несет в себе неизбежную схематичность и абстрактность. Сегодня определение сущности религии приобретает все возрастающую значимость не только в теоретическом, но и в практическом аспекте, поскольку юридическая квалификация той или иной организации в качестве «религиозной» позволяет ей обрести высокий социальный статус и претендовать на определенные права и льготы.

Одним из первых на сложность и многоаспектность проблемы квалификации тех или иных социальных групп как «религиозных» или «безрелигиозных» указал один из основателей этнографии Э. Тайлор. Он писал: «Научное значение описаний диких и варварских религий, составленных путешественниками или (чаще всего) миссионерами, значительно снижается из-за их полемического тона и уверенности в собственной непогрешимости, на которой они основывают свое отношение к абсолютной

истине. Есть что-то трогательное в той наивности, с которой узко мыслящий наблюдатель произносит безапелляционный приговор учению чуждой ему религии, смотря по тому, согласуется или не согласуется оно с его собственным»²²⁶.

Такому «узкому» определению сущности религии, игнорирующему убеждение других в истинности их верований, начинает противопоставляться объективный подход, согласно которому «религией» может называться все то, что сами верующие считают религией. Такой подход тоже сталкивается с трудностями, ибо как между самими верующими отсутствует единство в понимании того, что же есть религия как таковая и чем она отличается от «нерелигии», так и для внешнего религии наблюдателя она не представляется простым единством. Более того, предположение, что верующие всегда правы, ибо они руководствуются высшими ценностями, сталкивается с целым рядом фундаментальных проблем.

Сегодня эти проблемы ставятся уже не столько этнографами, сколько религиоведами и юристами в связи с квалификацией как традиционных, так и новых, или «нетрадиционных» религий. Так, к примеру, сайентология (или саентология) в одних случаях квалифицируется как «религия»²²⁷, тогда как в других – как «псевдорелигиозная секта», «лжерелигия» или «культ»²²⁸. Здесь дефиниции нередко начинают играть роль средства в межконфессиональной борьбе, сходной с борьбой групп в других сферах духовной культуры – в науке, искусстве и философии. Везде мы встречаем примеры противопоставления «подлинных» и «псевдо» форм – науки и псевдонауки, искусства и псевдоискусства и т.п.

Те же проблемы возникают и при попытке найти строгое определение традиционной религии, к примеру, «православия». Обычно это понятие в современной прессе отождествляется с религиозной организацией, возглавляемой Московской Патриархией. Однако, «...с точки зрения ... староверов, именно их вероисповедание – православное, а вот вероиспове-

²²⁶ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология /Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. - М., 1998. Т.1. - С. 42.

²²⁷ Атак Д. Капкан безграничной свободы //Капкан безграничной свободы: Сб. ст. о сайентологии, дианетике и Л.Р.Хаббарде. /Под ред. А.Л.Дворкина. – М., 1996. – С. 34; Саентология: Справочная работа, представленная Международной Церковью Саентологии. – Копенгаген, 1998. – С. 11–13, 111–241.

²²⁸ Определение Архиерейского собора Русской Православной Церкви «О псевдорелигиозных сектах, неоязычестве и оккультизме» //Капкан безграничной свободы: Сб. ст. о сайентологии, дианетике и Л.Р.Хаббарде /Под ред. А.Л.Дворкина. – М., 1996. – С. 140, 141.

дание, которого придерживается Московская Патриархия, таковым не является»²²⁹. Практикуемое современной Русской Православной Церковью крещение может трактоваться староверами только как «простое мытье»²³⁰. Таким образом, внутри сообщества православных верующих Русская Православная Церковь может явно или неявно квалифицироваться как «псевдорелигиозная» организация. Существуют и другие организации, полагающие только себя православием.

Все эти попытки опираются на убеждение, что православие или религия в принципе представляют собой нечто завершенное и неизменное, что они могут быть однозначно отделены от всех остальных феноменов. Однако очевидным является то, что обозначаемые данными терминами социальные явления в первом, пятом, одиннадцатом и двадцатом столетии кардинально различаются в целом ряде аспектов. Религия продолжает развиваться, сменяя свои социальные образы и раскрывая свои новые сущностные моменты. Даже само появление религиоведения как формы современного знания оказывает влияние на особенности конфессий, поскольку люди, их составляющие, получают определенное образование, влияющее на их мироориентацию. Определение в этих условиях может приобретать характер навязывания явлению внешних ему рамок, искажения его сущности и отрицания его развития.

Религиоведение призвано выделить критерии, позволяющие научно и объективно классифицировать религиозные феномены. Это предотвратит как оскорбление чувств верующих и ограничение их прав, ибо государство призвано защищать свободу убеждений и совести всех своих сограждан, так и нивелировку качественных различий между религиозными феноменами, способных высвободить те мощные разрушительные возможности, которые потенциально несет в себе религиозность. Последняя часто содержит готовность поставить себя над «мирскими» рамками закона и интересами инаковерующих. Это требует максимального прояснения проблем сущности религии и возможностей разработки ее корректного определения.

Определение сущности, или «дефинирование», соответствующего понятия, как отмечал еще один из основоположников романтизма Ф. Шле-

²²⁹ Шахов М.О. Новый закон с точки зрения старообрядцев //Религия и право. - 1998. – № 3 (6). – С. 9.

²³⁰ Рубцов В. О таинстве крещения //Родина. – 1990. – № 9. – С. 89.

гель, может быть либо «реальным, характеристичным описанием, охватывающим весь предмет», либо «подчинением иной дисциплине»²³¹.

Первое предполагает убеждение в самостоятельности данной сферы человеческого бытия и умение отличать ее от других, тогда как второе предполагает возможность сведения религии к другим сферам жизни. Самостоятельность религии могут отстаивать как сторонники конфессиональной исключительности (конфессионального эксклюзивизма, или конфессиоцентризма), так и представители научного подхода к религии. Первое тесно связано с теологическим и обыденно-интуитивным представлением о различиях «религии» и «нерелигии» как спасении и гибели. Эти представления, как показывают социологические исследования, очень различны у разных индивидов даже в пределах одного исповедания в одной стране или локальном регионе.

Так, очевидно, несовпадение категории «христианства» как теологической доктрины, высокого идеала той или иной конфессии, и «христианства» как социального, человеческого, и, нередко, «слишком человеческого» феномена. Это приводит к самокритике внутри сообщества верующих, что может служить серьезным источником социальной напряженности, иногда приводя к глобальным историческим трансформациям, как, например, возникновение и развитие протестантизма в Европе, старообрядчества в России.

Второе предполагает разработку дедуктивной общей теории религии. Это предполагает строгое теоретическое разграничение понятий религии и «нерелигии». Строгость понятий предполагает устойчивость самих явлений, стоящих за понятиями, объективную обособленность религии от других сфер бытия, что, однако, далеко не очевидно. Действительно, если в качестве религии (как это и было в европейской культуре, где сформировался сам этот термин) рассматривать историческое христианство, то под это понятие подходят и феномен «иудейской секты», долгое время не именовавшейся христианством, и государственной религии Римской империи, и собирательного названия тысяч обособленных современных группировок, именующих себя «христианством».

Таким образом, ни самоотнесение индивидом своих убеждений к религиозным, ни внешнее индивиду отнесение его убеждений к той или иной

²³¹ Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Эстетика. Философия. Критика. – М., 1983. Т.2. – С. 103.

«рубрике» не позволяют однозначно решить вопрос о его религиозности. Эта сложность приводит к тому, что исследователи порой просто исходят из конкретности, случая, примера. В вышедшей недавно монографии Ч. Талиаферро «Современная философия религии» делается попытка определить религию как то, что «включает в себя Иудаизм, Христианство, Ислам, Индуизм и Буддизм и подобные им традиции»²³². Аналогичные дефиниции называют номинальными. В них просто указывается на конкретный предмет, который и полагается значением определяемого термина.

Номинальные дефиниции позволяют избежать односторонности однозначных эссенциалистских формулировок, сводящих религию только к одному или нескольким сущностным элементам. Они, однако, остаются слишком неопределенными, поскольку только направляют внимание исследователя на поиск общего в особенном через указание на предмет исследования. Поэтому от номинальных определений исследователи всегда переходят к реальным, содержательным, представляющим определяемое через характерные родовые и видовые признаки.

Дефиниция по самой своей природе имеет характер апории – неразложимость понятия на элементы, несводимость рассматриваемого феномена к другим сферам бытия делает его непостижимым, выносит за рамки самого бытия, превращая дефиницию в тавтологию или чистое описание. В то же время сведение этого феномена к элементам или другим сферам ставит под вопрос его собственную специфику, уникальное своеобразие его природы. Корректное определение религии должно описать и объяснить ее в общепринятых терминах, которые даются наукой и философией, учитывая при этом, что тем самым происходит отвлечение от той беспрецедентности, которой сама религия себя полагает – тайной, неисчерпаемой ни для адептов, ни, тем более, для посторонних.

В этой связи представляет определенный интерес ситуация, возникшая в теоретической биологии в 60–80 годы нашего столетия, когда стала широко обсуждаться проблематика сущности жизни и методология ее корректного определения. Феномен жизни последние двести лет либо редуцировался к физико-химическим свойствам субстрата организмов, либо объяснялся качественно, виталистически функционированием особых нефизических духовных «факторов жизни», нематериальных деятельных оснований. Только утверждение методологии системного подхода позволило научно объяснить и понять целостность живых систем, их качественную

²³² *Taliaferro C. Contemporary Philosophy of religion. Oxford, 1998. P.21.*

специфику и сходство с неживыми физико-химическими системами. Альтернатива физико-химического редуccionизма и иррационального витализма проявлялась в соответствующих дефинициях сущности жизни. Преодолеть эту альтернативу удалось системному подходу, выразившемуся в соответствующих дефинициях²³³. Предметом религиоведения является, конечно же, не биологическая, а социальная сфера бытия, однако, определенные параллели могут оказаться эвристичными и здесь, ибо биология, идеи эволюции, органичности, оказывали свое влияние на методологию религиоведения и ранее.

Дефиниция понятия, определение того или иного термина, состоит из двух частей – определяемой и определяющей²³⁴. Определение отражает достигнутый уровень описания объекта и понимания его сущности, теоретические представления о единстве знаний соответствующей области эмпирического исследования²³⁵. Определяя термин «религия», исследователи в качестве определяющего должны указать родовое и видовое понятия, первое из которых выражает предельно общее основание, частью которого религия полагается, а второе – тот специфический признак (признаки), который (которые) выделяет ее как таковую из отмеченной родовой общности.

В целом дефиниция представляет собой высказывание, фиксирующее некоторый набор признаков, позволяющих выделить данное явление среди однородных. Без такого рода формулировок исследователь лишается определенности в понимании самой предметной сферы своей деятельности, а религиоведение – своей дисциплинарной самобытности. Вместе с тем уже стало традиционным подчеркивание сложности или невозможности формулировки общего определения понятия «религия»²³⁶.

Общепризнанное определение религии отсутствует, да и вообще, как отмечает И.Н. Яблоков, обычные родовидовые определения сущности религии представляются непродуктивными, так как в различных культурах этим термином именуют различные феномены. Так, слово религия обозна-

²³³ О сущности жизни. – М., 1964; Сагатовский В.Н. Замечания по вопросу об определении жизни // Вопр. филос. – 1963. – № 3. – С. 128–129; Карпинская Р.С. Биология и мировоззрение. – М., 1980. – С. 109; Югай Г.А. Общая теория жизни. – М., 1985. – С. 113–115.

²³⁴ Горский Д.П. Определение. – М., 1974. – С. 5; Логика. – Минск, 1974. – С. 57; Попа К. Теория определения. – М., 1976. – С. 226–227; Свинцов В.И. Логика. – М., 1987. – С. 154.

²³⁵ Сущность и явление. – Киев, 1987. – С. 6–9.

²³⁶ The Catholic Encyclopedia. 1913. V.XX. P.738; The Encyclopedia Americana. 1973. V.23. P.342; The Encyclopedia of Religion /Ed. by M.Eliade. N.Y., 1987. V.12. P.282; The New Encyclopedia Britanica. L., 1994. V.26. P.509.

чает «римский политеизм», «христианский тринитарный монотеизм», «власть», «преданность», «учение», «добродетель», «обычай», «спасение» и т.п.²³⁷. Это делает несопоставимыми научные дефиниции, которые всегда в явлениях стремятся выделить нечто общее, сущностное, но сущность «обычая» отлична от сущности «учения». Вместе с тем само изучение многообразия дефиниций данного понятия позволяет выявить общие подходы к объекту исследования, и с этой стороны дефиниции «несомненно, имеют большое эвристическое значение»²³⁸. Кроме того, современное правоведение нуждается в разработке операциональной дефиниции религии, которая позволит юристам квалифицировать то или иное общественное объединение в качестве «религиозного».

Попытки обобщения характерных особенностей конфессий, «эмпирических религий», как уже отмечалось выше, не привели к выработке универсального понятия о «религии как таковой». Конкретные конфессии и сходные с ними социальные феномены при таком рассмотрении выступают как «субстрат» для исследования, как нечто относительно устойчивое, самобытное, статичное, как фиксируемый материал для анализа. Анализ позволяет выделить набор определенных характеристик, признаков, элементов. На теоретическом уровне данные элементы сами уже начинают трактоваться как субстрат, статичные и вневременные универсальные родовые основания, корни, причины эмпирических религий как предмета анализа.

Как уже отмечалось выше, и как это представлено в приложении, филологический, или историко-этимологический, анализ свидетельствует, что родовым понятием, под которое подводится термин «религия», сугубо описательно называют отношение, включающее в себя индивида (в приложении – группа А).

Это отношение понимается или как (А–1) отношение к богам или Богу (Сакральному, Трансцендентному, Конечному, Предельному, Абсолюту и т.п.), или как (А–2) вообще поклонение, или как (А–3) вообще культ. Переход от А–1 к А–3 отражает собой процесс обобщения представления о религии и попытку найти ее сущность именно в культе, в самовоспроизводящемся действии, которое и порождает теологические или мифологические системы. В европейской культуре специфическим родовым признаком религии часто называется «вера в Бога».

²³⁷ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 166.

²³⁸ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 167.

Очевидно, что характеристика религии как «веры в Бога» базируется на христианской культуре и носит чрезмерно узкий характер, не охватывая всего многообразия явлений. Однако такое определение значительно шире подхода строгого канонического богословия, поскольку оно охватывает как христианский «канон», так и «ересь», некоторые формы «иноверия» (к примеру, ислам). Данное определение, однако, не может включить в себя ни «римский политеизм», который первоначально обозначало само слово «религия», ни буддизм, где начало бытия не отождествляется с Богом.

В этой связи обращает внимание стремление противопоставить термины «религия» и «лжерелигия», «псевдорелигия», «квазирелигия», «секта», «ересь», «культ» в отношении конкретных общественных объединений. Очевидно, что такое противопоставление собственно «религии» и «не-религиозных» феноменов предполагает признание только некоторых «нормальных» или «нормативных» религий в качестве настоящих и подлинных. Такая позиция априорна для конфессиоцентризма, убежденного в подлинности только своей религиозности. Близкие позиции могут занимать и ученые, описывающие конкретную историческую или социальную действительность и принимающие сложившиеся формы терминологического употребления.

Вторая группа (Б) связывает понятие религии прежде всего с человеческими особенностями – личной верой (Б–1), познавательной способностью (Б–2), индивидуальными чувствами (Б–3) или самой природой индивида – социальной (Б–4) или физиолого-биологической (Б–5). Данные характеристики могут выступать и как результат описания и обобщения непосредственно данных, эмпирических феноменов, и как объяснение религии из вечных, самовоспроизводящихся вместе с человеком его сущностных, неизменных качеств. Выделяемые качества могут трактоваться теологически или антропологически, отражая мировоззренческие, философские или идеологические предпочтения их авторов.

Третья группа (В) опирается на дедуктивно-теоретическое понимание религии как субстанции, деятельного основания, порождающего особенности индивидов и социумов. Это может быть как (В–1) Бог (Сакральное), так и (В–2) надличностная конфессия, социокультурное объединение, система характеристик или (В–3), некоторое начало, захватывающее индивида и побуждающее его на религиозное поведение и создание объедине-

ний (вероисповедальное, познавательное, символическое или идеологическое).

Дедуктивное и индуктивное связаны между собой, образуя две стороны единого познавательного отношения. Индуктивные определения дают конкретный материал для обобщения и осмысления, подразумевая уже в самом отборе характеристик скрытые дедуктивные гипотезы о сущности религии как таковой. Дедуктивные определения предполагают эмпирические экспликации, развернутую систему взаимосвязанных характеристик.

Очень распространено сведение религии к «вере в сверхъестественное». Такой подход опирается на анализ гносеологического отношения, где религия выступает оппозицией науке как «знанию о естественном». Родовым классом, к которому сводится религия, здесь оказываются познавательные явления. Однако, как справедливо отмечал А.Д. Сухов, «не всякая вера в сверхъестественное есть религия». Понятие «вера в сверхъестественное» значительно шире, ибо включает в себя и «мантику», и «спиритизм», и «астрологию», и «идеализм»²³⁹. Все эти феномены духовной культуры предполагают свои формы «поклонения высшим силам», которые трактуются в соответствии с уровнем понимания «естественного».

«Естественное» в одних культурах включает в себя определенное «отношение к сакральному», ибо сакральное естественно сосуществует с профанным, мирским, обыденным, как это имеет место в магии. В других же культурах «естественное» оппозиционно сакральному как сверхъестественному, сущностно инородному, откровенному, выражая фундаментальную оппозицию самодостаточных типов социальной мироориентации – научной и конфессиональной.

Данная оппозиция основывается на убеждении в существовании сущностного различия «священного» (религиозного) и «мирского», обыденного, профанного. Противопоставление «религиозного» и «мирского» складывается в средние века как противостояние «церковного» и «светского», или спасительно-значимого и губительно-утилитарного. В архаичных культурах нет противопоставления мирского и сакрального как предметного и не предметного, природного и сверхприродного, телесного и бестелесного, ибо все мирское, телесное, природное есть актуально или потенциально и сакральное, магическое, сверхприродное. Оппозиция существу-

²³⁹ Сухов А.Д. Религия как общественный феномен. – М., 1973. – С. 50–53.

ет скорее как жизненное отношение обыденного и необычного. Не признает такого противопоставления и христианская «теология смерти Бога», отрицающая деление деятельности на «религиозную» и «мирскую», что является не апологией секуляризма, но утверждением «изнутри меняющегося жизнь мира «сверхприродного» характера христианства»²⁴⁰.

С другой стороны, именно наука, мирское знание, все более и более утверждается как единственно конструктивная высшая сила современной культуры, принципиально расколдовывающая действительность, лишаящая ее магического очарования, творящая светскую, десакрализованную естественность. Наука обретает спасительно-значущую роль. Губительно-утилитарным начинает казаться конфессионализм, трактуемый, порой, как мракобесие, иррационализм, бессодержательность, бессмыслица, невежество и тормоз научно-технического прогресса. Здесь научно-познавательное отношение утверждается как родовое для любых феноменов социального бытия.

В этой связи встают проблемы анализа и категориального выражения соотношения понятий «мифа», «религии», «морали», «этики», «мировоззрения», «философии», «науки», «искусства», «права» как синхронных и диахронных форм мироотношения и личностной самоидентификации²⁴¹. Разделение этих категорий может приводить к искусственному противопоставлению преемственно связанных феноменов. Исследователь сталкивается с тем, что в средневековой Европе, как и во многих других культурах, «мирские», «нерелигиозные» в современной европейской культуре формы никогда не существовали сами по себе, выступая элементами «религии». Знание было бессмысленным без веры. Это ведет к необходимости обращения к фундаментальной проблеме природы знания как такового, его соотношения с незнанием, к проблеме отношения христианства и науки, христианства и культуры, к проблеме подлинного «ведения» бытия.

Христианство является одновременно и исторической основой возникновения современной светской культуры, и элементом, составной частной формой, последней. Это, однако, ведет к отсутствию понимания его собственной специфики как такового, поскольку для римских чиновников оно первоначально выступало как опасное и преследуемое «суеверие»,

²⁴⁰ *Барабанов Е.В.* О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхеффера //Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. – М., 1994. – С. 21.

²⁴¹ *Гараджа В.И.* Социология религии. - М., 1995. – С. 170.

«миф», затем оно превращается в «государственную религию» и, наконец, сегодня этот термин является наименованием нескольких сходных конфессий от «католицизма» до «Свидетелей Иеговы».

Анализ единства в многообразии социальных феноменов, родственных между собой, но лишенных непосредственного сходства, ведет к необходимости перехода на предельно общий уровень категорий культурологического исследования. Здесь изучение выходит за пределы круга феноменов, традиционно именуемых «религией», в более широкую сферу «культуры», где религию определяют как «феномен», «элемент» или «форму» родового понятия «культуры», как «форму» или «тип жизни», как тип «отношения к миру», как «область духовной жизни» и т.п.²⁴².

Термин «культура», вошедший в широкое употребление с XVIII века, обозначает многообразные формы специфической организации и развития человеческой жизнедеятельности²⁴³. Категория «культуры» выражает собой предельно общее отношение противостояния «человеческого» как возделанного, образованного, духовного, искусственного «природному» как дикому, звериному, натуралистическому, естественному. Естественное здесь уже не претендует на тотальный универсализм, оказываясь только фоном для разворачивания человеческого как сверхъестественного, сверхбиологического, собственно «культурного».

Понимание «религии» как этапа и формы развития европейской «культуры» связано с явным или неявным отождествлением категорий «религия» и «церковь», опирающимся на распространенное противопоставление античности, средневековья и современности как «магии (мифологии)», «религии (воцерковленности)» и «гуманизма (науки)». Очевидно, что и такое понимание соотношения категорий «религия» и «культура» носит слишком узкий характер, предполагая наличие безрелигиозных или «нерелигиозных» («дорелигиозного» и «пострелигиозного») этапов развития европейской культуры. В этой связи необходимо обратиться к современным концепциям соотношения мифологии, религии (христианства) и секуляризма.

²⁴² Основы религиоведения / Под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1994. – С. 61; *Гараджа В.И.* Социология религии. – М., 1995. – С. 9, 77; *Элиаде М.* Священное и мирское. – М., 1994. – С. 102; *Культурология* / Сост. и отв. ред. А.А.Радугин. – М., 1995. – С. 21; *Радугин А.А.* Введение в религиоведение. – М., 1996. – С. 78.

²⁴³ *Арнольд А.И., Батунский М.А., Межуев В.М.* Культура // *Филос. энцикл. слов.* – М., 1989. – С. 293.

С одной стороны, в качестве обычного примера понимания религии как особого типа социальных феноменов, отличного от «язычества», можно отметить мнение А.С. Панарина, который противопоставляет их как, соответственно, «цивилизационное» и «геополитическое» мышление. Он полагает, что «характерной особенностью дихотомий геополитического мышления в отличие от цивилизационного является их "натуральный", организационистский характер. Здесь биология, антропология и география берут реванш над социологией. А в глубинном социокультурном смысле натуралистическая парадигма неоязычества – парадигма "крови и почвы" – вытесняет религиозную парадигму духа – презумпцию перерешаемой человеческой судьбы, подвластной подвигам ума и совести»²⁴⁴.

Противопоставление религии как «нравственности» и язычества, мифологии как суеверия и «аморальности» идет от Цицерона и первых веков утверждения христианства в европейской культуре. Многие авторы и сегодня квалифицируют некоторые современные духовные феномены как «окультизм» и пишут о «неизбежной победе оккультизма» в России²⁴⁵. К этим оценкам присоединяются и некоторые светские исследователи, отмечая опасность распространения иррациональной «эзотерики» для духовного и физического здоровья нации²⁴⁶, для рационализма и этики как фундаментальных ценностей культуры Просвещения, создавшей современную цивилизацию. Типичное понимание противостояния просвещения и невежества народа выразил Н.Г. Чернышевский, писавший о «массе народа», которая «погружена в препорядочное невежество ... верит в колдунов и ведьм, изобилует бесчисленными суеверными рассказами совершенно еще языческого характера»²⁴⁷.

Преимущественно «символический» характер мифологии в отличие от «этического» характера религии подчеркивал А.Ф. Лосев, отмечавший, что хотя «религия и мифология – обе живут самоутверждением личности», но религия есть «принципиальное самоутверждение, утверждение себя в своей последней основе, в своих исконных бытийственных корнях», «в

²⁴⁴ Панарин С.А. Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы //Вопр. философии. – 1994. – № 12. – С. 21.

²⁴⁵ Кураев А. Россия на пороге контрреформации //НГ-Религии. – 1997. 24 июля. – С. 6.

²⁴⁶ Борецкий Р. Академики и «всякая чертовщина» //Новое время. – 1996. – № 42. – С. 38–39; Кунцын И. Угроза национальной безопасности? //НГ-Религии. – 1997. 24 июля. – С. 2 и др.

²⁴⁷ Чернышевский Н.Г. О причинах падения Рима // Полн. собр. соч. – М., 1950. Т.7. – С. 665.

вечности», тогда как «миф есть разрисовка личности, ...образ личности»²⁴⁸. Близок к нему и Я.Э. Голосовкер, обращавший внимание на то, что мифологию представляет собой скорее «имагинативное» (интуитивно-образное, творческое) мышление, противопоставляемое «дискурсивному», системно-конструктивному (теологическому, философскому и научному)²⁴⁹. М. Вебер подчеркивал противостояние мифологического и демифологизированного, «расколдованного» сознания, а К. Ясперс проводил деление истории на «осевое» и «доосевое» время²⁵⁰.

Христианство здесь сближается с секуляризмом в противопоставление мифологии. Близкой видится и позиция авторов, противопоставляющих мифологию как «первичную» форму мироотношения, часто называемую «синкретичной», его «вторичным» формам – религии, искусству, философии, науке²⁵¹. Данные концепции опираются на эволюционизм, на представление о развитии духовной культуры от низких, или ранних, синкретичных и образно-эмоциональных форм к высоким, поздним, специализированным.

С другой стороны, М. Элиаде трактует религию как фундаментально противостоящий современности (христианству и секуляризму) тип архаичного мироотношения²⁵², тогда как Б. Малиновский видит религию, магию и науку тремя вечными измерениями отношения человека с миром²⁵³, а Дж.Р.Р. Толкин считает «поверхностным» противопоставление мифологии и религии и пишет, что «даже в волшебных историях ясно видны три ипостаси: Мистический лик Сверхъестественного мира; Магический лик Природы; и лик-Зеркало, смеющийся над людьми и жалеющий их»²⁵⁴.

Он полагает, что «Евангелия заключают в себе либо волшебную историю, либо нечто еще более величественное – то, в чем скрыта суть всех волшебных историй», ибо «среди их легенд скрыта величайшая и самая совершенная из всех мыслимых Счастливых Развязок. Евангельская леген-

²⁴⁸ Лосев А.Ф. Диалектика мифа //Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 484.

²⁴⁹ Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М., 1987. – С. 18, 31, 85.

²⁵⁰ Karl Jaspers: Dehken zwischen Wissensschft, Politik und Philosophie /Hrsg. v. Harth D. Stuttgart, 1989. S.70–72.

²⁵¹ Римский В.П. Проблема соотношения мифа и религии (методологический анализ): Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 1985. – С. 6–8; Костелны О. Миф и религия. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – Баку, 1984. – С. 5; Дьяконов И.М. Введение //Мифология древнего мира. – М., 1977. – С. 15–34; Он же. Архаичные мифы Запада и Востока. – М., 1990. – С. 12, 68, 195.

²⁵² Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – С. 20–21.

²⁵³ Основы религиоведения. – М., 1994. – С. 33.

²⁵⁴ Толкин Дж.Р.Р. Дерево и лист. – М., 1991. – С. 37.

да начинается с радости и в радости завершается. Ей присуща непревзойденная «внутренняя согласованность реальности». Не было иного сказания, которое люди (даже скептически настроенные) находили бы более истинным»²⁵⁵.

Таким образом, позиции исследователей можно подразделить на исторические и трансисторические. Первые относят категории мифа и религии к сменяющим друг друга феноменам истории, к диахронным аспектам становления духа, тогда как вторые понимают их в синхронии, в сквозном пронизывании всей истории духовности, в постоянном противостоянии. Исторические «мифология» и «религия» здесь тоже понимаются как дохристианская и христианская культуры, но они уже выступают не сами по себе, а как продукты универсальных оппозиций «символизма и этизма», «интуитивизма и рациональности», «целостности и дробности», «автономности и причастности», «синкретичности и дифференцированности». В данном же контексте можно оценить и противостояние «историцизма» и «интерпретативизма» в современном религиоведении²⁵⁶.

Аналогичные позиции можно выделить и в понимании соотношения религии (христианства) и секуляризма. «Пора осознать, что мы вступили в постхристианскую эру и переживаем период, обратный тому, который переживало человечество при вхождении христианства в историю» – полагает Р. Гальцева, оценивая современное положение Церкви в мире²⁵⁷. «Постхристианство» современности видится в утрате Церковью ведущих позиций в экономической, политической и мировоззренческой сферах жизни общества.

С.С. Аверинцев придерживается близких оценок: «и снова ...у нас христианство без "христианского мира", вера без внешней защиты, жизнь, в которой ничто не разумеется само собой»²⁵⁸. «Светскость» здесь выступает как «антихристианство» и «псевдорелигиозность», как утрата идеалов христианской Европы. На несовместимость «религии» и «светской культуры» еще в начале века указывал А.Ф. Лосев, писавший, что «религии не место в европейской культуре, борьба за религию есть борьба против куль-

²⁵⁵ Там же. С. 94–95.

²⁵⁶ *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 164–172.

²⁵⁷ *Гальцева Р.* Христианство перед лицом современной цивилизации //Новая Европа. – 1994. – № 5. – С. 3.

²⁵⁸ *Аверинцев С.С.* Будущее христианства в Европе //Новая Европа. – 1993. – № 4. - С. 19.

туры и нечего нам этого скрывать»²⁵⁹. Основанием противопоставления является сведение «культурного» к «внецерковному».

Другие авторы видят соотношение категорий «религии» и «культуры» как субстанции и ее проявлений, при этом субстанцией может полагаться как «религия», так и «культура»²⁶⁰, творческие способности как таковые, эмпирически проявляющиеся в многообразии человеческой деятельности²⁶¹. «Религия» может пониматься и как целостность явлений «культуры», противопоставляясь ее односторонним формам (логике, этике, эстетике). «Под культурой, – пишет В. Виндельбанд, – мы в конечном счете понимаем не что иное, как совокупность всего того, что человеческое сознание, в силу присущей ему разумности, вырабатывает из данного ему материала. ... религия не соответствует никакой особой области разумных ценностей; ... свои разумные основания она заимствует у логических, этических и эстетических содержаний. Единственное разумное основание, присущее именно религии как таковой, сводится к требованию пережить совокупность всех разумных ценностей в абсолютном единстве, недостижимом ни для одной из форм нашего сознания»²⁶². Религия есть отношение к «святыне», которая понимается как «нормативное сознание истинного, доброго и прекрасного, пережитое как трансцендентная действительность»²⁶³.

Овладение индивидом созданными до него значениями носителей духовной культуры, освоение их выступает сущностной особенностью человека как такового, понимаемого как сверхбиологическое существо, задающееся вопросом о своей сущности²⁶⁴. В этом смысле оказывается возможным и «мифологическое космическое христианство» М. Элиаде, и «христианство до христианства» Э. Жильсона²⁶⁵ и «христианство без религии» Д. Бонхеффера²⁶⁶.

²⁵⁹ Лосев А.Ф. О методах религиозного воспитания //Путь православия. - 1993. – № 1. – С. 228.

²⁶⁰ Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. – М., 1991. Т.1. Истоки религии. – С. 118–120.

²⁶¹ Иллюстрированная история религий. – М., 1992. Т.1. – С. 13; Большая энциклопедия. – СПб., 1896. Т.16. – С. 252 и др.

²⁶² Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм. //Культурология. XX век. – М., 1995. – С. 62, 64.

²⁶³ Он же. Святыня //Виндельбанд В. Философия культуры: избранное. – М., 1994. – С. 326.

²⁶⁴ Основы религиоведения. – М., 1994. – С. 62, 299.

²⁶⁵ Жильсон Э. Дух средневековой философии //Работы Э.Жильсона по культурологии и истории мысли. – М., 1987. Вып.1. – С. 146–153.

²⁶⁶ Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхеффера //Бонхеффер Д. Сопrotивление и покорность. – М., 1994. – С. 14.

М. Русецки убежден, что религия несводима ни к отдельным сферам культуры, ни к ней самой, ибо она различным образом связана со всей земной действительностью, которую пронизывает и через которую выражается, не замыкаясь в ней²⁶⁷. Научное религиоведение исследует «не столько сущность религии, сколько проявления религиозности верующего человека». Такое сведение религии исключительно к субъективной и культурной сфере, по его мнению, совершенно отрицает «ее предметную сторону, то есть то, во что верят в религии и благодаря чему она вообще существует»²⁶⁸.

Такая «внешняя» точка зрения не позволяет наукам «притязать на разъяснение всей совокупности феномена религии», который носит над-субъектный характер. «Человек по своей природе открыт и устремлен к трансцендентному, но он не является ни источником религии, ни ее творцом», в связи с чем обычное деление религий на «естественные» и «сверхъестественные» становится устаревшим, ибо «если религия действительно является единением человека с Богом, то она не может быть ни естественной, ни сверхъестественной, поскольку Бог суть трансцендентная, сверхъестественная действительность»²⁶⁹.

Религия здесь выступает как данность, существующая независимо как от культуры, так и от субъективного приятия или неприятия ее личностью. Данное утверждение, однако, является самоочевидным и беспредпосылочным только для «верующих», поскольку все люди полагаются здесь неизбежно «религиозными», но в современном обществе есть люди, не считающие себя таковыми, и нет оснований отказывать им в этом праве. Для них тоже встает вопрос о природе бытия как такового, о трансцендентной всем убеждениям, наукам и традициям объективной сущности мира и человека. Это, однако, неизбежно делает и их мироориентацию «религией», согласно высказанной выше позиции. Фактически термин «религия» подменяет термин «мировоззрение» – не религия полагается формой мировоззрения, но мировоззрение, светская мироориентация, полагается формой (часто суррогатом) религии.

Г. Керер отмечает, что «дискуссии о секуляризме как характерной черте нашего времени с некоторых пор навевают тоску на исследователей и вызывают более осторожную, чем раньше, реакцию со стороны теоло-

²⁶⁷ *Rusecki M.* Istota i Geneza Religii. W-wa, 1989. S.33.

²⁶⁸ Там же. С. 110.

²⁶⁹ Там же. С. 116, 227.

гов»²⁷⁰. Строго научно доказать, «произошла ли в действительности секуляризация в Европе», при всей «наглядности» этого процесса, полагает он, невозможно. В действительности, «если влияние религии и церкви в одних областях падает, то в других оно явно возрастает»²⁷¹. При наглядном уменьшении «собственно церковного фактора» происходит «утверждение автономии и дружественных представлений о Боге», которые «направлены не против христианской религии, но в определенной мере прямо восходят к христианскому влиянию»²⁷². Инобытием христианства считает секуляризм целый ряд других авторов, в том числе П. Бергер и Т. Лукман²⁷³.

С богословских позиций и в строго научном смысле, отмечает П. Куртц, секулярный гуманизм – «это не религия, поскольку он не находит подтверждения ни существованию Бога, ни божественному плану спасения человечества»²⁷⁴. Гуманизм понимается им как «новая космическая перспектива» социальных систем локального и глобального уровня, опирающихся на убеждения индивидов в значении научных знаний и этических универсальных норм поведения, то есть как новая форма жизни.

Гуманизм не является конкретной философской системой. К. Леви-Строс отмечает, что он далеко не однороден, и выделяет три типа гуманизма – возрожденческий, колониальный и современный, изменившие само европейское представление о «человечности». Европа, сложившись в средневековье как христианское сообщество, порождает феномен возрожденческого гуманизма через интерес и любовь к античности, к «чужой» греко-римской, «языческой» культуре. Второй тип гуманизма рождается из крови колониальных войн как интерес и любовь к «чужим», нехристианским культурам Востока (Индии и Китаю). Современный гуманизм создается на наших глазах после второй мировой войны на базе всемирных коммуникационных систем информации и технологической экспансии, впервые связывающих все человечество в единое сообщество, включающее как «письменные», так и «бесписьменные» культуры²⁷⁵.

²⁷⁰ *Kehrer G.* Die Kirchen im Kontext der Sakularisierung // *Neue Religiosität und seculare Kultur* / Hrsg.: Baadt J., Rausdier A. Graz etc., 1988. S.9–10.

²⁷¹ *Kehrer G.* Die Kirchen im Kontext der Sakularisierung // *Neue Religiosität und seculare Kultur* / Hrsg.: Baadt J., Rausdier A. Graz etc., 1988. S.12–20.

²⁷² Там же. S.22–23.

²⁷³ *Яблоков И.Н.* Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 112; *Гараджа В.И.* Социология религии. – М., 1995. – С. 169.

²⁷⁴ *Kurtz P.* Eupraphy: The need to Build secular humanist centres // *Free Inquiry*: Buffalo. N.Y., 1989–1990. V.10. № 1. P.24.

²⁷⁵ *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. – М., 1994. - С. 16–18.

«Человечность» не может быть односторонним «евроцентризмом» или, как иронично заметил М. Элиаде, «европровинциализмом»²⁷⁶. Гуманизм выступает как широкое плюралистическое движение, объединяющее людей с самой разной мироориентацией, признающее право каждого на свободное высказывание критических мнений по поводу существующих порядков²⁷⁷. Его определяют как «этическое учение, которое делает возможным участие в нем как верующих, независимо от их религиозных догм, так и людей, отрицающих религию». В этом смысле гуманизм формально может трактоваться как «...новая религия, но «религия» не в смысле теологии с верой в сверхъестественных богов, не этическая система или научное знание, а «религия» в смысле организованной системы идей и эмоций, связанных с реальным человеком, его судьбой, каждодневными заботами, законом и социальной структурой»²⁷⁸.

Термин «религия» при таком его использовании приобретает расширительное значение «системы идей, эмоций и действий» вообще, хотя очевидно, что отнюдь не каждая такая система может быть названа как «религией», так и собственно «гуманизмом». Гуманизм полагает себя «религией» именно как новый «тип жизни» современного человека, сопоставимый в этом отношении с «христианством» и «мифологией», но отличающийся от них рядом особенностей. В то же время, когда «секуляризм» противопоставляется «религии» как таковой, а не отдельным вероисповеданиям, убеждениям или типам жизни как таковым, тем самым неявно утверждается «негуманистичность» мифологии и христианства, хотя хорошо известно, что гуманистами могут быть и являются люди с различными, в том числе и с «конфессиональными», убеждениями.

Таким образом, термин «религия» обычно неявно подразумевает совершенно конкретные феномены – «христианство», «средневековая церковь», «монашество» и т.п. Только в таком контексте оказывается возможным противопоставление «религии», «мифологии» и «секуляризма» как особых типов культурного бытия, особых образов или форм жизни.

В то же время термин «религия» может употребляться и для обозначения внеисторических характеристик личности, ее устремленности к «не-

²⁷⁶ Элиаде М. Аспекты мифа. - М., 1995. - С. 139.

²⁷⁷ Трофимова З.П. Гуманизм, религия, свободомыслие // Филос. науки. - 1993. - № 2. - С. 73.

²⁷⁸ Девина И.В. Свободомыслие, гуманизм, рационализм: история и современность // Философия. - 1995. - № 4. - С. 93, 88.

зримому», «реальному», «сверхъестественному», «абсолютному», «высшему», «сакральному», «бытию» и т.п., которые присущи как христианству, так и мифологии, и секуляризму. Общая родовая специфика религии при этом оказывается неясной. Неопределенным остается сам тот род бытия, под который следует подвести термин «религия».

Определение сущности религии в этом случае уже оказывается исследованием нового уровня ее бытия по сравнению с субстратным, непосредственно описательным, обыденно-эмпирическим. От описания статичных сходных признаков исследование обращается к причинам, функциональным истокам выявленных на первом уровне особенностей. Последние уже начинают пониматься не сами по себе, но как продукт, результат объективной «истории» или субъективной «устремленности».

Анализ глубинного единства мифологии, христианства и секуляризма как конкретно-исторических (европейских) феноменов показывает возможность их универсального понимания как форм развития, как проявлений фундаментального отношения «личность–мир», выражающегося в единстве трех главных измерений – «человек–природа», «человек–общество» и «человек–человек»²⁷⁹. Данное самовоспроизводящееся единство и выступает как субстанция религии (христианства), обозначающаяся теоретическим понятием объективного проявляющегося основания (порождающей модели) как субъективности, так и объективности во всем многообразии их синхронных и диахронных форм. Данное отношение, однако, присуще и «нерелигиозным» формам самосознания – мифологии и философии (секуляризму).

Еще Сократ отмечал кардинальное различие между пониманием «общности» как «сходства», с одной стороны, а с другой, как системного «единства многоразличного»²⁸⁰. Лицо есть и «сходство», тождество типичных частей любых лиц вообще (ртов, глаз, носов и т.п.), и в то же время, «поляризованность» целого на эти «части», оно не их «сумма» вообще, не их одинаковость и неразличимость. Таким образом термин «лицо» может обозначать как сходство множества лиц, эмпирических систем, наблюдаемых феноменов, так и «единство», «целостность» несходного – частей лица, элементов системы, которые тоже эмпиричны. Однако они объединены в «лицо» не одинаковостью формы (статики) и не одинаковостью функции

²⁷⁹ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 13.

²⁸⁰ Платон. Протагор // Соч.: В 4 т. – М., 1990. Т.1. – С. 439–440.

(деятельностью), но именно своей структурно-функциональной системностью, органичной целостностью.

Впервые именно христианской тринитарной теологии удалось в диалектике образов «личностей-ипостасей» связать угаданные Сократом и Платоном отношения статики с динамикой, уникальности – с универсальностью, многообразия – с единством, а самостояния – с самоизменением.

Собственно любое определение, если оно стремится выразить субстанцию, сущность феномена в предельно полной и всеобъемлющей форме, должно органично соединить три аспекта описываемого явления: прошлое, настоящее и будущее, или «археологию», «феноменологию» и «телеологию» (П.Рикер), или «субстрат», «отношение» и «субстанцию» (Гегель), или «субстрат», «функцию», «поведение» (системный анализ).

Эти аспекты выступают как особые измерения целого, как специфические основания для синтеза результатов соответствующих наук, для широкого и поэтапного междисциплинарного диалога в процессе движения ко все более исчерпывающему взаимопониманию как специалистов разных областей, так и носителей разных мироориентаций. Именно на этом пути открывается возможность построения диалогового междисциплинарного религиозноведческого синтеза, где разные концепции будут пониматься как самоценные и взаимообогащающие интерпретации одного мира, а не как те или иные «формы искажения действительности»²⁸¹.

Данные методологические аспекты процедуры дефинирования сущности религии имеют непосредственное значение для утверждения норм законодательной регламентации религиозных отношений. Прежде всего встает проблема квалификации того или иного «общественного» объединения как «религиозного». Выше уже отмечалось, что исследователи видят значительные трудности в отношении как традиционных, так и «новых религий», которые типологически очень разнообразны: «одни заняты милосердием и благотворительностью, тратя большую часть средств и сил на помощь ближним, другие сконцентрированы на своих внутриобщинных проблемах и религиозной практике, игнорируя жизнь общества и его заботы, третьи больше похожи на религиозно-философские учения или же ме-

²⁸¹ Основы религиоведения. - М., 1994. - С. 3, 12, 298, 299, 323; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. - М., 1994. - С. 14.

дицинско-оздоровительные системы, сведя к минимуму обычные формы религиозной жизни»²⁸².

Невозможность создания общезначимого родо-видового научного определения религии, корректного в формально-логическом отношении, ведет в юридической практике к утверждению локально-окказионального подхода, прямо отождествляющего общее понятие «религии» с доминирующими эмпирическими социальными объединениями – православием (для России) или «традиционными религиями»²⁸³. В этой связи обращает на себя внимание стремление авторов конфессиональных публикаций к сущностному противопоставлению понятий «религии», «псевдорелигии», «церкви», «секты» или «культы»²⁸⁴. Признание возможности сущностного деления социальных феноменов на «религии» и «псевдорелигии» опирается на отождествление «православного» (христианского) с «религиозным», локального с универсальным, частного с абсолютным, распространенного на данной территории с логически истинным, вступая в непосредственное противоречие с универсальным правом на свободу вероисповедания, гарантированным Конституцией России и большинства современных государств²⁸⁵.

Появление и распространение в последние годы «постмодернистской» и «новой» религиозности, подобной печально известным «Великому Белому Братству» и «АУМ Сенрике», порой чреватой посягательством на неотъемлемые права и свободы личности, вызывает к жизни стремление государственных структур выработать соответствующие охранительные меры. Понятие «псевдорелигиозной» организации начинает употребляться в официальных сообщениях Пресс-службы Президента России²⁸⁶ и в научных публикациях.

Социологи и религиоведы тоже, порой, проводят различие между собственно «религией» (христианством, традиционной религией) и ее «за-

²⁸² Религиозные объединения Российской Федерации: Справ. /Под общ. ред. М.М. Прусака, В.В. Борщева. Сост.: С.И. Иваненко и др. Аналитический вестник № 24. Спец. вып. – М., 1996. – С. 240.

²⁸³ Диакон *Андрей Кураев*. Православие и право. Церковь в светском государстве. – М., 1997. – С. 16–17.

²⁸⁴ Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справ. /Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Информационно-аналитический вестник № 1. – Белгород, 1997. – С. 5–7; Диакон *Андрей Кураев*. Православие и право. Церковь в светском государстве. – М., 1997. – С. 23–27.

²⁸⁵ Конституция Российской Федерации. – М., 1993; Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. – М., 1996. – С. 7–22; *Гараджа В.И.* Религиоведение: Учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений и преп. ср. шк. 2-е изд., дополн. – М., 1995. – С. 339–343; *Заграница: религия в законе* //Коммерсант. – 1997. 29 июля. № 27. – С. 16.

²⁸⁶ Приоритет – правам и свободе человека //Росс. газета. – 1997. 25 июля. – С. 4.

местителями», «эрзацрелигиями» или «квазирелигиями»²⁸⁷. Отмечается, наряду с феноменами «религии» и «атеизма», «распространение всякого рода паранаучных и парарелигиозных мифологем, совершенно эклектически соединяющихся друг с другом и с другими элементами сознания»²⁸⁸. Последние квалифицируются как формы «нетрадиционной» религиозности, или «псевдорелигиозности»²⁸⁹.

Можно утверждать, что тенденция противопоставлять виды индивидуальной и групповой «религиозности» намечается еще у Цицерона, когда он противопоставляет «религию» и «суеверия», стремясь отделить «полезную» государству, «легитимную», религиозность от «вредной», опасной²⁹⁰. Тем самым утверждается, что некоторые религии могут быть не вполне «религиями», что одни религии являются более «религиями», чем другие.

Сущностное деление религий на «истинную» и «ложные» было характерно и для средневекового христианства. Адепты неканонических взглядов квалифицировались как «еретики», «раскольники», «нехристи» или «язычники», которых скорее «бичевали», чем «описывали», или, вернее, эти описания создавались по «принципу контраста»: «разгульное, неистовое язычество, с многолюдными празднествами и кровавыми жертвоприношениями, с одной стороны, и благолепие и смирение после успеха проповеди христианства, с другой»²⁹¹. Такое понимание поддерживалось авторитетом Церкви, полагающей именно себя вправе утверждать нормы как «мирского» законодательства²⁹², так и нормативность понимания «религиозности» как таковой.

Возникновение неконфессионального пантеизма Возрождения и секулярной рационалистической философии Просвещения изменило традиционное для европейской культуры понимание соотношения «мирского» и «религиозного» как утилитарно-внецерковного и возвышенно-церковного, ибо «светское» перестает трактоваться только как «внецерковное», «мирское»²⁹³. Оно начинает выступать как гражданственно-гуманистическое,

²⁸⁷ Тихонравов Ю.В. Религии мира: Учеб.-справ. пособие. – М., 1996. – С. 251.

²⁸⁸ Каарийнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) //Вопр. философии. – 1997. – № 6. – С. 39.

²⁸⁹ Там же. С. 47.

²⁹⁰ Цицерон. //Философские трактаты. – М., 1985. – С. 27, 61, 297.

²⁹¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С. 4.

²⁹² Протоиерей Иоанн Свиридов. Закон готовили неверующие //Коммерсант. 1997. 29 июля. № 27 (233). – С. 12.

²⁹³ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М., 1979. – С. 123–124, 333, 403.

как «над-конфессиональное», призванное утверждать гармоничное сотрудничество в государстве сограждан с разными конфессиональными предпочтениями.

Т. Гоббс писал, что «страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных – суеверием. А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия»²⁹⁴. «Допущенность государством» становится критерием «религии» как таковой, что релятивизирует сами понятия Церкви и секты²⁹⁵.

Дж. Локк одним из первых стал отделять «гражданскую» жизнь от «религиозной», полагая, что светская власть должна обеспечить равенство прав своих граждан, не разделяя их на сторонников «языческой» и «ортодоксальной» религии²⁹⁶. Конфессиональная «религия» здесь выступает в качестве проявления, функции фундаментальной частной «религиозности», имманентной гражданам в общем, но манифестирующейся в конкретном многообразии организаций и убеждений.

В эпоху Просвещения обратили внимание на «социальный аргумент», или «этико-политический» критерий, выявляющий последствия деятельности объединений, которые при их абстрактном рассмотрении выглядят совершенно легитимными, «допустимыми», но в своем социальном бытии совершают акции, нарушающие или разрушающие общественный порядок. Если Дж. Локк относил сюда атеистов и католиков, то Дж. Беркли – натуралистов и материалистов. Этатизм и гуманизм становятся критерием «допустимости» как для традиционных, так и для нетрадиционных религий и личных мировоззрений.

Цивилизация не является средством тоталитарного подавления свободы совести каких-либо религиозных групп. Она – результат трагического опыта европейской и мировой практики взаимоотношения конфессий, мощный механизм предотвращения кровопролития и массовых преступлений против человечества. Неконфессиональный гуманизм выступает фундаментальной ценностью и предельным основанием для решений в этой сложной сфере социального бытия. Именно гуманизм является основой

²⁹⁴ Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Соч.: В 2 т. – М., 1991. Т.2. – С. 43.

²⁹⁵ Горчаков М.И. Церковь // Христианство: Энцикл. слов.: В 3 т. – М., 1995. Т.3. – С. 219.

²⁹⁶ Локк Д. Послание о веротерпимости // Соч.: В 3 т. – М., 1988. Т.3. – С. 94, 115.

современной философии образования, ибо современная система государственного образования носит светский характер и призвана воспитывать людей с глубокими знаниями и толерантными убеждениями, готовых к искреннему диалогу о бытии²⁹⁷.

Данная проблематика стала оживленно обсуждаться в прессе в связи с обсуждением нового закона «О свободе совести и религиозных объединениях». Общие критерии «должного» были подвергнуты критике, так как они разрабатывались преимущественно на базе сложившихся особенностей Русской Православной Церкви²⁹⁸, вступая в очевидное противоречие с конституционным принципом равенства всех религий и права каждого на свободу вероисповедания.

Прежний порядок квалификации общественного объединения как «религиозного» регламентировался «Правилами регистрации уставов (положений) религиозных объединений», выделявшими ряд объективных признаков: «наличие вероучения и религиозной догматики; совершение богослужения и религиозных обрядов и церемоний; проповедническая деятельность; религиозное обучение, воспитание и иные формы распространения вероучения»²⁹⁹.

Общим признаком, характеризующим общественные и религиозные организации (объединения), признается общность интересов для удовлетворения духовных или иных нематериальных потребностей, то есть некоммерческий характер их деятельности³⁰⁰. Очевидно, что такой критерий носит слишком неопределенный характер, не позволяя различить православную общину и кружок вышивания или футбольный фан-клуб.

Последняя советская Конституция гарантировала «право исповедывать любую религию или не исповедывать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду»³⁰¹. Тем самым утверждалось равенство как «религии» (исповеданий), так и «атеизма» (марксистско-ленинского мировоззрения) как государственных традиций, как легитимных форм личностной самоидентификации, предполагающих соот-

²⁹⁷ О внесении изменений и дополнений в Закон Российской Федерации «Об образовании» //Росс. газета. 1996. 23 января.

²⁹⁸ Новый Закон о «Свободе совести»: за и против //НГ-Религия. 1997. 24 июля. – С. 2; Аширов Н. Закон удобен только чиновникам //НГ-Религия. 1997. 28 июля. – С. 4.

²⁹⁹ Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. – М., 1996. – С. 62; Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» //Росс. газета. 1997. 1 октября. – С. 3–4.

³⁰⁰ Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. – С. 49.

³⁰¹ Конституция СССР. – М., 1986. – С. 2.

ветственные формы поведения – «отправлять культы» или «вести пропаганду».

Этим государство утверждало неравноценность легитимных форм мироориентации, религия допускалась лишь в пределах ее собственной сферы, тогда как атеизм мог через пропаганду расширять сферу своего влияния. Наряду с этими терминами использовалось и общее понятие «отношение к религии», которым охватываются все его типологически возможные формы, подразделяемые на «вероисповедание», «атеизм» или «индифферентизм», хотя при этом и отмечалась необходимость дальнейшей разработки эмпирических признаков (показателей) религиозности³⁰².

В постсоветском Законе СССР «О свободе совести и религиозных организациях» 1990 года употребляется понятие «убеждения, связанные с отношением к религии», которые можно было «распространять»³⁰³. Тем самым фактически было признано сущностное неравенство категорий «религии» и «атеизма», зависимость «атеизма», именно как «атеизма», от «теизма», без которого он просто невозможен уже по самому определению, и уравнивались права легитимных мироориентаций на открытость, пропаганду, распространение. Этим утверждалось и признание более высокого – объективно-надличностного – статуса религии в отличие от более низкого – субъектноличностно-идеологического – статуса той или иной социальной доктрины, создаваемой в политических или иных интересах, к категории которых относятся «атеизм» и «индифферентизм». В литературе же советского периода религия, наряду с марксизмом, квалифицировалась именно как «идеология»³⁰⁴.

Принятый несколько позднее российский Закон «О свободе вероисповедания» 1990 года содержал понятие о «религиозных» и «атеистических убеждениях»³⁰⁵. Религия и атеизм здесь вновь сводятся только к субъективным «убеждениям», очевидно, противореча международнопрактике понимания религии именно как феномена надсубъективного уровня, уровня исторической традиции, которая, наряду с «языком» и «нацией», не яв-

³⁰² Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С. 139–142; Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. – М., 1996. – С. 44, 45.

³⁰³ Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях» // Правда. 1990. 9 октября.

³⁰⁴ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М., 1976. – С. 20.

³⁰⁵ Закон РФ «О свободе вероисповедания» // Советская Россия. 1990. 10 ноября; Проект Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Росс. газета. 1997. 16 сентября. – С. 5.

ляется продуктом субъективной деятельности и «переубеждением» не может быть изменена. Такой редукцией неизбежно принижается статус религии, ибо фактически происходит абстрагирование от ее сверхидеологичности, способности существовать при самых разных идеологиях, убеждениях и политических режимах³⁰⁶.

В новом законе «О свободе совести и религиозных объединениях» гарантируется «право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные и иные убеждения»³⁰⁷. Тем самым терминологически закрепляется различие феноменов социально-объективной «религии» и субъективных «религиозных убеждений». Утверждаемый светский характер российского государства означает, что «секуляризм» квалифицируется не как особая «религия», не как индифферентный «не-конфессионализм» или воинствующий «анти-конфессионализм», но как «над-конфессионализм» или «обще-конфессионализм», как гуманизм, убеждение в абсолютности равенства гражданских прав и обязанностей индивидов, вне зависимости от их убеждений и исповеданий.

С этим положением вступает в противоречие деление религиозных объединений на «группы» и «организации», различающиеся в правовом отношении. Данное деление вводилось с целью предотвращения легализации экстремистских группировок, для возможности выявления их скрытых сущностных особенностей за 15 лет их ежегодной перерегистрации. Очевидно, однако, что инквизиция, возникшая в христианстве, религии любви, как и феномен черносотенства, не могут быть основанием для квалификации самого христианства как нелегитимной религии.

Проявления религии связаны очень сложными отношениями с «канонами», изложением основ вероучения, которое религиозное объединение должно представить властям. Религиозные проявления глубочайшим образом связаны с субъективностью человека, с творческим самосозиданием и переосмыслением основ своего бытия в мире и обществе. Смена убеждений личности происходит не только под внешним влиянием проповедников той или иной группы, когда личность выступает пассивным объектом

³⁰⁶ *Гараджа В.И.* Социология религии. – М., 1995. – С. 135.

³⁰⁷ Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях» //Росс. газета. 1997. 1 октября. - С. 3–4.

«обращения», но и в ходе имманентного личностного самоопределения, свободного личностного самоутверждения, имманентно-интимного «избранничества».

В международных правовых документах тоже различают понятия явлений надличностного и личностного уровней, где первые выражаются через термины «язык», «нация», «религия», а вторые – через понятия «вера» и «убеждения»³⁰⁸. Надличное (социальное) и личное (индивидуальное) связываются не только формальной «законностью», отчужденно устанавливающей рамки личного поведения, но отношением «совести», чувства ответственности и долга перед другими, согласия как с возможностью других иметь свои уникальные убеждения, свои идентификационные символы, так и с возможностью духовного общения и обобщения, связывания в общности. В идеале личность выступает как гармония индивидуального и социального, ибо сегодня многим уже становится очевидно, что социальное может воспроизводиться только в индивидах, а индивиды могут стать личностями только через приобщение к социальному, идентифицируя себя с ним.

Понимание гармонии социального и субъективного, убежденности и толерантности существенно различается в зависимости от трактовки природы «убеждений». Наше новое законодательство исходит из понимания «убеждений» как чего-то статичного, вечного и неизменного. Такое понимание можно охарактеризовать как «субстратное». Именно эту статику оно и стремится регламентировать, настаивая только на толерантности, терпимости, но не способствуя установлению взаимопонимания, предполагающего умение встать на «чужую» позицию.

Очевидно, что ни одно из убеждений не может претендовать на абсолютную истину. Международные же документы обращаются к «совести», к способности понять другого и, встав на его точку зрения, в чем-то изменить собственные первоначальные убеждения, которые в этом свете уже начинают восприниматься как «предубеждения», «предрассудки». «Убеждения» корректнее рассматривать как субстратно, так и функционально как относительно устойчивые продукты социальных отношений и субстанционально как устремленность «личности» и «объединения» к подлинности, истине, к диалогу, к снятию своей «особенности», «ограни-

³⁰⁸ Всеобщая Декларация прав человека // Америка. - 1991. - № 421; Заключительный акт совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе. - М., 1985; Конвенция ООН о правах ребенка. - М., 1991 и др.

ченности», «предубежденности», к достижению подлинного универсализма взаимопонимания.

Именно совесть, внутренний голос подлинности, начинает выступать той субстанцией, которая локально-исторически ограничивает и определяет как статизм субстратного конфессионализма или идеологичности, так и релятивизм функционализма или абстрактного либерализма. Религия существует как многообразный мир самоопределяющихся личностей и объединений, дистанцирующихся друг от друга на основании статичных характеристик, позволяющих им сохранять свою идентичность. Субстратный подход ориентирован на выявление и анализ этих характеристик, представляемых в качестве «сущностных элементов».

Функциональный подход ориентирован на выявление роли религии (объединений) в обществе, на динамику, развитие и трансформацию объединений, сущность которых начинает усматриваться уже не в статичных признаках объединений, а в их способности адаптироваться к различным социальным условиям, причем в ходе этой адаптации могут трансформироваться и сами «сущностные элементы», характерные особенности объединения. Для функционализма сатанизм, оккультизм, нацизм, христианство или гуманизм – это прежде всего только «убеждения», в равной мере эмпиричные, условные и относительные.

Субстанция не сводится к статическому или динамическому аспектам религии, она выражает сущность религии как самовоспроизводящегося целого. Самовоспроизведение религии осуществляется через единство и взаимосвязь субстратных и функциональных аспектов. Познание субстанции религии возможно только в диалоге науки и конфессий, разума и сердца о природе мира и человека, о месте человека в мироздании.



Основные термины и понятия раздела

- Основания религии и религиозности, дефиниция сущности религии;
- узкие и широкие определения, номинальные, реальные и эссенциальные определения;
- атеизм, гуманизм, теология, магия, мировоззрение, идеология, духовная культура, мифология;
- сверхъестественное, трансцендентное;

- сакрализация и десакрализация;
- абсолютизм, предельные вопросы бытия.

Контрольные вопросы

- Может ли дефиниция охватить специфику развивающихся явлений?
- В чем проблематично определение религии как веры в сверхъестественное?
- Каково соотношение понятий религии и науки?
- В чем проблематично определение религии как формы культуры?
- **Как соотносятся между собой религия и культура?**
- В чем проблематично определение гуманизма как религии?
- Каково отношение религии и гуманизма?
- Каковы критерии определения достаточных признаков религиозного объединения?
- В чем различие широкого и узкого понимания критериев религиозности?
- Как определение религии связано с защитой государством права на свободу совести (вероисповедания)?

Библиографический список

1. Введение в общее религиоведение: Учеб./ Под ред. проф. И.Н. Яблокова. – М., 2001.
2. *Бубер М.* Два образа веры. – М., 1995.
3. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. Из ранних произведений. – М., 1990.
4. *Маритен Ж.* Философ в мире. – М., 1994.
5. *Робинсон Д.* Честно перед Богом. К XIX Всемирному философскому конгрессу. – М., 1992.
6. *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. – М., 1992.
7. *Шлейермахер Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. – СПб., 1994.
8. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. – М., 1993.
9. *Элиаде М.* Священное и мирское. – М., 1994.
10. *Ясперс К.* Ницше и христианство. – М., 1994.

ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

1. Религиоведение встало сегодня перед вызовом современности, требующей разработки методологии исследования сущности и проявлений религии, способствующей диалогу конфессий, культур и традиций на основании признания как права на свободу совести каждого индивида, так и уважения к ценностям культурных и конфессиональных традиций.

2. Диалог выступает единственной альтернативой нетерпимости, фанатизма и конфронтации любого рода. Возможность диалога основывается на единстве человечества, на понимании традиций как уникальных символических систем, тысячелетиями обеспечивающих идентификацию и социализацию индивидов и на воле к преодолению веками складывавшихся предрассудков и конфронтационных стереотипов.

3. Религиоведческие знания формировались и развивались как элементы мифологических, теологических и философских представлений о бытии человека в мире. Самостоятельность религиоведение обретает в XIX веке в качестве науки, объективно изучающей многообразие конкретных религий. Гегель разрабатывает теоретическое учение о восходящем единстве мифологии, философии и христианства как функциональных проявлений Мирового Духа. Этнография, филология и социология рассматривают многообразие самобытных духовных традиций как материал для сравнительного исследования. Религия представляется в качестве необходимой функции индивида и общества.

4. Выделяются эмпирический и теоретический уровни религиоведческих исследований. Этнографические и психологические описания обобщаются в антропологических и социально-политических теоретических концепциях сущности религии. Сущность понимается как общие характеристики эмпирических религий. Общее понимается как элементарный субстрат религии. Выявляется невозможность субстратного родо-видового определения понятия религии.

5. Феноменологические и герменевтические методологии дополняют традиционные описательные, позволяя объективно исследовать значимость тех или иных элементарных явлений, их функции в жизни отдельной личности и общества как целого. Субстратной, или элементаристской, методологии противопоставляется функционалистская, как дополнительная к ней. Анализ эмпирического сходства дополняется анализом социальных функций тех или иных элементарных явлений религиозности как форм «отношения к сакральному», «отношения к основанию религиозности».

6. Многообразие форм сакрального в истории и современных культурах приводит к смешению в рамках данной категории оппозиций религии и

мифологии, религии и науки, христианства и язычества, веры в Бога и атеизма и т.п. Религия отождествляется с духовностью и духовной культурой как таковой. Многокачественность феноменов духовной культуры, имеющих соотносительное значение, ведет к релятивизации их собственной определенности, к отождествлению христианства и гуманизма как «религии».

7. Исследование разнообразных форм духовной культуры приводит к разработке концепций надисторического, макроэволюционного уровней, рассматривающих возможности за многообразием характеристик и функций выявить их трансисторическое основание, субстанцию религии или духовной культуры как таковой. Это достигается выходом на собственно философский уровень религиозного анализа, где религиозное непосредственно выступает как сфера диалога между носителями различных убеждений и мировоззренческих традиций, между представителями разных форм жизни современного общества. В ходе такого диалога выявляются категории корректного и толерантного анализа бытийственного отношения личности и мира.

8. Формальным выражением жизненных форм выступают дефиниции понятия религии, которые можно подразделить на субстратные, функциональные и субстанциональные. Субстратные понимают религию как те или иные «элементарные явления», признаки сходства конкретных эмпирически данных религий. Функциональные определения понимают религию как некоторое отношение, процесс, род деятельности, тогда как субстанциональные понимают религию как целостное основание всего изученного субстратного и функционального многообразия, как многомерный континуум, несводимый ни к элементарным признакам, ни к тем или иным отношениям.

9. Субстратные определения в истории служили целям конфронтации религии с другими формами духовной культуры, способствуя их самоопределению и самоутверждению в качестве определенных, отграниченных и самобытных систем личных убеждений, от иных, рядоположенных во времени или пространстве. Функциональные определения способствовали релятивизации субстратных культурных границ, акцентируя внимание на подобии или изоморфизме духовных феноменов, считающих друг друга несовместимыми. Функционализм способствует началу диалога о единстве духовной культуры, о ее инвариантах, позволяющих отделить в традициях локальное от универсального.

10. Диалог выступает как «экология духа», основание смыслопорождения во всех формах религии, в котором эти формы только и обретают свою определенность и пространственно-временную самобытность. Основанием диалога выступает конфликт интерпретаций религии в трех измерениях, трех плоскостях – генезиса, существования и конечного смысла (цели, результата развития). Эти плоскости образуют континуум субстратных, функциональных и субстанциональных дефиниций религии как целого.



Глава 2

СУБСТРАТНЫЙ ПРИНЦИП ПОЗНАНИЯ СУЩНОСТИ ЯВЛЕНИЙ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Становление субстратного подхода ■ Развитие субстратного подхода в теологии и религиоведении ■ Методологическая роль субстратного подхода в современном религиоведении

Становление субстратного подхода

Проблема «субстрата» явлений, возможности обнаружения их «типичных элементов», одновременно понимаемых и как элементарный «минимум» отличительных признаков, позволяющих выделить исследуемые объекты среди других феноменов бытия, и как общее понятие, характеризующее сущность эмпирических феноменов определенного рода, была сформулирована в философии Аристотелем, развивалась средневековыми схоластами и философами Нового времени – Дж. Локком, Дж. Беркли, И. Кантом, Ф. Шеллингом, Г. Гегелем, А. Бергсоном, Э. Кассирером и многими другими³⁰⁹.

³⁰⁹ *Аристотель*. Метафизика // Соч.: В 4 т. – М., 1975. Т.1. – С. 189; Антология мировой философии. – М., 1969. Т.1. Ч.2. – С. 767, 775, 850, 853; Книга о причинах // Историко-философский ежегодник 1990. – М., 1991. – С. 191, 209; *Berkley G.* Philosophical works including the works on vision introduction and notes by M.R.Ayers. Wadham College, Oxford, 1985. P.188, 197; *Шеллинг Ф.В.Й.* Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней традиции системы этой науки: В 2 т. – М., 1989. Т.2. – С. 192–201; *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: В 3 т. – М., 1971. Т.2. – С. 215–222; *Милль Дж.Ст.* Система логики силлогической и индуктивной. – М., 1914. – С. 49, 51; *Блауберг И.В., Садовский В.Н., Юдин Э.Г.* Системный подход в современной науке // Проблемы методологии системного исследования. – М., 1970. – С. 14–15; *Петров С.* Методология на субстратный подход. – София, 1980; *Никитин Е.П.* Природа обоснования. Субстратный анализ. – М., 1981; Материалистическая диалектика. – М., 1981. Т.1. – С. 98; Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 660; *Аринин Е.И.* Субстратный, функциональный и системно-субстанциональный принципы познания сущности явлений: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1989; Философский энциклопедический словарь. – М., 1989. – С. 632, 633; *Сергеев К.А.* Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция //

Понятие «субстрат» сегодня начинает все чаще применяться в качестве методологического инструментария в различных науках. Широко оно используется в естественных науках, где обычно оно обозначает вещество, состав объекта исследования, однако иногда им обозначается не только «вещество», химические составные части, но и сами объекты, к примеру, «индивиды и виды» биологических организмов, понимаемых как «субстрат живого»³¹⁰. Проблема понимания субстрата как «элементарного компонента» анализируется и многими другими авторами в более широком методологическом контексте анализа роли редукционизма и системного анализа в научном познании вообще³¹¹.

Привычным становится его использование и в гуманитарных науках, где обсуждаются проблемы анализа «субстрата» суеверий и мифологии³¹²; «египетского» и «культурного» субстрата текстов³¹³; «субстратного населения», «субстрата и адстрата»³¹⁴; «субстратного и адстратного» языкового материала³¹⁵; субстратной терминологии³¹⁶. Другие исследователи размышляют о «грамматическом и семантическом субстрате языка»³¹⁷, об «этнокультурном субстрате» исламского искусства³¹⁸, о «европейском субстрате» культуры вообще³¹⁹, о «субстрате нашей цивилизации»³²⁰ и «субстрате человечества»³²¹.

В качестве обобщения можно утверждать, что понятию «субстрат» придается три основных значения. Во-первых, субстратом называют со-

Иммануил Кант. Трактаты. – СПб., 1996. – С. 45; *Майданов А.С.* Метод эффектов //Вопр. философии. – 1997. – № 12. – С. 51, 52, 53; *Гостев А.В.* Проблема человеческого мышления в трактате Аристотеля «О душе» //Вопр. философии. – 1997. – № 12. – С. 84, 95; *Малахов В.С.* Неудобства с идентичностью //Вопр. философии. – 1998. – № 2. – С. 49 и др.

³¹⁰ *Лебедев С.А.* Проблема элементарности в изучении живых систем: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – Л., 1980. – С. 10.

³¹¹ Субстрат //Филос. энцикл. слов. – М., 1989. – С. 632, 633; *Белянкина Н.Г.* О парадоксе элементаристского подхода //Филос. науки. – 1988. - № 5. - С. 95–98 и др.

³¹² *Токарев С.А.* Послесловие //Фрезер Дж. Золотая ветвь. – М., 1980. – С. 802, Puhvel J., Comparative Mythology. Baltimore; L., 1988. P.35.

³¹³ *Коростовцев М.А.* Указ. соч. – М., 1976. – С. 282, 294, 295.

³¹⁴ *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С. 196, 754, 755.

³¹⁵ *Дьяконов И.М.* Архаичные мифы Востока и Запада. – М., 1990. – С. 110.

³¹⁶ *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). – М., 1991. – С. 256.

³¹⁷ *Кессиди Ф.Х.* Гераклит. – М., 1982. – С. 9.

³¹⁸ Словарь атеиста. – М., 1988. – С. 112.

³¹⁹ *Мелларт Дж.* Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. – М., 1982. – С. 111.

³²⁰ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. – М., 1983. – С. 478; *Он же.* Первобытное мышление. – М., 1994. – С. 126.

³²¹ *Чешков М.А.* Глобалистика: предмет, проблемы и перспективы //Общественные науки и современность. – 1998. - № 2. – С. 136–137.

став объекта, элементарные составные части его предметного содержания, статичные и устойчивые, фиксируемые эмпирическим анализом, аспекты или факторы исследуемой реальности (так, Э.Дюркгейм пишет о «плотности населения», «путях сообщения» и т.п. как о «материальном субстрате общества»)³²².

Во-вторых, субстрат может пониматься как некоторый исследуемый объект сам по себе, поскольку он выступает в качестве основы для формулировки высказываний о нем. Это значение вводит Аристотель³²³, а П. Рикер указывает на фундаментальную связь понятий субъекта и субстрата, подчеркивая, что просто взяв понятие «субъект», «необходимо уяснить, что это еще не субъект в качестве «Я», а в качестве субстрата: *subjectum* означает прежде всего не *ego*, а, если следовать латинскому – *substratum*, – то, что собирает все вещи, чтобы сделать из них основу, фундамент. Этот *subjectum* не есть еще человек и ни в коем случае «Я»; благодаря Декарту произошло то, что человек превратился в первичного и реального *subjectum*, в первичное и реальное основание»³²⁴.

В-третьих, субстрат полагается как умопостигаемая, отвлеченная, теоретическая сущность, или субстанция объектов, основание их характеристик, причина всех их специфических особенностей³²⁵. Э. Кассирер в этой связи замечает, что «искусство и мораль, не будучи одним и тем же, связаны, однако, между собой общим отношением к общей основе – той основе, которая в «Критике способности суждения» названа «интеллигибельным субстратом человечности». Это не данное нашего эмпирического мира, но может и должен мыслиться как тот идеал разума, с которым могут соотноситься различные энергии человеческого духа и в котором они находят единение и гармонию»³²⁶.

Тем самым понятие субстрата отражает самый первый этап развития представлений о сущности явлений окружающей действительности – оно констатирует, что предмет есть основа для высказываний, что, далее, в предмете есть статичные, устойчивые характеристики и, наконец, что эти устойчивые характеристики понимаются как сущность данного предмета. Устойчивые, статичные признаки могут иметь как эмпирическую (форму-

³²² Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 116.

³²³ Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. – М., 1975. Т.1. – С. 189.

³²⁴ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995. – С. 352.

³²⁵ Байервальтес В. Неоплатоническое мышление как субстрат Возрождения // Филос. науки. – 1993. – № 2. – С. 169.

³²⁶ Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. – М., 1995. – С. 153.

лируясь в ходе наблюдения и фиксируясь в описании), так и теоретическую (формулируясь в результате рационального или интуитивного осмысления) природу, данность.

Понятие «субстрат», следовательно, выступает как выражение стремления личности преодолеть хаос непрерывно изменяющихся реакций на внешний мир в тех или иных символах, кодирующих нечто устойчивое и неизменное в этом потоке впечатлений. Исторически его содержанием стали первые представления о феноменах окружающей действительности, их выражающие слова древних языков и мифы.

Исследователи подчеркивают трудности с переводом текстов мифов на современные языки³²⁷. Перевод выступает как диалог культур, где метафора играет роль универсального способа сближать разнородное, отождествляя современность с традицией, с тысячелетним опытом символизации действительности в терминах архаичного языка. Сам миф выступает как перевод физиологического «языка» непосредственных восприятий и эмоций индивида на символический язык локальной общины, носящий сверхиндивидуальный и сверхэмоциональный характер.

Религиоведение здесь начинает тесно соприкасаться с литературоведением, фольклористикой, языкознанием и теорией коммуникаций. В этой связи уместно привести утверждение А. Боннара о том, что «греческая религия ... в сущности ... и есть фольклор. Различие, которое теперь проводят между религией и фольклором, вероятно, имеет смысл, когда касается такой догматической религии, как христианство, но совершенно его утрачивает, когда его относят к античным религиям»³²⁸. Поскольку материал исследования (корпус текстов) фольклористики и религиоведения здесь полагается совпадающим, а сама религия понимается как «вера вообще», то такой подход ведет к родовому смешению, отождествлению категорий «мифа» и «религии», язычества и христианства, веры в магические силы, духов, демонов и богов с верой в Бога (или нирвану в буддизме) как религиозных феноменов.

Миф могут сводить к бездуховности обоснования культа или наоборот к подобию современного художественного творчества, искусства, игры воображения, отождествляя его с «поэзией», со свободным вдохновенным индивидуальным творением «чувственных образов», отличным от надлич-

³²⁷ *Стеблин-Коменский М.И.* Миф. – М., 1976. – С. 92; Мифы и предания папуасов Марииданим. – М., 1981. – С. 319 и др.

³²⁸ *Боннар А.* Греческая цивилизация. – М., 1992. – С. 183–184.

ностных форм как догматизированной христианской «теологии», так и научной «теории». Соответственно и современное искусство выступает родственным религии или мифологии личностным устремлением к Абсолюту, Красоте, Гармонии и т.п.

Более корректной представляется позиция И.М. Дьяконова, подчеркивающего, что архаичный миф можно определить только в противопоставлении современным специализированным типам повествования – литературе (искусству), науке и религии³²⁹. Миф является средством познания действительности не через логичные и верификативные абстрактные понятия научных суждений, а через метафору, троп.

Когда современный человек говорит, что «кислота растворила гвоздь» или что «весна пришла» и т.п., то это означает только то, что некоторые события имеют свою причину, свое основание, которое и выступает персонифицированно, гипостазировано, как «субстрат», «субстанция» наблюдаемого феномена, понимаемые антропоморфно, как живой и полнокровный его «создатель», «творец», «деятель».

Другим основанием утверждения субстратной методологии явилась древнейшая техническая, орудийная деятельность. «Вся производимая человеком техника по своему существу с самого начала, заведомо и определенно, осуществляет свою власть над человеком: не техника во власти человека, а человек во власти техники, – пишет в этой связи А.В. Михайлов, – сказалось оно прежде всего в том, что вещи, окружающие человека и входящие в его мир, и вся природа, и весь мир в целом начали выступать как нечто противостоящее человеку, как предмет»³³⁰.

«Предметность», мертвость и статичность, «безличность» вообще, взятые как характеристики мира, становятся основанием для его «покорения», когда и само «человеческое», «живое» как «природное» становится нам чуждым и непонятным, что ведет к бессознательному забвению природы живого вообще. «Предметность» и есть «субстратность» как складывающееся в ходе конструктивной деятельности убеждение в том, что все объекты могут быть превращены в части, из которых можно составить новый объект.

³²⁹ Дьяконов И.М. Указ. соч. – М., 1990. – С. 9, 12.

³³⁰ Михайлов А.В. Вместо предисловия //Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – С. 35.

В мифах только словесно обозначаются, но еще не противопоставляются части и целое, человек и мир, органы и организм, внешнее и внутреннее, статичное и деятельное, мертвое и живое. Термины соответственно выступают как знаки отношений, как субстрат коммуникации, как метафоры, соединяющие то, что само по себе, без воображения и деятельности человека, является несоединенным.

Уже у неандертальцев отмечаются обряды захоронения с использованием охры и лекарственных растений, с ориентацией могил на восход солнца, с упорядочением костей человека и животных³³¹. Это свидетельствует не только о становлении этноцентризма и об осознании ценности каждого члена своей общины, но и о различении состояний жизни (бодрствовании) и смерти (сна), об осознании значимости крови для жизни (бодрствования) и о возникновении символической деятельности, стремящейся «пробудить спящего», то есть магии оживления.

Специфику магии в сопоставлении с религией и наукой одним из первых стал исследовать Дж. Фрэйзер. Он пишет, что «невозможно дать определение религии, которое удовлетворило бы всех». Собственно «религией» он называет «умилостивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни». Как таковая, религия «состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и из стремления умилостивить их и угодить им»³³².

Религии как представлению об «эластичности и изменчивости природы» он противопоставляет науку и магию, «которые считают, что природные процессы жестки и неизменны в своем течении, поскольку их невозможно вывести из своего течения ни уговорами, ни мольбами, ни угрозами...». Колдун «не упрашивает высшую силу, ...не унижается перед грозным божеством», он «строго следует правилам своего искусства, или природным законам, как он их понимает ... в точном соответствии с древним обычаем». Собственно различие науки и магии видится в степени «правильности» применения позитивистских принципов «ассоциации идей».

Магия выступает как вера индивида в его возможность управлять природой, ее сменяет религия как осознание сверхчеловеческого могуще-

³³¹ Основы религиоведения / Под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1998. – С. 88.

³³² Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. – М., 1987. – С. 54–55.

ства создателя мира, сменяющаяся наукой как «правильным», положительным этапом накопления «фактических знаний» о возможном и невозможном. Практический магизм воплощается в мифологических повествованиях. Богословие и сегодня считает магию и мифологию «корыстным», прагматичным отношением к духовному миру в противоположность «религии» как бескорыстной «любви к Богу»³³³. Магия и наука при такой позиции – натуралистичны, тогда как только религия – этична. Магия, с этих позиций, не может быть отнесена к родственным религии явлениям, оказываясь ближе к науке, невозможной оказывается и эволюция от магии к религии и науке.

Неконфессиональные исследователи отмечают, «что для первобытного человека магия – не столько предрассудок, заблуждение, сколько попытка уравнивать свои слабые силы с волшебным могуществом загадочных соседей» (то есть многочисленных духов, душ, сил и демонов, руководящих окружающими «предметами»)³³⁴. Абсолютное противопоставление магии и науки видится здесь некорректным, поскольку магия, «шаманское врачевание» в широком понимании, выступает как способ «самоорганизации переживаний», приводящий к упорядоченному функционированию³³⁵. Соотносительное понимание магии, мифологии, религии и науки развивается в работах Б. Малиновского, Дж.Р.Р. Толкина, А.Ф. Лосева и целого ряда других авторов.

К. Леви-Строс рассматривает магизм, религию и науку со стороны различия в типах кодирования действительности, ее «означивания и осмысления в классификациях». Отказываясь от историцизма как такового, он отмечает, что «если в каком-то смысле можно сказать, что религия состоит в очеловечивании природных законов, а магия – в натурализации человеческих действий, то есть в истолковании определенных человеческих действий как составной части физического детерминизма, то здесь речь идет не об альтернативе или об этапах эволюции. Антропоморфизм природы (в чем состоит религия) и физиоморфизм человека (как мы определили бы магию) образуют постоянные составляющие, меняется лишь их дозировка... Нет религии без магии, как и магии, которая не подразумевала бы

³³³ *Мень А.* История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. – М., 1991. Т.2. Магизм и Единобожие. – С. 2, 56–58.

³³⁴ *Вольне М.* Мир западноафриканской сказки //Сказки Западной Африки: Живой огонь. – М., 1986. – С. 5.

³³⁵ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. – М., 1983. – С. 177.

зерно религии»³³⁶. Действительное различие науки и магии он видит в том, что «одна из них постулирует всеобщий и полный детерминизм (магия), в то время как другая действует, различая уровни, и только некоторые из них допускают формы детерминизма, непреложные, как считается, для других уровней (наука)»³³⁷. В свете этой концепции история начинает выступать как смена частных форм трансисторической оппозиции «антропное–натуралистическое», через которые происходит кодирование действительности.

В современных антропологических концепциях «магия», «наука» и «религия» выступают не как понятия исторических или сущностных типов мироотношения, но как категории единого универсального антропологического отношения, поляризованного на три измерения: человек–человек, человек–природа и человек–общество. Историческими формами этих измерений выступают противоположности религии–этики (человек–человек), магии–науки (человек–природа) или мифологии–идеологии (человек–общество).

Общность архаики и современности видится в символизме как таковом, делающем человеческую деятельность собственно «человеческой», то есть сверх-биологическим опосредованием, искусством, культурным «отрывом от действительности», «переходом в иное измерение», в «пробывание среди знаков сакрального», в «эстетический эквивалент откровения»³³⁸. Анализ «пещерных палеолитических изображений», признаваемых «лучшими произведениями мирового анималистического искусства», приводит исследователей к выводу не только об их биологической точности, но и об их «символическом значении», выражающем гармонию жизненных ритмов мира и человека³³⁹.

В архаичной мифологии существует органичное единство духовной и физической активности человека. Древнейшие термины «жизнь», «душа», «тело», «кровь», «дыхание» были синонимами и носили «натуралистический» характер, где вещественное не мыслилось без духовного, а духовное – без вещественного³⁴⁰. В этом смысле говорят об «антропоморф-

³³⁶ *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. – М., 1994. – С. 287–288.

³³⁷ Там же. С. 122.

³³⁸ *Рикер П.* Философия и религия у Карла Ясперса //Идеализм и религия: Реф. сб. – М., 1977. – С. 262–263.

³³⁹ *Фролов Б.А.* Биологические знания в палеолите //Природа. – 1980. - № 6. – С. 50–59.

³⁴⁰ *Шахнович М.И.* Первобытная мифология и философия. – Л., 1971. – С. 50, 51, 35; *Стеблин-Коменский М.И.* Указ. соч. – М., 1976. – С. 92; *Дьяконов И.М.* / Указ. соч. С. 64.

ности» мифологического мышления, радикально противопоставляя его современному, объективистскому, «научно-рациональному».

На «запутанность и сложность» понятий «анимизма» и «антропоморфизма» и их подлинной роли в истории духовной культуры, на относительность «деантропоморфизации» собственно современного «научного мышления» справедливо указывал Е.В. Кулебякин³⁴¹. Сегодня осознается эвристичность применения «человеческих» понятий к «нечеловеческим» системам, особенно в кибернетике, зоопсихологии и т.п., что, естественно, не означает их сущностного отождествления³⁴². В то же время, как иронично замечает А.Н. Чанышев, известно много рассказов о встречах с инопланетянами, проистекающих из «очеловечивания» неординарных наблюдений³⁴³. На «естественность» таких восприятий действительности в ряде случаев обращают внимание и психологи³⁴⁴.

«Антропоморфизация» и «деантропоморфизация» задаются сознательным или стихийным, интуитивным уподоблением того или иного феномена человеку, что само по себе амбивалентно, ибо оно является и исторически первой формой понимания неизвестного через известное, и вторичной, современной формой иллюзорного, мнимого и «суеверного», «фантастического» объяснения некоторых событий. Последнее возможно утверждать только и относительно собственно «объективного» объяснения тех же событий. Методологически здесь необходимо различать два аспекта текста – символизацию и коммуникацию, интерпретацию и дешифровку.

Отделение мифа от обыденной речи, обретение им специфических черт – членения, ритмики, обобщенности – сделали его фундаментальным средством символического освоения человеком мира³⁴⁵. Миф выступил как «Традиция», или универсальное (для конкретного сообщества) описание, обобщение и обоснование личностного мироотношения. «Мифу» как «священной традиции» противопоставлялась «сказка» как занимательное повествование о «трикстерах» («дурачках», «посмешищах», «неумехах»), отпавших от традиции, не сумевших идентифицироваться с ней и обречен-

³⁴¹ Кулебякин Е.В. Философские проблемы антропоморфизма и аниматизма: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – Л., 1969. – С. 1; *Он же*. О месте антропоморфизма в истории общественного сознания, науки и культуры //Религия и атеизм в истории культуры: Сб. тез. докл. – Л., 1989. – С. 36–38.

³⁴² Там же. С. 39.

³⁴³ Чанышев А.Н. Философия как «филология», как мудрость и как мировоззрение //Вестник Московского университета. Сер. Философия. – 1995. – № 5. – С. 44–45.

³⁴⁴ Субботский Е.В. Восприятие детьми-школьниками необычных явлений //Вестн. Московского университета. Сер. Психология. – 1984. – № 1. – С. 17–31.

³⁴⁵ Поэзия и проза Древнего Востока. – М., 1973. – С. 9–10.

ных на неизбежную гибель, или, прямо противоположно, «хитрецах», «озорниках», «плутах», слабых силами, но благодаря хитрости, уму и изворотливости побеждающих более грозных и сильных соперников³⁴⁶.

Сказками становились и мифы соседних племен, традиции которых были «чужими», незнакомыми, непережитыми, воспринимавшимися лишь как «занимательное» повествование и не выступавшими как основание «ритуала», «магии»³⁴⁷. Миф выступал как сакральный текст, как важнейшее коммуникативное отношение между поколениями, как символизированное мироотношение, как естественное должествование и ценностное основание субъективной идентификации, элементы которого требуют тщательного сохранения и точного воспроизведения. Язык мифа обретает характер структурированной системы субстратных элементов.

Индивид в архаичных мифах понимается тоже субстратно – он статичен, герой превращается из одного качества в другое «скачком», после внешнего воздействия, через «инициацию». Оборотничество, характерное для мифологии, связано с субстратным пониманием человека, с неумением представить его развитие, его внутреннее единство в смене возрастов и социальных ролей. Только в эпосах наблюдается становление «Я» индивида, проходящего возрастные и групповые изменения, подобно росту растения, развивающегося из семени³⁴⁸.

Неолитическая революция, освоение земледелия и скотоводства меняют и общие представления о «мертвом»: так, в известных сказках о живой и мертвой воде героя сначала «срачивают», а затем еще и «оживляют»³⁴⁹. Это можно истолковать как символизацию различия пассивного и статичного «облика» (тела) объекта и его же деятельного, функционального начала – «души» (или «сердца»). Тело видится зверино-естественным, тогда как душа – социально-возвышенным основанием бытия индивида.

Близким кажется и повествование о человеке в полном сознании, но без сердца – источника жизни, человечности, сострадания и любви³⁵⁰. Ви-

³⁴⁶ Дьяконов И.М. Указ. соч. – С. 100; Вольне М. Указ. соч. – С. 7–8; Манин Ю.И. «Мифологический плут» по данным психологии и теории культуры // Природа. – 1987. № 7. – С. 42–52.

³⁴⁷ Пропп В.Я. Русская сказка. – Л., 1984. – С. 29, 40; Стеблин-Коменский М.И. Указ. соч. – М., 1976. – С. 86 и др.

³⁴⁸ Леви-Строс К. Структура мифов // Вопр. философии. – 1970. - № 7. - С. 158–160; Рыбаков Б.А. Языческое миропонимание // Наука и религия. – 1975. - № 2. - С. 56; Стеблин-Коменский М.И. Указ. соч. – М., 1976. – С. 47–50 и др.

³⁴⁹ Афанасьев А.Н. Древо жизни. – М., 1983. – С. 286; Поэзия и проза Древнего Востока. - М., 1973. – С. 151 и др.

³⁵⁰ Поэзия и проза Древнего Востока. - М., 1973. – С. 59–62.

димо, сами земледелие и скотоводство способствовали формированию сочувствия и сопереживания как важнейших свойств и сущности человека, субстрата «человечности» как таковой, ибо без этих качеств просто невозможна «культура» – возделывание земли. Быстрый рост численности нового, неолитического, человечества привел к тому, что охотнические ценности оттеснились на периферию духовной культуры эпохи и человечества в целом.

Утверждается проблема «добра» (то есть сочувствия, самопожертвования и взаимопомощи) и «зла» (как личного, корыстного и эгоистического «произвола»). Весь мир начинает поляризоваться на добрых и злых духов, сил, демонов и т.п. Возникает собственно моральная и нравственная проблематика, характеризующая именно «эпосы» в отличие от охотнических «мифов», «внеэтических», «натуралистических». Появление проблем, осмысливаемых в связи с возникающим неравенством в социумах, приводит к смещению акцентов с «энтоцентричного» на «персоноцентричный», когда «зло» исходит не от другого народа, «чужаков», но от своих «тиранов», или незримых «богов», «сакральных индивидов», персонифицированных универсальных «космических сил». Все эти «силы», то есть в современном понимании нечто «непредметное», однако, мыслились только «предметно», именно как «предметные силы».

Эпосы, как и волшебные сказки, характеризуются «аристократизмом» противопоставления личности и традиции, поляризацией «эгоизма» и «альтруизма» как свободно избираемых («произвольных») стратегий поведения. Индивидуалистически-эгоистическое как «дикое», «звериное», «нечеловеческое» начинает противопоставляться общее сознание в эпосе альтруистическому как собственно «человечному», истинному, традиционному и культурному, земледельческому. Сам мир дифференцируется на «стихийно-дикий» и «человечно-культурный»³⁵¹.

В.Я. Пропп указывает на поразительную универсальность сказки и ее бессмертие: «Ее в такой же степени понимают не приобщенные к цивилизации представители народов, угнетенных колониализмом, как и стоящие на вершине цивилизации умы, такие как Шекспир, или Гете, или Пушкин»³⁵². Она выступает как «универсальное средство международного взаимопонимания». Проводя различие между «мифом» и «сказкой» в их социальной функции, то есть в том, что «миф» – сакрален, в него верят, а

³⁵¹ Пропп В.Я. Указ. соч. – С. 27–29; Стеблин-Коменский М.И. Указ. соч. – С. 79–85.

³⁵² Пропп В.Я. Указ. соч. – С. 27.

«сказка» – занимательна, воспринимается как «небывальщина»³⁵³, В.Я. Пропп тем самым утверждает и то, что «субстратно», на уровне современного восприятия текста повествования, невозможно строго различить «миф», «эпос», «сказку», «былину» – везде есть «вера в сверхъестественное», все они – «ненаучны». Однако и «ненаучное» может быть очень важным и ничем не заменимым средством социального воздействия и коммуникации не только между поколениями, но и целыми культурными регионами.

Осмысление проблем добра и зла неизбежно оборачивается богоборчеством, борьбой с духами или богами зла, то есть атеизмом, ибо иначе, вне теологического контекста, зло тогда не могло осмысливаться, категоризироваться и, следовательно, существовать. В роли «зла» могли выступать «чужие» боги, боги иных этносов или «свои», которым отказывали в почитании, и собственно греческий термин «*atheos*» с глубокой древности применялся в этом смысле³⁵⁴.

Собственно традиции скептицизма, свободомыслия и гедонистического следования «голосу сердца», характерные для всех этапов развития цивилизации, появляются в результате детрадиционализации индивидуального самосознания уже в первых городах, противопоставляясь жреческим теологиям³⁵⁵. Отказ от цивилизованных теологий был часто возвратом к более древним или провинциальным, бытовым мифам, поскольку цивилизованные были именно «городскими», «столичными», и смена столиц неизбежно вела к смене государственной религии, принятого жреческого корпуса. Постепенно утверждается идея о «вездесущем, невидимом боге, посещающем сооруженные в его честь храмы и вселяющемся в свои скульптурные изображения»³⁵⁶.

Целостная некогда духовная культура дифференцируется на «официальную» («внешнюю», городскую, столичную, царско-жреческую, интеллектуальную, произвольно-искусственную, эзотерическую) и «народную» (традиционно-мифологическую, исконно-бытовую, «темную» и «суеверную», синкретичную)³⁵⁷. Складывается представление о божественном загробном суде за поступки во время жизни, сменяющее архаич-

³⁵³ Там же. С. 42–46.

³⁵⁴ *Шахнович М.М.* Парадоксы античного атеизма // Диспут. – 1992. – № 1. – С. 35.

³⁵⁵ *Антес Р.* Мифология в древнем Египте // Мифология древнего мира. – М., 1977. – С. 60–87.

³⁵⁶ *Коростовцев М.А.* Указ. соч. – С. 147.

³⁵⁷ *Коростовцев М.А.* Указ. соч. – С. 31.

ный культ предков, и «этика» как самоопределение в вечности, как свободное следование «должному» в качестве основания для праведной мотивации житейского поведения. «Должное» выступает как безличная сила, которой надо подчинить свои эмоции. Эхнатон предпринимает первую попытку установления натуралистического монотеистического культа «Атона». Складывается практика государственного утверждения и обоснования культовых реформ и критики традиционных представлений о «сакральном» и связях с ним.

Сходные процессы духовного становления характерны для всего мира «первой осевой эпохи», трансформировавшей мироориентацию миллионов людей. В деталях этот процесс прослеживается на конкретных культурных традициях. Европейская культура в этом отношении укоренена в культуре античности, в смене «mythos» на «logos».

«Mythos» означает «слово», «рассказ» и на первых порах не противопоставляется logos-у, первоначальным смыслом которого также является «слово», «речь», – отмечает Ж.П. Вернан, – и только в дальнейшем logos стал означать способность мышления, разум. Начиная с 5 века до н.э. в философии и истории mythos, противопоставленный logos-у, приобрел уничижительный оттенок, обозначая бесплодное, необоснованное утверждение, которое не опирается на строгое доказательство или надежное свидетельство³⁵⁸.

Вернан стремится дать чисто социологическое обоснование удивительному феномену «греческого чуда». Он полагает его основанием, с одной стороны, мистерии, свободные религиозные объединения граждан (секты, братства), ищущих духовного преображения, и, с другой – споры, диалог на городской площади, где утверждение сталкивалось с утверждением, что и приводило к формированию «общих» утверждений, к «рациональности» как «общепринятости» и «равенству для всех», к формированию «социального космоса, регулируемого равными для всех законами»³⁵⁹. Тем самым таинственности прежней «сакральной» эзотерической «теологии» жрецов и царей противопоставилась открытая и десакрализованная культура дискуссии и зримого принятия решений большинством.

В Милете рождается первая философская школа, занимающаяся выражением «в терминах physis-а того, что «теолог» выражал в терминах бо-

³⁵⁸ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988. – С. 21.

³⁵⁹ Вернан Ж.П. Указ. соч. – С. 14–16.

жественного могущества»³⁶⁰. И это не просто смена «языковых кодов», но кардинальное изменение самой направленности развития духовной культуры, разделившее мир на «Запад» и «Восток». Само мировоззрение начинает выступать как конфликт и диалог «теологов» и «физиков», ставший основой развития греческой философии. Уже Аристотель отметил поляризованность предшествующей греческой философии на эти две герменевтические традиции³⁶¹.

В контексте данной главы важно выделить, что именно «физики» формируют «натуралистическое» понимание «субстрата», основания всех явлений мироздания, тогда как «теологи» – «антропное», теистское. Атеизм начинается как натуралистическая теология антимифологизма, как устремленность расковывающейся творческой индивидуальной философской мысли к подлинно «сакральному», к основанию всех наблюдаемых феноменов, как скептицизм в отношении традиционных форм отношений с «сакральным». Сакральное отождествляется с природным.

Радикально новыми стали взгляды элеатов, которые отказались рассуждать о богах, ибо рассуждать можно только о «бытии», об умопостигаемой универсальной истине, противопоставляемой «мнениям», в лучшем случае правдоподобным, основанным на традициях словоупотребления, на народных, этнически-ограниченных суевериях³⁶². С этих позиций оказывается возможным создание «истинной философии», или «рациональной теологии» как критики «мифов» и «культов» всех времен и народов. «Сакральное» выступает как «Бытие», вечное и неизменное, как объективный субстрат всех мнений о нем, выраженных как «мифами», так и «философиями», как натуралистическими, так и антропными.

Софисты «мифы» и «учения» отождествляют как произвольные «установления», выгодные или полезные тем или иным группам людей. Традиция начинает восприниматься как человеческая конструкция, набор полезных или бесполезных утверждений, которые можно так или иначе использовать. Тем самым она десакрализуется и обесценивается. *Mythos* окончательно профанируется, а *logos* – прагматизируется.

Софисты противопоставляют серьезную сакральность неумолимой Природы и игровой характер деятельности самоутверждающегося в произ-

³⁶⁰ Там же. С. 131.

³⁶¹ Рожанский И.Д. Ранняя греческая философия //Фрагменты ранних греческих философов. - М., 1989. Ч.1. - С. 9.

³⁶² Там же. С. 274–314.

воле человека. «Сакральное» начинает выступать как «Случай», «счастливый» или «роковой», противостоящий «индивиду», так или иначе «сталкивающемуся» с ним. Религия (греческая народная и философская «теология») начинает объясняться как результат столкновения человека с миром.

Тотальному субъективизму софистики, ведущему к «бесстыдству» и «кощунству», греческое общество начинает противопоставлять как стремление сохранить «традиции предков», приводящее к принятию охранительных законов против «богохульства»³⁶³, так и собственно философские системы и, прежде всего, натуралистический атомизм Демокрита и антропологический этизм Сократа и Платона.

Демокрит превращает знание о богах в своего рода раздел физики атмосферных явлений, к которым «боги», как производные из атомов, единственного и многообразного субстрата всего вообще, и относятся. Рождается собственно «субстратный подход», стремящийся все видимые феномены объяснять, редуцировать к взаимодействиям неизменных и статичных элементов, неразложимых далее элементарных объектов.

Демокрит основывает натуралистический вариант субстратного подхода, полагая началом всего «атомы», элементарные «тельца». Сакральное здесь понимается как величественное атомистическое мироздание, как «космос», который человек может и призван познавать, выявляя каузальные необходимые (в противопоставление «произвольным») связи, присущие не только «природе», но и «человеку». Основой нравственности он видит «благодущие», гармоничное состояние души, обретаемое через осознание разумности и справедливости своих поступков, направленных на свершение «должного», «природного». Эмоции с таких позиций видятся «стихией», приносящей страдания и разрушающей покой, счастье и здоровье.

В целом, как отмечает В.Т. Звиревич, «в натурфилософских концепциях человек теряет специфику в качестве живого, разумного и социального существа. Натурфилософы стремятся элиминировать субъективный мир человека, изображая его как мир страстей, мешающих разумному течению жизни. Натурфилософы стоят даже ниже уровня биологизации человека. Они физикалистски подходят к человеку, сводя проявления его тела и психики непосред-

³⁶³ Шахнович М.М. Парадоксы античного атеизма: Проблемы и мнения // Диспут. – 1992. – № 1. – С. 36–37.

венно к мирообразующим стихиям, физическим элементам космоса, устраняя биологический уровень»³⁶⁴.

С другой стороны, исследователи подчеркивают, что «физика, придерживающаяся, в сущности, антропоморфической традиции Аристотеля, полагала, что камень падает вниз, а огонь стремится вверх вследствие того, что камню подобает пребывать внизу, а огню – наверху» и «что выдающиеся успехи естествознания, в частности механики Галилея и Ньютона, были связаны с отказом от свойственного грекам антропоморфического взгляда на мир и установкой на экспериментальное и аналитическое изучение явлений природы...»³⁶⁵.

Греки антропоморфизируют природу и натурализируют человека, если смотреть на них с позиций современных воззрений на мир. В этой связи ставится и парадоксальный вопрос: «была ли у древних греков совесть?», рождающийся только при сопоставлении античных и иудео-христианских представлений о движущих началах личности³⁶⁶. «Совесть» здесь не отделена от «сознания», проблема состоит в интерпретации «совести» как «со-знания» или «со-чувствия», «со-переживания», то есть в истолковании различия «знания» и «переживания» в античной и иудейской культурах.

Примат «переживания» утверждается Сократом, для которого «всякое знание, отделенное от справедливой и другой добродетели, представляется плутовством, а не мудростью»³⁶⁷. Платон вслед за ним считал, что человека способны изменить и возвысить только «занятия философией и интеллектуальные усилия "узреть" прекрасное как таковое»³⁶⁸. С них начинается новая ступень в развитии представлений о сакральном как о прекрасном космосе и в осознании «специфики символа и мифа как инструмента для выражения такого смысла, который не может вместиться в рассудочно-дискурсивный тезис»³⁶⁹.

От натуралистического примата телесных атомов происходит переход к основам интеллектуалистским, «символическим» – к «эйдосам».

³⁶⁴ Звиревич В.Т. Натурфилософский тип античных концепций человека //Филос. науки. – 1982. - № 2. - С. 129.

³⁶⁵ Кессиди Ф.Х. «Теория» и «созерцательная жизнь» в древнегреческой философии // Вопр. философии. – 1982. – № 6. – С. 67.

³⁶⁶ Там же. С. 65–72.

³⁶⁷ Там же. С. 70.

³⁶⁸ Там же. С. 71.

³⁶⁹ Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления //Платон и его эпоха. – М., 1979. - С. 86.

Именно они «правят миром», и постичь их можно только через «миф», интуитивно-образное описание, вчувствование в реальность, которое изначально может быть только «правдоподобным», лишь приблизительно соответствуя действительности. Последняя превосходит все, что человек может не только знать, но и вообразить. Она «сверхъестественна» в смысле превосходства всего того, что люди о ней мнили в прошлом и будут мнить в будущем, она превосходит любой человеческий произвол вообще, являясь «трансцендентной».

«Атомы» Демокрита не могут выступать конечными основаниями бытия, ибо они сами оформлены. Платон и полагает этой конечной причиной всего, в том числе и атомистической оформленности, «эйдосы», «идеи» как «порождающие модели»³⁷⁰. Субстратность понимания мира сменяется на функциональность, сам мир начинает выступать как процесс оформления того или иного телесного бесформенного бытия, или «небытия», ибо оно бесформенно, неопределенно и невыразимо в слове, чем собственно и является «материя» как таковая.

«Материя» здесь есть не «тело», а «возможность» предмета, подлинной же причиной, стоящей за всем видимым мирозданием именно как за упорядоченным и прекрасным «космосом», видится бог, источник всякой определенности и значимости – идеальный субстрат всего существующего, так или иначе «причастного» к нему. Мир дуализируется, составляясь из «натуралистического» и «божественного» («эйдетического») как двух взаимопредполагающих аспектов – хаотического (природного) и гармонического (божественного). Платон начинает и переход от «Традиции» как бытовой мифологии и официальных культов к теоретическому сопоставлению разных культов между собой с точки зрения их государственного функционирования, в политическом аспекте.



Основные термины и понятия раздела

- Субстрат религии, элементы религии, науки и магии;
- антропоморфизм, мировоззрение, мифология, эзотерика, шаманизм;

³⁷⁰ Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. – М., 1979. – С. 13.

- сверхъестественное, трансцендентное, десакрализация, абсолют, бытие, истина, предельные вопросы бытия;
- секты, культы, толерантность, свобода вероисповедания.

Контрольные вопросы

- Для чего вводит категорию субстрата Аристотель?
- Как понимается категория субстрата в современной культуре?
- В чем сходство и различие религии, магии и науки?
- В чем сходство и различие древнего и современного понимания религии, магии и науки?
- Какова ценность анимистического и антропного понимания действительности (природы и человека)?
- Какова ценность антропоморфизации и деантропоморфизации действительности (природы и человека)?
- Чем различаются сакральное и природное?
- Какова ценность мифологического, эпического и физического понимания действительности (природы и человека)?
- Как Платон понимал трансцендентное и эйдосы?
- *Была ли у древних греков совесть?*

Библиографический список

1. *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. – М., 1975.
2. *Боннар А.* Греческая цивилизация. – М., 1992.
3. *Вернан Ж.П.* Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988.
4. *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. – М., 1987.
5. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. – М., 1994.
6. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. Из ранних произведений. – М., 1990.
7. *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3 т. – Таллин, 1992.
8. *Платон*. Сочинения: В 4 т. – М., 1990.
9. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1 – 4. – СПб., 1994, 1996.
10. *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М., 1995.

Развитие субстратного подхода в теологии и религиоведении

Новый этап начинается с осмысления Аристотелем самого понятия «субстрат», или «подлежащее», в трех его значениях – логико-грамматическом, натуралистическом и платоновско-эйдетическом. «О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней ме-

ре в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое – субстрат; а субстрат – это то, о чем сказывается все остальное, в то время, как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо точно определить его, ибо в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат. А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом – форма и в третьем – то, что из них состоит»³⁷¹.

Этим проводится различие между лингвистическим, собственно языковым, уровнем понимания, где «субстрат» выступает как «субъект любого утвердительного суждения»³⁷², и метафизическим, концептуальным, где представления поляризованы на демокритовскую и платоновскую интерпретации. Язык отделяется от метафизики, десакрализируясь в сравнении с платоновским мифотворчеством и превращаясь в термины, максимально точно выражающие понятия, идеи. Складывается возможность для нового – эпистемологического – исследования метафизического бытия как божественного. Аристотель первым начинает употреблять термин «теология» в рациональном смысле, в противопоставление прежним мифическим теологиям, народным или философским представлениям о сакральном³⁷³. Теология здесь есть «метафизика», первая философия – «наиболее божественная наука», имеющая своим предметом «сущее как таковое»³⁷⁴.

Термин «субстрат» тем самым обретает целый спектр значений, сближающих его с категориями «сущности», «рода», «общего», «начала», «основы», «элемента», «материи» и т.п., выражая буквально нечто «подлежащее» вообще. Само же по себе это «подлежащее» могло пониматься совершенно различно в разных философских школах. Сам Аристотель начинает практику понимания «субстрата» преимущественно как «материи», однородных телесных частиц, «наполнителей» форм предметов, оснований множественности вообще³⁷⁵.

В таких значениях термин «субстрат» проходит через всю античность и средневековье вплоть до Нового времени. Так, неоплатоник Альбин пишет о «материи», которая «должна быть субстратом, совершенно их (то есть

³⁷¹ Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. – 1975. Т.1. – С. 189.

³⁷² Рожанский И.Д. Примечания // Аристотель. Соч.: В 4 т. – М., 1981. Т.3. – С. 568; Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М., 1981. – С. 292.

³⁷³ Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М., 1981. – С. 285.

³⁷⁴ Там же. С. 285.

³⁷⁵ Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. Т.1. – С. 356; Он же. Физика // Соч.: В 4 т. Т.3. – С. 76, 81.

форм) лишенным»³⁷⁶. Собственно сам термин «субстрат» – латинское звучание греческого «*υποκειμενον*» – и становится знаком статичной, конечной и неразложимой далее основы любой предметной сферы вообще, материальной или духовной.

Эллинизм и христианство тесно объединяют греческую и латинскую культуры. При этом возникает их диалог и наднациональное, универсальное, космополитическое переосмысление. Традиционный приоритет «политических», или «полисных», ценностей над индивидуальными сменяется в условиях нестабильности государственных образований постмакедонской империи «этизмом». «Точкой отсчета, по отношению к которой рассматриваются важнейшие этические и социальные проблемы, становится счастье единичного человеческого индивидуума»³⁷⁷. Поляризуются гедонизм с его стремлением к удовольствию и чисто внешним приятием обычаев и культов, «дабы избежать наказания и позора», то есть неприятных чувств, с одной стороны, и, с другой – стоицизм, бескорыстное и аскетичное следование универсальному, космополитическому долгу, вселенскому разумному порядку³⁷⁸.

Перевод греческих терминов на латынь, особенно в период тринитарных и раннехристианских христологических споров, порождает целый спектр родственных по значению терминов – «*essentia*», «*substantia*», «*subsistentia*», «*subjectum*» и др.³⁷⁹. Осознается символизм, мистичная знаковая природа понятий, выражающая в «посюсторонних» символах «потустороннюю» божественную реальность, «сакральное» как таковое. Не претендуя на детальное исследование категориальных особенностей средневекового философствования, можно отметить, что сам Бог может пониматься как неизменный «субстрат» видимого и переменчивого мира³⁸⁰. «Субстратом» может называться и душа, трактуемая как «субстрат познания», и материя,

³⁷⁶ Альбин. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. – М., 1986. – С. 447.

³⁷⁷ Рожанский И.Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. – М., 1988. – С. 72–73.

³⁷⁸ Там же. С. 74–75, 78–79.

³⁷⁹ Бозций. Утешение философией. – М., 1990. – С. 294 и другие трактаты; Хайдеггер М. Время картины мира // Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – С. 161–162; Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995. – С. 352; Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. – М., 1992. – С. 11, 15, 23, 74, 84; Флоровский Г.В. Восточные отцы V–VIII веков. – М., 1992. – С. 22 и далее; Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). – М., 1994. – С. 69, 82; Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 212–215; Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. – Архангельск, 1995. – С. 12–14, 89, 102 и др.

³⁸⁰ Карсавин Л.П. Указ. соч. – С. 82.

ибо «более тонкие среди субстанций служат субстратом для более грубых»³⁸¹.

Пишут о «субстрате», которому теплота «сообщает бытие в качестве теплого», о «субстрате души», актуально сущим через некоторую «субстанциональную форму», и вместе с тем о «мышлении и волении», которые «имеют своим субстратом душу», и о других потенциях, которые «имеют своим субстратом составленную из души и тела сущность, а не одну только душу»³⁸².

Наиболее часто, однако, используется термин «субстанция», или собственно «являющееся основание», обозначающий самого Бога как Творца и Вседержителя. Обращение к термину «субстрат», выражающему нечто «статичное», происходит только в особо утонченных богословских исследованиях, стремящихся терминологически закрепить введенное Аристотелем различие «деятельного» и «статичного» понимания субстанции. Позднее средневековье, эпоха Возрождения знаменуются расцветом мистичного неоплатонического пантеизма, алхимии, астрологии и оккультизма, где в телесном «субстрате» видится духовное, где все «самодеятельно», имманентно активно, «божественно» и «природно» одновременно.

Философия Нового времени под субстанциональной основой мира понимает неизменный и неподвижный физический субстрат мироздания, которое обретает черты огромного часового механизма. Бог переосмысливается деизмом в «перводвигателя» и рационального «законодателя» природы. Формируется понятие «субъекта» как такового, выступающего как «нечто подлежащее само по себе, которое, будучи таковым, вместе с тем лежит в основе всех своих постоянных качеств и меняющихся состояний»³⁸³.

Сведение личностного к субстратно-натуралистическому осуществил в своем эпатазирующем творчестве маркиз де Сад, для которого свобода выступает как «натуралистическое», то есть «естественное» человеку и бескорыстное стремление к разрушению любых «преград», от представления о Боге и моральных нормах до всей Вселенной, до Природы как таковой. Человек здесь выступил как «Единственный», который жесток по

³⁸¹ Антология мировой философии. - М., 1969. Т.1. Ч.2. – С. 767, 775.

³⁸² Там же. С. 850, 853.

³⁸³ Хайдеггер М. Время картины мира //Работы и размышления разных лет. - М., 1993. – С. 162; Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике.– М., 1995. – С. 352.

природе, ибо и сама его природа жестока, как жесток и Бог, насаждающий общепринятую нравственность как «ярмо» безличного «долга»³⁸⁴.

Любовь и свобода выступают как «анти-механические» силы в механической Вселенной, где они изначально обречены быть фундаментальным «преступлением», порывом за механизмы и рамки. Человек сталкивается с «контролируемым безумием» механичного универсума и жаждет его уничтожения даже ценой собственной гибели. Рождается методологическая возможность для критики всего рационального как механистического, субстратного, мертвого, бесчеловечного и насильственного, будь оно теологическим или атеистическим, традиционным или современным. Пафос самопожертвования ради истины несводимости человека к механическому набору анатомических деталей оборачивается тотальным эротизмом как единственной правдой жизни и ненавистью к церковно-сакральному в его отчужденно-безразличном к страданиям человека бытии. Подлинным «субстратом» бытия, его неразложимым далее конститутивным элементом объявляется живой индивид, страдающая и жаждущая освобождения человеческая личность.

Сама религия виделась если не «обманом», то, в лучшем случае, «естественными нравственными законами», гуманизмом вообще, «филаветией»³⁸⁵. Гуманизм противопоставляется «историческим религиям» как «политическим инструментам власти и подавления». Рождаются концепции, изображающие происхождение «исторических» религий.

Последовательную критику объективистской «субстратности» как таковой начинает Дж.Локк. Он видит в «под-лежащем», «*support*» схоластические домыслы об объективных родовых идеальных основаниях, управляющих человеком и любым объектом³⁸⁶. Идеи как «абстракции» выступают не врожденными или внушенными свыше основаниями познания, но «комбинациями» более простых элементов восприятия, бессознательно возникающих в психике при взаимодействии с миром.

Субстратом идей оказываются не «основания бытия», а «основания механизма рецепции». Идеи перестают отождествляться с «голосом сакрального» или божественного. Познание сводится к психологии и физио-

³⁸⁴ Викторов А. Философия просвещенного эротизма // Д.А.Ф. Маркиз де Сад. "Философия в будауре", "Тереза-философ". – М., 1991. – С. 223–258; Маркиз де Сад и XX век. – М., 1992. – С. 7–254.

³⁸⁵ Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М., 1980. – С. 261–262.

³⁸⁶ Нарский И.С. Джон Локк и его теоретическая система // Локк Д. Соч.: В 3 т. – М., 1988. Т.1. – С. 19; Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Соч.: В 3 т. – М., 1988. Т.1. – С. 345–348, 146.

логии восприятия. Субстрат же в его онтологическом смысле видится им как «пред-взятое» мнение о «под-лежащем», как «пред-рассудок».

Дж. Беркли, вслед за Локком, одним из первых обращает внимание на методологические пороки механистического субстратного подхода, доказывая, что «не может быть немыслящей субстанции или немыслящего субстрата этих идей»³⁸⁷. «Всякая телесная субстанция, будучи субстратом протяжения, должна иметь в себе другое протяжение, которым она определяется в качестве субстрата, – и так до бесконечности...», что «нелепо само по себе» и не ведет к пониманию отношения «материи» и «акциденций»³⁸⁸. Эти две «идеи» могут быть связаны только в уме человека, который может только «верить» в «существование материальных объектов»³⁸⁹.

Этот подход он видит основанием для нового принятия Бога как источника всех идей и методологии «подлинного», или наиболее глубокого, скептицизма как неверия в «атеизм», в очевидную «достоверность» чувственных данных³⁹⁰. Бог Святого писания, субстанция всего, здесь понимается не как механическая компонента, но как цельность бытия, в свете которой мы «все видим», тогда как материя атеистами понимается как парадоксальная «недейтельная причина», ибо именно они слепо уверовали в эту «свою религию» и не сознают ее алогичности³⁹¹.

Познание, по Беркли, начинается с «грубого», или «чувственного», выражающего мир в соответствующих терминах, что присуще физикам и натуралистам. Они формулируют «гипотезы» о законах описанного порядка явлений, где «и гипотеза, и язык соответствуют проделанной работе и отвечают цели экспериментатора или механика»³⁹². Только «продолжая свой анализ и исследование», они могут покинуть «мир чувственный» и перейти в «мир интеллектуальный», где изменяется само понятие о «сущности» и «причине» и все истолковывается в понятиях «духовного», тогда как предшествующие понятия видятся уже только «предрассудками»³⁹³.

«Разум не ощущает», а «чувство не знает», и только «дух может использовать как чувство, так и воображение в качестве средств, при помощи

³⁸⁷ Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Соч. – М., 1978. - С. 174.

³⁸⁸ Там же. С. 286–288.

³⁸⁹ Там же. С. 295.

³⁹⁰ Там же. С. 303.

³⁹¹ Там же. С. 305, 307 и др.

³⁹² Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Соч. – М., 1978. - С. 490.

³⁹³ Там же. С. 491.

которых он получает знания»³⁹⁴. «Чувственные» подходы обычны для большинства людей, которые именно за них «воюют и дерутся, обманывают друг друга», «укротить человечество и привить ему чувство добродетели» можно лишь путем интеллектуального упражнения, позволяющего «хотя бы мельком узреть иной мир, стоящий выше чувственного». Эти два подхода «имеют немаловажное значение для государства», ибо та или иная «философия» влияет «не только на умы профессоров и студентов», но и на «мнение всех лучших ее граждан и на деятельность всего народа»³⁹⁵.

Таким образом, впервые все «мировоззрения» подвергаются сопоставительному анализу, выявляется их «пред-рассудочность», «вне-рациональная» природа самого противостояния, вызванного не «доводами», но «этапами», заметить которые, правда, можно лишь отделившись и от «теистов», и от «атеистов», рассматривая и тех и других только как «феномены» чего-то более общего и универсального, «действительного» как такового. Теизм, тем самым, в лице Беркли сам осознает необходимость отделения от «конфессионализма», от уровня рассмотрения прямой отнесенности индивидом себя к той или иной социальной группе, от уровня личной идентификации, или «убеждений». В поисках критериев подлинной универсальности теологии приходится обращаться к неконфессиональному языку рационалистической философии.

Методология обретает «третье измерение». Анализ стремится уйти от тех или иных бессознательных «пред-взятостей», увидеть весь процесс отношения к сакральному как бы со стороны, встать в позицию Господа Бога. На этой основе и возрождаются представления об «антропоморфизме» «не-научных» или «до-научных» мировоззрений, в свою очередь видящихся только «натуралистическими». Осознается, что за личными конфликтами и противостоянием Церкви светскому обществу стоит нечто более значительное, чем просто те или иные «субъективные мнения» или «корыстные интересы». Предпринимаются первые попытки непредвзятого научного анализа обоснованности или достоверности самих бессознательных предпосылок, становящихся, таким образом, уже «мировоззренческими позициями», а не просто «предрассудками». Это направление продол-

³⁹⁴ Там же. С. 494–495.

³⁹⁵ Там же. С. 500–501.

жают великие мыслители конца XVIII века – Д. Юм и И. Кант³⁹⁶. Для них субстанция выступает как непостижимый субстрат бытия.

Ф.В.Й. Шеллинг обращает внимание на то, что кантовский априоризм является скрытым «материализмом», ибо его «вещь в себе» есть некий «субстрат» как «чистая материя» и «причина свойств», как они открываются исследователю, причем только в «деятельном отношении» с объектом³⁹⁷. Именно такова «чистая материя» без «актуальных свойств», или «субстанция» материалистов, да и вообще само признание чего-то неподвижного, неизменного и статичного как «абсолютного» и дает понятие «субстрата» в смене «наблюдаемого» или «познаваемого»³⁹⁸. Устранение субстрата ведет к устранению «абсолютного» вообще, что порождает агностицизм и релятивизм, обесмысливая науку и познание вообще.

Сохранение же субстрата чревато парадоксом, или противоречием. С одной стороны, субстрат выступает как «предел», «конец» или «атом», неизменное начало или «причина» некоторого действия, процесса, потока изменений, феноменологической множественности. С другой же стороны, он именно есть «причина» этих изменений, то есть нечто «деятельное», «изменяющееся», «действующее», а не «статичное». В действительности мы имеем «динамическую атомистику», понятие о том, что все «статичное» – есть результат, продукт «динамичного»³⁹⁹. Кант же останавливается на констатации за «феноменами» – «ноуменов» и не стремится продумать их отношение дальше.

Субстрат логически может быть осмыслен только как статичный момент универсального динамизма. Механистическая картина «субстратного мира» должна уступить место новой – «процессуальной», «динамической». Собственно и сам субъект, только созерцая свою деятельность, осознает себя как «Я» именно в качестве ее субстрата⁴⁰⁰. Таким образом, различие материализма и идеализма видится уже не в степени их «грубости», а в особенности вычленяемых соотносительных моментов познания –

³⁹⁶ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. - М., 1994. – С. 21–54.

³⁹⁷ Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Соч.: В 2 т. – М., 1989. Т.2. – С. 459.

³⁹⁸ Там же. С. 517.

³⁹⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней традиции системы этой науки: В 2 т. – М., 1987. Т.1. – С. 201.

⁴⁰⁰ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней традиции системы этой науки: В 2 т. – М., 1987. Т.1. – С. 312.

«статизма» и «динамизма». Причем важно не примкнуть к той или иной позиции, а осмыслить их соотносительность и взаимодополнительность. Метафизической односторонности и в этом смысле «грубости» противостоит «тонкость» диалектики альтернативных моментов. Выявляется единство в противоположных воззрениях на основы бытия, причем для Шеллинга более интуитивное и мистичное, чем рациональное.

Рациональный вариант грандиозного проекта изображения «макроэволюции бытия» именно как «феноменологии духа» предложил Г.В.Ф. Гегель⁴⁰¹. Важную роль в этом осмыслении играет понятие «субстрата». Гегель показывает, что любое познание начинается с введения понятия о «субстрате» явлений, которое на данном этапе, однако, еще совершенно не связано с каким-либо представлением о том, как же, собственно, данный субстрат определяет «явления», представляющиеся «его свойствами». «Субстрат» в этом смысле всегда неопределенен и неопределяем⁴⁰².

В то же время он выступает как «предварительная сущность» именно «этих явлений», полагаясь именно «их основанием»⁴⁰³. Соответственно следующим шагом познания и будет выяснение того, как же именно связаны данное «основание» и данные «явления», то есть «субстрат» переосмысливается в «причину явлений». В качестве таковой он выступает уже не как нечто неизменное и статичное, но как «субстанция», или «отношение», причем именно как «устойчивость отношения», как «устойчивое» в «относительном»⁴⁰⁴.

Переход от «субстрата» к «субстанции» – это не просто смена лексики, но закономерное движение познающего индивида с одной позиции, первой и предварительной, на следующую, более опосредованную и углубленную. Причем неточное словоупотребление может только скрыть и исказить подлинное движение познающего сознания, каждый этап которого может быть адекватно представлен только своим терминологическим аппаратом. Интуитивной игре оттенками смыслов, характерных для мистиков всех времен и народов, здесь противопоставляется тончайшее разделение терминов, без чего невозможна сама «логика» и собственно «рациональная» картина познавательной деятельности вообще.

⁴⁰¹ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 54–74.

⁴⁰² Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. – М., 1971. Т.2. – С. 37; – М., 1972. Т.3. – С. 17.

⁴⁰³ Там же. Т.2. С. 75.

⁴⁰⁴ Там же. – С. 214.

Еще Боэций вслед за Аристотелем и Порфирием указывал, что «правильное разделение понятий гарантирует нам правильность определений и, в конечном счете, достоверность познания»⁴⁰⁵. Вообще невозможно выразить «континуум», «движение», «деятельность», «непрерывность», не представив их как «дискурс», «прерывность», «конструкцию» статичных элементов.

Как «субстанция», которая «поскольку в ней положено действие, ведет себя как причина», «субстрат есть причинная субстанция», или пассивное «пред-полагание деятельности»⁴⁰⁶. Переход к рассмотрению «субстрата» как «субстанции» требует перехода к новому – процессуальному – языку, способному логически выразить «причинность» как «самодеятельность», как свободное и необходимое «самоосуществление»⁴⁰⁷.

Гегель положил начало фундаментальному проекту воссоединения всех форм человеческой духовности в единое, строго рациональное (в границах возможностей каждой исторической эпохи) воззрение, объединяющее мировоззрение образованного интеллектуала и невежественного бродяги, древнего мага и современного теолога, дотошного эмпирика и отрешенного пророка. Каждый из них виделся в своей «клеточке» глобальной исторической иерархии движения духа, представленного как «переход причинности от одного субстрата к другому», как «деление» развивающегося и его «реконструкция» в форме «системы статичностей».

Религиоведение в таком методологическом контексте становится важнейшей стороной рассмотрения мировой духовной истории, проявлений самодеятельности «мирового духа», феноменов «духовной макроэволюции», хотя и в подчиненном «логике» положении, ибо «дух» видится рациональным по своей сути, так как нельзя выразить нечто, отрешившись от «рациональности» как языка межличностной универсальной коммуникации. Отход от «рациональности» в пользу «интуитивности» неизбежно рождает утрату «научности» как таковой. Гегель же стремился создать не новую «мистику бытия», но именно «Науку логики», фундаментальную онтологию.

⁴⁰⁵ Майоров Г.Г. Примечания // Боэций. "Утешение философией" и другие трактаты. – М., 1990. – С. 292.

⁴⁰⁶ Там же. С. 217.

⁴⁰⁷ Там же. С. 218.

Вклад Гегеля был достойно оценен становящимся «надконфессиональным» религиоведением уже в XIX веке⁴⁰⁸. «Однако, – замечает Д.П. Шантепи де ля Соссей, – едва ли кто-нибудь теперь, согласно со взглядом учителя, рассчитывает с уверенностью на возможность найти такую классификацию, которая вполне удовлетворила бы всем требованиям...»⁴⁰⁹. Гораздо радикальнее о методологии Шеллинга и Гегеля высказывались представители позитивной философии и естествознания, где диалектика квалифицировалась как «абсолютная бессмысленность», «чистые спекуляции», «путаница в понятиях и определениях» и т.п.⁴¹⁰.

Сегодня в философии науки появляются заявления о необходимости преодолеть историческое недоразумение между наукой и диалектикой, рождаются концепции научных «религий космической эволюции» и антропной «пост-модернистской науки»⁴¹¹. Происходит отказ от «ньютоновского», субстратно-механического подхода, сформировавшего свою «порождающую модель», свой «архетип» любого истолкования, который, как отмечает К.А. Свасьян, «приходится обнаруживать не только в естественнонаучных мемуарах эпохи, но и, с не меньшей силой, в политике, эстетике, религиозных представлениях, социальной жизни: от чисто механистического описания Версальского дворца у герцога Сен-Симона до механизма поступков, совершаемых героями романов Ретифа де ла Бретона»⁴¹².

Однако еще в XIX веке начинается критика самого Гегеля именно за «субстратность» и «методологизм» как С. Кьеркегором, утверждающим живую, страдающую человеческую индивидуальность подлинным основанием и в этом смысле качественно иным основанием, или «субстратом», бытия, так и Л. Фейербахом, основателем гуманистической антропологии, стремящейся «очеловечить» натурализм, дешифровав гегелевский «спиритуализм»⁴¹³. Если для Кьеркегора этим «субстратом» выступал сам индивид, ощутивший и переживающий себя частью субстанционального отно-

⁴⁰⁸ Иллюстрированная история религий. – М., 1992. – С. 13, 17.

⁴⁰⁹ Там же. С. 17.

⁴¹⁰ Огурцов А.П. «Философия природы» Гегеля и ее место в истории философии науки // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. – М., 1975. Т.2. – С. 616–617.

⁴¹¹ Chaisson E.J. Our cosmic heritage // Zygon. N.Y., 1988. V.23. № 4. P.469–479; Балашиов Ю.В. Наука и философский постмодернизм. (Аналитический обзор) // Философия. – 1991. - № 4. – С. 31–75.

⁴¹² Свасьян К.А. Гете. – М., 1989. – С. 45.

⁴¹³ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 74–87.

шения с Богом, то для Фейербаха этот индивид ощутил себя частью субстанционального отношения с безличным материальным Бытием.

Ф. Энгельс выдвинул концепцию «диалектико-материалистического» преодоления механистического и натуралистического миропонимания науки того времени в понятиях «форм движения материи» и их носителей, развивавшуюся в советский период и утверждавшую специфику и преемственность различных относительно устойчивых «типов» естественных феноменов «процессуального» и «субстратного» характера. Это позволило поставить вопрос о глобальной типологии феноменов бытия, актуальный и сегодня.

Возникающие в XIX веке антропология и этнография признали родственными такие ранее противопоставляемые формы культуры, как магия, религия и наука, рассматриваемые как единство двух элементов – мировоззрения и поведения. В работах Э.Б. Тайлора, Дж. Фрезера, М. Вебера противопоставлялись и связывались в эволюционные ряды различные формы «мировоззрений» и «деятельности». Мировоззренческая эволюция трактовалась как смена «мифологии», «религии» и «науки», тогда как эволюция деятельности – как смена «магии», «поклонения» и «исследования». Мировоззрение и поведение выступили как внутреннее и внешнее в мироотношении, где роль субстрата, устойчивой основы в изменяющемся, играло или мировоззрение, или деятельность.

Сопоставление различных социальных и этнографических описаний эмпирических религий привело к осознанию невозможности выявления статичного «минимума религии» и создания родо-видовых дефиниций этого понятия, а следовательно, и строгого отделения «мифологических», «религиозных» и «социальных» феноменов друг от друга. «Специфический субстрат религии» так и не был найден. Единственным субстратом бытия многообразных форм религии сегодня становится защищаемая международным правом «свобода совести», или «легитимное отношение к сакральному».



Основные термины и понятия раздела

- Религия и теология;
- суждение о сакральном, подлежащее, субстрат и субстанция;

- естественное (натуралистическое и личностное) и сверхъестественное, ассоциация первичных идей;
- мировоззрения теистов и атеистов; субстрат, мистика и материализм; корни материализма и теизма.

Контрольные вопросы

- Как трактует категории сущности и субстрата Аристотель?
- Как соотносятся категории сущности, субъекта, субстрата и субстанции в Средние века?
- Как понимает субстрат Дж. Локк?
- Чем сходны и чем различаются теизм и атеизм по Дж. Беркли?
- Как соотносятся категории субстрата и субстанции по Дж. Беркли?
- Как понимают субстрат Шеллинг и Гегель?
- Как соотносятся категории сущности, субстрата и субстанции по Гегелю?
- Как изменялось представление о субстрате в науке XIX века?
- Как соотносятся представление о субстрате и классификация явлений в религиоведении XIX века?
- Как соотносятся субстрат религии и свобода вероисповедания?

Библиографический список

1. *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. – М., 1975.
2. *Беркли Дж.* Сочинения. – М., 1978.
3. *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990.
4. Введение в общее религиоведение: Учеб./ Под ред. проф. И.Н. Яблокова. - М., 2001.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. – М., 1971.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1 – 2. – М., 1976.
7. *Локк Д.* Сочинения: В 3 т. – М., 1988.
8. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1 – 4. – СПб., 1994, 1996.
9. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения: В 2 т.– М., 1987.
10. *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. – М., 1995.

Методологическая роль субстратного подхода в современном религиоведении

Современное религиоведение явно или неявно опирается на субстратный подход в его основных методологических функциях – аналитической, элементаристской и системной. Первая состоит в вычленении из всего многообразия феноменов действительности тех или иных относительно устойчивых, «статичных», предметов исследования. Вторая заключается в выявлении «элементарных объектов», выступающих основой однородности фиксированного класса предметов исследования. Третья основывается на необходимости связать «элементы» в «целое». Таким путем формируется понятие «предмета исследования вообще», состоящего из типовых «элементов вообще».

Предметами исследования, как уже отмечалось выше, выступают как социальные системы, «конфессии», религиозные объединения, так и отдельные субъекты, адепты того или иного, пусть даже сугубо индивидуального и мистичного «исповедания». Проблематичным оказывается само определение объективных критериев как «религиозных объединений», так и индивидуальной «религиозности». В качестве примера можно рассмотреть определение понятия религии в рамках христианской традиции, где «религия» обобщенно трактуется как «вера в Бога», ибо этот «элемент» сходен, типичен для арианства и православия, католицизма и множества вариантов протестантизма при всех их различиях между собой с внешней точки зрения и, порой, при глубоком внутреннем неприятии друг друга.

Для традиционалистов этим устойчивым субстратом выступает их собственное вероисповедание как уникальная данность, с которой сопоставляются другие сходные феномены. Само понятие «субстрата» на данном этапе смешивается с понятием «субстанции»⁴¹⁴. Результатом такого смешения оказываются квалификации «иных» религиозных объединений как сущностных «псевдорелигий» – «ересей», «сект» или «культов»⁴¹⁵. Такие формулировки начинают порой фигурировать в современной политической и научной литературе, что отмечалось выше, в светской прессе при

⁴¹⁴ Никитин Е.П. Природа обоснования: (Субстратный анализ). – М., 1981. – С. 11.

⁴¹⁵ Макдауэлл Дж., Стюарт Д. Обманщики. – М., 1993. – С. 9–10, Игумен Роман (Загребнев). Предсмертный всплеск (об экуменизме). – М., 1996. – С. 17; Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справ. / Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Информационно-аналитический вестник № 1. – Белгород, 1997. – С. 5–7.

оценке новых педагогических методик, аномальных явлений и неправославных организаций⁴¹⁶, причем предпринимаются попытки включить такие формулировки и в юридические документы⁴¹⁷.

Сама первичная процедура «обобщения» феноменов и сведения их к статичной «модели» является методологически проблематичной. Б. Рассел писал, что «никакое вскрытие человека, после его смерти, каким бы тщательным оно ни было, не обнаружит, был ли он чьим-то дядей, или не был... Анализ структуры, хотя и полный, не скажет вам всего того, что вы можете хотеть узнать об объекте. Он скажет вам только каковы части объекта и как они относятся друг к другу, но он ничего не скажет вам об отношении объекта к тем объектам, которые не являются его частями или компонентами»⁴¹⁸. Такой подход всегда ведет к «редукционизму», «элементаризму», «атомизму»⁴¹⁹.

«Модель» исповедания сводит его к «описанию» в более или менее корректных терминах, накопление таких первичных описаний приводит к «обобщенному описанию». Последнее, собственно, и начинает играть роль объяснения для всех вновь обнаруживаемых фактов, то есть новых описаний, для отделения в них мнимого, кажущегося, и субъективного от действительного, фактического и объективного, в свою очередь, обогащаясь общим содержанием из фактического и предоставляя последнему обновленный категориальный аппарат, служащий языком самого описания.

Это обычные проблемы индукции, на которые указывал еще Р. Декарт. Он писал, что «хотя опыт ясно показывает, что тела, называемые тяжелыми, опускаются к центру Земли, мы из этого все-таки не знаем, какова природа того, что называется тяжестью, то есть какова причина или каково начало падения тел...»⁴²⁰. Субстратный подход показывает определенные характеристики конфессий, но не показывает их необходимой взаимосвязи, не вскрывает причин именно такого набора особенностей.

⁴¹⁶ Доильнищина Е. «Я тебя заставлю, сволочь, быть счастливым...» // Архангельск. – 1997. – 28 марта. – С. 5; Дементьева Е. Шабаш ясновидящих // Правда Севера. – 1997. – 8 апреля. – С. 1; Мосеев И. Нашествие сектантов // Газета АТК. – 1997. – 5 апреля. – С. 1–2.

⁴¹⁷ Областной Закон «О регулировании деятельности религиозных сект, представительств (филиалов) иностранных религиозных организаций, отдельных проповедников и миссионеров на территории Архангельской области» // Волна. – 1997. – 25 марта. – С. 5–6.

⁴¹⁸ Рассел Б. Человеческое познание. – М., 1957. – С. 285.

⁴¹⁹ Григорьев Б.В. Взаимосвязь атомизма и редукционизма // Филос. науки. – 1981. – № 1. – С. 144–146; Очерки по диалектическому материализму. – М., 1985. – С. 110; Белянкина Н.Г. О парадоксе элементаристского подхода // Филос. науки. – 1988. – № 5. – С. 95–98 и др.

⁴²⁰ Декарт Р. Избранные произведения. – М., 1950. – С. 414.

Методологи указывают на близость индуктивизма и попперовского «фальсификационизма», претендовавшего на создание универсальной науки⁴²¹. Действительное познание требует взаимодействия двух уровней – «эмпирического» и «теоретического», связанных восходящими и нисходящими «процедурами» – индуктивными и дедуктивными выводами.

Теоретичность предполагает «установление связей», то есть «отношений фактов», где сами факты выступают как «продукты» этих отношений. Тем самым в исследование входит совершенно новая логика – логика «субстанции», процессуального уровня рассмотрения действительности. Для самих конфессий их собственные особенности, характерные признаки, взятые сами по себе, представляются либо результатом «непосредственной очевидности», либо мистичной данностью, «тайной Откровения», создаваемой Богом и не нуждающейся в анализе. Идеалом такой системы представлений является вселенское моноконфессиональное сообщество абсолютных единомышленников. Свое вероисповедание здесь отождествляется с Истиной как таковой, свои символы понимания сакрального – с единственным подлинным языком миропонимания вообще, а последнее – с «метаязыком» своего канона.

Фундаментальной проблемой такого понимания оказывается невозможность подлинного самоописания без выхода на общий, универсальный, «метаканонический» уровень абсолютного описания, совпадающего с абсолютным объяснением. Так, известный православный историк Н.Н. Глубоковский пишет, что «вопрос о том, что такое Православие по своему существу, не имеет догматически утвержденного ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразное освещение, а относительно инославного Запада, кажется, не рискуя неделекатностью, можно утверждать, что там наименее знают его...»⁴²². Невозможен абсолютно «точный» ответ и на вопрос «что есть христианство?».

Другой проблемой оказывается преемственность духовной культуры, когда и сами первые христиане, как отмечает С.С. Аверинцев, «вовсе не собирались "основывать" новую религию, а себя считали наиболее верными из иудеев»⁴²³. Границы конфессионализма всегда достаточно неопределенны, историчны, открыты и относительны. Обращение к истории самой христианской Церкви ведет либо к признанию католицизма и про-

⁴²¹ *Pannenberg W.* Theology and the philosophy of science. Philadelphia, 1976. P.35; *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 167.

⁴²² *Глубоковский Н.Н.* Православие //Христианство: Энцикл. слов.: В 3 т. – М., 1995. Т.3. – С. 382.

⁴²³ *Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Ефрата. – М., 1987. – С. 13.

тестантизма «сектами» православия⁴²⁴ (но при этом и православие может быть истолковано как «секта» иудаизма, а проблема квалификации ислама и буддизма как «религий» оказывается вообще неразрешимой), либо к признанию и самими православными авторами относительности деления религиозных объединений на «вероисповедания» и «секты»⁴²⁵.

В эпоху Просвещения была осознана необходимость «гуманистического», «социального», «этическо-политического» критерия в оценке истинности как «религий теизма», так и «религии атеизма», которые сами по себе, в качестве рациональных доктрин, представлялись равноценными и равнозначными, однако в живом социальном бытии вскрывался их разный нравственный потенциал. Кроме того, субстратный подход предполагает неизменность, «вечность» сложившихся особенностей конфессии, религиозной группы, которые в действительности всегда развиваются, всегда могут измениться в ответ на внешнюю и внутреннюю критику, поскольку существуют не сами по себе, но в единстве с другими элементами культуры, как, к примеру, развивалась сама христианская теология.

Предмет религиозоведческого исследования на данном уровне анализа фактически уподобляется естественнонаучному. При этом, однако, упускается из виду, что целостные свойства системы не сводятся к сумме свойств составляющих ее частей. «Системное качество, реально существующее в структуре элементарного объекта, тем не менее не фиксируется экспериментальными средствами», – отмечает Н.Г. Белянкина, ибо «чтобы абстрагировать элементы целого в чистом виде, следует как минимум пренебречь взаимодействием между ними», в результате чего такой элемент уже оказывается «не тождественен реальному элементу целого»⁴²⁶. Реальный феномен имеет объективно «виртуальную природу», и «элементаризм» как методология должен быть дополнен «холизмом», системностью.

Аналогичные проблемы неизбежно возникают и в научном религиозоведении, тоже различающем два уровня описания религиозных объединений – самописание и интерпретацию (философскую, социологическую, религиозоведческую или культурологическую). Исследователи обычно избе-

⁴²⁴ Игумен Роман (Загребнев). Предсмертный всплеск (об экуменизме). – М., 1996. – С. 17.

⁴²⁵ Мелиоранский Б.М. Сектантство //Христианство: Энцикл. слов.: В 3 т. – М., 1995. Т.2. – С. 534–535.

⁴²⁶ Белянкина Н.Г. О парадоксе элементаристского подхода //Филос. науки. – 1988. – № 5. – С. 96–97.

гают делить религиозные объединения на «религиозные» и «псевдорелигиозные»⁴²⁷, однако иногда такое словоупотребление используется для достаточно условного разделения религий на «традиционные», относительно устоявшиеся и определившиеся, и «новые», характеризующиеся синкретичной и неустоявшейся догматикой и литургикой⁴²⁸, а порой и «эрзац»-религиозными формами корыстной эксплуатации имманентной потребности личности в идентификационных символах⁴²⁹. Наиболее радикален здесь М. Элиаде, который все постмифологические, «мирские» формы личностного самоопределения квалифицирует как псевдорелигии и деформированные мифологии⁴³⁰.

Попытки выявить специфический субстрат религии оказались безрезультатными. Религиозные феномены чрезвычайно разнообразны, и характеристика сущности религии через такой «элемент», как «отношение к священному вообще», или «трансцендирование», приводит к подведению под «религию» всех форм деятельности не только «европейцев», но и всех людей вообще, стирая различие мифа, христианства и секуляризма в самой европейской культуре. На практике же религия отличается от секуляризма, и проблемы легитимного «отношения к религии» решаются в рамках каждого государства самостоятельно, учитывая культурную специфику региона. Фактически, обосновывая свою «особенность» и уникальную ценность, конфессии всегда ссылаются на свою мирскую функциональную значимость либо как региональной intersubъектной традиции, либо как необходимой каждому высшей системы мироориентации.

Наука, как «внешний» подход вообще, порой трактуется теологами или верующими как обездушенный редукционизм, сведение уникальной самобытности исповедания к метаязыковому схематичному описанию, веры – к истолкованию. В литературе чаще противопоставляют не «религию» и «псевдорелигию», но религию, науку и мифологию как типологические формы европейского духовного развития. Фундаментальная объективность научного языка ведет к обезличенности научной картины мира.

⁴²⁷ Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. – М., 1996. – С. 231–232; Религиозные объединения Российской Федерации: Справ. /Под общ. ред. М.М. Прусака, В.В. Борщева; Сост.: С.И. Иваненко и др. Аналит. Вест. № 24. Спец. вып. – М., 1996. – С. 240; Кантеров И.Я. Новые религии в России и молодежь // Свеча–97: Сб. методолог. и метод. материалов по религиоведению и культурологии / Ред.-сост. Е.И. Аринин. – Архангельск, 1997. – С. 51.

⁴²⁸ Каарийнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопр. философии. – 1997. – № 6. – С. 46–47.

⁴²⁹ Митрохин Л.Н. Кто есть истина? // Диспут. – 1992. – № 2. – С. 6; Сандулов Ю. Дьявол. Исторический и культурный феномен. – СПб., 1997. – С. 176.

⁴³⁰ Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – С. 128–129.

Это часто служит основанием для вывода о сущностной «атеистичности» науки. Ж. Моно отмечает, что «краеугольным камнем научного метода является постулат, что природа объективна. Другими словами, речь идет о систематическом отрицании того, что "подлинного" знания можно достигнуть, интерпретируя явления в терминах конечных причин, то есть в терминах "цели". Постулат объективности и наука единосущны... Невозможно отказаться от первого даже временно и в ограниченном смысле, не покидая вообще почвы науки»⁴³¹.

Эта особенность научного анализа наглядно проявляется в психологии, где норма видится в «отвержении персонифицированных причин» и самого понятия «автономности», которая якобы «создает, начинает и творит», что «равнозначно понятию "сверхъестественного"»⁴³². Наука оказывается методологически несовместимой с человеческой или нечеловеческой, божественной или демонической «свободой», произволом и «своенравием» вообще, с уникальным творчеством, свободным самораскрытием, с самодеятельностью вообще.

К. Поппер также различает «науку» и «религию» как «живые», эмпирические «знания» и «исповедания», полагая, что в их основе лежит фундаментальное противостояние, «дуализм фактов и решений», или природного и социального, «естественного» и «искусственного», или «продукта» и «акта»⁴³³. «Человек создал множество миров – миры языка, музыки, поэзии, науки. Пожалуй, важнейшим из них является мир моральных требований – свободы, равенства, милосердия», однако в целом, «как ни странно, концепция искусственного характера норм встретила неприятие со стороны тех, кто усмотрел в ней покушение на религию. В самом деле, эта концепция отвергает некоторые формы религии, а именно – религии, основанные на слепой вере в авторитеты, на магии и табу. Однако я не думаю, что она как-то противоречит религии, построенной на идее личной ответственности и свободы совести. В первую очередь я имею в виду, конечно, христианство (во всяком случае так, как оно интерпретируется в демократических государствах) – религию, которая учит противостоять всем табу, каждый раз противопоставляя голос совести формальному послушанию закону...»⁴³⁴.

⁴³¹ *Балашов Ю.В.* Наука и философский постмодернизм // *Философия*. – 1991. – № 4. – С. 37.

⁴³² Там же. С. 37.

⁴³³ *Поппер К.* Открытое общество и его враги. – М., 1992. Т.1. – С. 96–98.

⁴³⁴ Там же. С. 100.

«Несомненно, исторически каждое этическое учение коренилось в религии...», однако «свойство богоданности может быть приписано любым нормам», а значит, действительно важно принимать «христианскую этику не потому, что так было приказано, а потому, что вы убеждены, что это правильно», ибо только в этом случае вы будете вести себя морально, то есть «ответственность за это решение целиком ляжет на ваши плечи», ибо «принятие нравственных решений» не есть «естественный», или «протекающий на физико-химическом уровне» процесс⁴³⁵. Тем самым «наука» и «религия» в подлинном смысле друг другу не противоречат.

Науке присущ собственный «этос», который, как полагает Р. Мертон, восходит к «комплексу ценностей пуританизма» и «представляет собой реализацию основных стандартов демократического, цивилизованного поведения»⁴³⁶. Безнравственными с позиций универсального этоса видятся как претензии конфессиональных и неконфессиональных групп на абсолютную духовную власть в обществе, так и экстремистские действия, наносящие ущерб здоровью и имуществу сограждан.

Плюралистическая современная культура «субстратно» относится к любому персональному мировоззрению в любой его типологической форме – церковной, эзотерической или сциентистской, полагая их как «данность», посягательство на которую аморально и незаконно, но которое, однако, и само должно так же относиться к иным данностям. Цивилизация постепенно вырабатывает представление о толерантности, некоторой самокритичной «отстраненности» адептов той или иной «субкультуры» (церкви–эзотерики–науки) от непосредственности своих «убеждений» самих по себе, что и отличает «интеллигента» от «фанатика». Истинность не дана непосредственно, она всегда скрыта и открыта одновременно.

Великолепный пример подлинного понимания соотношения «своего» и «иного» дает христианская тринитарная теология. Только диалог, движение к единству, где приходится «переубеждать» друг друга (заниматься «прозелетизмом» своего «видения») только через диалектику само-

⁴³⁵ Там же. С. 100–101.

⁴³⁶ *Merton R.K. Puritanism, Pietism and Science // Science and Religious Belief. A Selection of Recent Historical Studies /Ed. by C.A.Russel, L., 1973. P.20–21; Современная западная философия: Слов. – М., 1991. – С. 180–181, 397.*

понимания и взаимопонимания, снимает противостояние интеллигентности и религиозности⁴³⁷.

Утверждение диалога предполагает существование человечества как такового и общей всем действительности. Более того, именно это только и сможет сегодня привести «эзотерику» (с ее оккультизмом, мистичностью и антропоморфизмом) и «христианство» (с его богослужением, супранатуралистичностью и аскетизмом) к взаимопониманию с «секулярными» формами культуры. Православие знает не только борьбу с «язычеством» и «неоязычеством», но и тесное сотрудничество с ними и даже взаимопонимание⁴³⁸. Светская культура не только борется с религиозным фанатизмом и эзотерическим невежеством, она еще и принимает как этические прозрения пророков, так и красочную этническую мифологию сказок.

В диалоге происходит переход от одной позиции к другой, стоящей над прежним противостоянием отдельных убеждений, школ или целых направлений. При этом границы «истинного» и «мнимого» постоянно изменяются, оказываются совершенно конкретными, «живыми» и уникальными, самоценными и неожиданными, человек осознает себя «человеком играющим», или, по выражению Франциска Ассизского, «скоморохом Божьим»⁴³⁹.

Познание при таком подходе представляется вечной «метафорой» бытия, которое всегда оказывается живым, неопределяемым «до конца». А. Эйнштейн писал, что «реальность не дана нам, а задана (так же, как задают загадки)»⁴⁴⁰. М. Хайдеггер отмечал, что переход от объяснений мира к его практическому изменению «требует сначала, чтобы изменилось мышление, подобно тому как ведь и за названным требованием уже стоит некоторое изменение мышления... Однако каким образом должно измениться мышление, если оно не вступит на путь к тому, что достойно осмысления?» Бытие выступает как «нечто», всегда «достойное осмысления», и это составляет «живой голос традиции, которая еще определяет нас

⁴³⁷ *Аверинцев С.С.* Предисловие //Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. – М., 1991. Т.1. Истоки религии. – С. 6.

⁴³⁸ *Новиков А.Г.* Святой Иннокентий (Вениаминов) и духовно-нравственное возрождение саха //Человек–Философия–Гуманизм: Тез. докл. и выступлений I Росс. филос. конгресса (4–7 июня 1997 г.): В 7 т. – СПб., 1997. Т.5. Философия в мире знания, техники и веры. – С. 395.

⁴³⁹ *Сигов К.Б.* Игра //Современная западная философия: Слов. – М., 1991. – С. 110–112.

⁴⁴⁰ *Эйнштейн А.* Замечания к статьям //Собр. науч. тр. /Под ред. И.Е. Тамма. – М., 1967. Т.4. – С. 307.

сегодня, и притом гораздо решительнее, чем людям хотелось бы замечать»⁴⁴¹.

Сама наука, как отмечал В. Витгенштейн, предполагает некое «мистичное» основание, таинственно определяющее «деперсонифицированный» мир, оставаясь при этом «вненаучным», фундаментально непостижимым, ибо «постичь» можно только «не-свободные», «не-творческие» объекты, мертвое, статичное и законченное⁴⁴². Само «постижение» здесь выступает как процедура дешифровки, объяснения, сведения неясного к ясным истинам науки или к простому жесту, указывающему на предмет. «Определить» нечто на этом уровне познания – значит дать его «описание» или просто «указать жестом»⁴⁴³.

Наука, таким образом, является не пассивным отражением бытия, но его активным «творением», созданием специфических метафор бытия. Язык «создает» определенные феномены. Так появляются «артефакты» и известные «явления, которых на самом деле нет» – феномены «паранормальных» свойств, НЛО и т.п., изучение которых еще в 1953 году было названо Нобелевским лауреатом Ирвингом Ленгмюром «патологической наукой»⁴⁴⁴. Близким по сути представляется и стремление найти научные основания априорно «деструктивной» сущности всех «сект». Такая «заданность» противоречит самому духу и этике научного религиозоведческого исследования.

Встает методологическая проблема отделения «религиозных» и «нерелигиозных» общественных объединений или того, чем же, собственно, различаются «клуб исследователей НЛО» или поиск «внеземных цивилизаций», «школа восточных единоборств» или «оздоровительные методики Порфирия Иванова» от «православия» или единомышленников Рерихов, «фанов» группы «Кино» или «лаборатории по изучению парапсихологии».

Вся духовная культура представляет собой символический мир. Вне символа человек не существует как человек. Символ бессознательно предопределяет первичные коммуникативные отношения, две фундаментальные мироориентации – этическую (субъект–субъект) и познавательную (субъект–объект). Отмеченные феномены возникают и развиваются в ев-

⁴⁴¹ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии //Философия Канта и современность: Сб. переводов. – М., 1976. Ч.2. – С. 18–20.

⁴⁴² Pannenberg W. Theology and the philosophy of science. Philadelphia, 1976. P.31–32.

⁴⁴³ Петров Ю.А. О некоторых методах уточнения понятий //Филос. науки. – 1982. – № 1. – С. 50–51.

⁴⁴⁴ Ленгмюр И. Наука о явлениях, которых на самом деле нет //Наука и жизнь. – 1968. – № 12. – С. 108–114; 1969. – № 2. – С. 38–42; Любичев А.А. В защиту науки. – Л., 1991. – С. 14–20.

ропейской культуре, где личные убеждения многократно сталкивались между собой не только как неизменные субстраты, статичные основания деятельности личности, но и как продукты сочувствия чужому, в саморазвитии, в смене своих статичных форм.

Великолепным примером выхода за рамки той или иной непосредственности убеждений, соответствующей «предвзятости» и перехода к научному, глубоко этичному и осторожному пониманию исследуемого феномена во всей его собственной специфике является классическая работа Э.Б. Тайлора «Первобытная культура». Тайлор отмечает, что сама классификация наблюдаемых феноменов чревата искажениями, вызванными различием культур. Автор может либо преувеличить, либо преуменьшить специфику анализируемого материала, что не только нарушает принципы самого научного исследования, нацеленного на максимально непредвзятый анализ, но и недопустимо с этической, нравственной точки зрения, ибо унижает достоинство одних людей, чрезмерно превознося других⁴⁴⁵.

«Дикарь» в его понимании – это не «суеверный язычник» и не «обитатель рая», оба эти представления сами являются «современными суевериями», преодолеть которые и призвана научная этнография. Но это предполагает выход за рамки «фактологии» как субстрата познания в «историософию» человечества, с позиций которой только и можно «непредвзято», или «рационально», объяснить и понять сами «факты».

Тем самым «зримое», эмпирический «материал», всегда требует «незримого», той или иной концептуальной, умозрительной, «модели» всего явления в целом. В этом смысле религия как «эмпирическое» многообразие наличных «феноменов» является функцией, проявлением «трансцендентного», трактуемого в рамках той или иной школы или традиции как явная или неявная общая теория религии.

XX век с его «конструктивными предложениями», средствами массовой информации, «технологиями образования» и «имиджмейкерами» показал всю мощь «освоения» и совершенно сознательного использования бессознательного, или «массового», коллективного «внушения» тех или иных «идеологий» и «доктрин». М.Хайдеггер, по словам А.В.Михайлова, одним из первых увидел, что «техническое господство над землей не только представляет все сущее как нечто доступное составлению в процессе производства, но и все продукты своего производства поставляет через рынок. И человечность человека, и вещьность вещи – все, по мере того как

⁴⁴⁵ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989. – С. 26, 32, 33, 37.

пробивает себе путь составление, расходится и растворяется в рассчитанной рыночной ценности...»⁴⁴⁶.

Субстратность выступает как «обесчеловечивание» бытия, лишение его жизненной цельности и самооценности. В то же время очевидно, что процесс имеет и другую сторону – знание возможностей «конструировать» бессознательную «убежденность» (стихийно, через «рыночное оценивание») или сознательно (через пропаганду и СМИ) и может способствовать преодолению данной опасности «расчеловечивания» человека и «антропоморфизации» денег и техники, «нечеловеческого». Конструирование и технология могут и исцелять больных, и противостоять глобальной дегуманизации. Мы снова сталкиваемся с вечной диалектикой «антропного» и «природного», но не как с «академической» проблемой, а как с проблемой возможности и воли к достойному выживанию в современном мире с его тотальным «калькулятивизмом» – персональным, политическим или рыночным.



Основные термины и понятия раздела

- Часть и целое религии, аналитическая, элементаристская и системная функции субстратного подхода;
- адепт исповедания, убежденность и псевдорелигия;
- редукционизм, элементаризм, атомизм, индуктивизм, фальсификационизм, эмпирический и теоретический уровни науки, язык и метаязык, канон и метаканон;
- конфессионализм и конфессиоцентризм, эксклюзивизм;
- холизм, эрзац-религиозность;
- естественное и произвольное, природное и этическое;
- религия, религиозность и теология, теология и культ, теология и магия, мифология и теология, теология и философия, теология и идеология, теология и мистицизм;
- теология и духовность, теология и образование, теология и миссионерство, теология и квазитеология, теология и метатеология;
- теология и религиоведение, “ипостаси” религиоведения.

⁴⁴⁶ Михайлов А.В. Вместо предисловия //Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – С. 34.

Контрольные вопросы

- Каковы основные функции субстратного подхода?
- Что объясняет и что не объясняет “вскрытие человека” по Б. Расселу?
- Является ли факт началом или результатом понимания действительности?
- Как соотносятся описание и метаописание явления (действительности, вероисповедания, убеждения)?
- Как связаны религия и этика?
- Как соотносятся целое и сумма элементов религии?
- Как возможны “явления, которых нет”?
- Как соотносятся понятия теологии, суеверия и философии?
- Каковы образы (“ипостаси”) понимания религиоведения?
- Возможен ли диалог теологии и религиоведения?

Библиографический список

1. **Бубер М.** Два образа веры. – М., 1995.
2. Введение в общее религиоведение: Учеб./ Под ред. проф. И.Н. Яблокова. – М., 2001.
3. **Джуссани Л.** Христианство как вызов. – М., 1993.
4. **Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П., Булгаков С.** История религий. – М., 1991.
5. **Кимелев Ю.А.** Современная западная философия религии. – М., 1989.
6. **Лотман Ю.М.** Избранные статьи: В 3 т. – Таллин, 1992.
7. **Маритен Ж.** Философ в мире. – М., 1994.
8. Митрополит Сурожский Антоний. Человек перед Богом. – М., 2000.
9. **Рикер П.** Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995.
10. **Хайдеггер М.** Работы и размышления разных лет. – М., 1993.

ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ

1. Категория субстрата выражает собой особенности формирования первичного понимания сущности явлений как устойчивого в изменяющемся и статичного в динамическом. Древнейшей формой субстратного понимания действительности выступил язык и мифология, термины которых символически выражали собой элементы самого бытия человека в мире. Бытие символизируется в трех основных измерениях – субъект–субъект, субъект–природа и субъект–общество. Субстратами явлений полагаются дея-

тельные силы природных и социальных феноменов, трактуемые как субъекты, персонифицированные основания.

2. Личность представляется как неизменный субстрат своих действий, превращающийся из одной формы в другую через инициацию, механизм фундаментального оборотничества. Элементами этого механизма выступают символические конструктивные действия, магические культы, предполагающие вычленение в качестве субстратных элементов природных объектов и создание из них искусственных целесообразных систем. Погребения выступают как древнейшие формы символических действий по преодолению смерти с помощью природных компонентов.

3. Цивилизация характеризуется поляризацией «физики» и «теологии», натуралистических и антропных интерпретаций сущности непосредственных явлений как форм законосообразной деятельности неизменных субстратов – атомов или богов. В греческой культуре софисты утверждают личность в качестве неизменного субстрата антропного бытия, и атеизм – в качестве отрицания теизма как продукта субъективного произвола.

4. Личность начинает представляться как двуединство природного и божественного, субъективного и общественного, эгоистичного и альтруистичного субстратных элементов, символизируемых как «тело» и «душа». Утверждается понятие о едином боге и единой душе, единстве мироздания и целостности личности. Натуралистическое и антропное понимания явлений систематизируются в двух противостоящих онтологических учениях Демокрита и Платона.

5. Аристотель вводит различие понятий сущности и субстрата, разделив два уровня понимания – лингвистический (коммуникативный) и онтологический (сущностный). Онтологически противопоставляются физическое (атомистическое) и метафизическое (логическое) объяснения явлений, фиксируемых в высказываниях обыденного языка. Термин «субстрат» начинает обозначать физическое понимание материи как совокупности однородных неизменных вещественных частиц или неизменное идеальное начало.

6. Христианство утверждает Бога в качестве единственно неизменного субстрата бытия, дифференцируются понятия «субстрата» и «субстанции», обозначающих характеристики Бога – Его неизменность и творческую деятельность. Расколы христианства на враждующие конфессии способствуют формированию светской философии и науки, творчески разви-

вающих понимание универсальных субстратных оснований явлений бытия в рациональных терминах физики и математики.

7. Дж. Локк противопоставляет понятия «субстрата» и «субстанции», полагая субстратом бессознательные субъектно-личностные психофизиологические «предпосылки» рациональных идей. Разделению онтологического и гносеологического содержания понятия «субстрат» способствовали последующие работы Дж. Беркли, Д. Юма и И. Канта, обосновавших различие объективного и субъективного аспектов познания. Формируется понимание значения свободы совести и толерантности как права личности на свое понимание сакрального и уважения таких же прав за другими. Сакральное выступило как субъективная символическая конструкция, выражающая объективную соотнесенность личности к высшему основанию бытия.

8. Шеллинг и Гегель показывают соотносительность понятий «субстрата» и «субстанции», натуралистического и теистического мировоззрений и их предпосылок в субстанционально-системном диалектическом идеализме. Позитивистское религиоведение стремится выявить субстрат, минимальный набор эмпирических характеристик религии как таковой, сходство всех изученных эмпирических религий.

9. Субстратный подход в современной науке играет роль методологии редукционизма, сведения сложного и многостороннего к простому и элементарному. Религия выступает как элементарное конфессиональное или субъективное мироотношение. Специфическим элементом европейской формы религии – христианства – полагается «вера в Бога», «отношение к сакральному» или «вера в сверхъестественное». Полагание каждой формулировки как сущностной выражает убеждения адептов специфических форм современной культуры – церковной, гуманитарной и естественнонаучной.

10. Отношения между современными субкультурами могут носить конфликтный или диалоговый характер. Диалог возможен на основе анализа различных систем представлений о сакральном как символических коммуникативных средств, содержащих в качестве своего субстрата универсальное отношение «человек–мир».

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ, ИЛИ ВОЗМОЖНОСТЬ ДИАЛОГА ТЕОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

В последние годы, а особенно активно с 2000 года, идет дискуссия о допустимости теологии в светских вузах. Исторически водораздел между теологией и религиоведением возникает в ходе самого развития теологии: религиоведение вырастает из теологии, первое выделяется как надконфессиональное, неапологетическое объективное понимание разных форм религиозности. Термин «теология», «слово, знание о Боге (божественности)» возникает в Древней Греции, где первоначально обозначает гомеровские, орфические и т.п. мифические сказания о богах. Первые теологи – это маги и поэты, транслирующие традицию: вечные предания, откровенные истины и пророчества.

От Ксенофана и до диалогов Платона мифические представления о богах десакрализируются, осмеиваются и критикуются, сменяясь монотеистическими доктринами, но только в системе Аристотеля теология начинает пониматься как «первая философия», фундаментальное рациональное постижение единого первоначала бытия. В этой связи теология начинает пониматься как логическое знание, способное научить подлинному обращению с Богом и миром, подобно тому как "природоведение" учит правильному обращению с природой. Здесь теологом может быть уже только философ, а не маг, поэт или сказитель. Теолог-философ критикует традиционные народные «мнения» и разрабатывает универсально-рациональную картину истинного основания бытия, Бога.

В Римской империи не отдают абсолютного приоритета той или иной философской теологии или нефилософскому, магическому культу. Уважаются в определенной мере традиционные культы и учения, «теологии» всех завоеванных народов. При этом решающая роль в признании или непризнании легитимности теологических систем или культовых практик отводилась представителям имперской администрации как собственно «религиоведам». Термин "religion" в древней латыни, согласно Цицерону, должен был обозначать полезные государству, легитимные верования и культы, противопоставляемые вредным, "суевериям", при этом первые предлагалось поддерживать, тогда как вторые - искоренять. Чиновники были именно «религиоведами», а не «теологами» или «теологоведами», важным было не столько само по себе учение, сколько вытекающая из него практика, социальное поведение адептов.

Христианство начинает квалифицироваться как «религия» и «теология» только с четвертого-пятого веков нашей эры, после наполнения его преданий философской апологетикой и официального признания "государственным культом империи", тогда как в течение предшествующих столетий чиновники империи относили это новое исповедание к "суевериям". Апологетика начинает аргументированно обосновывать превосходство христианства (его теологии и культа), над другими религиями империи и называет именно его «истинной религией (теологией)», дающей спасение. Утверждение христианства в качестве единственного имперского государственного культа и «Откровения» приводит к гонениям на другие теологические системы как «языческие суеверия». По мере становления церковного канона начинается борьба с сектами и ересями. Христианский теолог теперь уже сам становится государственным религиоведом, специалистом по верованиям, утверждающим уникальность истины Евангелий и разоблачающим ложные иноверия во всех их формах.

История христианства, столкновение его с исламом, собственные расколы и официальное утверждение "сект" (к примеру, лютеранства в Германии) в качестве государственных церквей, военно-политическое противостояние православия, католицизма и протестантизма как государственных религий национальных европейских государств, знакомство европейцев в ходе колониальных завоеваний с неевропейскими государственными духовными традициями – индуизмом, конфуцианством и буддизмом привели к формированию современного, «философского», «неконфессионального» отношения к теологии в Новое время. Апологетика, защита своего исповедания как единственно истинного, начинает считаться «предвзятостью», противостоящей универсализму рационализма, экспериментальной науки и права человека на свободу совести.

Начинается широкое сравнительное изучение религий (теологии и культа) без деления их на истинные и ложные. Термин "теология" превращается здесь в собирательный термин, обозначающий возможное видение трансцендентного мира, лишённое научного экспериментального подтверждения, но логически встраиваемое в развивающуюся систему мировоззрений (Д. Бруно, Б. Спиноза, Д. Юм, И. Кант, Г. Гегель). О. Конт, Л. Фейербах, К. Маркс и З. Фрейд разоблачают теологию, отделяя ее от всего чудесного, переосмысливая и десакрализуя ее содержание в терминах философии и естествознания, выводя ее саму за пределы академических знаний. К. Барт, Р. Отто, М. Хайдеггер, М. Бубер, Н. Бердяев и Антоний, митропо-

лит Сурожский возвращают теологию в академический и философский дискурс в качестве совершенно особого измерения и осмысления реальности.

Таким образом, сама по себе теология, ее познавательный, научный и академический статус является предметом дискуссий уже более 2500 лет. За это время она прошла путь от античной мифологии, через философию безличных космических первоначал, которую тоже сменила христианская каноническая «наука всех наук» средневековья и до многообразия плюралистических доктрин современных авторов.

Соответственно с этими основными типами «теологии» различаются и представления о специфике ее места в обществе и, прежде всего, в образовательном процессе. В мировой практике «теология» преподается либо как конфессионально-апологетический курс по подготовке профессионального духовенства и просвещения мирян (как курс приобщения к эксклюзивной истине), либо как курс академической (общей или историко-философской, т.е. общеконфессиональной, надконфессиональной, межконфессиональной, неконфессиональной), описательной, сравнительной, критической и неапологетической ориентации. Последний курс представлен в рамках государственного стандарта по специальности «Религиоведение» как «Христианская теология (богословие)». Назовем эти полярные тенденции соответственно «теология-1» и «теология-2». Очевидно, конечно же, что любая образовательная деятельность как трансляция от поколения к поколению системы ценностей всегда содержит в себе два момента: приобщение к истине и критику ошибочных, ложных мнений. Для теологии-1 «Истина» может быть только одна, причем как «канон» своего вероучения. Здесь только собственная теология и понимается как истинное религиоведение. «Религиовед» видится здесь как пророк, мессия, священник или чиновник государства, т.е. как служитель Истинно Сакрального и непримиримый противник Ложных образов Сакрального, «ересей», «сект», «суеверий», «псевдорелигий».

Образование с этих позиций вообще не может и не должно быть беспристрастным, объективным описанием и обобщением нескольких учений. Само их описание должно быть строго критическо-апологетическим, ибо иначе оно явно или неявно несет в себе признание некоторой истинности этих иных традиций, что противоречит вере только в одну (эксклюзивную, собственную) истину, спасительную и соответственно общую, обязательную для всех. Такой подход получил название эксклюзивизма, или фундаментализма.

С этих позиций изучение и обобщение двух (или двухсот двадцати двух) «иноверий» не только бесполезно (ибо «Истину» из «неистин» не по-

лучить), но и опасно, чревато разрушением и разложением духовных основ личности и общества. Здесь нет места диалогу, или он воспринимается и принимается только как очередной публичный повод и возможность для критической апологетики, пропаганды своего превосходства и абсолютной истинности. Такой курс предназначается, прежде всего, для учебных заведений самой религиозной организации, имея целью именно приобщение к данной конкретной традиции слушателей, сознательно представляющих данную определенную конфессию или желающих приобщиться именно к ней.

Появление теологии-2 связано с развитием критического отношения не только к чужим, но и к собственным (или общепринятым) верованиям, представители этого направления отделяют непостижимую абсолютную истину от человеческих мнений, интерпретаций, включая и «канон».

Различие теологии-1 и теологии-2 возникает в результате развития как греко-римской философской, так и самой христианской теологии по мере их рационализации, накопления собственных внутренних противоречий и изменения в социально-политической ситуации в Европе. Политическое утверждение протестантизма привело к появлению теологических кафедр, где ведущую роль начинала играть именно теология-2, критикующая как католицизм, так и разные варианты самого протестантизма. В русле этой критики вырастает и собственно светская, неконфессиональная «философия» Нового времени, критически дистанцирующаяся от любой «теологии».

Понятно, что в большинстве стран (например, в современной Франции) теология-1 вообще выводится за пределы государственной системы образования, считаясь только внутренним делом религиозных организаций, так как сам учебный материал, специфичный в каждой Церкви, преподается только ее представителями для распространения ее вероучения и подготовки собственных священнослужителей, что приемлемо в государственной системе образования только в случае признания именно данной уникальной духовной традиции в качестве государственной религии, когда интересы государства и определенной конфессии (религиозной организации, Церкви) в основном совпадают (например, православия в Греции, ислама в Иране и т.п.). Такое совпадение, однако, никогда не бывает полным.

В случае теологии-2 мы имеем дело с типично вузовским курсом, носящим традиционный для университетов академический характер и предполагающий студенческую аудиторию с разнообразными религиозными предпочтениями. Важнейшим требованием к исследователю становится его

профессионализм, включающий в себя отстраненную беспристрастность, академическую объективность и вовлеченную компетентность, действительную погруженность как в научный, так и в теологический дискурс. В русле именно этой традиции исторически складывается и новая сфера "религиоведения", или "науки о религии" ("The Science of Religion"-англ., "La Science de Religion"-франц., "Religionswissenschaft"-нем.), которая выступила не как новая область безусловной веры, но именно как особая отрасль современного знания.

Поляризовались атеистическое и позитивистско-феноменологическое направления, первое из которых стремилось к выявлению, разоблачению и искоренению верований во всех их («отмирающих») формах и утверждения истинного научно-атеистического учения о мире. Религиовед здесь виделся как воинствующий атеист, активный проводник рационализма и идеалов социальной справедливости.

Второе видело необходимость выявления за религиозными (теологическими) феноменами их объективных антропологических и социальных функций, выводимых из научно объясняемых оснований — социологических, философских, психологических, исторических и т.п. Религия (теология) здесь тоже расколдовывалась языком науки. Религиовед виделся как проповедник гуманизма и либеральных ценностей, прежде всего, свободы совести, честный противник не столько теизма, сколько клерикализма, как «мракобесия», «фанатизма», нестрогости, псевдонаучности и ангажированности. Религиовед здесь прежде всего скептик, утверждающий возможность множественного истолкования действительности при безусловном признании только за наукой права на подлинное «объяснение», в то время как религии (как и мифологии) приписывалась роль метафорического, символического «понимания» той же самой реальности.

Сегодня все больше утверждается академическая, "диалогическая", герменевтическая "ипостась", где верующий или неверующий исследователь в равной мере понимают и принимают таинственность, глубину и "вечность" проблемы бытия человека в мироздании, смысла его жизни, относительность и символичность любых форм выражения этой проблемы, включая и собственно научные. Религиоведом может быть исследователь, способный сочувствовать исследуемому феномену, "вжиться" в "иную" духовную вселенную, готовый принять ее и понять как «изнутри», так и «снаружи», не опускаясь в донаучную апологетическую мифологию сектоведения, но и не претендуя на высокомерное сциентистское всеведение. Религиоведение здесь поднимается на аристотелевский уровень некоей особой

метатеологии, метафилософии и метанауки – фундаментально-универсального понимания оснований действительности как таковой.

Конкретные религии здесь выступают как многообразные феномены встречи индивида и Сакрального; неповторимо личностные, уникальные, и всеобще-объективные, универсальные, когда "чужое" - это "иное свое", когда "свое" не отменяет "иного", ибо только через "иное" можно лучше и глубже понять "свое". Здесь есть повод для искреннего диалога и взаимопонимания светского гуманиста и верующего той или иной конфессии. Прекрасно об этом пишет Антоний, митрополит Сурожский.

М. Мюллер, "отец" современного религиоведения, писал, что "кто знает только одну религию, тот не знает ни одной". А.Мень является великолепным примером такого "понимающего" религиоведения. Понимание здесь не противопоставляется объяснению, но вступает с ним в диалог, дающий подлинное просвещение, синтез внешнего и внутреннего истолкования. "Просвещение" не может иметь целью миссионерское "обращение" любой ценой, иначе система образования неизбежно превратится в поле межконфессиональных битв. Религиоведение сегодня - это область не миссионерства, прозелетизма, разоблачительства или десакрализации святынь, но школа серьезного, глубокого и фундаментального диалога об основах бытия и воспитания терпимости. Диалог всегда предполагает не только различие и противостояние "своего" и "иного", но и возможность самоизменения, прорыва в духовном развитии, отказа каждой из сторон от тех своих "убеждений", которые оказываются только "предубеждениями".

Сегодня обретает новое дыхание фундаментализм и эксклюзивизм всех мировоззренческих форм, усиливающий общую напряженность в обществе. Вновь слышны утверждения одной стороны, что религию могут изучать и преподавать только верующие, или даже только духовенство, тогда как другая, хоть сегодня и относительно молчаливая, сторона убеждена, что только ученые, внеконфессиональные преподаватели-религиоведы. В этих условиях общественной стабильности и демократическим ценностям будет соответствовать третья, современная «диалогическая» модель понимания религиоведения и его соотношения с теологией, абсолютная необходимость «интеллигентности» этих отношений, без которой самая возвышенная религиозность легко превращается в нетерпимость, мракобесие и фанатизм.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ, ИЛИ ВОЗМОЖНОСТЬ ДИАЛОГА ТЕОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

В последние годы, а особенно активно с 2000 года, идет дискуссия о допустимости теологии в светских вузах. Исторически водораздел между теологией и религиоведением возникает в ходе самого развития теологии: религиоведение вырастает из теологии, первое выделяется как надконфессиональное, неапологетическое объективное понимание разных форм религиозности. Термин «теология», «слово, знание о Боге (божественности)» возникает в Древней Греции, где первоначально обозначает гомеровские, орфические и т.п. мифические сказания о богах. Первые теологи – это маги и поэты, транслирующие традицию: вечные предания, откровенные истины и пророчества.

От Ксенофана и до диалогов Платона мифические представления о богах десакрализуются, осмеиваются и критикуются, сменяясь монотеистическими доктринами, но только в системе Аристотеля теология начинает пониматься как «первая философия», фундаментальное рациональное постижение единого первоначала бытия. В этой связи теология начинает пониматься как логическое знание, способное научить подлинному обращению с Богом и миром, подобно тому как "природоведение" учит правильному обращению с природой. Здесь теологом может быть уже только философ, а не маг, поэт или сказитель. Теолог-философ критикует традиционные народные «мнения» и разрабатывает универсально-рациональную картину истинного основания бытия. Римской империи не отдают абсолютного приоритета той или иной философской теологии или нефилософскому, магическому культу. Уважаются в определенной мере традиционные культы и учения, «теологии» всех завоеванных народов. При этом решающая роль в признании или непризнании легитимности теологических систем или культовых практик отводилась представителям имперской администрации как собственно «религиоведам». Термин "religion" в древней латыни, согласно Цицерону, должен был обозначать полезные государству, легитимные верования и культы, противопоставляемые вредным, "суевериям", при этом первые предлагалось поддерживать, тогда как вторые - искоренять. Чиновники были именно «религиоведами», а не «теологами» или «теологоведами», важным было не столько само по себе учение, сколько вытекающая из него практика, социальное поведение адептов.

Христианство начинает квалифицироваться как «религия» и «теология» только с четвертого-пятого веков нашей эры, после наполнения его преданий философской апологетикой и официального признания "государственным культом империи", тогда как в течение предшествующих столетий чиновники империи относили это новое исповедание к "суевериям". Апологетика начинает аргументированно обосновывать превосходство христианства (его теологии и культа), над другими религиями империи и называет именно его «истинной религией (теологией)», дающей спасение. Утверждение христианства в качестве единственного имперского государственного культа и «Откровения» приводит к гонениям на другие теологические системы как «языческие суеверия». По мере становления церковного канона начинается борьба с сектами и ересями. Христианский теолог теперь уже сам становится государственным религиоведом, специалистом по верованиям, утверждающим уникальность истины Евангелий и разоблачающим ложные суеверия. Исчерпав возможности формального сопоставления его с исламом, собственные расколы и официальное утверждение "сект" (к примеру, лютеранства в Германии) в качестве государственных церквей, военно-политическое противостояние православия, католицизма и протестантизма как государственных религий национальных европейских государств, знакомство европейцев в ходе колониальных завоеваний с неевропейскими государственными духовными традициями – индуизмом, конфуцианством и буддизмом привели к формированию современного, «философского», «неконфессионального» отношения к теологии в Новое время. Апологетика, защита своего исповедания как единственно истинного, начинает считаться «предвзятостью», противостоящей универсализму рационализма, экспериментальной науки и права человека на свободу совести. Начинается широкое сравнительное изучение религий (теологии и культа) без деления их на истинные и ложные. Термин "теология" превращается здесь в собирательный термин, обозначающий возможное видение трансцендентного мира, лишенное научного экспериментального подтверждения, но логически встраиваемое в развивающуюся систему мировоззрений (Д. Бруно, Б. Спиноза, Д. Юм, И. Кант, Г. Гегель). О. Конт, Л. Фейербах, К. Маркс и З. Фрейд разоблачают теологию, отделяя ее от всего чудесного, переосмысливая и десакрализуя ее содержание в терминах философии и естествознания, выводя ее саму за пределы академических знаний. К. Барт, Р. Отто, М. Хайдеггер, М. Бубер, Н. Бердяев и Анто-

ний, митрополит Сурожский возвращают теологию в академический и философский дискурс в качестве совершенно особого измерения и осмысления реальности.

Таким образом, сама по себе теология, ее познавательный, научный и академический статус является предметом дискуссий уже более 2500 лет. За это время она прошла путь от античной мифологии, через философию безличных космических первоначал, которую тоже сменила христианская каноническая «наука всех наук» средневековья и до многообразия плюралистических доктрин современных авторов.

Соответственно с этими основными типами «теологии» различаются и представления о специфике ее места в обществе и, прежде всего, в образовательном процессе. В мировой практике «теология» преподается либо как конфессионально-апологетический курс по подготовке профессионального духовенства и просвещения мирян (как курс приобщения к эксклюзивной истине), либо как курс академической (общей или историко-философской, т.е. общеконфессиональной, надконфессиональной, межконфессиональной, неконфессиональной), описательной, сравнительной, критической и неапологетической ориентации. Последний курс представлен в рамках государственного стандарта по специальности «Религиоведение» как «Христианская теология (богословие)». Назовем эти полярные тенденции соответственно «теология-1» и «теология-2». Очевидно, конечно же, что любая образовательная деятельность как трансляция от поколения к поколению системы ценностей всегда содержит в себе два момента: приобщение к истине и критику ошибочных, ложных мнений. Для теологии-1 «Истина» может быть только одна, причем как «канон» своего вероучения. Здесь только собственная теология и понимается как истинное религиоведение. «Религиовед» видится здесь как пророк, мессия, священник или чиновник государства, т.е. как служитель Истинно Сакрального и непримиримый противник Ложных Образов Сакрального, «ересей», «сект», «суеверий», «псевдообразованности». Описание с этих позиций вообще не может и не должно быть беспристрастным, объективным описанием и обобщением нескольких учений. Само их описание должно быть строго критическо-апологетическим, ибо иначе оно явно или неявно несет в себе признание некоторой истинности этих иных традиций, что противоречит вере только в одну (эксклюзивную, собственную) истину, спасительную и соответственно общую, обязатель-

ную для всех. Такой подход получил название эксклюзивизма, или фундаментализма.

С этих позиций изучение и обобщение двух (или двухсот двадцати двух) «иноверий» не только бесполезно (ибо «Истину» из «неистин» не получить), но и опасно, чревато разрушением и разложением духовных оснований личности и общества. Здесь нет места диалогу, или он воспринимается и принимается только как очередной публичный повод и возможность для критической апологетики, пропаганды своего превосходства и абсолютной истинности. Такой курс предназначается, прежде всего, для учебных заведений самой религиозной организации, имея целью именно приобщение к данной конкретной традиции слушателей, сознательно представляющих данную определенную конфессию или желающих приобщиться именно к ней.

Появление теологии-2 связано с развитием критического отношения не только к чужим, но и к собственным (или общепринятым) верованиям, представители этого направления отделяют непостижимую абсолютную истину от человеческих мнений, интерпретаций, включая и «канон».

Различие теологии-1 и теологии-2 возникает в результате развития как греко-римской философской, так и самой христианской теологии по мере их рационализации, накопления собственных внутренних противоречий и изменения в социально-политической ситуации в Европе. Политическое утверждение протестантизма привело к появлению теологических кафедр, где ведущую роль начинала играть именно теология-2, критикующая как католицизм, так и разные варианты самого протестантизма. В русле этой критики вырастает и собственно светская, неконфессиональная «философия» Нового времени, критически дистанцирующаяся от любой «теологии».

Понятно, что в большинстве стран (например, в современной Франции) теология-1 вообще выводится за пределы государственной системы образования, считаясь только внутренним делом религиозных организаций, так как сам учебный материал, специфичный в каждой Церкви, преподается только ее представителями для распространения ее вероучения и подготовки собственных священнослужителей, что приемлемо в государственной системе образования только в случае признания именно данной уникальной духовной традиции в качестве государственной религии, когда интересы государства и определенной конфессии (религиозной организа-

ции, Церкви) в основном совпадают (например, православия в Греции, ислама в Иране и т.п.). Такое совпадение, однако, никогда не бывает полным.

В случае теологии-2 мы имеем дело с типично вузовским курсом, носящим традиционный для университетов академический характер и предполагающий студенческую аудиторию с разнообразными религиозными предпочтениями. Важнейшим требованием к исследователю становится его профессионализм, включающий в себя отстраненную беспристрастность, академическую объективность и вовлеченную компетентность, действительную погруженность как в научный, так и в теологический дискурс. В русле именно этой традиции исторически складывается и новая сфера "религиоведения", или "науки о религии" ("The Science of Religion"-англ., "La Science de Religion"-франц., "Religionswissenschaft"-нем.), которая выступила не как новая область безусловной веры, но именно как особая отрасль современного знания.

Поляризовались атеистическое и позитивистско-феноменологическое направления, первое из которых стремилось к выявлению, разоблачению и искоренению верований во всех их («отмирающих») формах и утверждения истинного научно-атеистического учения о мире. Религиовед здесь виделся как воинствующий атеист, активный проводник рационализма и идеалов социальной справедливости.

Второе видело необходимость выявления за религиозными (теологическими) феноменами их объективных антропологических и социальных функций, выводимых из научно объясняемых оснований – социологических, философских, психологических, исторических и т.п. Религия (теология) здесь тоже расколдовывалась языком науки. Религиовед виделся как проповедник гуманизма и либеральных ценностей, прежде всего, свободы совести, честный противник не столько теизма, сколько клерикализма, как «мракобесия», «фанатизма», нестрогости, псевдонаучности и ангажированности. Религиовед здесь прежде всего скептик, утверждающий возможность множественного истолкования действительности при безусловном признании только за наукой права на подлинное «объяснение», в то время как религии (как и мифологии) приписывалась роль метафорического, символического «понимания» той же самой реальности. Больше утверждается академическая, "диалогическая", герменевтическая "ипостась", где верующий или неверующий исследователь в равной мере понимают и принимают таинственность, глубину и "вечность" проблемы бытия человека в мироздании, смысла его жизни, со-

относительность и символичность любых форм выражения этой проблемы, включая и собственно научные. Религиоведом может быть исследователь, способный сочувствовать исследуемому феномену, "вжиться" в "иную" духовную вселенную, готовый принять ее и понять как «изнутри», так и «снаружи», не опускаясь в донаучную апологетическую мифологию сектоведения, но и не претендуя на высокомерное сциентистское всеведение. Религиоведение здесь поднимается на аристотелевский уровень некоей особой метатеологии, метафилософии и метанауки – фундаментально-универсального понимания оснований действительности как таковой.

Конкретные религии здесь выступают как многообразные феномены встречи индивида и Сакрального; неповторимо личностные, уникальные, и всеобще-объективные, универсальные, когда "чужое" - это "иное свое", когда "свое" не отменяет "иного", ибо только через "иное" можно лучше и глубже понять "свое". Здесь есть повод для искреннего диалога и взаимопонимания светского гуманиста и верующего той или иной конфессии. Прекрасно об этом пишет Антоний, митрополит Сурожский.

М. Мюллер, "отец" современного религиоведения, писал, что "кто знает только одну религию, тот не знает ни одной". А.Мень является великолепным примером такого "понимающего" религиоведения. Понимание здесь не противопоставляется объяснению, но вступает с ним в диалог, дающий подлинное просвещение, синтез внешнего и внутреннего истолкования. "Просвещение" не может иметь целью миссионерское "обращение" любой ценой, иначе система образования неизбежно превратится в поле межконфессиональных битв. Религиоведение сегодня - это область не миссионерства, прозелетизма, разоблачительства или десакрализации святынь, но школа серьезного, глубокого и фундаментального диалога об основах бытия и воспитания терпимости. Диалог всегда предполагает не только различие и противостояние "своего" и "иного", но и возможность самоизменения, прорыва в духовном развитии, отказа каждой из сторон от тех своих "убеждений", которые оказываются основой "предубеждения". фундаментализм и эксклюзивизм всех мировоззренческих форм, усиливающий общую напряженность в обществе. Вновь слышны утверждения одной стороны, что религию могут изучать и преподавать только верующие, или даже только духовенство, тогда как другая, хоть сегодня и относительно молчаливая, сторона убеждена, что только ученые, внеконфессиональные преподаватели-религиоведы. В этих условиях общественной стабильности и демократическим ценно-

стям будет соответствовать третья, современная «диалогическая» модель понимания религиоведения и его соотношения с теологией, абсолютная необходимость «интеллигентности» этих отношений, без которой самая возвышенная религиозность легко превращается в нетерпимость, мракобесие и фанатизм.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Примерная типология определений (дефиниций) понятия религии

Номинальные дефиниции

1. Религия, рассматриваемая в ее отношении к обществу, которое бывает или общим, или частным, может быть тоже разделена на два рода, именно: религия человека и религия гражданина. Первая – без храмов, без алтарей, без обрядов, ограниченная чисто внутренним почитанием всевышнего Бога и вечными обязанностями морального свойства, – составляет чистую и простую религию Евангелия, истинный теизм... Другая, введенная в одной стране, дает ее богов, ее специальных патронов – покровителей; она имеет свои догматы, свои обряды, свой внешний культ, установленный законом; исключая единственную нацию, которая ей следует, все для нее неверные, чужие, варвары... (*Ж.-Ж. Руссо*)⁴⁴⁷.

2. Слово «религия» – слово, которым до недавнего времени в глазах огромного большинства охватывалась вся духовная жизнь, и потому только грубый материализм может нападать на сущность этой, к счастью, вечной потребности нашей природы. Нет ничего более вредного, чем вошедшие в привычку нормы языка, из-за которых отсутствие религиозности смешивается с отказом от присоединения к тому или иному верованию. Человек, всерьез относящийся к жизни и использующий свою деятельность на достижение какой-либо благородной цели – это человек религиозный... Для огромного большинства людей установленная религия есть единственная форма сопричастности культу идеала. ...религия, будучи неотъемлемой частью человеческой природы, является в своей сущности истинной... религия – запечатленный в душе человека явственный знак его высшего предназначения..., скрывающееся в нас представление о божественном мире (*Э. Ренан*)⁴⁴⁸.

3. Определение того, что «есть» религия, не может быть дано в начале исследования такого типа, каким является наше, – оно может быть дано только в его конце. Однако нас здесь вообще интересует не «сущность» религии, а условия и взаимодействия совместной деятельности определенного типа, понимание которой возможно только исходя из субъективных

⁴⁴⁷ Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996. – С. 44.

⁴⁴⁸ Классики мирового религиоведения: Антология. Т. 1. – М., 1996. – С. 276, 277, 279.

переживаний, представлений, целей отдельного человека – из «смысла» деятельности, так как внешний ее характер чрезвычайно многообразен (*М. Вебер*)⁴⁴⁹.

4. ...мы... обычно употребляем термин «религия» в четырех довольно разных значениях... Во-первых, в значении личной набожности... Во-вторых, и в-третьих, ...открытой системы верований, или обычаев, или ценностей, или чего-то подобного. Такая система имеет протяженность во времени, определенное отношение к пространству, связана с определенной общиной и специфична. Эта система может рассматриваться как идеальное, или как эмпирическое, историческое и социальное явление. ... Четвертое отличает религию от других аспектов человеческой жизни, таких как искусство или экономика (*W.C. Smith*)⁴⁵⁰.

5. Религия – понятие, используемое для обозначения: 1) класса всех религий; 2) общей сущности всех феноменов, относимых обычно к «религиозным»; 3) трансцендентного или посюстороннего идеала, проявлением которого являются основные религии; 4) человеческой религиозности как образа жизни, который может сопровождаться или не сопровождаться вероисповедальной системой и культовой практикой (*The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions*)⁴⁵¹.

6. Можно, конечно, предпринять сугубо теоретическое исследование на хрестоматийную тему «Что такое религия?». Однако, как известно, религии «вообще» не существует, как и нет «вообще» верующего, имеются конкретные конфессии, церкви («исторические религии») и их последователи, отношения между которыми, кстати сказать, особой теплотой, как правило, не отличаются. «Религия» же – это абстракция, рабочий инструмент теоретического анализа. Тем самым рассуждения о религии как таковой способны зафиксировать лишь весьма примитивные и плоские суждения, которые, сохраняя видимость универсальности, едва ли помогут объяснить конкретные перипетии нашего свихнувшегося бытия. ...религия, ...вера в Бога – это неотъемлемый и исторически закономерный компонент человеческой культуры, особая «наука жизни», удовлетворяющая фундаментальные потребности общества и личности (*Л.Н. Митрохин*)⁴⁵².

⁴⁴⁹ Вебер М. Социология религии. – М., 1991. – С. 5.

⁴⁵⁰ Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P.47-48.

⁴⁵¹ The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring, Edinburgh, 1995. P.434.

⁴⁵² Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). – СПб., 1997. – С. 9, 16.

Реальные, или содержательные дефиниции

А. Религия - это отношение, включающее в себя человека

A-1

Отношение Бога (священно) и человека

1. Религия (religio)... то, что должно быть чисто и свято воздаваемо богам, имеет смысл, если только они замечают это и если есть роду человеческому от бессмертных богов некое воздаяние. ... Не только философы, но и предки наши делали различие между религией и суеверием. ... так же как следует распространять и поддерживать религию, которая сочетается с познанием природы, так суеверие следует вырывать со всеми его корнями (Цицерон)⁴⁵³.

2. Религия – это связь с Богом посредством благочестия (Лактанций)⁴⁵⁴.

A-2

Погонение, религиозность, иже ведение, единство во внешнем и внутреннем

3. Философия и религия... – одно и то же проявление Мирового Духа в объективной и субъективной формах, обе они – «служение Богу», различающееся только своими методами, но не предметом осмысления. Конкретные «определенные религии, правда, не составляют нашей религии, но в качестве существенных, хотя и подчиненных моментов... они содержатся и в нашей религии. Следовательно, мы видим в них не чужое, а наше, и понимание этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной» (Г.В.Ф. Гегель)⁴⁵⁵.

4. Религия есть «умилостивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни». Как таковая религия «состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и из стремления умилостивить их и угодить им» (Дж. Фрезер)⁴⁵⁶.

⁴⁵³ Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. – М., 1985. – С. 60-61, 124; Его же. О дивинации, там же. – С. 297.

⁴⁵⁴ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология / Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. - М., 1998. – С. 110.

⁴⁵⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. – М., 1976. – С. 230, 265.

⁴⁵⁶ Фрезер Дж. Золотая ветвь. – М., 1987. – С. 54–55.

5. Религия есть «организованное поклонение высшим силам» (включающее в себя три общих элемента – веру, представления и культ) (С.Н. Трубецкой)⁴⁵⁷.

А-3

Обряды/культы

1. ...обряды и обычаи были, строго говоря, сущностью древних религий. Религия в первобытные времена была не системой верований и практических приложений к ним: это была совокупность строго фиксированных традиционных обрядов, которые каждый член общины считал обязательным для себя. Люди не были бы людьми, если бы они согласились делать что-либо, не имея для этого оснований в древней религии, таким основанием была не первоначально сформулированная доктрина, а практика, предшествующая доктрине. ...религиозные институты древнее религиозных теорий. Для нас, живущих сегодня, религия – это прежде всего личное убеждение и осознанная вера, но для древних она была частью общественной жизни и сводилась к установленным формам... (У. Робертсон-Смит)⁴⁵⁸.

2. ...«религия сама по себе является практикой», и поэтому «сущность религии заключается почти исключительно в обычаях и обрядах» (А. Грант)⁴⁵⁹.

Б. Религия есть человеческий феномен

Б-1

Вера

1. Целесообразнее всего будет просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ (Э. Тайлор)⁴⁶⁰.

2. Под религией мы понимаем все те явления, которые от других (этических, эстетических, политических и им подобных) отличаются именно как религиозные, т.е. все то, в чем человек выражает свою веру в сверхъестественную силу и что он делает, чтобы поддержать свою связь с ней. Практика колдовства и заклинаний сюда, строго говоря, не относится... (К. Тиле)⁴⁶¹.

Б-2

⁴⁵⁷ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI-а. – СПб., 1899. – С. 539.

⁴⁵⁸ Классики мирового религиоведения: Антология. Т. 1. – М., 1996. – С. 320, 321.

⁴⁵⁹ Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П., Булгаков С. История религии. - М., 1991. - С. 21.

⁴⁶⁰ Тайлор Э. Первобытная культура. – М., 1989. – С. 210.

⁴⁶¹ Классики мирового религиоведения: Антология. Т. 1. – М., 1996. – С. 146.

Способность познавать, постигать, мировоззрение, формальность сознания, символика

1. Истинная религия, важная для всех людей всегда и повсюду, должна была бы быть вечной, всеобщей и очевидной; но нет ни одной религии с тремя этими признаками. Тем самым трижды доказана ложность всех (*Д. Дидро*)⁴⁶².

3. ...понятие религии используется и в другом смысле. Так же как человек обладает даром речи независимо от всех исторических форм языка, он обладает способностью верить, независимо от всех исторических религий. ...религия ...способность ума или предрасположенность, которая независимо от чувства или разума, а иногда даже вопреки им дает возможность человеку постигать Бесконечное под различными именами и в разнообразных формах... она лежит в основании более поздних и формальных «символов веры» (*М. Мюллер*)⁴⁶³.

4. При беспристрастном критическом сравнении и оценке оказывается, что религия и суеверие отличаются друг от друга лишь особой «формой веры» и внешней оболочкой исповедания. При ясном свете разума очищенная вера в чудеса самых свободомыслящих церковных религий оказывается – поскольку она противоречит твердо установленным и общепризнанным законам природы – таким же неразумным суеверием, как и грубая вера в привидения первобытных фетишистических религий, на которые первые взирают с таким высокомерием (*Э. Геккель*)⁴⁶⁴.

Б-3

Чувства страха, зависимости, переживания небожности, целостности, трансценденности

1. Страх перед невидимой силой, придуманный умом или воображаемый на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных – суеверием. А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия» (*Т. Гоббс*)⁴⁶⁵.

2. Сущность религии составляет целостное переживание своей связи с Богом, живое чувство зависимости индивида от высших сил (*Ф. Шлейермахер*)⁴⁶⁶.

⁴⁶² *Дидро Д.* Избранные атеистические произведения. – М., 1956. – С. 47.

⁴⁶³ Классики мирового религиоведения: Антология. Т. 1 /Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М., 1996. – С. 43, 71, 42.

⁴⁶⁴ *Геккель Э.* Мировые загадки. – М., 1935. – С. 336.

⁴⁶⁵ *Гоббс Т.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. – М., 1991. – С. 43, 95–97, 249, 622, 628, 634.

⁴⁶⁶ *Шлейермахер Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. – СПб., 1994. – С. 101, 125–127, 131.

Б-4

Продуктивна в обществена функция

1. Человек создает религию, религия же не создает человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек – не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек – это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они - превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компедиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания (*К. Маркс*)⁴⁶⁷.

2. Что же такое христианство? Ответ: как и всякая другая религия, оно есть творение человека (*А. Бабель*)⁴⁶⁸.

Б-5

Невроз биогенная реакция

1. Религию ... можно ... считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который ... коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу... (*З. Фрейд*)⁴⁶⁹.

2. ...религия...есть защитная реакция природы против разлагающей силы ума. ... Это защитная реакция природы против того, что может быть угнетающим для индивида и разлагающим для общества в деятельности ума (*А. Бергсон*)⁴⁷⁰.

В. Религия - самовоспроизводящееся основание, управляющее индивидом

В-1

Основание как Бог, трансценденция истина, сила

⁴⁶⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. – С. 414.

⁴⁶⁸ Бабель А. Деятели международного рабочего движения о религиях и церкви. – М., 1976. – С. 22.

⁴⁶⁹ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Психоанализ. Религия. Культура. - М., 1991. – С. 53.

⁴⁷⁰ Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994. – С. 130, 221.

1. В мире всегда была только одна религия, источником ее – Бог. Все религии состоят по началу своему и по основам вероучения в связи с этой единственной и откровенной религией (*В. Гетте*)⁴⁷¹.

2. Религия рассматривается как трансцендентная, автономная реальность, которая, как таковая, оказывает воздействие на человеческое общество. Социология религии может постичь религию только в ее социальном проявлении. Сущность религии находится поэтому вне анализа социологии. Вопрос о сущности религии – это дело теологии или философии религии (*П. Врихов*)⁴⁷².

В-2

Основа как система, культура, совокупность рационального и практического, самовоспроизводящая духовность, форма общественного сознания

1. Всякая религия состоит из учения о религиозных истинах, из эстетического их представления с помощью картин, рассказов, преданий, наконец, из воплощения их в символическое действие, в культ (*П.Л. Лавров*)⁴⁷³.

2. ...нет никакого смысла в истолковании религии, как извращения полового инстинкта. ... почему же равным образом не утверждать, что религия – абберация пищеварительной функции ... Допустим сначала вероятность того, что в религии мы не найдем одной сущности, а встретим многообразие черт, из которых каждая имеет одинаково существенное значение для религии. ...условимся под религией подразумевать совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что почитается Божеством (*В. Джемс*)⁴⁷⁴.

В-3

Основа как ощущение чужака и самбытия

1. Религия... это только крепкая узда для масс, самое страшное пугало для простаков, высокая ширма, которая мешает народу ясно видеть то,

⁴⁷¹ *Гетте В.* История церкви от рождения господина нашего Иисуса Христа до наших дней. Т. 1. – СПб., 1872. – С. XXXVI.

⁴⁷² *Угринович Д.М.* Введение в религиоведение. – М., 1985. – С. 78.

⁴⁷³ *Лавров П.Л.* О религии. – М., 1989. – С. 59.

⁴⁷⁴ *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992. – С. 25, 37, 40.

что происходит на земле, заставляя его возводить взоры к небесам (А.И. Герцен)⁴⁷⁵.

2. ...религия – не только источник и сильнейший стимул нравственности, но также ее венец и исполнение. Она превращает несовершенное земное создание во что-то целостное, она возвышает нас к вечности, вырывая из страдания и борьбы бытия, подчиненного времени (О. Пфлейдерер)⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 20. – М. – С. 60.

⁴⁷⁶ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология / Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М., 1998. – С. 134.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие, или, в каких терминах сегодня говорят о религии	3
Глава 1. Генезис проблематики категоризации религиозности	15
Проблематичность постижения феномена религии	15
Принципы как фундаментальные методологические подходы	43
Понятие основания явлений, изучаемых религиоведением	71
Основные выводы по первой главе	99
Глава 2. Субстратный принцип познания сущности явлений в религиоведении	102
Становление субстратного подхода	102
Развитие субстратного подхода в теологии и региоведении	120
Методологическая роль субстратного подхода в современном религиоведении	132
Основные выводы по второй главе	144
Вместо заключения, или возможность диалога теологии и религиоведения	146
Приложение	152

Учебное издание

Аринин Евгений Игоревич

**ФЕНОМЕН РЕЛИГИИ
(ИСТОРИЧЕСКИЙ И ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
ИНТЕРПРЕТАЦИЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ)**

Учебное пособие

Редактор А.П. Володина

Компьютерная верстка И.А. Арефьева

ЛР № 020275. Подписано в печать 24.05.02.

Формат 60x84/16. Бумага для множит. техники. Гарнитура Таймс.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 9,30. Уч.-изд. л. 9,95. Тираж 200 экз.

Заказ

Редакционно-издательский комплекс
Владимирского государственного университета.

600000, Владимир, ул. Горького, 87.