

М.О. Кедрова

**А.Н. КРАСНИКОВ
О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМАХ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ***

Книга Александра Николаевича Красникова «Методологические проблемы религиоведения» была написана на основе лекционного курса, который он долгое время читал на философском факультете МГУ. В то же время сам этот курс — итог многолетней работы автора (и научной, и переводческой, и научно-организационной), а также его размышлений о путях развития науки о религии, о том, как соотносятся методы религиоведения с методами других наук и с методами философии, о специфике собственно религиоведческой методологии. Рамки данной рецензии (и объем, и жанр) не позволяют мне написать подробные воспоминания о моем учителе (Александр Николаевич был не только моим научным руководителем, наше общение продолжалось более двадцати лет), но все же, прежде чем перейти к тексту его книги, скажу несколько слов о нем самом.

Александр Николаевич Красников (10.12.1949 — 28.08.2009) большую часть жизни проработал на философском факультете МГУ: с 1983 г. до самой кончины он преподавал на кафедре философии религии и религиоведения (до 1996 г. — кафедра истории и теории религии и атеизма). Методологические проблемы всегда находились в центре его внимания, и его кандидатская диссертация (он защитил ее в 1984 г.) была посвящена критике методологии современного неотомизма¹. В этой работе был предпринят анализ обновления католической теологии и, в частности, той роли, которую в рамках этого обновления сыграл трансцендентальный метод. Основное внимание автор уделяет концепции канадского мыслителя Бернарда Лонергана, которого мно-

* *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. М.: Академический проект, 2007. 239 с.

¹ *Красников А.Н.* Методология современного неотомизма. М.: Изд-во Московского университета, 1993. 80 с.

гие католические философы и теологи называют «Фомой Аквинским XX века», считая, что Лонерган пытается проделать в современных условиях работу, аналогичную той, которую в XIII в. проделал Аквинат.

В начале 1990-х годов (если не ошибаюсь, в 1992 г.) Александр Николаевич съездил в США, и это была исключительно плодотворная поездка: он поработал в библиотеках, завязал научные контакты, привез много текстов, которые впоследствии легли в основу антологии «Классики мирового религиоведения»². Именно тогда Александр Николаевич пришел к мысли организовать перевод классических религиоведческих текстов и подготовить к изданию антологию, без которой сейчас уже невозможно представить преподавание курса по религиоведению, антропологии, культурологии. Говоря об этом двухтомнике³, следует подчеркнуть, что тексты, включенные в его состав, были подобраны не только с учетом значимости того вклада, который внес тот или иной автор в развитие науки о религии, но и с точки зрения разнообразия и ценности методологических подходов к изучению религии. В предисловии составителя антологии А.Н. Красников пишет: «...Предлагаемые фрагменты знакомят читателя главным образом с методологическими подходами к изучению религии, ибо именно они наиболее важны в наше время. Теоретические положения и выводы, сформулированные несколько десятков лет назад, могут оказаться устаревшими и вызвать только исторический интерес, методология же исследования более долговечна и до сих пор представляет научную ценность»⁴.

В начале 2000-х годов Александр Николаевич задумал несколько крупных проектов. Речь шла о подготовке к изданию двух больших словарей («Религиоведение» и «Энциклопедия религий») и организации журнала «Религиоведение». В их осуществлении участвовали очень многие, но, я уверена, все они со мной согласятся в том, что душой и, если так можно выразиться, «мыслью» этих проектов был Александр Николаевич. Можно было бы многое рассказать, вспоминая, какие усилия он прилагал для подготовки к изданию «Вестминстерского теологического словаря»⁵, энциклопедического словаря «Религио-

² Классики мирового религиоведения. Т. 1. М.: Канон, 1996; т. 2. М.: Канон, 1998.

³ Впоследствии два тома антологии были объединены в один и переизданы под названием: Религиоведение. Хрестоматия / Под ред. А.Н. Красникова. М.: Книжный дом «Университет», 2000.

⁴ Классики мирового религиоведения. Т. 1. С. 27.

⁵ Мак-Ким Д.Д. Вестминстерский словарь теологических терминов. М.: Изд-во «Республика», 2004.

ведение»⁶, «Энциклопедии религий»⁷, создания журнала «Религиоведение» (совместно с А.П. Забияко), перевода работ А.Н. Уайтхеда⁸, Р. Маретта⁹, Э. Лэнга¹⁰... Но, к сожалению, сделать это придется в другой раз. Завершая это краткое вступление, наверное, следует особенно подчеркнуть удивительную цельность его личности, логичность и продуманность предпринимаемых им усилий и исключительную научную добросовестность и тщательность его трудов. Многие мысли, нашедшие выражение в его последней книге (которой в основном и посвящена данная статья), я прежде слышала в личных беседах от него самого: к примеру, он часто говорил о том, как важно, чтобы у нас в стране оформилось религиозное сообщество (и роль созданного им научного журнала в этом деле трудно переоценить), не раз говорил о том, как важно для религиоведения быть автономным по отношению к теологии... А теперь мне бы хотелось сосредоточить внимание уже непосредственно на тексте его монографического исследования «Методологические проблемы религиоведения».

Монография состоит из трех больших глав, в которых последовательно рассматриваются формирование религиозной парадигмы, ревизия методов классического религиоведения и основные тенденции развития западного религиоведения во второй половине XX в. На первый взгляд кажется, что более точным было бы заглавие «Методологические проблемы западного религиоведения второй половины XIX — XX в.» (так и называлась диссертация А.Н. Красникова, которую он защитил в конце 2007 г., а в 2008 г. ему была присвоена степень доктора философских наук), поскольку в центре внимания автора находятся труды именно западных ученых. Но говоря в предисловии об этом кажущемся несоответствии, автор поясняет, что в методологическом плане западное религиоведение разнообразнее отечественного и нет ни одного метода в арсенале российских исследователей религии, которым не пользовались бы их западные коллеги. И здесь сразу следует отметить, что в монографии вводится в научный оборот отечественного религиоведения немало новых имен западных исследователей религии, текст изобилует цитатами из не переводившихся ранее на русский язык источников, но при этом автор внимательно проштуди-

⁶ Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006.

⁷ Энциклопедия религий. М.: Гаудеамус, Академический проект, 2008.

⁸ Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.

⁹ Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Классики мирового религиоведения. Т. 1. С. 99–109.

¹⁰ Лэнг Э. Становление религии // Классики мирового религиоведения. Т. 1. С. 46–82.

ровал труды российских религиоведов (как более ранние, так и совсем недавно опубликованные) и постоянно обращается к их выводам, учитывая их или полемизируя с ними.

В книге можно выделить по крайней мере четыре ключевые проблемы: 1) становление религиоведения как самостоятельной науки и его размежевание с теологией; 2) зарождение, развитие и разрушение классической религиоведческой парадигмы; 3) связь развития науки (в данном случае религиоведения) с формированием научного сообщества; 4) возникновение метарелигиоведения и перспектива развития религиоведения в XXI в. Все эти проблемы (с разной степенью подробности) автор исследует прежде всего с точки зрения методологии религиоведения.

Первой и очень важной темой, к которой А.Н. Красников возвращается на протяжении всего исследования, является проблема «чистоты» предметного поля религиоведения: «Главный [урок религиоведческой традиции. — *М.К.*]... состоит в том, что религиоведение должно развиваться путем постоянного размежевания с теологией и атеизмом» (с. 7). Трудность здесь заключается в том, что их предмет частично совпадает, а с учетом того, что начиная с середины XX в. теология стала трактоваться предельно широко и едва ли не любая рефлексия по поводу религии может быть сегодня названа «теологией», размежевание на уровне предмета становится практически невозможным. Вот почему, по мнению автора, фундаментальные различия между религиоведением и теологией следует искать в области методологии. Речь идет в первую очередь о размежевании с теологией, поскольку исследование А.Н. Красникова посвящено западной традиции, в рамках которой сильны позиции именно теологии, а не атеизма. Поэтому, обозначив одну из ключевых проблем как проблему размежевания и с теологией, и с атеизмом, автор основное внимание уделяет теологии.

Итак, А.Н. Красников подчеркивает, что становление новой науки шло путем формирования важнейших методологических принципов. Специфика классического религиоведения (конец XIX — начало XX в.) была обусловлена, с одной стороны, полемикой с христианскими теологиями, а с другой стороны, тесной связью с теориями, которые преобладали в европейской науке и философии того времени. Позитивизм, провозгласивший необходимость применения естественно-научных методов к обществу и явлениям духовной культуры, и эволюционизм, утвердивший свои позиции во второй половине XIX в. и на несколько десятилетий ставший основной исследовательской программой, преобладали в религиоведении тех лет. Разумеется, некоторые религиоведы уже тогда вполне сознательно стремились избежать ухода в «пло-

ский эмпиризм» и дескриптивизм, однако А.Н. Красников указывает, что на этом, раннем, этапе развития науки «практически все религиоведы были сторонниками апостериорного подхода к изучению религии, считая, что наука о религии должна основываться на эмпирическом материале, а затем переходить от прошедших тщательную проверку фактов к теоретическим обобщениям» (с. 61).

Сторонники эволюционной школы, нацеленные на поиск истоков исследуемых феноменов, были сосредоточены на изучении элементарных форм религиозной жизни, выявлении «минимума религии» и т.д. На обширном историческом материале строились теории, объясняющие происхождение и сущность религии. С другой стороны, формирование религиоведения происходило на стыке многих смежных научных дисциплин, и не всегда можно на этом этапе провести четкую грань между религиоведением и, скажем, антропологией. Поэтому неудивительно, что религиоведение восприняло методы этих наук и включило их в качестве парадигматических элементов. А.Н. Красников выделяет методы эволюционизма, компаративизма, классификации, объективизма, историзма, редукционизма, апостериоризма и каузальности в качестве системообразующих факторов, лежащих в основе религиоведческой парадигмы, оформившейся во второй половине XIX — начале XX в.

Характеризуя таким образом состояние науки на этой начальной стадии, а также рассматривая этапы ее развития, автор использует понятия «нормальная наука», «парадигма», «научное сообщество», прямо ссылаясь на труды Томаса Куна и используя в качестве своей исследовательской стратегии наработки американского философа. Парадигмы представляют собой совокупности теорий и методов, образующих своего рода метатеоретическое единство, «модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования»¹¹, при этом «принимая в качестве парадигмы теория должна казаться лучшей, чем конкурирующие с ней другие теории, но она вовсе не обязана (и фактически этого никогда не бывает) объяснять все факты, которые могут встретиться на ее пути»¹². Период господства какой-либо парадигмы, когда ни предмет, ни методы исследования не вызывают споров внутри научного сообщества, Кун называет «нормальной наукой». Разумеется, рассматривать период «нормальной науки» просто как период «тоталитарного» господства какой-то единственной теории и одного, связанного с ней, метода — это не только поверхностный, но и ошибочный взгляд. Парадигма также не может быть навязана извне,

¹¹ Кун Т. Структура научных революций. М.: Издательство «АСТ», 2003. С. 35.

¹² Там же. С. 43.

она не привносится в научные исследования в связи с какими-то внешними (скажем, идеологическими) мотивами. Она постепенно складывается благодаря самой логике развития науки: «Парадигмы приобретают свой статус потому, что их использование приводит к успеху скорее, чем применение конкурирующих с ними способов решения некоторых проблем, которые исследовательская группа признает в качестве наиболее остро стоящих. Однако успех измеряется не полной удачей в решении одной проблемы и не значительной продуктивностью в решении большого числа проблем. Успех парадигмы... вначале представляет собой в основном открывающуюся перспективу успеха в решении ряда проблем особого рода... Нормальная наука состоит в реализации этой перспективы по мере расширения частично намеченного в рамках парадигмы знания о фактах. Реализация указанной перспективы достигается также благодаря все более широкому сопоставлению этих фактов на основе парадигмы и благодаря дальнейшей разработке самой парадигмы»¹³. Только в рамках «нормальной науки» можно строго отличить науку от не-науки. Исходя из этих, ставших уже классическими, определений и понятий, А.Н. Красников описывает генезис религиоведения и объясняет, каким образом наука о религии могла привнести в свою область ненаучные, теологические, методы и задачи.

Возвращаясь к проблеме размежевания науки и религии и теологии, нужно отметить, что фактически отношения религиоведения и теологии автор описывает если не как движение по кругу, то как движение по спирали, в котором можно выделить три больших периода (и эти периоды в основном совпадают с той периодизацией, которую А.Н. Красников осуществляет по отношению к истории религиоведения в целом). Первый период — вторая половина XIX — начало XX в.: на этом этапе религиоведение стремится определить свои границы и отдалиться от теологии, все религиоведческие построения носят «явно антитеологический характер». Второй период — с начала 1920-х годов до середины XX в.: этот период А.Н. Красников называет периодом «теологической экспансии в религиоведение», на этом этапе происходит теологизация религиоведения. И наконец, третий период — с 1950-х годов до нашего времени: на данном этапе вновь наблюдается попытка отмежевания науки о религии от теологии. Наибольшее внимание автор уделил анализу второго этапа этого процесса.

Ревизия методов раннего религиоведения, критическое осмысление и пересмотр накопившегося к 1920-м годам эмпирического материала, не укладывавшегося в рамки теорий классического религиоведения, привели к отрицанию сложившейся религиоведческой парадигмы. В своей

¹³ Там же. С. 50.

поздней работе «Научная теория культуры» (издана посмертно в 1944 г.) Б. Малиновский писал: «Оглядываясь на достижения предыдущего столетия, мы обнаруживаем всего лишь разрозненное собрание антикварного хлама и обрывков знаний, включая этнографическую эрудицию, измерение и подсчет черепов и костей, а также набор сенсационных сведений о наших — лишь наполовину человеческих — предках»¹⁴. Этот фрагмент ярко характеризует отношение к предшествующему этапу развития науки, популярное в научном сообществе первой половины XX в. А.Н. Красников делает весьма подробный обзор работ, посвященных критике классического религиоведения (прежде всего эволюционистской школы), наибольшее внимание уделяя тому, какую роль в этой критике сыграли шведский исследователь Натан Зёдерблом и представители диффузионизма (Ф. Ратцель, Л. Фробениус, В. Шмидт и др.). Говоря о научном вкладе Зёдерблома, автор отмечает, что наряду с критицизмом не меньшую ценность представляет позитивная часть его исследования: «Попытка Зёдерблома выявить рациональные моменты в самых влиятельных в его время теориях происхождения религии и использовать их для объяснения становления веры в Бога представляется весьма плодотворной. Очень сильным ходом шведского религиоведа был принципиальный отказ от решения вопроса, какой тип религиозного опыта (анимизм, вера в мана, вера в Творца) предшествовал всем остальным» (с. 81–82). Диффузионизм возник в значительной степени как оппонирующее эволюционизму направление. Диффуционисты выдвинули идею географической локальности «очагов» культуры и их последующего распространения. Основателем диффузионизма считается крупнейший немецкий этнолог, географ и социолог Фридрих Ратцель. Его ученик, основоположник теории культурных кругов и автор понятия «культурная морфология», немецкий этнограф и культуролог Лео Фробениус подчеркивал, что «внутренняя целостность культурного круга, переход культуры с одной ступени на другую, а также ее влияние на другие культуры обусловлены неким нематериальным началом (Paideuma)» (с. 86). А.Н. Красников выделяет критерии, в соответствии с которыми Ратцель и Фробениус доказывали существование пространственных связей между культурами (Ратцель отдавал предпочтение «формальному критерию»¹⁵, а Фробениус использовал «качественный критерий»¹⁶). Если же гово-

¹⁴ Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 1999. С. 16.

¹⁵ Ратцель сравнивал материальные элементы разных культур и на основании их сходства делал вывод о наличии контактов между этими культурами.

¹⁶ Фробениус также стремился выявить сходство различных культур, но он делал акцент на целостности комплексов явлений культуры, включающих как материальные, так и духовные аспекты.

речь о диффузионизме в целом и об исследователях, близких этому направлению, то наибольшее внимание А.Н. Красников уделяет взглядам австрийского мыслителя Вильгельма Шмидта, который подчеркивал важность выявления не только пространственных, но и темпоральных связей между культурами, «но для того, чтобы дополнить теорию культурных кругов (Kulturkreise) теорией культурных слоев (Kulturschichten), необходимо принять точку зрения Ж. Лафито, согласно которой современные народы дают более или менее точное представление о главных этапах развития культуры, а дикари являются живыми свидетельствами первобытных времен» (с. 88). Рассматривая теорию прамотеизма (Urmonotheismus), сформулированную Шмидтом, автор трактует ее как еще один вариант «минимума религии», причем схема религиозного развития, предложенная австрийским мыслителем, по мнению А.Н. Красникова, во многом заимствована из предшествующих эволюционистских теорий, «но если у эволюционистов библейский монотеизм является результатом прогрессивного развития религии, то у В. Шмидта он представляет собой возврат к изначальному монотеизму» (с. 93).

Своего рода реакцией на позитивизм и эволюционизм стало смещение проблемного поля и методологии религиоведения в сферу того направления философии, которое доминировало в это время, а именно феноменологии: «...Начало XX в. было ознаменовано сначала робкой, а затем все возрастающей критикой сложившейся религиоведческой парадигмы. Первой жертвой этой критики стал классический эволюционизм... Но это было лишь началом разрушения сложившейся религиоведческой парадигмы. Пересмотр других методов первоначального религиоведения был осуществлен в рамках классической феноменологии религии» (с. 95). Итак, подчеркивает А.Н. Красников, именно феноменология религии стала претендовать на роль общей религиоведческой теории. Большая часть второй и значительная часть третьей глав книги А.Н. Красникова посвящены исследованию доклассической и классической феноменологии религии, а также неопеноменологии религии. Рассматривая этот раздел монографии, безусловно, нужно отдать должное автору, который, следуя принципу *non multa, sed multum*¹⁷, сумел решить весьма сложную задачу и предложить читателю лапидарный и вместе с тем очень содержательный и информативный очерк генезиса западной феноменологии религии, различая стадии, которые она прошла в своем развитии и анализируя причины кризиса этого направления.

Теологизация религиоведения происходила постепенно, и А.Н. Красников выделяет существенные моменты этого процесса. Если религио-

¹⁷ Не многое, но много (лат.).

веды XIX в., как правило, избегали понятия «сверхъестественное», то в работах начала XX в., и в частности Р. Маретта, это понятие играет важную роль: «Когда... английский антрополог [Роберт Маретт. — *М.К.*] формулирует тезис о том, что рудиментарные религии могут присоединиться к словам псалмопевца „Сила принадлежит Богу“, тем самым отождествляя сверхъестественное с Богом и наделяя содержимое этих понятий онтологическим статусом, он окончательно рвет с предшествующими антропологическими теориями и открывает широкие возможности для теологизации науки о религии. Недаром именно этот тезис нашел признание в среде теологически ориентированных религиоведов, в частности у виднейших представителей классической феноменологии религии Р. Отто и Герардуса ван дер Леува» (с. 78–79). Постепенно происходит вытеснение понятия «сверхъестественное» и замещение его понятием «священное», которое превращается в основополагающую религиоведческую категорию. В то же время делается акцент на уникальности религиозного опыта, его несводимости к иным основаниям. Свойственные классическому религиоведению методы редукционизма и апостериоризма уступают место попыткам обосновать автономный характер религии. Крупнейший немецкий феноменолог Йоахим Вах, выделяя критерии религиозного опыта, подчеркивает его универсальный характер и делает вывод о том, что предметом религиоведения являются прежде существовавшие и ныне существующие формы выражения религиозного опыта. Изменение понимания предмета науки потребовало и изменения ее методологии: «Полным разрывом с методологией раннего религиоведения стало использование феноменологами религии принципов эмпатии, интуитивизма, априоризма, антиредукционизма, интенциональности, аисторизма. Реально это означало возврат от строго научных методов изучения религии к теологическим...» (с. 124–125). Возникает даже термин «христианское религиоведение» (Р. Отто), и этот термин, утверждает А.Н. Красников, вполне применим не только по отношению к воззрениям одного из основателей классической феноменологии религии немецкого мыслителя Рудольфа Отто, но и к классической феноменологии религии в целом. Появляется новый тип исследователя, или, точнее, выдвигаются новые требования к исследователю религии: прежде всего, это должен быть верующий человек (поскольку основополагающей категорией является религиозный опыт), и, во-вторых, он должен толерантно относиться ко всем религиям. Таким образом, делает вывод автор, идеальным религиоведом (с точки зрения феноменологов религии) является либо протестантский теолог, либо католический мыслитель «новой волны».

Важнейшим методологическим принципом классической феноменологии религии становится антиредукционизм, а одной из главных про-

блем — проблема понимания и интерпретации. А.Н. Красников отмечает, что на деле антиредукционизм свелся к отрицанию любых попыток интерпретировать религиозные феномены средствами лингвистического анализа, антропологии, социологии и т.д., т.е. фактически такой антиредукционизм — это попытка вывести религию из сферы секулярного анализа. Классическая феноменология религии выдвинула собственные методы изучения религии, среди которых значительное место занимают феноменологическая эмпатия и герменевтика. Эмпатия, т.е. вчувствование, в основе которого лежит сопереживание на основе идентификации себя с Другим, с неизбежностью ведет к субъективизму исследователя. Эта тенденция к субъективизму возрастает еще больше «при использовании феноменологами религии метода „эйдетического видения“, который подразумевает интуитивное усмотрение сущностей, лежащих в основе религиозных феноменов» (с. 118). Что же касается герменевтики и проблемы интерпретации, то, говоря о понимании «вертикального измерения религии» (т.е. попытке понять религию «сверху», «исходя из Бога»), крупнейший феноменолог религии, голландский теолог Герардус ван дер Леув утверждает, что оно возможно только при помощи теологически истолкованного понятия «любовь». Таким образом, если методология трактуется феноменологами религии в субъективистско-психологическом ключе, то проблема понимания получает явно теологическое разрешение. Вывод, который делает А.Н. Красников относительно данного этапа развития религиоведения, таков: «Разрушению предшествующей религиоведческой парадигмы способствовали изменения в духовной жизни Запада, в первую очередь в сфере философии.

Религиоведческая парадигма была взорвана изнутри „христианскими религиоведами“... Религиоведение зачастую стало трактоваться как пропедевтика к христианской теологии. Вряд ли это пошло на пользу теологии, а для религиоведения это обернулось большой бедой... Поискам выхода из этого кризиса было уделено большое внимание во второй половине XX в.» (с. 148–149).

Возвращаясь к модели развития науки, предложенной Т. Куном, наверное, следует вспомнить, что именно на стадии кризиса науки подготавливается смена парадигм, и не случайно третья, заключительная, глава книги А.Н. Красникова называется «Религиоведение второй половины XX в. в поисках новой парадигмы». Отмечая, что понятие «научное сообщество» (в данном случае «религиоведческое сообщество») коррелятивно понятию «научная парадигма» («религиоведческая парадигма»), автор подчеркивает, что на современном этапе (начиная примерно с середины XX в.) роль религиоведческого сообщест-

ва возрастает. Фактически формируется новое сообщество исследователей религии. Важнейшей чертой этого периода стала институционализация религиоведения, усиление междисциплинарных взаимодействий и международных контактов на уровне крупных организаций и периодических изданий. Происходит уточнение религиоведческой терминологии, в данном процессе значительную роль сыграли словари, энциклопедии и учебники, которые в большом количестве публикуются в это время. В целом современный период развития религиоведения А.Н. Красников характеризует как период отсутствия единой научной парадигмы, возрастающего количества исследований и бурных дискуссий. В рамках данной рецензии нет никакой возможности дать хотя бы просто перечень всех имен и направлений, которые обсуждает автор, обозревая этот период. Не умаляя достоинств книги в целом, надо отметить, что этот раздел представляет особую ценность, поскольку в нем представлено не только описание этих дебатов, но и его содержательный анализ. Чикагская историко-феноменологическая школа, концепции Ф. Уэйлинга, Н. Смарта, М. Пая, У. Драйверса, У. Бьянчи, Д. Вибе, К.Ю. Блеекера — таков далеко не полный перечень тем, рассмотренных в этой части монографии. Автор также тщательно изучил материалы международных конференций, которые проводила Международная ассоциация истории религий (три конференции, целиком посвященные методологии современного религиоведения, автор подробно рассматривает на страницах монографии: одна из них состоялась в 1973 г. в Турку (Финляндия), вторая — в 1979 г. в Варшаве (Польша), третья — в 1991 г. в Берлингтоне (штат Вермонт, США).

Отмечу, что некоторое сходство периодов классического религиоведения с современным, которое наблюдается в отношении процесса размежевания религиоведения и теологии, можно проследить и в отношении проблемы объективизма исследований. Дискуссии, которые велись в конце XIX — начале XX в. относительно того, может ли исследование быть беспристрастным и возможно ли в рамках науки воздерживаться от оценочных суждений, возобновились и во второй половине XX в., правда, уже несколько в ином ключе. Когда «отцы-основатели» религиоведения, и в частности немецко-английский исследователь религии Фридрих Макс Мюллер, призывали к объективизму, они прежде всего делали акцент на том, что христианство необходимо уравнивать с другими религиями, не возвеличивая и не принижая его. Иными словами, объективизм понимался ими достаточно узко и специфично. При этом, однако, подчеркивалось, что задача науки — в объяснении и *преобразовании* современности. Так, в заключительной части «Первобытной культуры» Э.Б. Тайлор пишет: «Наука о культуре

запечатлевают в человеческих умах идею прогрессивного развития, которая, не уменьшая их уважения к предкам, побуждает их продолжать дело прошлых веков с еще большей энергией, чтобы масса света в мире увеличилась и там, где некогда на ощупь блуждали толпы варваров, культурные люди смогли идти вперед, ясно видя путь перед собою. Более трудная задача... состоит в распознавании остатков древней культуры, обратившихся во вредные суеверия, и в произнесении им смертного приговора. Но и это... необходимо для блага человечества. Таким образом, одновременно способствуя прогрессу и уничтожая препятствия к нему, наука о культуре является наукой преимущественно преобразующей»¹⁸. Трудно сказать, как можно преобразовывать современную исследователю действительность, воздерживаясь от оценочных суждений и строго следуя методу объективизма. И А.Н. Красников подчеркивает двойственный характер этих устремлений, говоря о том, что «полностью беспристрастным не может быть ни один исследователь» (с. 37). Споры о том, должна ли (и в состоянии ли) наука только объяснять действительность или целью науки является ее изменение, возобновились во второй половине XX в.: «Религиовед Грегори Баум обосновывал положение о том, что наука о религии обладает преобразующим характером ...Баум утверждал, что научное изучение любого феномена не должно ограничиваться его описанием и объяснением, оно должно включать оценку данного явления, даваемую на основе сложившейся в научной среде морали» (с. 194). Это весьма проблематичное заявление о необходимости включения в научный дискурс оценочных суждений было далеко не единичным. Крупнейший исследователь религии Мирча Элиаде даже говорит об истории религии как «спасающей дисциплине». Размышляя о специфике религиозного опыта, о феномене крипторелигиозности, Элиаде утверждает, что сегодня «большинство „неверующих“ живут под влиянием псевдорелигий и деформированных мифологий. И в этом нет ничего удивительного, так как мирской человек — потомок *Homo religiosus*; он не может уничтожить свою собственную историю, т.е. поступки своих религиозных предков, которые сделали его таким, каков он сегодня»¹⁹. Заявляя о латентной религиозности большинства неверующих людей, Элиаде говорит о необходимости «демистификации наоборот», т.е. обнаружения священного в профанном. Воскрешение забытых смыслов, обретение утраченных ориентиров, восстановление онтологического

¹⁸ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Издательство политической литературы, 1989. С. 508.

¹⁹ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Издательство Московского университета, 1994. С. 129–130.

статуса священного — вот что, по мнению Элиаде, должно быть главной задачей религиоведения. Однако, возражает А.Н. Красников, солидаризируясь в этом со многими другими исследователями религии, «если религиоведение хочет оставаться наукой, оно должно отказаться от претензий на спасение человечества» (с. 196). Важным методом, позволяющим провести демаркационную линию между научными исследованиями религии и теологией, стал так называемый принцип «исключения трансцендентного». Его сформулировал еще в начале XX в. швейцарский психолог Теодор Флурнуа (которого автор по ошибке назвал «французским») в статье «Принципы религиозной психологии». Этот принцип означает, что ученый (в данном случае психолог, изучающий религию) должен воздерживаться от суждений (как утвердительных, так и отрицательных) о существовании трансцендентных объектов. Впоследствии это методологическое требование взяли на вооружение представители других религиоведческих дисциплин. Таким образом, в указанный период развития религиоведения можно провести отчетливую демаркационную линию между наукой о религии и теологией. И несмотря на то, что часть религиоведческого сообщества по-прежнему считала, что теология и религиоведение частично пересекаются, даже представители этого направления, по мнению автора, находились на позициях своего рода «методологического агностицизма», так же как и другие придерживаясь принципа «исключения трансцендентного». Любой тип ангажированности (будь то религиозная или политическая ангажированность), по мнению автора монографии, губителен для науки. Разделяют эту точку зрения и многие западные ученые, на труды которых А.Н. Красников ссылается (среди них можно назвать Д. Вибе, А. Баркер и др.).

А.Н. Красников отмечает характерную особенность этого периода: если в эпоху классического религиоведения существовала дисциплина «история религии», то на современном этапе ее название изменилось и она стала называться «история религий». Это, казалось бы, незначительное изменение на самом деле весьма показательно, так как оно говорит о том, что «западное религиоведение, отказавшись от предшествующих теоретических наработок, не смогло выработать альтернативную теорию религии» (с. 180). Шел процесс деления и дробления, «измельчения» классических религиоведческих дисциплин на «субдисциплины» со своими предметами и своими методами исследования. Таким образом, автор выделяет еще одну важную черту современного периода развития религиоведения — дискуссии по поводу базовых научных понятий и многообразие методов изучения религии — и делает вывод: «Такие тенденции религиоведения, как повышенное внимание к уточнению терминологии и упорядочению многочисленных

определений религии, а также бурные методологические дебаты, сопровождающиеся постоянно возрастающим плюрализмом методов исследования, свидетельствуют о том, что наука о религии не смогла преодолеть кризисные явления» (с. 165).

Однако попытки преодолеть этот кризис постоянно предпринимались, и, рассматривая эти попытки, автор наибольшее внимание уделяет неофеноменологии религии и структурализму. Неофеноменология религии, основателем которой считается Жак Ваарденбург, «представляет собой систематический и интегральный подход, сочетающий критические требования к исходным понятиям с решением наиболее актуальных проблем изучения религии путем выявления интенций, лежащих в основе религиозных явлений, и значений, которые эти явления имеют для людей» (с. 178). Критикуя классическую феноменологию религии за метод эмпатии, некоторую узость предметного поля (например, исключение феномена а-религиозности из сферы исследования), изоляцию от других религиоведческих дисциплин, Ваарденбург предлагает перенести акцент с изучения религиозных феноменов «самих по себе» на человеческое сознание и те интенции, которые лежат в основе этих феноменов. Расширяя таким образом свою предметную область, неофеноменология делает объектом исследования (наряду с явлениями, которые традиционно изучались феноменологией религии) новые религиозные движения, так называемые квазирелигии, атеизм, отношения между религиозными и нерелигиозными феноменами и т.д. Однако, резюмирует А.Н. Красников свое исследование этой «феноменологии религии в новом стиле», перспектива данного направления на рубеже XX и XXI вв. была еще не ясна, и ответ на вопрос о том, есть ли будущее у феноменологии религии, может быть получен только в 21-м столетии.

Еще одной серьезной попыткой преодолеть кризисное состояние и радикально преобразовать гуманитарные и общественные науки стал структурализм. Отдавая должное структурно-функциональному методу (Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун) и выделяя его сильные и слабые стороны, автор сосредоточивает свое внимание на той роли, которую в середине XX в. сыграла структурная антропология Клода Леви-Строса. Справедливо отмечая то, что работы Леви-Строса в отечественной литературе достаточно хорошо изучены, А.Н. Красников делает основной акцент на методологических принципах структурализма, которые французский антрополог во многом заимствовал из структурной лингвистики. Автор монографии последовательно рассматривает принцип «примата отношений над элементами системы», методологический примат синхронии над диахронией, принцип бинарных оппозиций и методы выявления способов их медиации, принцип «освобождения

от субъекта». В религиоведении методологические принципы структурализма прежде всего привлекли внимание исследователей мифов, однако сфера действия структурализма не ограничилась только мифологией: «Было признано, что все религии и религиозные явления могут рассматриваться как знаковые системы, поддающиеся структуралистскому анализу» (с. 209). Обозревая религиоведческие труды, написанные с позиций структурализма, А.Н. Красников отмечает работы английского религиоведа и антрополога Эдмунда Лича (в частности, структуралистский анализ росписи плафона Сикстинской капеллы) и немецкого исследователя Ганса Петера, который с позиций структурализма анализирует важнейшую для индуизма проблему кастового деления общества. Завершая свое рассмотрение той роли, которую сыграл структурализм в преодолении кризисного состояния науки, А.Н. Красников делает следующий вывод: во-первых, структурализм представляет собой серьезную попытку радикального преобразования всего комплекса гуманитарных и общественных наук; во-вторых, подчеркивает автор, структурализм не имеет ничего общего ни с религиозной философией, ни с теологией и остается научно ориентированным направлением; в-третьих, структурализм оказал огромное влияние на западную мысль в целом и на религиоведение в частности: «Можно говорить об имплицитном структурализме в религиоведении, который по своему объему значительно превосходил собственно структуралистские исследования религии» (с. 215).

И наконец, еще одной важной чертой современного этапа развития религиоведения стало смещение «темпоральных» акцентов в области исследований. Классическое религиоведение всегда «запаздывало», в центре внимания религиоведов конца XIX — начала XX в. были либо архаичные формы религиозности и примитивные верования, либо более поздний исторический материал, но это всегда был именно исторический материал: речь не шла ни об изучении современных религий, ни уж тем более о каком-либо серьезном прогнозировании. В середине XX в. ситуация резко изменилась. Выше уже отмечалось, что неофеноменология религии заявила о необходимости включения в сферу исследования феноменов современной исследователю религиозной жизни. Можно сказать, что в целом вторая половина XX в. характеризуется поворотом к осмыслению современности, а это повлекло за собой и существенные изменения в методологии религиоведческих исследований: примерно после 1950 г. на первый план выходят социологические методы изучения религии. Впрочем, отсутствие доминирующей теории, выступающей в качестве парадигмы, сказалось и здесь: нередко масштабные социологические исследования религии не получали должного теоретического осмысления и «тонули» в эмпиризме,

так и оставаясь, по сути, множеством отдельных эмпирических исследований, слабо связанных между собой. Однако, несмотря на эти проблемы, сам по себе поворот к современности, по мнению А.Н. Красникова, весьма ценен, так как едва ли не впервые за всю свою историю наука о религии сделала предметом своего анализа те феномены, которые не были дистанцированы от исследователя, и он мог их наблюдать непосредственно. Происходит переосмысление традиционных религиозоведческих принципов, и в рамках этого процесса особое место, по мнению автора монографии, занимает «экология религии». В середине 1960-х годов шведский религиовед Оке Хульткрантц формулирует основные положения этого подхода к изучению религии. Изучая жизнь американских индейцев и некоторых северных народов, Хульткрантц пришел к выводу о том, что окружающая среда (включающая природные условия, топографию, биотоп, климат, а также демографию и естественные ресурсы) оказывает существенное влияние на многие аспекты культуры и, в частности, на религиозные верования и обряды. Шведский религиовед исходит из того немаловажного обстоятельства, что религии в своих формальных проявлениях тесно связаны с окружающей средой и вынуждены приспосабливаться к ней. В значительной степени опираясь на идеи американского антрополога Джулиана Стюарда, выдвинувшего концепцию экологии культуры, а также на работы представителей «географии религии» (особенно М. Бюттнера), Хульткрантц исследует различные способы интеграции религии в окружающую среду и выявляет «экологические типы религий». Автор монографии подчеркивает, что Хульткрантц ограничивает область применения религиозно-экологического подхода: во-первых, данный подход важен при изучении так называемых примитивных религий, т.е. религий тех обществ, культура которых напрямую зависит от окружающей среды, и, во-вторых, «экология религии» не претендует на содержательную интерпретацию религиозных верований, мифов и т.д. «Однако, — пишет Хульткрантц, — если обратить внимание на то, что объектами экологической интерпретации являются не религиозные идеи как таковые, а способы их организации в образцы и структуры, то законность экологического подхода, несомненно, станет более очевидной» (с. 220). Следует отметить, что А.Н. Красников не только подробно излагает теоретические воззрения самого Хульткрантца, но и анализирует критику этих воззрений со стороны западных религиоведов. В результате автор приходит к выводу о том, что экологический подход к изучению религии во второй половине XX в. занял почетное место среди уже признанных религиоведческих дисциплин, и одним из достоинств этого подхода, по мнению автора монографии, является его эвристическая ценность.

Автор имплицитно проводит мысль о том, что одна из главных задач современного религиоведения — прогноз основных изменений в религиозной «картине мира». Но эффективное прогнозирование возможно, по мнению А.Н. Красникова, лишь тогда, когда оно базируется на солидных теоретических основаниях, когда за эмпирическими исследованиями стоит сильная теория, разделяемая большей частью научного сообщества. Иными словами, оно возможно в период «нормальной науки». А для того чтобы религиоведение вышло из кризиса и вступило в период «нормальных» научных исследований, необходима новая религиоведческая парадигма. А.Н. Красников высказывает предположение относительно того, в какой области будет разрабатываться эта новая парадигма. По мнению автора монографии, «для религиоведения особенно важным представляется изучение собственно религиоведческой традиции» (с. 6), эта отрасль знания получила название «метарелигиоведения» и в последние годы стала признаваться самостоятельной дисциплиной. Прогноз автора относительно будущего науки о религии таков: «Скорее всего, новая религиоведческая парадигма будет разрабатываться в рамках метарелигиоведения, сделавшего предметом своего рассмотрения не религиозные феномены, не отдельные религии и даже не религию в целом, а историю и теорию религиоведения» (с. 230). Таким образом, рефлексия науки относительно своих оснований и этапов своего развития может стать фактором, объединяющим религиоведческое сообщество. Следует отметить, что мысль о перспективе развития религиоведения намечена автором лишь в общих чертах, и хотя эта тема явно очень важная для него, все же цели его монографического исследования были иные, и он лишь намечает общие контуры этой перспективы, не вдаваясь в подробности и детали.

Говоря о книге А.Н. Красникова в целом, было бы сложно однозначно охарактеризовать ее только как «просветительскую» (введение в научный оборот новых имен и понятий, подробный обзор западных и отечественных трудов) или только как «теоретическую». Дело в том, что автор сумел добиться органичного сочетания и того и другого подхода, наряду с обработкой обширного нового материала предоставляя читателю собственные теоретические выводы и прогнозы. Этому в немалой степени способствовал стиль данного исследования: книга написана очень ясным и внятным языком, в ней нет ничего лишнего и неуместного. Эта сравнительно небольшая по объему (12,6 п. л.) книга в высшей степени информативна и содержательна, а четкая структура, последовательность и логичность изложения делают ее незаменимой для образовательных целей.