

А.М. Гагинский

Откровение и наука о религии: между позитивизмом и постмодернизмом*

Алексей Михайлович Гагинский – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com.

В статье рассматривается вышедшая в 2018 г. книга А.В. Апполонова «Наука о религии и ее постмодернистские критики», в которой помимо методологических вопросов, связанных с соответствующей дисциплиной, важное место занимает противопоставление религии и откровения. А.В. Апполонов критикует многих авторов, как хорошо известных классиков (К. Барт), так и менее известных, но признанных авторитетов (У.К. Смит), а также целый ряд отечественных исследователей. При этом А.В. Апполонов отстаивает точку зрения, согласно которой религия может стать объектом беспристрастного анализа только в том случае, если мы а priori исключаем идею сверхъестественного откровения. В статье будет поставлен вопрос о том, насколько такой подход к изучению религии оправдан и на каких методологических предпосылках он может быть основан.

Ключевые слова: откровение, вера, религия, наука, методология, постмодернизм, схоластика

Книга А.В. Апполонова «Наука о религии и ее постмодернистские критики» заслуживает внимания по многим причинам. Содержательная, написанная хорошим и ясным языком, работа ставит ряд важных вопросов, касающихся науки о религии (религиоведения), которые давно назрели и требуют внимания. В частности, автор обращает внимание на распространенное сегодня представление о том, что никакой *религии* в Средние века не было, что это лишь новоевропейская новация, которая глубоко ошибочна и не отражает реального положения дел. А.В. Апполонов на текстах (и не без иронии) показывает, что данная точка зрения не соответствует фактическому материалу, несмотря на то, что пропагандируется такими авторитетными фигурами, как К. Барт, У.К. Смит или Дж. Милбанк¹. Автор привлекает латинские тексты, в которых наглядно показывается, что нет достаточных оснований считать религию изобретением XVI–XVII вв. Будучи профессиональным медиевистом, А.В. Апполонов

* Рецензия на книгу: Апполонов А.В. Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Высшая школа экономики, 2018. 240 с.

¹ Одна из последних работ, получившая широкий резонанс: [Nongbri, 2013].

демонстрирует, что эффектные заявления разного рода теоретиков по поводу отсутствия религии в Средние века² вызваны либо некомпетентностью, либо предвзятостью исследователей, которые обращают внимание на одни свидетельства и игнорируют другие. Один из тезисов автора состоит в том, что определенные культурные и социальные явления могут существовать вне и без концептуальной фиксации: «Например, европейская античность и Средние века не знали идеи классовой борьбы. Некоторым современным культурам эта идея также неизвестна. Значит ли это, что классовая борьба имеет место только в тех обществах, которые знают идею классовой борьбы, и что, строго говоря, противостояние между классами началось лишь с того момента, как Маркс сформулировал эту идею? Если мы хотим оставаться на позициях науки и просто здравого смысла, то мы, безусловно, должны ответить на этот вопрос отрицательно» (с. 130, примеч. 82). И в этом с автором трудно не согласиться. Тезис «нет слова – нет феномена», конечно, не следует абсолютизировать. Однако в данной рецензии мне хотелось бы остановиться на некоторых методологических предпосылках работы А.В. Апполонова, которые, на мой взгляд, нуждаются в определенной коррекции.

Автор рецензируемой книги касается одной из наиболее существенных проблем науки о религии, которая относится к методологии данной дисциплины: допустимо ли в рамках этой науки апеллировать к вере и личному опыту, следует ли проводить строгую демаркационную линию между религией и теологией, возможно ли конфессиональное религиоведение? Такого рода вопросы чрезвычайно важны, поскольку они очерчивают круг феноменов, с которыми данная наука может иметь дело³. А.В. Апполонов ставит их в методологический контекст, противопоставляя науку и постмодернизм. В этом состоит преимущество рецензируемой книги перед другими работами, посвященными методологии религиоведения, но одновременно в этом же, с моей точки зрения, и ее слабая сторона, поскольку методология науки – предмет достаточно многогранный, требующий тщательного рассмотрения, но именно этого-то книге и не хватает.

Работа состоит из предисловия, трех глав и краткого заключения, в котором не подводятся никаких итогов, но еще раз указывается на то, что борьба с постмодернизмом есть борьба за научное знание (с. 232). Необходимость этой борьбы обосновывается в Предисловии, в котором А.В. Апполонов констатирует негативные тенденции в науке, определяет основные понятия и очерчивает замысел книги, так что полемический тон данной работы вполне понятен – она посвящена критике постмодернистского релятивизма. Конечно, такую цель можно только приветствовать. Однако о каком постмодернизме идет речь?

Автор поясняет: «Итак, под “постмодерном” я подразумеваю эпоху, которая пришла (на Западе – приблизительно в 1970–1980-е гг.) на смену европейскому Новому времени, или “модерну” (*modernity, Moderne, modernité*)

² Например, А.В. Апполонов приводит слова Т. Асада, который осмысляет идеи У.К. Смита: «Я утверждаю, что “религия” является современным понятием, но не потому, что она “рецифирована”, а потому, что она связана со своим сиамским близнецом – “секуляризмом”» (цит. по: с. 203; см.: [Asad, 2001, p. 221]). По-видимому, основная идея заключается в том, что поскольку в Средние века не было секуляризма, постольку не было и религии.

³ Конечно, с ходу эти вопросы не прояснить, они требуют обстоятельного исследования, и такие работы имеются. См.: [Красников, 2007; Антонов, 2014].

etc.). Характерными чертами постмодерна (как эпохи) и постмодернизма (как выражения этой эпохи в культуре) являются агностицизм (в отношении объективной истины), иррационализм, крайний субъективизм, отрицание ценностей и норм (“вечные ценности” – тоталитарные и параноидальные идефиксы, которые препятствуют творческой реализации индивида), эклектизм (в смысле фейерабендовского *anything goes*), бессистемность, антиномизм, анархизм, широкий плюрализм (в смысле – любое мнение одинаково ценно) и т. п.» (с. 9). Такое определение с хронологической точки зрения выглядит несколько странным: эпоха Нового времени обычно ограничивается XIX в., в крайнем случае – Первой мировой войной. Однако автор представляет дело так, словно за новоевропейским модерном сразу же последовал постмодерн, и ничего важного в научном и культурном плане между 1910-ми и 1970-ми как будто и не происходило. Такой подход определяет методологическую специфику рецензируемой книги и непосредственным образом влияет на ее выводы. Иначе говоря, широкому и по сути своей деструктивному течению постмодернизма А.В. Апполонов противопоставляет традиционную модернистскую (нововременную) науку (с. 10). К сожалению, автор не считает нужным остановиться на этом подробнее, указывая в примечании лишь на то, что под традиционной модернистской наукой (или «наукой Нового времени») он понимает «такую познавательную деятельность человека, которая предполагает наличие объективной реальности и возможность человека объективно познавать эту реальность при помощи процедур, известных как научный метод (научные методы) познания» (с. 10, примеч. 4).

И вот здесь, на мой взгляд, возникают проблемы, связанные с тем, что период между 1910-ми и 1970-ми оказался упущен. А ведь именно в это время велась большая работа в области философии науки, в результате чего на смену позитивизму пришел неопозитивизм, который впоследствии уступил свои позиции постпозитивизму; произошел «лингвистический поворот», показавший огромное влияние языка на мышление, отрицать которое было бы бессмысленно; стали развиваться неклассические логики, которые предлагают различные критерии и модели истинности. Короче говоря, многие постулаты новоевропейской науки были пересмотрены, исследователи вносили важные уточнения в понимание того, как в действительности функционирует наука и что является научным. Не замечая этого, А.В. Апполонов противопоставляет модерн и постмодерн, причем в отношении первого читателю предлагается принять как самоочевидное, что есть объективная реальность, которая объективно познается. Споры нет, в самых общих чертах – это вполне понятная и вызывающая уважение позиция, в Новое время она служила методологической основой всякой научной деятельности. Однако Новое время ушло, наука не стоит на месте. Причем, и это следует особо отметить в данном случае, в этом нет ничего постмодернистского – просто наука развивается и преодолевает кое-что из того, что раньше казалось истинным. Тем не менее при чтении текста А.В. Апполонова складывается впечатление, что все многообразие научных методов, которое не вписывается в рамки нововременной науки, следует считать постмодернизмом.

Например, на смену нововременной физике пришла современная, которая И. Ньютона, конечно, не отменила, однако оставила далеко позади. Квантовая механика, которую «никто не понимает», по известному замечанию

Р. Фейнмана, заставила пересмотреть устоявшиеся представления о физической реальности. Произошла смена научной парадигмы. Значит ли это, что Н. Бора, В. Гейзенберга или Р. Фейнмана следует признать постмодернистами? Едва ли. Стало быть, отнюдь не все, что не вписывается в рамки нововременной науки (определенной парадигмы) следует называть постмодернизмом. Однако подход А.В. Апполонова во многом определяется критикой «интеллектуальных уловок» А. Сокала и Ж. Брикмона, для которых есть лишь два полюса – наука и постмодернизм, и все, что не относится к первому, принадлежит второму. Упомянутые физики вполне справедливо подвергли критике французских постмодернистов (Ж. Делёз, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр, Ж. Лакан и др.), но заодно они поставили под сомнение едва ли не всю философию науки XX в., не исключая Т. Куна и К. Поппера, включая даже сурового физикалиста У. Куайна, которых авторы также записали в сторонники постмодернизма [см.: Сокал, Брикмон, 2002, с. 51–94]. Поэтому очень сомнительно, что такую методологию можно переносить в сферу религиоведения: если не видеть различия между философией науки и постмодернизмом, то вообще все гуманитарные дисциплины можно критиковать как интеллектуальные уловки. Однако при таком подходе и от науки о религии мало что останется. Все-таки представления о том, что такое знание, представления об истории, методах и границах науки – меняются, поэтому методологический позитивизм модерна сегодня является непростительным упрощением.

Пожалуй, одно из наиболее важных уточнений, которое сделала философия науки XX в., связано с тем, что объективная реальность, независимая от нас и познаваемая объективно, есть не что иное, как фикция («наивный реализм»), которая не соответствует тому, о чем свидетельствует история науки. Скорее, следует говорить о том, что реальность представляет собой более сложную картину, включающую в себя и те элементы, которые А.В. Апполонов (вслед за упомянутыми физиками) относит к постмодернизму (антиномизм, плюрализм, субъективизм, эклектизм)⁴. Можно сказать, что реальность представляет собой такую онтологическую картину, которая не только задается чувственностью, но и формируется языком⁵. Иначе говоря, влияние языка на мышление

⁴ Поэтому вряд ли стоит удивляться, что А.В. Апполонов, взяв за образец чрезвычайно жесткие критерии научности, по большому счету нерелевантные ни для одной науки, даже для естественных, записывает в постмодернисты К. Барта, У.К. Смита или И.Т. Касавина, которые таковыми, конечно же, не являются. С ними можно не соглашаться и спорить, однако между заблуждением и постмодернизмом существует большая разница, которую автор в полемическом запале предпочитает не замечать.

⁵ Как пишет А.Л. Никифоров: «Внешний мир многообразными способами воздействует на тело человека. Часть этих воздействий мы воспринимаем и посредством органов чувств и языка интерпретируем, создавая образы предметов, их свойств, положений дел и т. п. Этот созданный чувственностью и языком мир мы объективируем и простодушно полагаем, что внешний мир таков, каким мы его себе представляем. Это так называемый “наивный реализм”, отождествляющий наши представления о вещах с самими вещами. <...> Нам даны лишь внешние воздействия окружающего мира, и наша картина мира представляет собой не более чем интерпретацию этих воздействий посредством органов чувств и языка (шире – мышления). Обычно мы отождествляем эту картину с самим внешним миром и полагаем, будто столы, стулья, деревья и облака со всеми их чувственно воспринимаемыми свойствами существуют реально – вне и независимо от человека и даже от человечества. Но уже самое робкое размышление показывает, что реальны не сами предметы нашей онтологии, а лишь воздействия на нас окружающего мира – те воздействия, которым мы придаем интерпретацию и смысл устойчивых предметов, ситуаций и т. п.» [Никифоров, 2012, с. 78–81].

и связанный с этим аспект субъективности при построении любой онтологии оказываются неустраиваемыми элементами научного познания. И это не имеет ничего общего с постмодернизмом.

Однако А.В. Апполонов предпочитает оставаться в эпохе модерна, так что его подход к изучению религии методологически близок к позитивизму XIX в. Автор формулирует принципиальный тезис: «Специфика науки о религии... заключается в том, что она подходит к религии как к объекту научного исследования. Однако сама религия, как правило, имеет собственные представления о том, как ее надо изучать и с какой стороны к ней следует подходить. Подавляющее большинство религий считает себя чем-то большим, чем просто общественно-культурным *человеческим* феноменом, претендуя на сверхъестественное, божественное происхождение. <...> Соответственно, редкий верующий готов признать, что его религия подобна всем остальным и что она так же, как они, может стать объектом беспристрастного научного исследования, *a priori* исключающего идею сверхъестественного откровения» (с. 20). Насколько я могу судить, это одна из важнейших идей рецензируемой книги, обоснованию которой прямо или косвенно посвящено содержание текста (во всяком случае, для данного номера журнала эта тематика является наиболее важной), причем не только в предисловии, но и в основном содержании работы, где речь идет о понятии *religio* в Средние века и в современных исследованиях.

Это согласуется с методологической (нововременной, позитивистской) установкой автора о познании объективной реальности, которая существует независимо от субъекта и познается объективно⁶. Соответственно, и религиоведение должно изучать свой предмет беспристрастным научным исследованием, *a priori* исключающим идею сверхъестественного откровения. Отсюда и тезис о том, что субъективное недопустимо как в науке вообще, так и в науке о религии в частности, ибо всякий субъективизм есть не что иное, как постмодернизм. Конечно, о философии науки, лингвистическом повороте и т. п. при этом приходится забыть. Но это не беда – в Новое время о таком еще не задумывались, а потому ученый эпохи модерна может делать вид, что изучает объективную реальность, данную ему в ощущении, а сам он – трансцендентальный субъект, который абсолютно беспристрастен и не имеет никакого бэкграунда. Увы, с таким подходом трудно согласиться, особенно когда речь идет о гуманитарных дисциплинах и, в частности, о религиоведении. Например, советская наука о религии была не менее ангажированной, чем любое современное профессиональное религиоведение. И хотя она *a priori* исключала идею сверхъестественного откровения, однако само по себе это не делало ее более научной, скорее наоборот – ее выводы были заранее predeterminedены. Равным

⁶ За таким подходом зачастую стоит законсервированный в левых кругах «наивный реализм» XIX в. Так, А. Сокал поясняет свою позицию: «Я признаю, что я – растерявшийся старый левый, который никогда полностью не понимал, как деконструкция должна была помочь рабочему классу. И еще я умудренный опытом ученый, который наивно верит, что существует внешний мир, что существуют объективные истины об этом мире и что моя работа заключается в том, чтобы открыть некоторые из них» [Сокал, Брикмон, 2002, с. 221]. В том, что существует внешний мир и объективные истины, на самом деле мало кто сомневается, однако то, что этот мир может быть несколько сложнее, чем кажется наивной вере, и что этот мир может познаваться разными способами, отличными от тех методов, которые использует А. Сокал у себя на работе, последний, похоже, принять не может.

образом предопределяет свои выводы и А.В. Апполонов, когда говорит о том, что религию следует рассматривать просто как «общественно-культурный *человеческий* феномен», который не имеет права претендовать на божественное происхождение (с. 20). Такая установка соответствует критериям позитивизма Нового времени, но именно поэтому она и далека от настоящей науки, если последняя все же связана с поиском истины. Ведь если ученый ратует за объективную научную истину (с. 29), то откуда он может заранее знать, что какая-либо религия, к изучению которой он приступает, есть *только* общественно-культурный *человеческий* феномен? Ученый либо ищет истину, либо заранее «знает» ее. И подход, который транслирует А.В. Апполонов, на мой взгляд, предполагает скорее последнее⁷.

В духе нововременной науки он не готов допустить, что измерение может влиять на измеряемое, что наблюдение может нарушать состояние наблюдаемого объекта, хотя в физике это давно стало общим местом. Но если это справедливо для объектов микромира, то почему мы обязаны считать, что и религия как объект исследования заранее должна быть редуцирована к общественно-культурному человеческому феномену, учитывая, что позиция исследователя в какой-то мере (иногда в очень немалой) влияет на результаты? В связи с этим можно предположить, что религиозные люди, вероятно, не столь уж неправы, имея собственное представление о том, как надо изучать религию «и с какой стороны к ней следует подходить». Конечно, не стоит погружаться в «глубины субъективизма», полагая истинным только то, что считают таковым представители религии (с. 24), но и противоположная крайность, *a priori* лишаящая человека права познание истины, не более научна, чем постмодернистский субъективизм. Поэтому более корректным, с моей точки зрения, был бы подход, который не навязывал бы необходимость откровения, но и не исключал бы *a priori* возможность такового.

А.В. Апполонов критикует подход К. Барта, которому посвящена первая глава книги⁸. Как известно, швейцарский теолог поставил под сомнение возможность естественной теологии и протестовал против объективации, противопоставляя религию (объективное) и откровение (сверхъестественное). Автор рецензируемой книги рассматривает истоки и содержание этой концепции, показывая, что с исторической точки зрения подход К. Барта совершенно неубедителен, поскольку он полагал, что религия и связанная с ней объективация откровения происходит лишь в XVII в., тогда как прежде никакой религии не было. А.В. Апполонов вполне резонно замечает, что Барт совершенно безосновательно выставляет С. ван Тила (1643–1713) и И. Буддеуса (1667–1729) повинными в катастрофе объективации откровения, которая породила религию (с. 50 и далее). На самом деле, в их деятельности не было ничего принципиально нового, они лишь возвращались к той схоластической рациональности, от которой Реформация первоначально отвернулась: «Барт явно недооценил рациональность европейского Средневековья – рациональность, которая была обусловлена и предопределена эллинизацией христианства еще во II–III вв.

⁷ Надо заметить, что в своей методологии автор в значительной степени следует за А.Н. Красниковым (с. 21–23), который писал о «беспрецедентной экспансии философско-идеалистических и теологических идей в религиоведение» [Красников, 2007, с. 159].

⁸ Следуя заглавию рецензируемой работы «Наука о религии и ее постмодернистские критики», читатель, по-видимому, должен допустить, что К. Барт также является постмодернистом...

Равным образом Барт не принял во внимание тот факт, что в своем теологическом аспекте Реформация была не чем иным, как реакцией на эту самую рациональность. Поэтому, совершенно справедливо указав на определенные рационалистические отклонения от исходных доктрин Кальвина и Лютера в протестантской схоластике ван Тилиа и Буддеуса, Барт тем не менее предпочел не заметить того обстоятельства, что эта схоластика была в общем и целом воспроизведением на (относительно) новом материале более раннего католического оригинала» (с. 97).

Эта сторона критики К. Барта (и отчасти У.К. Смита) представляет собой сильную сторону книги А.В. Апполонова. Однако отмеченный выше методологический позитивизм, с моей точки зрения, не позволяет автору принять другие аспекты наследия К. Барта, которые ориентированы не на объективные формы религиозности, а на откровение. В частности, К. Барт обосновывает позицию, согласно которой религия как таковая, как общественно-культурный человеческий феномен, неполноценна и не приводит к Богу, хотя и приводит в то место, где можно встретиться с Ним (с. 44). По сути говоря, в этом противопоставлении нет ничего оригинального, К. Барт лишь разводит форму и содержание, однако для подхода А.В. Апполонова это недопустимая теологическая уловка, поскольку она не позволяет редуцировать религию к общественно-культурному феномену, ибо не элиминирует, но предполагает откровение. Соответственно, автор рецензируемой книги считает, что необходимо противопоставлять науку о религии и теологию (с. 51–52), и тогда на долю первой выпадет объективное познание общественно-культурного человеческого феномена, а на долю второй – откровение, субъективизм и постмодернизм.

Надо заметить, что автор не обосновывает эту точку зрения и сразу переходит к следующему шагу К. Барта (с. 48 и далее), который стремится показать, что христианство не всегда было религией, т. е. не всегда осознавало себя как общественно-культурный феномен, но изначально представляло собой живую веру и откровение, в противоположность объективированной религии. Вот здесь-то А.В. Апполонов и ловит К. Барта на жульничестве, показывая, что последний подгоняет исторический материал под свою концепцию: Средние века знали и понятие религии, было им знакомо и понятие секулярного, так что попытка К. Барта обвинить XVII в. в катастрофе, приведшей к утрате интереса к откровению и появлению религии, заканчивается неудачей. Однако все это никак не влияет на базовое противопоставление религии и откровения, указанное К. Бартом, а потому без ответа остается гораздо более важный вопрос о том, почему откровение не может быть признано легитимной сферой науки о религии, почему оно должно быть *a priori* элиминировано.

Если религия не исключает, а предполагает откровение, то ссылкой на теологию дело не решить. Мне кажется, А.В. Апполонов упускает из виду то, что теология ничуть не ближе к откровению, чем религия, а потому их противопоставление не снимает проблему: теология есть такая же объективация откровения, как и религия, только на другом уровне⁹. Едва ли будет преувеличением сказать, что теология большей частью занята именно тем, что продумывает следствия из принятых аксиом (откровений), которые со временем множатся

⁹ Впрочем, повод для этого дает сам К. Барт, противопоставлявший науку о религии и теологию (с. 52, примеч. 35).

и кодифицируются. И подобно тому, как для психологии необходимо, чтобы пациент был скорее жив, чем мертв, так и для науки о религии понятие откровения не может быть избыточным, поскольку оно является источником и целью религиозных практик, оно имеет определенные последствия, производит какой-то эффект на тех, с кем оно случается. И если религия (как и теология) без откровения мертва, то наука о религии, элиминирующая откровение, есть не более, чем анатомирование, которое мало что может сказать о характере «пациента». Иначе говоря, ограничивать круг феноменов, с которым имеет дело данная дисциплина, одним лишь общественно-культурным измерением – едва ли удачная стратегия. Подход К. Барта интересен тем, что он сумел внятно разъяснить, что религия не может быть лишь чем-то односторонним (человеческим), поэтому если элиминировать откровение, то и изучать в ней в общем-то нечего, за исключением общественно-культурного измерения. Как отмечает А.В. Апполонов: «В религии человек, как пишет Барт, *замахивается* на то, чтобы самостоятельно постичь Бога. Но это самонадеянная и притом бессмысленная попытка: согласно Барту, Бог – абсолютно Иной, и если Он сам не сообщит о себе в своем откровении, то пытаться постичь Его бесполезно» (с. 46). И с этим трудно не согласиться. Как было отмечено выше, с точки зрения философии науки субъективный элемент неизбежен при построении любой картины мира. Это находит подтверждение и в случае с религиоведением, с тем уточнением, что субъективное здесь является *a priori* неустранимым.

В заключение мне хотелось бы подчеркнуть, что я отнюдь не возражаю и даже присоединяюсь к тому, чтобы бороться с деструктивными тенденциями в области науки. Однако нельзя принять, что наука = нововременной модерн, что Новое время заканчивается в 1970–1980-х гг., что наука есть познание объективной реальности, данной нам в ощущениях, которая копируется, фотографируется и т. д., что от лица науки можно говорить только с позиции позитивизма или сциентизма. К счастью, наука не стоит на месте и развивается, меняет парадигмы и открывает новые горизонты, но для того, чтобы это увидеть, нужно оставить миф о золотом веке науки модерна. Поэтому борьба за науку есть не только борьба с постмодернистским релятивизмом или мракобесием, она также предполагает и ревизию представлений о самой науке, которая не является раз и навсегда заданной, но может уточняться и углубляться. Короче говоря, наивный реализм и позитивизм вряд ли могут быть надежной методологической основой для науки о религии в XXI в.

Список литературы

Антонов, 2014 – «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / Под ред. К.М. Антонова. М.: ПСТГУ, 2014. 263 с.

Апполонов, 2018 – *Апполонов А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Высшая школа экономики, 2018. 240 с.

Красников, 2007 – *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Акад. проект, 2007. 239 с.

Никифоров, 2012 – *Никифоров А.Л.* Структура и смысл жизненного мира человека. М.: Альфа-М, 2012. 280 с.

Сокал, Брикмон, 2002 – Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. М.: Дом интеллектуал. кн., 2002. 248 с.

Asad, 2001 – Asad T. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion" // *History of Religions*. 2001. Vol. 40. No. 3. P. 205–222.

Nongbri, 2013 – Nongbri B. Before Religion: A History of a Modern Concept. New Haven: Yale university press, 2013. 275 p.

Revelation and the Science of Religion: Between Positivism and Postmodernism

Alexey M. Gaginsky

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

The article deals with the book by A.V. Appolonov "The Science of Religion and Its Postmodern Critics" (2018), in which the author investigates both the methodological issues, associated with the discipline, and the opposition of religion and revelation. A.V. Appolonov criticizes many scholars, both well-known classics (K. Bart), and lesser-known but recognized authorities (W.K. Smith), as well as a number of Russian researchers. A.V. Appolonov defends the view that religion can be the object of an impartial analysis only if we *a priori* exclude the idea of supernatural revelation. The article will raise the question of how A.V. Appolonov justifies this approach to the study of religion and on what methodological preconditions it can be based.

Keywords: revelation, faith, religion, science, methodology, postmodernism, scholasticism

References

Antonov, K. M., ed. "*Nauka o religii*", "*Nauchnyj ateizm*", "*Religiovedenie*": *aktual'nye problemy nauchnogo izuchenija religii v Rossii XX – nachala XXI v.* [Science on religion, scientific atheism, religion studies: Actual problems of scientific studies of religion in XX–XXI c. in Russia]. Moscow: PSTGU, 2014. 263 pp. (In Russian).

Appolonov, A. V. *Nauka o religii i ee postmodernistskie kritiki* [Science on religion and its postmodern critics]. Moscow: VShJe, 2018. 240 pp. (In Russian).

Asad, T. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion", *History of Religions*. 2001, Vol. 40. No. 3, pp. 205–222.

Krasnikov, A. N. *Metodologicheskie problemy religiovedenija* [Methodological problems of religion studies]. Moscow: Akademicheskij proekt, 2007. 239 pp. (In Russian).

Nikiforov, A. L. *Struktura i smysl zhiznennogo mira cheloveka* [Structure and the meaning of human worldview]. Moscow: Al'fa-M, 2012. 280 pp. (In Russian).

Nongbri, B. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale university press, 2013. 275 pp.

Sokal, A., Brikmon, Zh. *Intellektual'nye ulovki* [Intellectual Impostures]. Moscow: Dom intellektual'noj knigi, 2002. 248 pp. (In Russian)