

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Материалы
научной конференции

Москва
2011

УДК 291
ББК 86.2
Р36

Редакционно-издательский совет серии «Современное религиоведение»:
П.Н. Костылев, Е.В. Орел

Р36 Религиоведение на постсоветском пространстве/Под общ. ред. П.Н. Костылева, редакция и составление К.А. Колкунова и Т.А. Фолиева. Материалы конференции «Религиоведение на постсоветском пространстве» (21–22.02.2009, Минск, Ин-т теологии Белорусского государственного университета), испр. и доп. — М.: Алькор Паблшерс, 2011. — 186 с. — (Библиотека портала «Religious-Life. Ru», № 1)

ISBN 978-5-94085-110-3

В сборник статей «Религиоведение на постсоветском пространстве» вошло двадцать девять материалов, включая предисловие (П.Н. Костылев) и послесловие (А.П. Козырев), подготовленных авторами выступлений на одноименной конференции, проходившей 21–22 февраля 2009 года в Минске на базе Института теологии Белорусского государственного университета. Среди авторов — как молодые, так и состоявшиеся исследователи религии из России, Украины, Беларуси, Польши, представители смежных специальностей; главы академических институтов и ассоциаций, кандидаты и доктора наук. В подготовке сборника участвовали не только представители академических кругов, но и сотрудники государственных органов, занимающихся делами религиозных организаций. Сборник адресован религиоведам, а также всем интересующимся развитием религиоведения в современной России и странах СНГ.

Среди поднятых тем немало актуальных и прикладных, касающихся вопросов религиоведческого образования, отношений теологии и религиоведения. Кроме того, многие авторы избрали своими темами историю становления различных религиоведческих дисциплин. К сожалению, данная тема практически не разработана в странах СНГ, и помимо этого, исследования порой проводятся в информационном вакууме. Статьи об исламоведении, бахаиведении, изучении старообрядчества знакомят с современным положением в этих дисциплинах, описывают проблемы, в них присутствующие.

Также немало статей о своеобразии региональных школ в религиоведении. Материалы сборника предлагают срез религиоведческой жизни постсоветского пространства. Научное изучение религии здесь не лишено проблем, часто сталкивается с атавизмами предыдущих эпох, но присутствует положительная динамика, которую обнаруживают наши авторы. Наконец, ряд статей описывает отдельные проблемы религиоведения, как практические, так и методологические. Среди поднятых проблем — эпистемология научного изучения религии, анализ различных подходов — сравнительного, когнитивного, соотношение различных религиоведческих дисциплин, место философии религии в комплексе религиоведческих наук.

ISBN 978-5-94085-110-3

© Коллектив авторов, 2011
© Алькор Паблшерс, 2011

Оглавление

<i>П.Н. Костылев</i>	
Вместо предисловия.	5
<i>О.Ю. Бреская</i>	
Религиоведение в беларуси в ххi веке: контекст социолога религии.	9
<i>Д.В. Брилев</i>	
Исламоведение на постсоветском пространстве: проблемы и перспективы. .24	
<i>Т.А. Вархотов</i>	
Методологические проблемы изучения взаимодействия науки и религии. .28	
<i>Л.Д. Владыченко</i>	
Религиоведение в украине: образовательные, научные и общественные институции	36
<i>В.А. Вовченко</i>	
Проблемы светского и конфессионального подходов в социологическом изучении религиозности.	47
<i>Е.В. Воронцова (Сергеева)</i>	
Изучение старообрядчества на постсоветском пространстве	54
<i>О.А. Градец</i>	
Проблемное состояние религиоведения начала ххi века в украине.	58
<i>В.Ю. Даренский</i>	
Феномен «прихода к вере» как предмет исследования	61
<i>В.М. Желнов</i>	
Современное религиоведение в зеркале эпистемологической рефлексии . .	69
<i>Е.О. Калмыкова</i>	
Когнитивный подход в изучении религии: перспективы для теологии . . .	72
<i>С.Г. Карасёва</i>	
Философские основания рассмотрения религии (постановка вопроса) . .	81
<i>О.С. Киселёв</i>	
Социология религии в украине: обзор кандидатских диссертаций.	86
<i>М.А. Коденев</i>	
Сравнительное религиоведение сегодня: методологические основания и возможности.	93
<i>К.А. Колкунова</i>	
Российские религиоведы о концепциях религиоподобных явлений в западном религиоведении	100

А.Н. Колодный

Конституирование практического религиоведения В рамках академической науки и высшего образования Украины 105

И.Л. Крупник

История религий в контексте философии религии 114

В.Г. Литвинчук

История бахаиведения 117

И.Ю. Мирошников

К вопросу об употреблении термина «гностицизм» 122

О.Я. Муха

Основные тенденции развития религиоведения в западной уkraine. . . . 126

Е.И. Пелюх

Религиоведение и теология: диалог или конфронтация? 132

И.Г. Переседов

Религиоведческий анализ и теологическое суждение в медийном контексте. 135

С.В. Рязанова

«Новая религиозность» как методологическая проблема современного религиоведения 138

Т.А. Фолиева

«Головокружение от успехов»: некоторые размышления о религиоведческих исследованиях в россии. 143

Х. Хоффман (Henryk Hoffmann)

Польское религиоведение 150

В.Л. Хромец

Система подготовки специалиста-религиоведа в институте философского образования и науки национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова в контексте болонского процесса . . . 158

С.А. Шиптенко

Проблемы развития религиоведения в республике беларусь 163

О.В. Шубаро

Актуальные проблемы преподавания религиоведения в высшей школе. 169

А.П. Козырев

Вместо послесловия. Религиоведение — наука о религиоведах? 175

Об авторах 180

Вместо предисловия

Сборник «Религиоведение на постсоветском пространстве», который хотелось бы сегодня представить читателю, обязан своим появлением прошедшей в феврале 2009 года одноименной конференции. Сейчас, два с половиной года спустя, инициатива проведения этой конференции, поддержанная множеством белорусских, украинских и российских религиоведческих институций, с полным на то правом демонстрирует, что при всех возможных коллизиях, дискуссиях и размолвках между исследователями из разных стран и городов, проводящими в жизнь разные, нередко противоположные по своим предпосылкам и методологии исследовательские программы, можно говорить, если и не о единстве предметного поля религиоведения на постсоветском пространстве, то, по крайней мере, о формальном единстве религиоведческого сообщества.

Памятуя об известном проекте «Социологии философий» Рэндалла Коллинза, следует отметить, что давно пришла пора для своего рода социологии религиоведения — определения, исследования и, в конечном счете, объяснения закономерностей существования некоторого «религиоведческого пространства», в которое зачастую, сами того не зная, вовлекаются исследователи из совершенно разных и, казалось бы, несопоставимых предметных полей: философии, истории, социологии, психологии, теологии, политологии, востоковедения, географии, глобалистики и множества иных. Сегодня — и в этом несомненный парадокс, — религиоведением в России и странах СНГ занимаются не только и не столько сами религиоведы, сколько представители других областей знания, по своим исследовательским интересам также обращающиеся к тройственному предмету религиоведения — религии как понятию, религиозным традициям мира и религиозным явлениям самого разнообразного рода.

Естественное следствие такой самоорганизации сообщества — попытки его объединения, предпринимаемые как «сверху», так и «снизу». К числу первых относятся во множестве создаваемые сегодня российские ассоциации: Российское Сообщество преподавателей религиоведения (с 2 марта 2006 года), Российская Ассоциация истории религии (с 21 сентября 2006 года), Ассоциация историков религии (с 20 декабря 2010 года), Ассоциация российских религиоведческих центров (с 2 июня 2011 года). Существуют и межстрановые ассоциации такого рода, к примеру, Координационный совет стран СНГ и Балтии по вопросам теоре-

тического и практического религиоведения. Деятельность указанных ассоциаций на сегодня фактически исчерпывается проведением ежегодных религиоведческих конференций разного рода, ни одна из которых не выполняет функцию ежегодной встречи большинства российских исследователей религии.

К числу вторых можно отнести региональные религиоведческие общества: (Московское, Нижегородское, Казанское). Представляется также интересным опыт создания своего рода «проектных команд», сконцентрированных на решении конкретных задач: из числа российских сред такого рода можно назвать, прежде всего, редакционную коллегию журнала «Религиоведческие исследования», связанную с сетью организации летних и зимних религиоведческих школ в различных регионах России. В сети Интернет, к сожалению, пока что нет информационного портала, объединяющего усилия русскоязычных исследователей религии, хотя такая идея буквально «носится в воздухе».

На совершенно другом уровне институализации находятся выпускающие кафедры религиоведения, довольно подробно описанные в изданном в Волгограде первом выпуске «Справочника религиоведа». По определению, выпускающие кафедры обращают свои усилия не столько к научной деятельности, сколько к подготовке выпускников-религиоведов: религиоведческие подразделения российских университетов, ведущие активную научную деятельность, можно пересчитать по пальцам одной руки. Другим тревожным обстоятельством является участвовавшее в последние годы явление закрытия и реформирования выпускающих кафедр университетов (Владивостокский государственный университет экономики и сервиса, Волгоградский государственный университет, Забайкальский государственный гуманитарный педагогический университет им. Н.Г. Чернышевского, Оренбургский государственный университет, Российский государственный социальный университет). Оценить практический смысл и степень профессиональной реализованности выпускников-религиоведов также весьма трудно: ведь и по сей день нет никакой общей базы российских религиоведов, учитывающей хотя бы часть от выпускников-религиоведов, чье число за последние пятнадцать лет превосходит пять тысяч человек.

Наконец, только разворачивается подготовка российской религиоведческой периодики: помимо журналов из списка ВАК («Религиоведение» и «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом») религиоведческая периодика России фактически исчерпывается изданиями «Религиоведческие исследования», «Ученые записки Орловского госу-

дарственного университета. Серия 'Религиоведение' и «Известия Иркутского государственного университета. Серия 'Политология. Религиоведение'». Интересным проектом является и «Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения». Однако до сих пор статьи, обращенные к научному изучению религии, печатаются преимущественно в непрофильных изданиях, вследствие чего с трудом поддаются учету и оценке.

До сих пор Россия не издает никакого академического журнала, посвященного исследованию религии, на английском языке, т. е. для мирового читателя, вследствие чего представленность российского религиоведения в мире сводится к редким статьям российских религиоведов в зарубежных периодических изданиях. Скромна и представленность российских религиоведов на международных религиоведческих конгрессах и конференциях: так, если на Мировом Конгрессе Международной Ассоциации истории религии, прошедшем в 2005 году в Токио, можно было обнаружить двенадцать российских участников, на следующем Конгрессе, прошедшем в 2010 году в Торонто, их число свелось к семи. Хотелось бы верить, что Россия интересна мировому религиоведческому сообществу, однако, кроме эпизодических контактов, единственным следствием «западного» влияния является проходящая с 2009 года в России школа HESP по религиоведению. Другая проблема — отсутствие научных контактов нередко ведет к отсутствию практики использования мирового научного опыта: западных монографий и научных статей, в силу чего российская наука о религии по некоторым направлениям, к сожалению, на много лет отстает от мирового уровня.

В целом, российское религиоведческое сообщество находится по состоянию на сегодня — несмотря на многолетнюю историю, — только лишь в стадии становления. Остается надеяться, что мероприятий по интеграции сообщества, наподобие конференции, по материалам которой представлен этот сборник, с течением времени будет больше, и их уровень качественно возрастет. Указанные выше проблемы (отсутствие единой организации; единого всероссийского конгресса; информационного портала; базы российских религиоведов; комплекса мер по развитию религиоведческой периодики; англоязычной религиоведческой периодики, издающейся в России; представленности российских религиоведов в мировом сообществе; использования мирового научного опыта) сегодня уже решаются разными группами исследователей религии, впрочем, как конкретно будет проходить эволюция российского

религиоведческого сообщества, вряд ли поддается на данный момент какому бы то ни было аналитическому прогнозированию.

Мне хотелось бы поблагодарить всех авторов сборника и отдельно Ксению Александровну Колкунову и Татьяну Александровну Фолиеву, благодаря редакторской работе которых этот сборник смог увидеть свет; Валерия Геннадьевича Литвинчука, выступившего инициатором проведения конференции в Минске; коллег из Молодежной Ассоциации религиоведов Украины, принявших деятельное участие в организации мероприятия и, наконец, АНО «Независимый научно-исследовательский центр», благодаря которому вышло электронное издание материалов конференции в первичной редакции.

Павел Костылев,
6 августа 2011 года

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В БЕЛАРУСИ В XXI ВЕКЕ: КОНТЕКСТ СОЦИОЛОГА РЕЛИГИИ

История религиоведения в Европе открывает нам, как зародилось эта область гуманитарного знания в XIX веке. Это был трансдисциплинарный проект, осуществившийся благодаря общей деятельности неинституционализованного как единое научное сообщество группы отдельных ученых — этнографов, фольклористов, археологов, историков, путешественников, миссионеров, теологов, философов. Этих исследователей объединила общая предметная область — изучение религиозных ритуалов и обычаев, сакральных текстов и символов, религиозного языка и мифов, которая сформировавшись к середине XIX века, заложила основания для рождения самостоятельной науки. В XX веке религиоведение динамично развивается, создавая научную матрицу с тесно взаимодействующими междисциплинарными связями: социология религии, феноменология религии, история и психология религии. Примечательно, что ситуация в XXI веке в религиоведении чем-то напоминает период зарождения этой науки, но на несколько ином уровне — способом дальнейшего развития науки сегодня становится сочетание трансдисциплинарного метода с междисциплинарным. В данном случае выделяется не новая предметная область, а концентрируется внимание на тех аспектах религиозной жизни, которые ранее не входили в область изучения или просто не рассматривались в качестве таковых, а также пересматриваются многие устоявшиеся проблемы и темы, например, такие как феномен секуляризации или роль и место религии в публичной жизни. Предметная область религиоведения в XXI веке формируется также благодаря появлению новых направлений в самих гуманитарных исследованиях. Например, социология религии на пересечении с такими направлениями, как визуальные исследования, гуманитарная география, культурные, гендерные, пограничные исследования предлагает религиоведению новые области для изучения. Графически эти три периода — зарождение религиоведения, внутридисциплинарная дифференциация и современный период (на примере социологии религии) можно представить на следующей схеме:

Наблюдая за развитием религиоведения в Западной Европе на протяжении полутора веков, можно сделать вывод о том, что эта научное

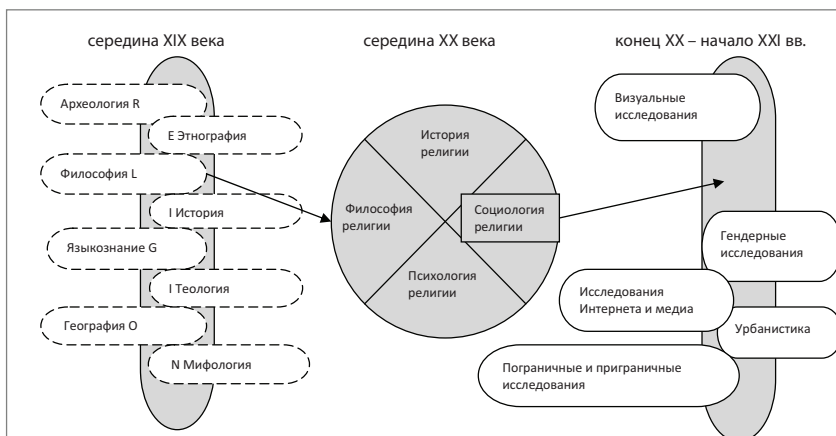


Схема 1: Динамика развития европейского религиоведения с акцентом на социологию религии

направление формируется, подчиняясь всем правилам куновской «нормальной науки», представляющей собой такую специфическую область исследовательской деятельности, которая «прочно опирается на одно или несколько прошлых научных достижений — достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности» [16:10]. Согласно Т. Куну «нормальная наука» функционирует благодаря общепринятым примерам фактической практики научных исследований. Такие примеры — парадигмы — включают «закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование». Динамика и смена парадигм — свидетельство о жизненности науки, ее институционализации и преемственности, существовании реальных научных сообществ. Такое развитие происходит не только благодаря накоплению материала, но и тщательному изучению и обнаружению тех областей, в которых знание не накоплено в достаточной мере или существует с большими пробелами, то есть апофатическому методу познания. Именно апофатический метод лежит в основании моего анализа тенденций отечественного религиоведения в более узкой области — социологии религии. Если рас-

смаатривать состояние религиоведения в Беларуси сегодня и попытаться найти такие пробелы, объяснить их происхождение и последствия для формирования науки о религии, мы обнаружим как параллели с возникновением религиоведения в Западной Европе, свидетельствующие о единой логике зарождения этой науки, так и противоположные тенденции, связанные с отсутствием преемственности в религиоведении благодаря длительному насильственному господству одной парадигмы в гуманитарном знании в Белорусской ССР.

Сегодня в отечественном религиоведении мы наблюдаем смешение нескольких периодов и стадий развития данной дисциплины одновременно и, если отталкиваться от приведенной выше схемы, мы приходим к выводу, что такого последовательного формирования религиоведения в Беларуси не происходило. Те научные знания и достижения, которые накапливались и создавались в европейской религиоведческой традиции на протяжении нескольких столетий, в Беларуси сосуществует и формируется в течение последних десятилетий. Зарождение религиоведения в Беларуси начиналось в рамках исторического, этнографического, археологического подходов, и в этом отношении повторяло алгоритм возникновения религиоведения в Западной Европе. Имена выдающихся ученых, таких как этнографа и историка А.Г. Киркора (1818-1886), историков И.П. Тарнава-Боричевского (1810-1887), В.У. Ластовского (1883-1938), филолога и этнографа Е.Ф. Карского (1860-1931), историка и востоковеда Н.М. Никольского (1877-1959) и многих других могут быть внесены в список основателей науки о религии в Беларуси. Историческая школа и методология и сегодня остаются центральными в анализе религиозной жизни. Так, историки В.И. Новицкий, А.М. Филатова, В.М. Завальнюк, В.А. Теплова, В.В. Григорьева, Л.Е. Земляков, А.А. Горбацкий представляют активно формирующееся направление истории религии в современной Беларуси. В 1977 году в Беларуси было принято решение об открытии музея истории религии, который получил название «Республиканского музея атеизма и истории религии», с 1989 г. он был переименован в «Белорусский государственный музей истории религии», а с 2005 г. получил новое название — «Гродненского государственного музея истории религии». Для посетителей музеев был открыт с 1985 г., в его фондах хранится около 80 тысяч исторические предметы, книг, документов, произведений изобразительного и декоративно-прикладного искусства, археологических находок.

Исторический подход к изучению религии является едва ли не единственным, укорененными в научной традиции региона, в то вре-

мя как социология религии — одно из активно развивающихся сегодня направлений наряду с историческим, берет свое начало с 70-х гг. XX века — периода, когда появляются первые, относительно независимые социологические исследования религиозной жизни.

Тенденции развития религиоведения в Беларуси

Анализируя черты, присущие религиоведению Беларуси в ХХI веке, основываясь на указанных особенностях истории развития научного изучения религии в регионе, можно обнаружить тенденции, которые предопределяют перспективу этой науки на ближайшее будущее:

- дисбаланс в динамике развития междисциплинарной матрицы религиоведения;
- недостаточная институционализация науки;
- слабое развитие теории и методологии религиоведения;
- отсутствие периодических научных изданий религиоведческого содержания, способствующего поддержанию дискурса;
- отсутствие профессиональных религиоведческих сообществ — ассоциаций;
- отсутствие публичного религиоведческого дискурса;
- неукомплектованность университетов современной религиоведческой литературой;
- дисфункциональность системы университетского религиоведческого образования (отсутствие в качестве обязательных таких предметов как социология религии, феноменология религии);
- отсутствие религиоведческих предметов в программах общеобразовательных средних школ.

В современной Беларуси развитие религиоведения как науки осуществляется преимущественно в рамках истории религии, частично социологии религии, в то время как другие подходы — психология религии, феноменология, антропология религии еще самостоятельно не заявили о себе. Мы можем называть отдельных исследователей, научные центры, но не самостоятельные школы и научные традиции в этих научных областях в Беларуси. Более того, в новом образовательном стандарте по религиоведению для студентов-историков социология религии вовсе исключена из блока специальных предметов учебной программы.

В какой контекст попадает начинающий социальный исследователь феномена религии, кто формирует его научную позицию?

Начиная с 70-х гг. XX века мы можем говорить о развитии социологии религии в Беларуси как относительно самостоятельной научной области, но ее существование не имело ярко выраженной национальной специфики, поскольку проводимые конкретно-социологические исследования осуществлялись в рамках общесоюзного проекта, а развитие теоретического направления носило служебный характер. В этот период появляются эмпирические исследования, направленные на изучение динамики религиозности и ее влияния на ценностные ориентации верующих [19:8]. На сегодняшний день можно назвать имена исследователей, которые способствовали зарождению и продолжают формирование данного направления, среди них Е.М. Бабосов, Л.Г. Титаренко, Л.Г. Новикова, О.А. Шелест, А.В. Верещагина, Д.К. Безнюк, В.А. Мартинович, О.Ю. Бреская.

В различных академических и образовательных структурах Беларуси действуют несколько научных центров, способствующих институционализации социологии религии, среди них:

- Институт Социологии НАН (Минск), проводящий раз в пять лет мониторинг религиозности в стране;
- Центр социальных и политических исследований при БГУ (Минск);
- Международная общественная организация «Христианский образовательный центр им. свв. Мефодия и Кирилла» (Минск), способствующая осуществлению научных и образовательных проектов в данной области — конференций, круглых столов, изданию литературы;
- Информационно-консультативный Центр им. преп. Иосифа (Минск), игумена Волоцкого при Минском Епархиальном Управлении, занимающийся проблемами нетрадиционной религиозности новых религиозных движений (НРД), а также неинституционализированной нетрадиционной религиозности общества на территории Беларуси;
- Сектор конфессиональных и этно-национальных исследований при Центре изучения Пограничья в БрГУ (Брест), где ведутся исследования жизни религиозных общин, их участия в культурной и социальной сферах жизни общества.

Специфика осмысления классического наследия в отечественной науке

Если рассматривать более широкий контекст социологической теории религии, обнаруживается несколько основных подходов, которые задают дискурс социологического исследования религии в Беларуси [11]. Первый подход можно назвать классическим, поскольку он берет свое начало в работах отцов-основателей социологии — О. Конта, Г. Спенсера, М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля, ученых, которые одновременно закладывали и основания социологической теории религии [16]. Отечественная социология религии, перерабатывающая идеи западных классиков, представляет религию в таких концепциях как феномен, обладающий исключительно функциональным значением — поддержанием социальной интеграции, легитимации социальной и политической структур, символического порядка в обществе, оставляя в стороне многие сложные и значимые вопросы, поставленные этими авторами. В основание отечественной методологии социологического анализа религиозного феномена заложен принцип, суть которого может быть выражена в следующем: сфера религиозного становится доступной для исследователя только через ее проявление в социальном действии; сфера религиозного ограничивается тем, что респондент знает под именем религии и как он себя с этой сферой соотносит. Фраза Э. Дюркгейма: «Священный характер, которым наделяется какой-то объект, не является чем-то таким, что ему самому внутренне присуще: он им наделяется. Мир религиозных вещей не образует особого аспекта эмпирически данной природы; он надстроен над ним» [14:470] воспринимается в научном мире как призыв к редукционизму религиозной жизни, переводению его на язык фактов. «В такой ситуации «религиозное» оказывается детерминированным социальными отношениями; является одной из форм таких отношений, причем социология изначально ограничивает область исследования религии приемом «методологического атеизма» — интерпретация религиозных явлений должна осуществляться в социальных категориях. В свою очередь, «методологический атеизм» (западный термин «методологический агностицизм» был трансформирован в «методологический атеизм» в отечественной науке) оказывается необходимым лишь в контексте сохранения эмпирического метода исследования, принципиально важного для науки Нового времени. При осмыслении концепций классиков в отечественной социологии практически полностью исчезает то ощущение интеллектуального благоговения перед

религиозной жизнью, которое имели авторы западноевропейской социологии, наряду с глубоким пониманием внутреннего динамизма религиозной системы, мистического, таинственного характера общения и восприятия религиозной веры человеком и обществом.

Так Эмиль Дюркгейм, наряду с концептуализацией религии как социального явления, подчеркивал важность толкования феномена веры в эмоциональном и телеологическом смыслах:

«Философия может быть хорошо продумана в тишине внутреннего воображения, но не так — вера. Прежде всего, вера — это теплота, жизнь, энтузиазм, экзальтация всей умственной жизни, выход индивида за пределы себя. Тогда, как может он (индивид — от авт.) нечто добавить к энергиям, которыми он обладает, не выходя за пределы самого себя? Как он может превзойти себя только своими силами?» [2:425].

Социолог Георг Зиммель, рассматривая феномен религиозной веры, указывал на неоднозначность этого понятия, перенося в дальнейшем свои рассуждения на характер социальных связей между людьми. Для объяснения своей теории в качестве примера он приводил различие между понятиями «вера в Бога» и «верав в существование жизни на Луне» [7:367]. Как первая, так и вторая предполагают элемент незнания, неочевидности и сомнения. Он писал о вере в Бога, что она не только означает тот факт что, «я принимаю существование Бога, хотя и не вполне очевидно, но она предполагает и определенное личные отношения к Нему, и происходящее из этой привязанности, отношение к жизни, среди которого своеобразное соединение веры, как своего рода метода познания с практическими импульсами и чувствами» [7:367]. Такую объяснительную схему веры в божественное Георг Зиммель переносил на процесс социальных отношений:

«Мы не основываем наши взаимоотношения с другими людьми на достоверном знании друг о друге. Скорее, наши чувства и предложения выражают себя в определенных репрезентациях, которые могут быть описаны только как вопросы веры, которые, в свою очередь, влияют на практическую сторону отношений. Это определенный психологический факт, сложно поддающийся определению, когда мы проявляем его в момент нашей «веры в кого-то» — когда ребенок верит родителям, подчиненный — начальнику, друг — своему другу, человек — своей стране, подвластный — своему го-

сподину. Социальная роль такого рода веры никогда не изучалась, но с уверенностью можно сказать, что без нее бы общество распалось».

В работах классиков социологии религии, анализировавших взаимодействие религии и общества на различных уровнях постоянно присутствовало удивление, которое современный классик социологии — французский социолог Ален Турен на Первом Форуме по социологии в Барселоне в 2008 г. выразил следующей фразой: «социальное, как и религиозное в своей природе составляет одну из мистических тайн».

Неадекватность толкования многих концепций в современной социологии религии не только в Беларуси, но и в других постсоветских странах связана не только с историческим прошлым — процессами идеологизацией и редукционизма гуманитарного знания, но и с отсутствием переводной литературы, которая могла бы позволить каждому начинающему социологу религии познакомиться с их трудами. К примеру, работа Эмиля Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» так и остается полностью непереведенной на русский язык. Выключенность отечественных исследователей из международной дискуссии так и не позволяет им создавать и накапливать такой уровень научных знаний, который соответствовал бы современным требованиям в области социологии религии и религиоведения в целом.

Религиозная социология в отечественном варианте

Еще один вариант социологического осмысления религиозного феномена, получивший в советской науке название «религиозной социологии» и оформившийся в западной науке к 60-м годам XX в. не нашел своего места в дискурсе отечественной науки о религии и, соответственно, он не предлагает своей методологии анализа для социолога религии в Беларуси. В учебном пособии по социологии религии 2005 г. (измененного издания 1996 г.) российского ученого В.И. Гараджи «религиозная социология» определяется как «необъективная, предвзятая, выходящая за рамки не только социологического, но и научного дискурса вообще» [12:25]. Главным недостатком такого подхода, по мнению В.И. Гараджи, является излишний акцент на прикладной стороне исследования, где «эмпирическое исследование религии отделяется от выработанного социологической наукой теоретического контекста, в рамках которого религия получает научную, т. е. объективную, интерпретацию» [12:26].

Здесь встает вполне правомерный вопрос — кто определяет характер научной объективности и степень достоверности интерпретации в социологии религии? Современная наука, как гуманитарная, так и естественная, говорит, что «объективность научных объектов всегда неотделима от акта объективации» [17:21]. Если в советский период главным каноном и критерием объективности в социологии религии выступала теория марксизма, то в контексте постмодернистской науки XX-XXI в. в. происходит изменение данного критерия и в постсоветских исследованиях. Примером для социологии религии здесь могут выступать такие дисциплины, как теория культуры (интерпретативная теория К. Гирца), постколониальные исследования, гендерная антропология и. т. д. Все эти направления объединяет общее отношение к изучаемому объекту, а именно — обнаружение того факта, что объект и субъект-исследователь не заданы заранее, что необходимо самому объекту дать возможность говорить о себе и использовать этот язык при построении модели объекта.

В западноевропейском религиоведческом сообществе эта дискуссия имеет также свое место. Так, на ежегодной конференции Европейской Ассоциации религиоведения (EASR) в 2007 году в Бремене заключительная речь профессора Г. Зайверта (Германия) «Теория и идеология в религиоведении» была посвящена именно данному вопросу. Г. Зайверт высказал мысль о том, что «методологический агностицизм», предложенный еще в середине XIX века Э. Дюркгеймом, необходимо сегодня заменить «методологическим натурализмом», используя методологию М. Элиаде, который позволяет каждой религии «говорить о себе» на своем собственном языке в религиоведении [10:143]. Такая методология во многом помогает избежать неадекватного использования понятий, идеологизации и искажений положений религиозной веры. Для социолога такая работа требует пересмотра многих устоявшихся понятий и категорий и ставит вопросы методологии анализа и создания новых парадигм.

Религиозная социология как она есть

У религиозной социологии есть несколько названий в западноевропейском и американском вариантах: пастырская социология, церковная социология, конфессиональная социология. Социологию религии и религиозную социологию объединяет не только предмет и методы, но и представление о «реальной системе действия с социологическими значениями для людей: то, как эти значения разрешаются, отличает наш способ мышления и жизни» [6: VIII]. Вопросы интерпретации и концеп-

туализации остаются наиболее значимыми при разграничении социологии религии и всех видов религиозной социологии.

Концептуализации многих социологических понятий в отечественной социологии религии предстоит еще много встреч, среди которых не только западная традиция церковной социологии, но и исламская и буддийская социологии, вносящие новые аспекты в дихотомию религия — общество и, соответственно, во взаимосвязь «религия — религиозность — религиозное действие — религиозная группа» в европейском понимании. Теории секуляризация, рационального выбора, индивидуализации религии не являются единственными, схватывающими социальную реальность нашего региона. Так, например, Джеймс Спикард (*James V. Spickard*), профессор университета Редландс, характеризуя исламскую социологию, говорит о том, что ей чужды понятия «индивид» и «институт», каждое из которых указывает на слабость группового чувства. Групповое чувство — выступает центральным понятием в исламской социологии, причем его нельзя отождествить ни с механической солидарностью Дюркгейма, ни с солидарностью в дифференцированном обществе.

Где Дюркгейм видел простые общества, объединенные внешним законом и принуждением, *Khaldûn*¹ усматривал племена, связанные чувством изнутри. Когда Дюркгейм видел сложные общества, укрепляющиеся благодаря внутренней взаимосвязи, *Khaldûn* описывал их как ослабленные из-за недостатка общей воли... Кроме того, *Ibn Khaldûn* не рассматривал сложные общества как имеющие нечто такое, чего не имеют кочевники — положение, поддерживаемое многими западными учеными. Напротив, он видел противоположное. Городские жители не только не обладают такой личной силой духа, которую можно найти среди кочевников, у них также отсутствует сильное групповое чувство и общая воля. Это усложняет для них борьбу против бедствий, что может привести к их поражению в конечном итоге. Закон и армия отчасти компенсируют это групповое чувство и волю (*Al 'Assabiyya*), но они не могут ее заменить [9:106].

Смысловые оттенки понятий «личность», «община», «Церковь», «таинство», в конфессиональной социологии способны дать ключ к концептуализации и интерпретации феномена религиозности в конкрет-

¹ 'Abd-ar-Rahmân Abû Zaid Walî-ad-Dîn Ibn Khaldûn — имя ученого, родившего в 1332 году в Тунисе. Он был в первую очередь историком, но, применял, подобно Максy Веберу, исторический анализ для описания социальных процессов в исламском мире.

ных религиозных традициях. Причем, как указывает Джеймс Спикард, «те же теоретические недостатки, которые мешают нам понимать религии других обществ, не дают нам видеть религии своих собственных» [8:188]. Главный среди этих недостатков светской социологии — редукционизм, который заключается в попытке перевести на социологический язык заведомо многозначные понятия, обладающие двойственной природой. Религиозная социология пытается эту трудность преодолеть.

Определение религиозной социологии дает У. Сватос в книге «Религиозная социология», где он пишет, что под этой областью знаний он понимает «не сбор данных для церковных целей (то, как это словосочетание часто используется в основном в европейском контексте), но скорее «социологию, как если бы религия была реальностью» [6: VIII]. Центральным принципом такой религиозной социологии является антиредукционизм, который У. Сватос соотносит с ситуационным подходом в социологии, разработанным У.А. Томасом в 20-е гг. XX века. Теорема У.А. Томаса гласит: **«Если люди определяют ситуации как реальные, то они реальны по своим последствиям»**. И это означает постоянную связь между системой значений, в которых концептуализируются религиозность и всей последующей социологической работой с феноменом религиозности.

Религиозная социология представляет область знаний, которая появляется в результате взаимодействия социологии религии и теологии, в результате чего зарождается некоторая третья область знания, так же, как это произошло при встрече социологии и психологии. Из пяти вариантов взаимодействия двух аналитических традиций — социологии и теологии, предложенных социологом Дж. Балсвиком (*Jack O. Balswick*): 1) отсутствия всяческих отношений, 2) эвристической, 3) соотношения, 4) движущихся в одном направлении, 5) сливающихся в новую область [1:29] — отечественной социологии религии хорошо знакома первая, и немного становятся знакомы вторая и третья традиции.

Церковная социология представляет собой разновидность религиозной социологии, она базируется на принципах христианской антропологии, христианской философии, христианского социального учения, и имеет в качестве своего предмета социальные процессы и взаимодействия, делая акцент на особой природе человека. Как говорит Дж. Балсвик: «индивиды и общество наилучшим образом проявляют свои различия в диалектическом взаимоотношении, где общество — это продукт человеческой деятельности и объективная реальность, а люди — продукты социального, но не только» [1:17]. Для церковной социологии

важны основания, на которых строятся модели человеческого поведения и взаимодействия именно потому, что они, согласно У.А. Томасу, реальны в своих последствиях.

В нашем регионе социология религии и церковная социология не имели возможности сосуществовать и сотрудничать, пример США и Западной Европы показывает, что сосуществование этих направлений не всегда носило однозначный характер, но оно происходило и происходит при свободном развитии науки и плюрализите исследовательских позиций, признанием за религиозной сферой особой реальности, несводимой полностью к другим. Необходимо, чтобы теология в этом случае прислушивалась к социологии, а социология открыла для себя возможность концептуализации многих понятий, основываясь на видении мира религиозными системами. Ярким примером взаимодействия социологии религии и религиозной социологии является деятельность Американской Социологической Ассоциации [5]. Ее история, с одной стороны, пример взаимодействия границ социологии и теологии, в результате которой, возможно, появляется область исследований (некоторые авторы называют ее «социотеологией» [4:31], области, которая предлагает несколько иные основания для концептуализации и интерпретации религиозности, с другой стороны, ее история — свидетельство того, что социология не бывает религиозной, она может использовать различный инструментарий, но социальные законы действуют одинаково в общине и в университете. Однако остается вопрос — религиозное действие, религиозное чувство, принадлежность религиозной общине — это ведь не то, что можно описать с помощью социологической модели религиозности из пяти, десятимерной шкалы?

Что такое религиозная группа или конгрегация? Она необязательно состоит из тех, кто присутствует на религиозной службе, потому что «истинная церковь» — невидима. На каждой молитвенном собрании кто-то важный отсутствует... На любом собрании мы молимся за тех, кто отсутствует, болен, беден. Религиозная группа включает в себя не только живущих, но также и умерших, не только настоящее, но и прошлое и будущее, которое соединено с настоящим, не только обычных членов, но и известных писателей и святых, которые создают референтную группу собравшихся. Визуальные границы Церкви становятся не столь значимыми [3:117].

Для церковной социологии религиозность, религиозная жизнь — это жизнь человеческой личности, она есть по своему предмету, содер-

жанию, по своей действительности связь живой души с живым Богом. «Это — реальная жизнь в направлении к Богу, а не просто чувствование, не только одни идеи» [13:17]. И не только нормы, которые направлены по отношению к личности, и которые она исполняет [20:11].

Поворот

Социология религии получает *новое развитие с середины XX века* в западноевропейской мысли в связи с переосмыслением проблем секуляризации, религиозного плюрализма, модернизацией традиционных религиозных институтов, появлением новых форм религиозности, а также с качественным изменением многих сторон социальной жизни — глобализацией, миграцией, индивидуализацией, компьютеризацией. Развитие социологической теории в XX веке рядом с развитием мирового религиоведения дало импульс формированию небывалого многообразия тем и исследовательских в рамках социологии религии. Наиболее влиятельными работами в этой области в западноевропейской социологии религии остаются книги П. Бергера, Р. Старка, Р. Беллы, Т. Лукмана, П. Бурдьё, Х. Казановы, Д. Мартина, Дж. Бекфорда, Дж. Спикарда, У. Сватоса, П. Байера и др. Для отечественных авторов многие западные теории остаются неизвестными в силу отсутствия переводов и доступа к новой литературе, поэтому методология отечественного религиоведения в этой области во многом не меняет своего характера. Многие темы проходят мимо внимания отечественного социолога религии, например, работы по изучению проблем локализации религии в социальном пространстве, построенные на методологии А. Лефевра, по изучению религиозных и культурных границ и пограничных ситуаций в социальном пространстве, связанные с проблемой плюрализма религий в современном мире, по внутриобщинной религиозной жизни, социальной активности религиозных групп и организаций, религиозных праздников, обрядов, ярмарок, их культурному и семиотическому измерению, остается без внимания методики картографирования религиозной жизни городов и областей.

Многообразие религиозной жизни Беларуси во все усложняющемся социуме требует постоянного мониторинга и анализа многих сфер религиозной жизни, привлечения классической и современной теории для ее описания, внимания к концепциям конфессиональной и религиозной социологии. Можно сказать, что история религиоведения как «нормальной науки» в Беларуси только начинается, и она требует участия академического сообщества, его интеграции, гражданского общества и государства для поддержания ее развития.

Литература:

1. Balswick, Jack O. Sociology, Christianity, and Humanity in *Religious Sociology Interfaces and Boundaries*/Edited by William H. Swatos Jr. — New York Westport, Connecticut London, 1987.
2. Durkheim, É. The elementary forms of the religious life/Émile Durkheim. — New York: Free Press, 1965.
3. Hegy, Pierre. The Invisible Religion of Catholic Charismatics in *Religious Sociology Interfaces and Boundaries*/Edited by William H. Swatos Jr. — New York Westport, Connecticut London, 1987.
4. McAllister, Ronald J. Theology Lessons for Sociology in *Religious Sociology Interfaces and Boundaries*/Edited by William H. Swatos Jr. — New York Westport, Connecticut London, 1987.
5. Morris, Loretta M. American Catholic Sociological Society (ACSS)// *Encyclopedia of Religion and Society*/ed. by William H. Swatos, AltaMira Press, 1998.
6. Religious Sociology Interfaces and Boundaries/Edited by William H. Swatos Jr. — New York Westport, Connecticut London, 1987.
7. Simmel, Georg. A Contribution to the Sociology of Religion/Georg Simmel // *American Journal of Sociology*: 10, 1904. — P. 359–376 // translated by W.W. Elwang, A. M.
8. Spickard, James V. «Ethnocentrism, Social Theory and Non-Western Sociologies of Religion: Toward a Confucian Alternative»/James Spickard // *International Sociology* 13 (2), 1998. P: 173–194.
9. Spickard, James V. Tribes and Cities: Towards an Islamic Sociology of Religion/James Spickard // *Social Compass* 48 (1), 2001. — P. 103–116.
10. Бреская, О.Ю. Ежегодная конференция EASR «Плюрализм и репрезентация: религия в образовании, культуре и обществе (г. Бремен, Германия, 2007 г.)/О.Ю. Бреская // Вестник Брестского университета серия гуманитарных и общественных наук, 2007. — № 4 (31). — С. 142–144.
11. Бреская, О.Ю. Основания методологии социологического исследования сферы религиозного в Беларуси./О.Ю. Бреская/Методология социологического исследования: сб. материалов межд. науч. конф., Минск, 28 нояб. 2003 г./Отв. ред. А.Н. Данилов. — Минск, 2004. — С. 73–78.
12. Гараджа, В.И. Социология религии: учебное пособие/В.И. Гараджа. — 3-е изд. — Москва: ИНФРА-Москва, 2005.

13. Гвардини, Р. О Церкви. — Милан-М.: Христианская Россия, 1995.
14. Дюркгейм, Э. Священные объекты как символы/Э. Дюркгейм // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии/сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. — Москва: Аспект Пресс, 1996. — С. 469–470.
15. Канфесіі на Беларусі: Гісторыя, сучаснасць. сб. материалов межд. науч-практ. конф, Брест, 25–26 апреля 2007 г./[редкол.: М.Э. Чесновский, А.А. Горбацкий, А.Н. Вабищевич]; Брест. гос. ун-т им. А.С. Пушкина; Брест. Епархия Белорус. Правосл. Церкви; каф. Истории культуры и религии. — Брест: Изд-во БрГУ, 2008.
16. Кун, Т. Структура научных революций/Т. Кун/перевод с английского И. З. Налетова, общ. ред. и послесл. С.Р. Микулинского и Л.А. Марковой. — Москва: Прогресс, 1975.
17. Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии/Пер. с фр. А.Т. Бикбова, Д.В. Баженова, Е.В. Вознесенской, Г.А. Чередниченко. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001.
18. Лобье, П. де. Социология религиозного феномена: Э. Дюркгейм, М. Вебер. В. Шмидт/П. де Лобье. — Москва: Издат. центр РГГУ, 2000.
19. Новикова, Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления: социологический аспект/Л.Г. Новикова. — Минск: БТН-информ, 2001.
20. Томпсон, М. Философия религии. — М., 2001.

ИСЛАМОВЕДЕНИЕ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Говоря об исламоведении на постсоветском пространстве, следует определиться — существует ли оно в настоящее время, и если да, то в каком виде.

Мы склонны полагать, что ситуация с исламоведением в настоящее время мало отличается от той, о которой Марк Батунский пару десятков лет назад писал следующее: «...огромное, хаотичное, разнородное скопище, которое мы с трогательным простодушием упорно именуем одним изысканно-претенциозным термином «исламоведение» [2:115]. Поэтому говоря о дисциплине «исламоведение», мы склонны утверждать, что в настоящий момент оно не возрождается, как полагают многие представители востоковедения, а скорее формируется как полноценная отрасль востоковедения.

Одной из основных проблем этого формирующегося исламоведения (как отечественного, постсоветского, так и западного, но в меньшей степени) является неразработанность понятийного аппарата с одной стороны, и «европоцентристские» подходы с другой. Хотя следует отметить, первое вытекает из второго. Фактически, западная категориальная сетка и терминологически-символический аппарат накладываются на все инокультурные явления (в данном случае — ислам). В качестве примера можно привести обилие в науках, изучающих ислам таких христианских терминов, как «ортодоксальный», «фундаментализм», «секта» и т. д. И как бы мы не говорили о том, что вкладываем уже другой смысл в эти понятия, тем не менее, семантическая матрица сформирована именно в рамках иудео-христианской концепции, хотим мы того или нет.

Кроме того, необходимо помнить, что востоковедение, в частности и в особенности исламоведение является наукой, из гуманитарных наук в наибольшей степени отвечающей определению «империалистическая». Если мы посмотрим, в каких странах наиболее сильные школы исламоведения, то увидим что все они бывшие (либо нынешние) метрополии. И мы не можем согласиться с утверждениями даже столь автори-

тетных востоковедов, как С.М. Прозоров или А.К. Аликберов, которые акцентируют внимание на том, что российское востоковедение всегда отличалось от западного тем, что уважительно относилось к исламу.

Как указывает С.М. Прозоров в своей статье «Научное исламоведение в России» «...научное востоковедение смогло сохранить выработанные российскими востоковедами прошлого уважительное отношение к мусульманским народам (курсив мой — авт.), их истории и культуре». А.К. Аликберов в своей статье «Научное исламоведение: история, достижения, традиции» также обращает внимание на то, что западная «исламология», отпочковавшаяся как светская научная дисциплина от полемического направления христианской теологии, в огромной массе своих работ относится к исламу как к чужой религии. И тут же подчеркивает, что российское исламоведение лишено этой предвзятости, поскольку ислам не является для России чуждой религией, не имеющей в стране глубоких собственных традиций.

Но проблема в том, что одно другому не мешает. И если мы обратимся к трудам классиков отечественного исламоведения, то повсеместно встретим там отчетливые проявления завуалированной ксенофобии. Вот что, к примеру, пишет А. Крымский: «...К сожалению, опыт (отсутствие ренегатства у мусульман) показывает, что человек, пропитавшись мусульманством, делается уже совершенно неспособным воспринимать высшие истины христианства» [3:110–111]

Не менее откровенным в своей евроцентричности, точнее русоцентричности, был и академик В.В. Бартольд, который писал, что «...восточные народы вернее всего поверят в превосходство нашей культуры когда убедятся в том, что мы знаем их лучше, чем они сами себя знают... Может быть, скромные труды русских ориенталистов еще более, чем другие успехи русской культуры, будут содействовать мирному сближению народов Востока с Россией и наступлению того, пока еще очень отдаленного дня, о котором мечтал наш великий поэт, дня, когда все народы России, в числе их «и ныне дикий тунгус, и друг степей калмык», соединятся для поклонения великому представителю русской культуры» [1:610]

Поэтому мы все же склонны считать, что тот фундамент, который был заложен классиками российского востоковедения-исламоведения все же зиждется на почве евроцентризма, что не может не влиять на характер и содержание исследований.

Нам представляется, что решение этих проблем лежит в двух направлениях. Первое — в увеличении числа исламоведов с академическим образованием, которые бы принадлежали к мусульманскому

сообществу, т.е. являлись представителями этносов, традиционно исповедующих ислам. Сегодня этот путь нам представляется достаточно перспективным, поскольку все больше специалистов в области исламоведения отвечают этому критерию, и что немаловажно, теперь снята идеологическая нагрузка, которая неизбежно присутствовала в советское время, когда человек был вынужден скрывать свои религиозные взгляды и добавлять в свои работы изрядную долю научного атеизма.

Вторым, не менее перспективным направлением является налаживание конструктивного сотрудничества с представителями конфессионального исламоведения, т.е. с исламоведами «от ислама». И нет проблемы в том, что как пишет С.М. Прозоров, «...Научное исламоведение (и не только российское, но и западное) в целом расходится с исследованиями мусульманских богословов. Прежде всего, в методологических подходах к изучению ислама, в системе доказательств, в научном инструментарии, в задачах и целях исследования», наоборот. При правильном подходе академическое исламоведение сможет обогатиться смысловыми компонентами из исламоведения конфессионального, а представители исламских наук смогут многое почерпнуть в плане методологии. И хотя случаи подобного сотрудничества начинают встречаться, на наш взгляд их следовало бы развить в осмысленную программу сотрудничества.

Еще одной проблемой является некоторая однобокость существующего исламоведения, которое, на наш взгляд, чрезмерно, в ущерб другим аспектам, увлеклось источниковедением. При этом хотим подчеркнуть, что мы категорически против уменьшения значимости это составляющей исламоведения. Но не следует забывать, что адекватный анализ источников невозможен не только без знания арабского языка, рукописной традиции, истории, палеографии, навыков текстологической работы, но и без глубокого знания идеологического, вероучительного компонента. Иначе возможны ошибки, как например, в авторитетном для большинства востоковедов «переводе» Корана И.Ю. Крачковского, который перевел название суры «Аль Ихляс» как «Очищение (веры)», тогда как верным в существующем контексте является «Искренность».

Для решения этой проблемы, как нам видится, не нужны уже в принципе особые меры. Важно признать и закрепить складывающееся положение вещей, в котором исламоведение уже проявило себя как интегральная дисциплина, лежащая на стыке филологии, религиоведения, философии, истории, политологии, социологии, психологии, юриспруденции, экономики, культурологии, регионоведения и еще целого ряда

дисциплин. При этом формирование действительно «качественного» исламоведа должно предполагать знание, хотя бы на уровне основ, всех перечисленных наук.

Таким образом, мы можем заключить, что современное исламоведение находится в настоящий момент в критической точке, точке бифуркации, из которой оно может развиваться в полновесную и востребованную науку, либо рассыпаться на множество направлений-осколков, не связанных между собой и способных лишь фрагментарно, ущербно описывать объект своего исследования — ислам. Мы надеемся, что формирование собственно исламоведения на постсоветском пространстве сможет решить множество проблем, которые возникли уже сейчас и могут возникнуть в будущем, начиная от одностороннего, негативного отношения к теории и практике ислама, и заканчивая разрушением устоявшихся (любых) стереотипов во взглядах на ислам.

Литература:

1. Бартольд В.В. Сочинения. Т. 1. — М.: ИВЛ, 1963. — 760 с.
2. Батунский М.А. Россия и Ислам. Т. 3. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 256 с.
3. Крымский А. Мусульманство и его будущность. — М.: Книжное дело, 1899. — 120 с.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ

Исторически «наука» и «религия» — даже с учетом многочисленных контекстуальных различий в употреблении этих терминов разными авторами — рассматриваются как два типа мировоззрения, т.е. две различные системы представлений о действительности. В той или иной форме такая роль приписывается науке и религии в равной мере и в гегельянстве (где выделяются соответствующие уровни познавательной деятельности), и в противостоящем классической философии раннем позитивизме (стадии развития человечества у О. Конта), а также в ряде других концепций.

Трактовка науки и религии как разных типов мировоззрения с неизбежностью привела к их фактическому противопоставлению, которое наложилось (или, возможно, стало следствием) на имевшее место в определенные исторические периоды противостояние науки и религии как социальных институтов.

Соответственно, к концу XIX — началу XX веков, — периоду формирования комплекса дисциплин, изучающих науку как форму знания и социальный институт, — наука и религия оказались в состоянии некоторого «естественного», т.е. кажущегося само собой разумеющимся, конфликта. Серьезным катализатором этого конфликта стало совпавшее по времени со становлением истории и методологии науки противостояние «эволюционистов» и «креацианистов» в дискуссии о происхождении человека (в связи с дарвинизмом), как будто бы представлявшее собой выраженный случай прямого конфликта научного и религиозного мировоззрения и соответствующих социальных институтов.

В результате первыми историками науки отношения науки и религии были поданы как бескомпромиссно конфликтные [см. 1]: по удачному выражению Й. Барбура, «нарисована картина «войны», в которой консервативные силы богословского догматизма противостоят прогрессивным силам научного разума и терпят в этих боях поражение» [5].

Одной из существенных (а возможно и ключевой) причин столь резкого противопоставления науки и религии, помимо всего вышеперечисленного, была активная объективация и институциональное

оформление науки начиная с эпохи Просвещения и далее, окончательно завершившаяся лишь после формирования современной системы воспроизводства научной деятельности, т.е. после университетских реформ, окончательного признания статуса технического образования, формирования механизмов участия в управлении научной деятельностью государства и частного капитала и др. Соответственно, во второй половине XIX в. процесс объективации науки шел достаточно интенсивно, и, как следствие, молодой и еще не полностью сложившийся социальный институт закономерно видел «конкурентов» и «противников» во всех более старых и лучше объективированных (в первую очередь — институционально) формах знания. В этой связи стоит обратить внимание, что резкой критики (вплоть до отрицания) на этой стадии развития истории и методологии науки подвергалась не только религия, но и гуманитарные науки, — значительно превосходящие по возрасту и прочности социального статуса сравнительно молодое естествознание.

По мере исследования науки и истории науки оценка взаимоотношения науки и религии постепенно пересматривалась вплоть до прямо противоположной той, которую дали родоначальники истории науки. Значительный вклад в этот пересмотр внесли социологи, — внимательный анализ тех ценностей, которые лежали в основе научной методологии и творчества конкретных ученых, позволил усмотреть укорененность научного мировоззрения в религиозном, — зависимость исследовательской культуры новоевропейского естествознания от специфических религиозных форм, добившихся гегемонии в соответствующие исторические периоды на соответствующих территориях.

Наиболее репрезентативными примерами концепций, усматривающих наличие существенного конструктивного влияния религии (прежде всего в части этоса и имплицитных бытовых ценностей) на науку, являются работы М. Вебера [4] и Р. Мертона [3], классические труды которых демонстрируют укорененность научной культуры в определенных (протестантских) религиозных традициях.

По мере углубления интереса к социальному и историческому измерению науки (и, соответственно, снижению интереса к лингвистическому и логическому измерениям) росло число сторонников идеи тесной конструктивной взаимосвязи науки и религии, многими исследователями оценивавшейся в качестве полной гармонии. [см, напр. 6:44–50].

Особенно часто такая оценка давалась исследователями, ориентированными на аксиологическое измерение науки. В этой связи стоит упомянуть как зарубежных [8], так и отечественных авторов — напр.,

Л.М. Косареву, в работах которой последовательно и весьма убедительно проводится тезис о культурной обусловленности новоевропейской научной традиции, ее укорененности в волюнтаристской теологической традиции, ренессансном герметизме и протестантских ценностях [10, 11].

К настоящему времени под давлением накопленных исторических фактов исследователи стали более осторожны в оценках.

С одной стороны, никто всерьез не станет отрицать конструктивного значения религии для науки. Помимо относительно спорных (хотя и, в целом, общепризнанных) социально-исторических аргументов общего характера (типа «тезиса Мертона»), имеется масса свидетельств виднейших ученых XX в., прямо указывавших на собственные религиозные установки как на значимую часть научной работы [2, 14].

С другой стороны, никто не отменял многочисленных фактов преследования ученых по религиозным мотивам, религиозного сопротивления в отношении определенных видов и направлений научного исследования, несовместимость догматизма с конструктивной исследовательской установкой. Вплоть до настоящего времени болезненными остаются дискуссии различных церквей с секулярным естествознанием по таким вопросам, как происхождение человека¹ и вселенной [14].

Подобная ситуация подталкивает к отказу от однозначной оценки характера взаимоотношений науки и религии. Такую осторожную позицию пытается занять Дж. Брук, выдвигающий «три предположения»: «что религиозные представления пронизывали научные дискуссии на многих уровнях; что поэтому неверно сводить взаимоотношения науки и религии к одному лишь конфликту; но и создавать ревизионистскую историю для апологетических целей — дело столь же сомнительное./.../Большинство работ о науке и религии строилось вокруг предзаданной модели конфликта либо гармонии. Необходимо преодолеть такую ограниченность, если мы хотим оценить взаимодействие науки и религии во всем его многообразии и прелести» [6:50].

Однако «осторожная» позиция также чревата серьезными сложностями: по сути, вводя запрет на редуктивное объяснение, она не позволяет сделать какие-либо обобщения, — тем самым суть отношений науки и религии остается непроясненной, вместо объяснения мы имеем

¹ Юнкер Т., Хоссфельд У. Открытие эволюции. СПб., 2007, в особенности глава 7, с. 176–183. Более чем впечатляющим примером длительной борьбы «позитивно мыслящего» ученого с «догматической религиозной позицией» являются многочисленные работы видного биолога и популяризатора сциентистский взглядов Р. Докинза.

интуитивно вызывающее доверие, но малоинформативное утверждение о «многообразии и комплексности». Конечно, в частном случае мы имеем возможность подробно раскрывать это многообразие, но, опять же, сама установка на описательность и отсутствие закономерностей общего характера делает построение общей модели (т. е., в конечном счете, научное объяснение проблемы) принципиально невозможным.

Представляется, что проблема действительно не может быть решена на уровне социально-исторического анализа институциональных отношений науки и религии. Не решается она и на уровне аксиологического анализа, включая обращения к частным свидетельствам (экспертным мнениям ученых, которых мы считаем выдающимися и поэтому, — строго говоря, совершенно безосновательно, — считаем нужным им доверять в вопросах, не имеющих прямого отношения к их профессиональной компетенции).

Для того, что конструктивно поставить вопрос о соотношении науки и религии, необходимо пересмотреть методологический смысл соответствующих понятий и, для начала, отказаться от укоренившейся традиции рассмотрения их в качестве *альтернативных форм мировоззрения*. Тем самым будет снята проблема противопоставления и поиска линейной зависимости (субординации). Необходимо в полной мере оценить тот факт, что религия, хотя и содержит некое представление о действительности, не является репрезентацией действительности по преимуществу, в то время как для научного знания репрезентация *природы*, доступной различным формам наблюдения реальности изначально была основной функцией. Наука и религия различаются по функциям и предметам, и хотя в пределе они могут даже замещать друг друга, но в таких случаях следует, по-видимому, говорить о замещении необходимой в мировоззренческом смысле, но неспецифической для одного из этих двух институтов функции (репрезентационной в случае религии и «познающей» в случае науки).

На определенном историческом этапе институциональный конфликт религии и науки, по-видимому, был неизбежен, поскольку наука, расширяя собственную территорию, вторгалась в области, значимые для мировоззрения и оттого всегда как-то уже заполненные, — в отсутствии науки они были уже заняты религией или философией, изгнание которых, как любое изгнание, происходило болезненно. Однако из наличия такого рода хорошо известных, длительных и очень болезненных конфликтов, вовсе не следует, что взаимоотношения науки и религии следует рассматривать как принципиально конфликтные, — в против-

ном случае не существовало бы религиозных ученых, весьма серьезной клерикальной науки, удивительного мировоззренческого синкретизма XX–XXI вв., успешно совмещающих науку, религию, мистику и т.д. при решении одних и тех же задач. Если бы взаимоотношения науки и религии были таковы, как это представлялось первым, позитивистски настроенным историкам науки, один из этих институтов давно должен был бы пасть в борьбе, но этого не происходит, более того на рубеже XX–XXI вв. наблюдается религиозный ренессанс, который, по всей видимости, свидетельствует именно о существенных функциональных различиях науки и религии и ошибочности курса на замену «религиозного» мировоззрения «научным».

Следующий шаг — выделение онтологического слоя в научной методологии, т.е. (обычно неявных) предпосылок представления действительности (интуиций реального). Поскольку онтологический слой мировоззрения одновременно выступает как основание и источник для рефлексивных взглядов и, в то же время, является дорефлексивным (т.е. не может выступать в качестве предмета рационального выбора, хотя и поддается рациональной реконструкции), этот слой может рассматриваться как «место встречи», зона перекрестного действия различных факторов, формирующих онтологию. Одним из ключевых среди этих факторов и является религия. Т.е. наука всегда имеет религиозные предпосылки в области собственной онтологии, однако данное влияние не является прямым и дополняется другими факторами формирования онтологии (индивидуальным и социо-культурным опытом конкретного субъекта).

Прототипом такого взгляда на взаимоотношения науки и религии может служить методология научно-исследовательских программ И. Лакатоса [12]. Разделив научное знание на ценностно значимое твердое ядро и собственно дискурсивную часть (репрезентационные модели), опирающуюся на интуиции и представления, содержащиеся в «твердом ядре», И. Лакатос фактически указал на место, где содержатся те самые религиозные компоненты научного знания, где находится подлинное «место встречи» науки и религии, не имеющее ничего общего с задачами легализации и «религиозного» либо «научного» оправдания тех или иных представлений о действительности.

Вообще для методологии науки третьей четверти XX в. характерен поиск интуитивных компонентов научного знания. Помимо «твердого ядра» И. Лакатоса сюда можно отнести в равной мере и «парадигму» Т. Куна, и «базовые интуиции» П. Щедровицкого, и, отчасти, «личностное знание» М. Полани. Все эти концепты, при всех многочисленных

различиях между ними, предполагают интуитивную, не- или не-вполне рефлексивную основу дискурсивной (собственно репрезентационной, модельной) части науки. С нашей точки зрения именно в этом интуитивной слое и содержится неустрашимый религиозный фундамент научного знания, поскольку, как убедительно демонстрирует история науки, всякому «знаю» предшествует «уверен», «не может быть по-другому», причем вера, интуитивная уверенность служит основанием для построения знания, а не наоборот.

Хорошо известно, что все ключевые «большие» споры в истории научного знания выходили далеко за пределы собственно научного знания и носили мировоззренческий, основанный не противостоянии ценностей, а не фактических данных характер. Ретроспективное, опирающееся на последующие развитие знания прочтение создает видимости «естественности», фактической правильности победивших точек зрения, однако на момент победы за ними, в большинстве случаев, была лишь ценностная, а отнюдь не логическая или, тем более, эмпирическая убедительность.

У Галилея, последовательно защищавшего коперниканскую астрономию на протяжении более 30-ти лет (по крайней мере, начиная с переезда во Флоренцию в 1610 г. и до процесса 1633 г., однако и после официального раскаяния не изменил своей фактической позиции), не было ни одного надежного астрофизического аргумента, и их отсутствие он компенсировал теологическими спекуляциями (собственной трактовкой спорных мест Библии, традиционно считавших аргументами в пользу геоцентризма). Именно это, в конечном счете, и привело, сначала, к его «увещанию», а затем и к осуждению [см., к примеру: 7].

Длительная и безнадежная полемика Г. Лейбница с С. Кларком (ньютонианцами), развернувшаяся в 1715–1716 гг. (как и имевшая место в конце жизни Р. Декарта его полемика с Г. Мором) также имела вовсе не физический, но, скорее, телеологический характер: вопрос, в действительности, стоял о правильном выборе ценностных посылок, и физические, как и метафизические аргументы скрывали сущностные различия теологического толка (валютаризм и рационализм, динамическое мировоззрение против статического («гармония») и т. д., — по удачному выражению А. Койре «Бог шести дней творения» против «Бога субботы») [9]. Причем разные ценностные (мировоззренческие) установки приводили к совершенно разным физическим моделям, конкуренция между которыми, отчасти, остается актуальной вплоть до настоящего времени, т. е. едва ли можно уверенно сказать, что «научный спор» разрешен.

История создания теории относительности, как и длительная полемика А. Эйнштейна с В. Гейзенбергом и Н. Бором, также демонстрируют выход за рамки собственно естествознания и обращения к общемировоззренческим вопросам, где разные стороны опирались на разные интуитивные представления о ценностях и допустимых представлениях об устройстве действительности. Причем в случае дискуссий в физике первой четверти XX в. речь идет о ценностных спорах именно внутри естествознания, а не между «церковью» и «ученым» (случай Галилея) или между «философами» (как можно интерпретировать полемики между картезианцами, лейбнизианцами и ньютонами). Защита универсального характера принципа относительности для физики или признание локальности физических моделей, детерминизм против неопределенности, — это именно физические, точнее, методологические проблемы, однако основной их решения каждой из сторон полемики были ценностные предпосылки — в конечном счете, *вера*.

Число примеров можно было бы существенно увеличить, — едва ли найдется хотя бы одна серьезная полемика, которая не представляла бы собой спора о ценностях, о базовых интуициях, на которые опираются собственно «научные» взгляды.

Таким образом, используемые научным знанием модели имеют априорные основания в области интуитивных ценностных представлений развивающих их ученых, причем часто эти представления носят непосредственно религиозный характер (можно вспомнить знаменитую фразу А. Эйнштейна «Бог не играет в кости»).

В значительном числе случаев эти априорные основания не являются явным содержанием какой-либо институциональной религии, однако институциональные религии, являясь одним из основных механизмов воспроизводства характерного для конкретной культуры мировоззрения, являются естественным источником такого рода интуиций, а также способов интерпретации результатов научного исследования. Последнее, в большинстве случаев, и является причиной и предметом столкновений между наукой и религией как социальными институтами.

Литература:

1. Draper J.W. History of the Conflict between Religion and Science. N. Y., 1874.
2. Einstein A., Science and Religion // Out of My Later Years. New Jersey, 1956; Яки С. Спаситель науки. М., 1992.

3. Merton R. Science and Technology in Seventeenth-Century England. N. Y., 1970. Первая публикация — 1938 г.
4. Weber M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904–1905.
5. Барбур И. Религия и наука: история и современность. М., 2001, с. 28.
6. Брук Дж.Х. Наука и религия: историческая перспектива. М., 2004.
7. Дмитриев И.С. Увещание Галилея. СПб., 2006.
8. Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. М., 1999.
9. Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М., 2001.
10. Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997.
11. Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового времени. М., 1989.
12. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.
13. Юнкер Т., Хоссфельд У. Открытие эволюции. СПб., 2007, в особенности глава 7, с. 176–183.
14. Яки С. Бог и космологи. Долгопрудный, 1993.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В УКРАИНЕ: ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ, НАУЧНЫЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ИНСТИТУЦИИ

В Украине религиоведение представлено как на академическом (светском), так и конфессиональном уровнях. Академический уровень в свою очередь представляют государственные и общественные институты. В данной статье внимание будет сосредоточено на раскрытии современного состояния академического религиоведения. Вышеупомянутые институты можно классифицировать следующим образом: кафедры высших учебных заведений, научные учреждения, исследовательские центры, общественные организации (профессиональные объединения).

Высшие учебные заведения. В Украине, на данный момент, уже сложилась и развивается система религиоведческого образования, ведется профессиональная подготовка на гуманитарных факультетах религиоведов на основе государственного заказа. Поскольку дисциплина «религиоведение» входит в общеобразовательную программу во всех государственных высших учебных заведениях всех уровней аккредитации, как обязательная с 90-х г., соответственно образуются профилирующие кафедры и возникает специальность «религиоведение» для подготовки кадров. Вместе с тем отметим, что подготовка религиоведов ведется в некоторых частных ВУЗах.

Состоянием на начало 2010 г., в Украине в ВУЗах действуют следующие кафедры в названиях, которых фигурирует номинация «религиоведение»:

1. кафедра религиоведения на философском факультете Киевского национального университета им. Тараса Шевченко (форма собственности ВУЗа — государственная, г. Киев). Кафедра действует с 1991 г. В 1998 г. на ее основе создано отделение религиоведения. Обучение осуществляется по трем образовательно-квалификационным уровням подготовки — бакалавр, специалист, магистр. Действует аспирантура по специальности 09.00.11 — религиоведение.
2. кафедра философии и религиоведения факультета философии и религиоведения Государственного университета информати-

- ки и искусственного интеллекта (форма собственности ВУЗа — государственная, г. Донецк). Подготовку специалистов специальности «религиоведение» университет осуществляет с 1997 г. На сегодняшний день обучения осуществляется по образовательно-квалификационному уровню подготовки специалист и магистр религиоведения. Действует аспирантура.
3. кафедра религиоведения философского факультета Восточно-украинского национального университета им. Владимира Даля (форма собственности ВУЗа — государственная, г. Луганск). Кафедра создана в 2001 г., обучение по специальности осуществляется по образовательно-квалификационному уровню подготовки специалистов религиоведения, с 2003 г. действует аспирантура;
 4. кафедра религиоведения гуманитарного факультета Национального университета «Острожская академия» (форма собственности ВУЗа — государственная, г. Острог). Кафедра создана в 2001 г. на базе Центра религиоведения, который действовал при гуманитарном факультете университета. Обучение осуществляется по двум образовательно-квалификационным уровням подготовки специалистов и магистров по направлению религиоведение;
 5. кафедра религиоведения и теологии философско-теологического факультета Черновицкого национального университета им. Ю. Федьковича (форма собственности ВУЗа — государственная, г. Черновцы). Создана в 1998 г. Обучение осуществляется по двум образовательно-квалификационным уровням подготовки — специалист, магистр религиоведения; с 2008 г. действует аспирантура;
 6. кафедра религиоведения и теологии философского факультета Прикарпатского национального университета им. Василия Стефаника (форма собственности ВУЗа — государственная, г. Ивано-Франковск). Кафедра создана в 1996 г. Обучение осуществляется по двум образовательно-квалификационным уровням подготовки — специалист и магистр религиоведения. С 2008 г. восстановлена аспирантура;
 7. кафедра философии и религиоведения факультета философии и религиоведения Карпатского университета им. Августина Волошина корпоративной системы: духовно-учебного-научного

комплекса «Карпатский университет им. Августина Волошина — Ужгородская Украинская богословская академия им. святых Кирилла и Мефодия» (форма собственности ВУЗа — частная, г. Ужгород). Кафедра действует с 2004 г. Осуществляется подготовка специалистов с высшим образованием по направлению «Философия» (специальность «Религиоведение») по образовательно-квалификационному уровню младший специалист и бакалавр религиоведения.

8. кафедра культурологии и религиоведения Института социальных наук Волынского национального университета им. Леси Украинки (форма собственности ВУЗа — государственная, г. Луцк). Указанное название кафедра получила в 1998 г. С 2005 г. лицензирована специальность «религиоведение». Обучение осуществляется по образовательно-квалификационному уровню подготовки специалист религиоведения;
9. кафедра философии и религиоведения гуманитарного факультета Украинского гуманитарного института (форма собственности ВУЗа — частная, г. Буча, Киевская область). Кафедра создана в 2005 г. Обучение осуществляется по специальности философия (религиоведение) по образовательно-квалификационному уровню подготовки — бакалавр религиоведения;
10. кафедра философии и религиоведения гуманитарных наук Национального университета «Киево-Могилянская академия» (форма собственности ВУЗа — государственная, г. Киев). С 1993 г. в составе кафедры действует секция религиоведения с соответствующей сертификатной программе по религиоведению (сертификат государственного образца);
11. кафедра религиоведения и теологии Классического частного университета (форма собственности ВУЗа — частная, г. Запорожье). Кафедра создана в 2006 г., не является выпускающей по специальности религиоведение [Информацию по кафедрам подробнее см.: 1; 7; 8].

Учитывая вышеизложенное, можно выделить следующее:

- на кафедрах, в названиях которых фигурирует «религиоведение», специализация «религиоведение» возникает в период с 1997 по 2006 гг.

- из 11-ти кафедр, в названии которых фигурирует «религиоведение», 8 действуют в государственных учебных заведениях, 3 в частных;
- в названиях кафедр прослеживается следующая вариативность: религиоведение — 3, философии и религиоведения — 4, религиоведения и культурологии — 1, религиоведения и теологии — 3;
- не на всех упомянутых 11-ти кафедрах ведется подготовка по специальности «религиоведение». Например, это кафедра религиоведения и теологии Классического частного университета (г. Запорожье); кафедра философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия» (г. Киев).

Отметим то, что в некоторых ВУЗах ведется подготовка по специальности «религиоведение», но в названии кафедры название «религиоведение» не фигурирует в частности:

1. кафедра культурологии Института философского образования и науки Национального педагогического университета им. Н.П. Драгоманова (форма собственности ВУЗа — государственная, г. Киев), набор на специальность религиоведения проводится с 2000 г. Кафедра готовит специалистов и магистров религиоведения;
2. кафедра философии исторического факультета Дрогобицкого национального педагогического университета им. И. Франко (форма собственности ВУЗа — государственная, г. Дрогобыч), кафедра готовит специалистов религиоведения;
3. кафедра теории и истории культуры философского факультета Львовского национального университета им. Ивана Франко (форма собственности ВУЗа — государственная, г. Львов), с 2003 г. кафедра готовит бакалавров религиоведения.

Исходя из вышеуказанного, в Украине подготовка религиоведов осуществляется по соответствующим образовательно-квалификационным уровням с присвоением квалификации: бакалавр, специалист, магистр религиоведения, которая была введена Министерством образования и науки Украины с 2003 года, в связи с перспективой перехода на Болонскую систему образования. В зависимости от получения аккредитации соответствующей специальности, упомянутые кафедры выпускают либо бакалавра, специалиста, магистра; либо специалиста, магистра; либо бакалавра, либо специалиста, либо магистра.

Таким образом, подготовка кадров высшей квалификации по религиоведению соответственно для обеспечения высшей школы и научно-исследовательских учреждений ведется на 12 кафедрах ВУЗов Украины. Географически это представлено центральным, западным и восточным регионами. Административно-территориальных срез: из 25 областей + АРК + г. Киев и г. Севастополь образовательные центры религиоведения представлены в г. Киеве и области (3), в Черновцах (1), в г. Ивано-Франковске (1), в г. Луцке (1), в г. Остроге (1), в г. Дрогобыче (1), в г. Львове (1), в г. Ужгороде (1), в г. Донецке (1), в г. Луганске (1).

Поскольку возникновение религиоведения происходило на пересечении различных наук, то религиоведческие исследования дополняются исследованиями историков, культурологов, философов, лингвистов, археологов, этнографов и т. д. И, собственно говоря, в некоторых ВУЗах подготовка вышеупомянутых специалистов ведется на базе специальности «религиоведение». Так, на кафедре теории и истории культуры Львовского национального университета им. Ивана Франко в 2003 г. открыта специальность «Культурология», где подготовка специалистов образовательно-квалификационного уровня «Бакалавр» ведется по специальностям «Религиоведение» и «Этика», на кафедре философии и социально-гуманитарных наук Херсонского государственного университета действует специальность «Педагогическое образование» со специализацией «религиоведение и воспитательная образование в конфессиях».

Подобный пример касается присуждения научной степени; в Национальном университете «Острожская академия» действует Специализированный ученый совет с правом проведения защит диссертаций на соискание ученой степени кандидата исторических наук по специальности 09.00.11 — «Религиоведение» (исторические науки). Из вышесказанного видим довольно широкую вариативность в применении специализации религиоведения (в рамках специальностей «культурология», «история», «педагогическое образование»).

Что касается аспирантуры по специальности «Религиоведение» — 09.00.11 (философские науки), то последняя постоянно действует в семи вузах: на кафедре религиоведения Киевского национального университета им. Тараса Шевченко; на кафедре теории и истории культуры Львовского национального университета им. Ивана Франко, на кафедре религиоведения Восточноукраинского национального университета им. Владимира Даля; кафедре религиоведения и теологии Черновицкого национального университета им. Ю. Фетьковича; кафедре культурологии Национально-

го педагогического университета им. Н.П. Драгоманова; кафедре философии и религиоведения Государственного университета информатики и искусственного интеллекта; кафедре религиоведения и теологии Прикарпатского национального университета им. Василия Стефаника.

В 2003 г. согласно приказу Министерства образования и науки Украины «Об открытии и перерегистрацию аспирантуры и докторантуры в вузах» в 2003 г. с целью повышения научных кадров разрешен одноразовый прием в аспирантуру по специальности религиоведение в вузах: Житомирском государственном педагогическом университете им. И. Франко; национальном аграрном университете [См.: 6].

Специализированных ученых совета по защите диссертационных исследований по специальности религиоведение в Украине три: в Институте философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины; на философском факультете Киевского национального университета им. Т.Г. Шевченко и в Национальном университете «Острожская академия». Первые два специализированных ученых совета присуждают научную степень кандидата философских наук, последний — кандидата исторических наук по специальности 09.00.11 — религиоведение.

Следовательно, если взять все вышеуказанные составляющие: специализированная кафедра; предоставления высшего образования на уровне квалификационных требований образовательно-квалификационного уровня подготовки — бакалавра, специалиста, магистра; аспирантура; специализированный ученый совет по защите диссертационных исследований, то все эти составляющие присущи кафедре религиоведения Киевского национального университета им. Тараса Шевченко.

Религиоведческие центры в Украине действуют либо при ВУЗах, общественных организациях либо как самостоятельные структуры. Религиоведческие центры создаются с целью повышения качества подготовки студентов, интересующихся изучением религии, а также для проведения научных религиоведческих исследований как в Украине, так и за рубежом.

Итак, в Украине действуют следующие Центры;

1. Центр религиозной информации и свободы при Украинской ассоциации религиоведов с 2000 г. (руководитель — д-р. филос. наук, проф. Л. Филипович);
2. Центр компаративных исследований религии при философском факультете Одесского Национального университета с 2001 г. (руководитель — кан. филос. наук доц. Е. Мартынюк);

3. Харьковский межинститутский центр исследований неорелигий (руководитель — доц. И. Качура);
4. Центр религиоведческих исследований и международных духовных отношений при Донецком Институте искусственного интеллекта с 2001 г. (руководитель — доц. И. Козловский);
5. Центр (лаборатория) перевода священных текстов с языков оригинала с 2009 г. на базе кафедры религиоведения в национальном университете «Острожская академия» (руководитель — кан. филос. наук Д. Цолин);
6. Центр по изучению иудаизма при Молодежной ассоциации религиоведов с 2009 г. (руководитель — А.М. Басаури-Зюзина);
7. Центр содействия развитию философского и религиоведческого образования с 2009 г. (руководитель — кан. филос. наук В.Л. Хромец);
8. Центр академического исламоведения с 2009 г. (руководитель — Д.В. Брылев).

До 2003 г. существовал Киевский центр гуманитарных и религиоведческих исследований (руководитель — д-р. филос. наук В. Еленский). До 2001 г. — Центр религиоведения при гуманитарном факультете Национального университета «Острожская академия» (г. Острог).

Научные учреждения: *Отделение религиоведения Института философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины* (г. Киев 1991 г.), образовалось на базе отделения философии религии, которое существовало до 1991 г. в рамках Института философии НАН Украины. Необходимо отметить, что на сегодня в Украине это наиболее значимый научно-исследовательский центр изучения религии. Отделение проводит фундаментальные научные исследования религиозных процессов и явлений, организует подготовку научных кадров (действует аспирантура и докторантура), осуществляет связь с международными организациями, проводит основательные научные конференции, семинары. Структура Отделения состоит из двух отделов: философии религии; истории религии и практического религиоведения. Также в Отделении работает научно-исследовательская группа по изучению ислама. Сотрудники Отделения занимаются исследованием актуальных проблем философии, социологии, истории, этнологии религии, современных религиозных процессов. В Отделении активно издается печатная продукция религиоведческой проблематики; с 1996 г. регулярно выходит ежеквартальный журнал «Украинское религио-

ведение», ежегодник «Религиозная свобода», информационно-аналитический ежемесячник «Религиозная панорама» и др. Сегодня руководителем Отделения — является д-р. филос. наук, проф. Колодный Анатолий Николаевич.

Отдел религиоведения и межконфессиональных отношений Института социогуманитарных проблем человека Западного научного центра НАН Украины и МОН Украины (г. Львов, 2003 г.). Деятельность отдела сосредоточена на приоритетных направлениях решения прикладных проблем, таким образом, Отдел занимается подготовкой научно-методических рекомендаций и предложений для совершенствования механизмов культурного и религиозно-духовного развития населения, координирует и непосредственно проводит комплексные научные исследования, научные конференции, семинары. В отделе издается «Вестник Института социогуманитарных проблем человека». На сегодня руководителем Отдела является кан. истор. наук Васькив Андрей Юлианович.

Институт религиоведения филиал Львовского музея истории религии, создан в 1993 г. (г. Львов). Институт создан в целях расширения научно-исследовательской работы по вопросам истории религии, религиозных движений в Украине, поддержки междисциплинарных процессов в религиоведческой, археологической, исторической и других сферах гуманитарной науки. Ежегодно организуется конференция «История религий в Украине». Структура Института состоит из 5 отделов: дохристианских верований, христианства, библиографический, восточных религий, искусства. Сегодня директором Института религиоведения является Омельчук Мария Николаевна.

Институт религии и общества при Украинском католическом университете (г. Львов) создан в 1997 г. при Львовской богословской академии (с 2002 г. — Украинский католический университет). В своей деятельности Институт ориентируется на принципы открытости диалога науки и религии, академической объективности научных исследований. Институт занимается проблемами преодоления тоталитарных стереотипов по отношению к религии и переосмысление ее социальной роли в постсоветской действительности; анализом плюрализма, толерантности, секуляризации и модерна, а также исследования социальных доктрин религиозных организаций. Институт проводит комплексные исследования в сфере отношений религии и общества с использованием современной методологии, информирование Украины о мировых тенденциях и открытия в этой сфере, а также информирование о религиозной ситуации в Украине; переводы и издание трудов на темы рели-

гии. Сегодня директором Института — является Мартынович Мирослав Франкович.

Общественные организации (*профессиональные объединения*):

Украинская ассоциация религиоведов (руководитель — д-р. филос. наук, проф. Колодный Анатолий Николаевич) — является общественной организацией, которая существует с 1992 г. и возникла на базе отделения религиоведения Института философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины. УАР на добровольных началах объединяет ученых-религиоведов, богословов-религиоведов, преподавателей религиоведческих курсов учебных заведений Украины. Насчитывает более 20 филиалов в областях Украины. Главной целью и задачей УАР является: объединение и координация усилий религиоведов Украины на исследование феномена религии, разработку актуальных проблем, связанных с историей и современным состоянием религий в Украине. Ассоциация оказывает содействие в проведении научных исследований по актуальным религиоведческим проблемам, обнародования их результатов. УАР пропагандирует принципы свободы совести, изучает общественное мнение по проблемам религии, сотрудничает с государственными и общественными организациями, прессой, предоставляет им консультативную помощь по религиоведению.

Молодежная ассоциация религиоведов (руководитель — кан. филос. наук Владыченко Лариса Дмитриевна) — является молодежной общественной организацией, созданной в 2004 г. по инициативе студентов и аспирантов-религиоведов ведущих киевских ВУЗов. На сегодня МАР, на добровольных началах, объединяет более тридцати студентов, аспирантов, преподавателей и молодых ученых Украины, Белоруссии и России, которые профессионально занимаются исследованием религиоведческой проблематике. Цели и задачи организации направленные на всестороннее развитие украинского религиоведения, консолидацию молодых религиоведов и их исследований, содействие утверждению принципов толерантности, плюрализма, свободы совести и религии во всех сферах общественной жизни. МАР проводит и содействует проведению: научных мероприятий (семинаров, круглых столов, конференций); социологических исследований; фестивалей религиозного искусства, религиоведческих летних школ; выдает научные сборники по религиоведческой проблематике. МАР активно сотрудничает с учебными заведениями, научными и государственными учреждениями, а также общественными организациями Украины и зарубежья.

Тенденции развития религиоведения в Украине. В Украине доминирующим направлением научной работы — является изучение истории религий и современной религиозной ситуации в Украине с доминированием христианской тематики. Указанную тенденцию можно объяснить тем, что среди религиозных направлений, представленных в Украине (по данным Госкомнацрелигий состоянием на 01.01.2010 г. религиозная сеть в Украине представлена 55 вероучительными направлениями в рамках которых действует 35184 религиозных организаций [См.: 2]) доминируют христианские, что количественно составляет 33050 единиц, или 93,9% от общей сети. Что в свою очередь связано со спецификой развития религии в Украине и влиянием конкретных обстоятельств общественной жизни.

В украинском религиоведении также проводятся отдельные исследования других религиозных систем, например восточных религий (Китай, Японии, Индии и т.д.). Но можно констатировать тот факт, что собственно комплексные исследования указанных религий отсутствуют, поскольку в большинстве отсутствуют и сами религии на территории Украины, а также важной преградой является языковой барьер (малый процент среди исследователей владеет соответствующими языками, что лишает возможности работать с первоисточниками) [см. 5].

Отметим, что приоритетными направлениями исследований для украинского религиоведения являются углубленное исследование истории отечественной религиоведческой мысли (в украинской истории достаточно фигур, чьи исследования религиозного феномена достойные изучения, например, Н. Боголюбова, М. Грушевского, М. Драгоманова, А. Крымского, М. Поснова, А. Потебни, А. Рининского, И. Франко и др.); переосмысление наследия советских исследователей религии (в советское время существовали глубокие исследования религиозных традиций и не следует их отвергать только через атеистические позиции авторов (М. Брайчевский, В. Доля, А. Еришев, Ю. Калинин, П. Котляр, Б. Лобовик, В. Павлюк, В. Танчер и др. [См. подроб.: 3, с. 3; 4 с. 158–159]) и постоянного цитирования классиков марксизма-ленинизма; изучение западного религиоведения (хотя не все теории западных исследований можно применить для Украины, однако изучение и анализ их теоретической мысли способствует выработке собственных концепций); проведение полевых исследований (применение методов социальной антропологии, этнологии, социологии и психологии), а также сбор собственного эмпирического материала.

Литература:

1. Духовно-навчально-науковий комплекс «Карпатський університет імені Августина Волошина — Ужгородська Українська богословська академія імені святих Кирила і Мефодія» [електронний ресурс] // Режим доступу: <http://bpart.kiev.ua/ukr/cat2007/?s=10&i=193>
2. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2010 року (Форма № 1) (затверджено наказом Держкомнацрелігій від 23.02.2010 р. № 16) [електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.irs.in.ua/files/statistic/2010.01.01_zvit_f1.doc
3. Колодний А. Феномен радянського релігієзнавства // Релігійна панорама. — 2010. — № 2. — С. 2–3 (обкладинки).
4. Колодный А.Н., Филипович Л.А. Религиоведение и теология в Украине сегодня // Религиоведение. — 2004. — № 2. — С. 152–159.
5. Перспективи розвитку релігієзнавства в Україні: погляд молодих науковців (веб-конференція з Ларисою Владиченко та Олегом Кисельовим) [електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.risu.org.ua/ua/index/expert_thought/webconf_archive/26166/
6. Про відкриття і переєстрацію аспірантури і докторантури у вищих навчальних закладах і наукових установах // Наказ Міністерства освіти і науки України (МОН) від 28.02.2003 р. № 112.
7. Справочник религиоведа. Выпуск I: Религиоведческие образовательные, научные и общественные институты современной России и Украины. [Текст]/ННИЦ, МАР;/Отв. ред Т.А. Фолиева, О.Я. Муха и др. — Волгоград: Станница, 2009. — 302 с.
8. Український гуманітарний інститут [електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.ugi.edu.ua/filosofiya.htm>

ПРОБЛЕМЫ СВЕТСКОГО И КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ПОДХОДОВ В СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ИЗУЧЕНИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ

В постсоветском социологическом дискурсе активно обсуждаются проблемы как методологии, так и интерпретации результатов конкретно-социологических исследований религиозности. Фактически можно выделить три подхода к исследованию, прежде всего, православной религиозности: светский, конфессиональный и комплексный, претендующий на преодоление крайностей первых двух [4].

При всех неоспоримых достоинствах каждой методологической позиции можно отметить и определенные трудности в их практическом применении.

Светские исследователи ориентируются на выявлении обоснованности религиозной самоидентификации субъекта, опираясь на комплексные критерии религиозности [4]. Проблема, по мнению оппонентов, заключается в обоснованности выбора тех или иных критериев и их многочисленности, что в итоге приводит к признанию индикатора православной религиозности в виде строгого соблюдения канонической чистоты и полноты православного образа действий и образа мысли. При таком подходе количество православных верующих резко уменьшается.

С другой стороны, конфессиональные исследователи склонны ограничиваться в выборе критерия православной религиозности самоидентификацией респондентов. В этом случае любого верующего, отнесшего себя к категории «православных» следует признать таковым, а в дальнейшем можно говорить о степени его «православности» [4; 5; 6; 7].

Относительно третьего подхода можно отметить, что он находится на стадии разработки. Исследователи, которых можно отнести к этому направлению, предлагают собственные методологические основания, требующие как серьезного теоретического осмысления, так и практической апробации [см. 1; 3; 4].

В одном из исследований предлагается для выявления религиозности человека определить наличие в его сознании «такого репрезентанта религиозной культуры, который характеризуется свойствами системы»

[4]. Таким «Рубиконом» религиозной культуры, следует признать «ценность религиозной веры». Однако данное понятие не операционализировано и из рассуждений автора даже не ясно является ли оно «стержнем» воцерковленности человека или это лишь «первый шаг по направлению к Церкви».

Таким образом, проблема критериев религиозности продолжает оставаться не решенной и требует дальнейшего обсуждения и согласования.

На наш взгляд, если светский подход к выявлению православной религиозности требует дополнения в плане вычленения большего количества мировоззренческих групп кроме «колеблющийся — верующий — глубоко верующий», то православно ориентированным социологам следовало бы добавить большее количество индикаторов «воцерковленности».

Для определения «православности» респондентов православно-ориентированные социологи используют хорошо разработанную методику В.Ф. Чесноковой, в которой используются пять основных показателей воцерковленности образа жизни, измеряющихся по пятибалльной шкале: посещение храма; исповедь и причастие; чтение Евангелия; молитва; соблюдение постов. На основе этих показателей формируются пять групп по уровню воцерковленности: «воцерковленные», «полувоцерковленные», «начинающие», «невоцерковленные», «нулевая» [7].

Данная методика использовалась в исследовании 2004 года, показавшем, что 44% респондентов, определивших себя как «православных», можно отнести к категории «церковный народ», среди которых 13% «воцерковленные» и 31% «полувоцерковленные», что позволяет говорить о достаточно высокой доле православных людей в российском обществе [5:95].

Однако эти данные при детальном анализе не кажутся столь оптимистичными. Среди «воцерковленных» 6% посещает храм реже, чем раз в год, 26% совсем не причащаются, 12% не читали Евангелия, 5% не придают значения молитве, 33% не соблюдают посты. В группе «полувоцерковленные» ситуация еще проблематичнее: по тем же показателям получились следующие цифры — 10%, 41%, 30%, 8%, 56% [5:27–28].

Разъяснения данной ситуации, предлагаемые В. Чесноковой, не представляются в полной мере убедительными. Действительно не у всех жителей России есть возможность посещать храм даже раз в год в виду его отсутствия или из-за инвалидности. Однако трудно предположить, что было опрошено много людей, которые не выходят из дома

или живут в такой глуши, что не могут раз в год добраться до храма. Кроме того, как можно объяснить, что к «церковному народу» относят тех, кто ходит в храм, но вообще не причащается или не молится.

Вне всякого сомнения, люди по-разному могут начинать свое вхождение в жизнь Церкви и могут находиться на разных уровнях приобщения к церковной жизни. Но возникают сомнения, насколько для самой Церкви будет полезным признавать человека воцерковленным, если он не посещает храм или не причащается, или не молится, или не читает Евангелия, или не старается соблюдать посты, как это получается согласно методике В. Чесноковой.

На наш взгляд, для более четкой дифференциации в индекс воцерковленности следует ввести как мировоззренческие показатели, так и показатели суеверного поведения, которые не учитываются в рассматриваемой методике. Дело в том, что среди выделенных в исследовании «воцерковленных» и «полувоцерковленных» значительный процент тех, кто достаточно далеко отходит от православного учения и канонов. Сомневаются в бессмертии души 29% «воцерковленных» и 47% «полувоцерковленных» людей; признают влияние примет на свою жизнь 35% и 41%, соответственно; обращаются к колдунам и сами практикуют 4% и 6%; обращаются к гадалкам и сами гадают 12% и 11%; принимают во внимание предсказания астрологов 15% и 27%; обращаются к экстрасенсам или сами ими являются 12% и 5% [5:33–35]. Соответственно, автор исследования делает логический вывод: «самые суеверные группы — это «воцерковленные» и «полувоцерковленные» [5:84]. Более того, в группе «воцерковленные» самый большой процент занимающихся медитацией — 7% [5:88].

Закономерно возникает вопрос, насколько целесообразно рассматривать эти отклонения как незначительные для человека, старающегося жить церковной жизнью. Человек может ежемесячно посещать церковь и при этом ходить к колдунам и даже заниматься магией, ежедневно молиться церковными молитвами и развивать экстрасенсорные способности, поститься и строить гороскопы, заниматься гаданием, ежедневно читать Писание, но не верить ни в приход Спасителя, ни в Страшный Суд. При этом он тоже будет отнесен к воцерковленным или полувоцерковленным православным, поскольку согласно указанной методике, достаточно наличия одного, хотя и ярко выраженного показателя.

Никто не отрицает, что многие среди тех, кто стремится «воцерковиться», начинают свой духовный путь с широко распространенного ми-

ровоззренческого эклектизма и подвержен влиянию языческого окружения. Однако признавать такое состояние сознания, тем более поведения за норму вряд ли приемлемо.

Нам представляется, что комплексный подход при изучении православной религиозности предполагает выявление степени воцерковленности респондентов, а при выделении критериев православной религиозности учет не только индикаторов «православного» поведения, но и «окультурного», а так же мировоззренческих компонентов.

Среди ключевых мировоззренческих индикаторов следует учитывать наличие веры:

- во-первых, в основные постулаты православного учения (Символ Веры);
- во-вторых, в постулаты иных мировоззренческих систем, не признаваемые православным учением (карма, реинкарнация и т. п.);

Среди поведенческих показателей следует выделять религиозное поведение:

- во-первых, согласующееся с православными канонами (посещение служб, молитва, причащение, чтение Евангелия и других текстов, соблюдение постов, ношение символов);
- во-вторых, не согласующееся с православными канонами (прямое или опосредованное через специалистов: гадание, колдовство, магия, астрология, хиромантия и т. п., экстрасенсорное воздействие, медитация);

Соответственно, каждый из предложенных показателей имеет степень своего присутствия в сознании или поведении респондента. Наполнение конкретным содержанием каждого пункта может быть предметом дополнительных дискуссий.

В проведенном в 2005 г. исследовании религиозности 750 представителей студенческой молодежи г. Орла была предпринята попытка сопоставления, как мировоззренческих, так и поведенческих показателей религиозности студентов, отнесших себя к категории православных [2].

На основе анализа полученных данных, нами были выделены несколько групп.

«Этнические или нулевые православные» — те, кто относит себя к православным, но определяет себя как неверующего человека. Таких среди студентов, определивших себя как православных, было выявлено 12,1 %

«Номинальные православные» — мало знакомые с постулатами православной веры и не реализующие свой мировоззренческий выбор на практике составили 63,9%. Это те верующие студенты, отнесшие себя к категории православных, которые не вошли в последующие три группы.

«Начинающие православные» — выполняющие лишь в той или иной степени нормы православной жизни, имеющие «размытые» или синкретические мировоззренческие установки и демонстрирующие элементы языческого поведения. В эту категорию были отнесены студенты на основе следующих мировоззренческих и поведенческих индикаторов, характеризующих православное видение мира и образ жизни. Студенты верят в бессмертие души, в приход Спасителя, в ангелов и демонов, в ад и рай; немного читали Священное Писание; знают не меньше четырех заповедей, одну церковную молитву; иногда молятся; не реже раза в год посещают храм и причащаются. Таких среди студентов, отождествивших себя с православием, оказалось 20,5%.

«Практикующие православные» — хорошо знающие основные положения православного учения, достаточно регулярно и в значительной мере выполняющие церковные предписания, но продолжающие сохранять и даже реализовывать на практике определенные элементы языческого сознания. Данную группу составили респонденты, которые по сравнению с предыдущей группой верят еще и в Страшный Суд, знают не меньше двух церковных молитв, молятся регулярно, причащаются несколько раз в год. Таких студентов выявлено 2%.

Действительно среди этой группы студентов 70% знают больше трех молитв, половина молится раз в день и чаще, 80% соблюдают пост хотя бы частично, 60% посещают храм не реже раза в месяц, все выступают за необходимость усиления влияния религии в обществе, за изучение религии в школе, 80% за установление государственной религии.

Но даже среди этих студентов только половина (52,2%) верит в воскресение человека, зато 40% верит в переселение душ, каждый четвертый (26%) — в карму, каждый пятый (21,7%) — в НЛО и каждый второй — в приметы и «вещие сны». Более того, они не только верят, но каждый второй занимался различными техниками гаданий (47,8%) и 4,1% даже колдовством и магией, а 40% обращались к гадалкам, экстрасенсам и духовным целителям. И даже если предположить, что все это происходило до их встречи с православием, то трудно объяснить, что та же половина (47,8%) из этих студентов не исключает подобное обращение в будущем.

«Воцерковленные православные» — это те, у которых наблюдается в значительной степени совпадение их мировоззренческих установок и религиозного поведения. Элементы других мировоззренческих парадигм не проявляются ни в сознании, ни в поведении этой группы. Иными словами в эту группу вошли студенты, которые по показателям православного образа жизни и мировоззрения соответствуют предыдущей группе, но при этом они не верят ни в карму, ни в реинкарнацию, ни в астрологию, не занимаются ни колдовством, ни гаданием, и не допускают возможности обращения к экстрасенсам в будущем. Таких студентов, которых можно признать полностью воцерковленными православными, чье мировоззрение и религиозное поведение в значительной мере соответствует тому, что Православная церковь хочет видеть в своих чадах, выявлено лишь 1,5%.

Таким образом, среди студентов, определивших себя как православных, лишь четверть (24%) могут быть определены как «церковный народ», находящийся на разной стадии воцерковления.

Но даже при таком дифференцированном подходе в поле нашего сознания постоянно остается проблема соотношения формального религиозного поведения и знания основных постулатов православной веры с подлинно христианским образом жизни. Человек, с одной стороны, может путаться в формулировках веры, не уделять должного внимания соблюдению предписаний и обрядов, но при этом не нарушает заповеди и фактически старается жить, следуя словам Христа: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя» (Лук. 10:27). Или наоборот, верующий может знать наизусть Символ Веры и выполнять все обряды и предписания, но в своем отношении с окружающими не руководствоваться принципом любви, о котором говорит Христос.

Все это ставит перед исследователями необычайно сложный вопрос о показателях подлинной принадлежности к православию, что может стать еще одним из направлений теоретических и практических исследований для всех методологических позиций в социологии религии.

Литература:

1. Бреская О.Ю. Социология религии в Восточной Европе: методология и предмет исследования // СОЦИС. — 2007. № 7

2. Вовченко В.А. Особенности мировоззренческих ориентаций современной студенческой молодежи. // Ученые записки ОГУ. Т. IV. Религиоведение. Вып. 4. — Орел: ОГУ, «Картуш», 2006. — С. 55–73.
3. Возьмитель А.А. Социология религии в России: проблемы и перспективы // СОЦИС. — 2007. № 2
4. Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках «Рубикона» // Социологический журнал. — 2005. № 3.
5. Синелина Ю.Ю. Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян. — М.: Наука, 2006. — 132 с.
6. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // СОЦИС. — 2001. № 7. — С. 89–96.
7. Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. — М.: Академический Проект, 2005. — 297 с.

ИЗУЧЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

С момента распада Советского Союза прошел уже достаточно значительный период времени. За последние двадцать лет не только исследователям религии пришлось наладить свою работу в новых условиях, но и сам предмет их изучения подвергся значительной трансформации. Носители разнообразных религиозных традиций, а также заново обращающиеся к тем или иным религиозным практикам люди, вынуждены были выработать определенную стратегию поведения в современном обществе.

Вслед за А. Агарджаняном [1:11] можно назвать следующие задачи, стоящие перед современным исследователем религии: выявление места религии на постсоветском пространстве, определение мотивации и целей ее носителей, их реакции на новые общественные условия, равно как и реакции религиозных институтов на эти изменения. В то же время, исследователь должен решать и ряд прикладных задач, связанных с организацией своей работы: это, прежде всего, поиск финансирования, организация полевой и исследовательской работы и мотивация ее участников, организация камеральной работы, репрезентация результатов (предполагающая не только составление отчетов и написание обобщающих научных статей и монографий, но и контакт со СМИ, участие в работе конференций, сотрудничество с другими исследователями и активное представление результатов проделанной работы за границей; все это в свою очередь является необходимым условием для изыскания возможностей дальнейшего исследования).

Остановимся подробнее на анализе работы исследователя и изменениях, произошедших с самим предметом исследования, на примере изучения старообрядчества на постсоветском пространстве.

Следует отметить, что изучением современной ситуации в старообрядчестве занимаются не только религиоведы, но и социологи, антропологи, фольклористы, этнографы, визуальные антропологи, историки. Отсюда — сложность и многообразность используемого исследователями методологического аппарата. Основным источником сведений о современном старообрядчестве являются, безусловно, полевые

исследования. Однако нельзя также пренебрегать ролью анализа уже имеющихся материалов, в том числе письменных и устных источников, касающихся этого религиозного направления. Важным также оказывается анализ интернет — источников по старообрядчеству [3:205–209].

Исследователь сталкивается с постоянным изменением соотношения традиции и народной практики в исследовании старообрядчества.

На старообрядческие общины огромное влияние оказал советский период. Это выразилось в значительном ослаблении религиозных институтов, разрыве традиции религиозного образования, разрушении иерархической структуры и общения между общинами.

В новых условиях происходит закрепление роли локальной традиции, местночтимых объектов и обрядов. Сохраняется потребность в самоидентификации себя с совершенно определенной группой, что приводит к продолжению дробления старообрядческих общин (особенно в среде беспоповцев). В более радикальной форме это выражается в полной «замкнутости» отдельных людей, претендующих на роль «знающих». Например, в ходе полевого исследования¹ мы столкнулись с представительницей беспоповского федосеевского согласия Степанидой Петровной Атлановой (д. Русский Турек Уржумского р — на Кировской области), которая не входит в состав ни одной из старообрядческих общин, существующих в данном регионе (хотя и поддерживает контакты с представителями казанской общины), при этом хорошо разбирается в богословских вопросах, обладает богатой библиотекой старопечатной книги, старается соответствовать федосеевским канонам, и даже отказалась от получения пенсии (получение которой, согласно наиболее радикальным представлениям, является греховным). Она пользуется авторитетом, как в своей деревне, так и за ее пределами, к ней приезжают люди из других регионов с т.н. «милостинками» (записками о поминовении умерших родственников).

Наиболее полно в старообрядческих общинах соблюдается и сохраняется похоронно — поминальная обрядность, что соответствует старообрядческому учению о спасении, сопряженному с представлением о необходимости погребения «по — канону». При этом к соблюдению похоронно — поминальной обрядности прибегают даже те люди, которые, хотя и были рождены в старообрядческой семье, но не соблюдали

¹ Автор выражает признательность Археографической лаборатории МГУ имени М.В. Ломоносова и лично И.В. Поздеевой за предоставленную возможность участия в экспедиционной работе лаборатории в Уржумском районе Кировской области в августе 2008 года.

соответствующих правил в течение жизни, совершенно «обмирщились». Зачастую и использование духовных стихов в современных общинах также связано с погребально — поминальным циклом. Даже при значительном разложении традиции, в деревнях можно встретить «бабушек — читалок», которые продолжают отпевать «по — старому»².

В то же время старообрядцы вынуждены реагировать на вызовы современного общества. И если в XX веке на старообрядческих соборах принимались решения об отношении к продуктам, купленным в магазине или о радио и телевидении [2:376–395], то в XXI веке широкое хождение получают такие тексты, как «О компьютере — звере — Антихристе», «Суд над Антихристом» (о ИНН и числе дьявола). Само изучение старообрядчества ведется не только независимыми исследователями, но и изнутри самой традиции, так, например, международная конференция «Старообрядчество: история, культура, современность» проводится при активной поддержке РПСЦ.

Большинство крупных старообрядческих поселений регулярно посещается исследователями. При этом обитатели деревень уже готовы к таким визитам и даже знают, что именно от них хотят услышать. Поэтому исследователю приходится учитывать определенную «клишированность» и «надуманность» получаемой информации. Респонденты зачастую имеют завышенные требования к человеку, которого можно назвать «знающим», поэтому свои знания отрицают, даже замалчивают. Это не только выработанная годами привычка скрываться от любых представителей чужой традиции, но и восприятие себя, как далекого от настоящего, правильного, каноничного образа жизни. Обычно срабатывает следующий принцип — чем более осведомлен респондент в вопросах веры и чем сильнее в данном регионе традиция, тем меньше он будет готов рассказать исследователю. В то же время, живой интерес «извне» вызывает необходимость внутри общины поиска ответов на многие вопросы, о которых раньше просто не думали. И это также вызывает определенные трансформации внутри общины. Например, если исследователь посещает одну и ту же общину на протяжении пяти — десяти лет, то его могут перестать воспринимать как чуждого, но тогда могут попытаться и самого исследователя сделать последователем той или иной традиции, а такая глубокая «вовлеченность», как правило, исключает возможность объективного исследования.

² С этой ситуацией мы столкнулись в ходе полевых исследований 2007–2008 гг. в Селивановском р-не Владимирской обл.

Таким образом, в современных условиях даже ориентированные на замкнутость и сохранение традиции, религиозные организации вынуждены прибегать к значительным изменениям. А для исследователя становится особенно важно зафиксировать этот процесс изменения, при этом оставаясь по возможности беспристрастным и стараясь как можно меньше повлиять на жизнь и быт общин. В заключение, хочется привести такой пример: в Уржумском районе Кировской области долгое время велась работа по изучению истории филипповского согласия, и, после выхода в свет соответствующего исследования [4:3–31], многие респонденты теперь просто стали ссылаться на это издание.

Литература:

1. Агарджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России: Сб — к статей. М., 2006. С. 11–32.
2. Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв./Под ред. Н.Н. Покровского. Новосибирск, 1999. С. 376–395.
3. Сергеева Е.В. Ресурсы старообрядческих согласий в сети Интернет // Человек@Религия@ Интернет: материалы Междунар. науч. интернет — конф. Волгоград, 2008. С. 205–209.
4. Филипповское родословие: исторические сочинения старообрядцев — филипповцев Поволжья и Южной Вятки/публ., предисл. и комм. А.А. Исэрова. М., 2004. 88 с.

ПРОБЛЕМНОЕ СОСТОЯНИЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ НАЧАЛА ХХІ ВЕКА В УКРАИНЕ

Нет нужды говорить, что после распада Советского Союза каждая из стран теперь уже СНГ столкнулась со стремительным ростом активности всевозможных религиозных систем. Но, вместе с тем, они столкнулись и с отсутствием государственного аппарата, регулировавшего эти процессы. Новые Конституции гарантировали свободу совести и вероисповедания, а на практике сформировать работающую модель государственно-церковных отношений оказалось не так просто. Одна из причин — элементарное отсутствие специализированных кадров.

Каждая из кафедр религиоведения в Украине имеет свои достижения и заслуги, но ни одна не может избежать того, что является «бесплатным приложением» для каждой науки — проблем «белых» пятен в исследованиях и работе. Украина — специфический ареал религиозных традиций: полинациональная, поликонфессиональная, с уникальным законодательным кодексом — все это способствует ей быть самым крупным православным, протестантским и новорелигиозным государством Европы. Поэтому религиоведение в Украине имеет ряд проблем, которые, с одной стороны, уже решены мировым научным сообществом, а с другой — еще никогда не имели место быть. Остановимся на наиболее насущных и требующих немедленного решения.

Как ни прискорбно, но одна из наиболее серьезных проблем современного религиоведения — оторванность украинских кафедр от мировых религиоведческих (а иногда — и религиозных) процессов. Индивидуальное общение украинских и зарубежных религиоведов автор не считает фактом наличия активного сотрудничества, поскольку подобные контакты являются плодом личной инициативы отдельных исследователей. Как один из результатов такой оторванности — отсутствие качественной научной исследовательской литературы зарубежных авторов, отставание религиоведческой мысли в Украине. Ведь в интернете часто не найти даже прогрессивных, наиболее расхожих взглядов тех же голландских, немецких, американских религиоведов.

Также удивляет существование до сих пор «совковской» системы сотрудничества опытных и молодых ученых. Жаль, но и сегодня молодые

исследователи вынуждены проходить жернова цензуры и бюрократии, вследствие чего теряется не только новизна, но и актуальность их труда. Это, конечно, проблема, по большей части, системы образования, однако страдает, как ни банально, наука: достаточно много стоящих исследований в лучшем случае пылятся в архивах.

Самой неожиданной проблемой, с которой автору довелось встретиться совсем недавно, стала проблема терминологии и обособления религиоведения как отдельной науки. Для начала — о дефинициях. Наверное, это проблема не только украинского религиоведения — отсутствие в языке аналогов иностранных слов. Но речь не идет о правильном переводе понятий «фана» и «бака», «сат» и «йайалориша». Здесь мы говорим о специфике понимания философских терминов в религиоведении. Почему, когда, к примеру, в Сорбонне или в Йелле, профессор говорит о феноменологии религий, никому в голову не придет понимать ее согласно Гуссерлю или Хайдеггеру? Всем понятно, что речь идет о феноменологии И. Ваха, Г. ван дер Леува, М. Шелера. Наверное, объясняется все очень просто: к сожалению, в Украине религиоведение и сегодня остается частью философии, ее «служанкой», а не отдельной наукой со своей методологией, терминологией и гносеологией.

Здесь мы переходим ко второй части проблемы — места религиоведения в иерархии наук. Религиоведам постоянно приходится отвечать на вопросы: что они изучают, какими методами пользуются и объяснять смысл каждого религиоведческого термина. Складывается впечатление, что украинское научное сообщество до сих пор живет за «железным занавесом» и под «стеклянным колпаком».

Конечно, часто и сами религиоведы не знают, что они изучают и изучают ли. Самая распространенная проблема исследователей: отрыв от практики в теоретических изысканиях либо наоборот, в пользу практики потеря научной теоретической базы. Однако, к счастью, количество подобных прецедентов заметно уменьшается. И связано это в первую очередь с тем, что выпускаемые квалифицированные кадры являются невостребованными в родном государстве. Другими словами, из-за отсутствия работы религиоведы выезжают за границу, устраиваются не по специальности, что, конечно же, влияет на количество абитуриентов и студентов, а, следовательно, на развитие религиоведения в Украине.

Указанные проблемы — увы, только верхушка айсберга. Но если украинское научное сообщество желает не замечать, бороться с ветряными мельницами бесполезно. Однако, не смотря на «печальность» со-

временного состояния религиоведения в который год уж постсоветской Украине, можно выделить целый ряд перспектив и тенденций его развития.

Как было указано выше, Украина — уникальное государство, религиозная карта которого невероятно пестрая. Религиозные процессы, как правило, протекают достаточно бурно, с возникновением громких скандалов, жестких конфликтов и «взаимными анафемами». Психологические, культурно-исторические, диалектические причины и предпосылки этих и других явлений; феноменология, эпистемология, даже философия и социология религий — *tabula rasa* в отечественном религиоведении. Синкретические и экуменические процессы, новые религиозные течения и движения, особенности этнических и национальных религий на территории Украины — одни из самых актуальных тем исследований на сегодня. Причем это всемирно значимые проблемные вопросы.

Не теряет своей актуальности и «восточный вопрос». Темы ислама, буддизма, индуизма который год не дают покоя европейской общественности. В этом случае Украина, как извечная буферная зона, выступает мощным генератором новых религиозных явлений, требующих изучения или хотя бы наблюдения. Религия никогда не статична, а в условиях глобализации — тем более.

Немного вернувшись к проблемам, отметим, что часто религиоведы неправильно используют индуктивный метод в исследованиях. Изучив малую часть феномена (или его отдельный аспект), они делают вывод обо всем процессе, игнорируя его динамику, изменчивость, какие-либо индивидуальные характеристики в целом и в частности. В связи с этим, само религиоведение должно быть процессом, не может существовать неактуальных тем. Поэтому фактически любая из возникших необходимостей наблюдать и изучать религиозное явление — проблемная тема исследования.

Религиоведение ХХI века в Украине призвано не просто сформировать новую модель государственно-церковных и межконфессиональных отношений, но сделать ее реально выполняемой и работающей. Не просто стать посредником-интерпретатором в теолого-философских дебатах научных кругов, но урегулировать и перевести в плоскость реального времени. Будем надеяться, что молодые ученые смогут реализовать не только свои исследовательские амбиции и решить задачи научного совета, но и действительно поспособствуют выходу украинского религиоведения на мировую арену.

В.Ю. Даренский

ФЕНОМЕН «ПРИХОДА К ВЕРЕ» КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Спонтанное возрождение религиозного сознания является одним из характерных аспектов культурной ситуации в «постатеистическом» обществе стран бывшего СССР. Этот процесс очень интересен для понимания «механизмов» становления религиозного сознания, оказываясь своего рода «естественным экспериментом», поставленным самой историей. К сожалению, до настоящего времени существует очень мало исследований в этом ракурсе рассматриваемого явления, наиболее интересном для современного религиоведения. Далее будут кратко очерчены три аспекта феноменов спонтанного возрождения религиозного сознания на материале, касающемся возвращения к Православию, — вместе с тем, предполагая, что имеет место принцип диалектики абстрактного и конкретного — т.е. всегда существуют существенные аналогии в становлении различных форм религиозного сознания как такового. Вместе с тем, специфику Православия именно как базовой традиции в христианстве в целом, принципиально сохраняющей его изначальные догматические и канонические определения, не подлежащие никакой исторической «модификации» (которая уже почти тысячу лет происходит в западных конфессиях), также очень важно учитывать. В первую очередь, это означает, что приход современного человека в Православие всегда означает особую открытость новым для него моделям мышления и мироощущения, очень контрастирующим с теми, к которым он естественным образом привык, живя в современном мире. Для сравнения следует отметить, что для представителей западных конфессий этот контраст намного слабее, а, например, для многих направлений в протестантизме, сознательно следующих за «требованиями времени», таковой контраст отсутствует вообще. Тем самым, рассмотрение именно возвращения к Православию в этом отношении оказывается наиболее показательным вследствие своей особой радикальности.

Рассмотрим эти аспекты. Первый из них — социальный. Так, у современных противников религии достаточно стандартным является аргумент о том, что возрождение веры — это ныне не более чем некая «мода», т.е. по сути, проявление некоего конформизма. Однако утверждение о «конформизме» как главной причине возвращения к христианской вере в свете элементарных фактов современной социальной жизни оказывается явно безосновательным. Доминирующие в современном

обществе цели и «ценности», — такие как материальное преуспевание, комфорт, карьера, принцип личной выгоды и т.п., — по самому своему существу прямо противоположны целям и ценностям христианской жизни, непосредственно вступая с нею в конфликт. Тем самым, уже сам факт исповедания христианской веры, — причем даже независимо от степени ее воплощения в реальной жизни! — в наше время совершенно очевидно является антиконформистским. Радикальное понимание несовместимости фактической «морали» современной цивилизации с христианской моралью свойственно именно людям, исповедующим Православие. В меньшей степени оно свойственно католикам, обычно в целом позитивно оценивающим цивилизацию, созданную Западом, а среди протестантов такой конфликт ценностей обычно или очень слаб, или вообще не возникает. Впрочем, во всех случаях бывают и свои исключения. Тем самым, здесь особый интерес представляет собой социологическое исследование мотивов обращения к вере. И перенося исследование этого аспекта в эмпирическую плоскость, т.е., например, составляя вопросники, следует включать в них четкие вопросы о таких мотивах и их сочетаниях.

Второй аспект — экзистенциальный. Он имеет две составляющих. Первая из них связана с объяснениями источника религиозного опыта как такового. Так, с точки зрения верующих, объяснения атеистов относительно происхождения религии вообще и веры в Бога в частности как якобы продукта «фантазии» и «иллюзии» воображения оказываются ошибочными не только на фактическом, но и чисто логическом уровне. Оба эти момента хорошо прояснены А.Ф. Лосевым: «Что же касается воображения человека, то согласно учениям современной психологии, основанной на опыте и наблюдении, не подлежит сомнению, что эта сила лишь более или менее свободно сочетает, комбинирует представления, почерпнутые из восприятий, не внося в них по существу ничего нового, что не содержалось бы уже в первичных данных восприятия. А так как в данных восприятия нет и не может быть ничего беспредельного и безусловного, то и сочетания представлений в образах воображения, как производные, тем более не могут содержать ни беспредельного ни безусловного. Отсюда логически возможно лишь одно заключение: идея абсолютного есть, стало быть, непосредственное свидетельство самого Безусловного» [6: 193–194]. Кроме того, добавим, что отрицание бытия Божия с точки зрения логической формы представляет собой ошибку, традиционно именуемую как *petitio principii* — «предвосхищение основания», т.е. умозаключение, построенное на логическом круге: большая посылка его уже заранее содержит в себе нужный вывод.

В данном случае большая посылка: «Нет ничего, кроме материальной реальности; а все остальное — суть порождения субъективной фантазии», — уже а priori содержит в себе богоотрицание и поэтому ничего не доказывает: ведь верующий полностью согласен здесь с атеистом, что среди материальных предметов и продуктов фантазии Бога нет и быть не может. Однако именно эта посылка и является произвольной, логически никак не обоснованной и некритически принятой на веру. В свою очередь, и в этом случае следует отметить, что такое жесткое отрицание эмоционально-психологического источника религиозной веры наиболее свойственно именно православным верующим, поскольку именно в Православии эмоциональная сфера наиболее четко связывается со сферой «преlestи», т.е. обманчивых образов воображения, порожденных гордыней человека. В западных конфессиях, наоборот, сфера чувств и эмоций считается важнейшим источником истинного богопознания. Тем самым, здесь появляется уже некая общность представлений как с атеистами, так и вообще с тем пониманием религии, которое свойственно современному человеку. Интересно исследовать, насколько православные сами осознают эту разницу.

Второй аспект связан с восприятием самой атеистической идеологии, которое, как это ни странно, весьма часто оказывается очень сильным импульсом к религиозным исканиям. Весьма характерно в этом отношении признание академика Б.В. Раушенбаха: «Я стал религиозным человеком... в результате чтения антирелигиозной литературы. Я прочитал одну работу по атеизму, которая поразила меня своей глупостью. Я подумал, что этого не может быть, и взял следующую. Там я поймал автора на прямом жульничестве... Они люди зачастую абсолютно безграмотные даже в том, о чем пишут. Это вызвало у меня естественное чувство протеста» [3: 459–460]. Впрочем, тот же эффект имеют и некоторые мотивы, о которых свидетельствуют честные атеисты говоря о подлинных истоках своей «антиверы». Например, профессор МГУ Р.О. Гибайдулина сформулировала такую своего рода программу «борьбы с религией» в новых условиях краха государственного атеизма. Она пишет следующее: «Атеист — тот, кто борется с Самим Богом, а не со слухами и мнениями о нем... Бороться против Того, кого нет, — бессмысленно и скучно, это опустошало наши ряды или наполняло их равнодушными... Прошло время наивных просветителей и антиклерикалов. Прогресс науки больше не вербует новых сторонников в наши ряды. В скором времени наука может дойти до того, что признает существование Высшего Разума... Когда «чудотворная» наука скажет «Бог есть», превратимся ли мы в верующих, потому что к этому обяжет нас «научный прогресс»? Или приятие

или неприятие Бога — это все-таки вопрос не знания, а свободного выбора?.. доводы знания столь же слабы для атеизма, как и для религии. Более, чем свет знания, нам нужна решимость воли... Прошло время безбожников. Настало время богоборцев» [Цит. по: 10: 163–164]. Понятно, что если честные атеисты признаются, что борются с Самим Богом, тем самым, зная о Его существовании, то это менее всего способствует распространению атеизма, но способствует укреплению веры. Здесь интересно было бы исследовать ряд вопросов: 1) насколько сами атеисты осознают, что их неверие есть скрытая форма богоборчества; 2) в каком проценте случаев действительно в прошлом убежденные атеисты становятся активными верующими и каковы были их мотивы прекращения богоборчества; 3) насколько часто одним из мотивов прихода к вере становятся научные познания человека (или хотя бы знание того факта, что абсолютное большинство выдающихся ученых были верующими людьми), а также отвращение к интеллектуальному уровню атеистической идеологии (подобное примеру Б.В. Раушенбаха), которую в свое время даже И. Сталин называл просто «антирелигиозной макулатурой».

Наконец, третий аспект — гносеологический, также имеющий ряд составляющих. Первая из них, — проблема «отношения науки и религии», — в настоящее время является достаточно проясненным в рамках следующего тезиса: «наука и религия принципиально дополняют друг друга, поскольку первая пытается объяснить, как устроен мир, а вторая — почему и для чего он устроен именно так» [5: 59]. Можно также указать и на расширение смысла понятия рациональности, включающего в себя категорию тайны. Как пишет известный украинский философ С.Б. Крымский, «тайна — это пункт встречи очеловеченного бытия с зонами внечеловеческой стихийности, знание о которых закодировано из-за неподготовленности субъекта для их постижения и отсутствия у него определенных средств их раскрытия... В рациональном понимании тайна порождается самим ростом знания, которое дает не только позитивные результаты, но и расширяет сферу знания о непознанном, потому что... увеличивает проблемное поле человеческого освоения мира» [4: 628]. А там самым, и наличие «сверхъестественной» реальности, о которой свидетельствуется в рамках религиозного сознания, оказывается вполне совместимым с критериями рациональности. Здесь также стоит отметить, что такое «включение» категории тайны в саму структуру рационального мышления является особо характерным для православного менталитета. В мышлении людей западных конфессий эта категория обычно выносится за рамки рациональности (знаменитая антиномия «знания и веры» — это весьма специфический продукт европейского

мышления, и почти не свойственный, например, русской религиозной философии). Этот феномен также заслуживает специального исследования — в частности, его проявлений на уровне массового сознания.

Вместе с тем, становление религиозного сознания требует и исследования особых уровней познания, в частности, сверхрациональной реальности «Ты» как источника новых смыслов и экзистенциальных содержаний. В частности, в «философии диалога» XX века была раскрыта воспроизводящаяся в человеке онтологическая протоструктура субъектности, которую М. Бубер, используя натуралистическую метафору, называет «врожденным Ты», трактуя последнюю как универсальную «вещающую форму» и априорную «модель души» [2: 43], М. Бубер контекстуально соотносит ее с кантовскими априорными категориями, по отношению к которым она занимает позицию их ноуменального основания, в котором конституируется высший опыт об абсолютном Ты — но не только и даже не столько как трансцендентный «прорыв», но как имманентное развитие опыта самопознающего «Я». В монотеистических религиях инвариантный для любых форм религиозного сознания феномен Священного раскрывается именно в форме сверхрациональной реальности «Ты».

Священное с чисто онтологической точки зрения является наиболее содержательным предметом познания. Более того, специфика этой предметности состоит в том, что она бесконечно превосходит любые познавательные способности человеческого разума, но именно поэтому в максимальной степени способна трансформировать само мышление и мировосприятие человека. Р. Отто, вводя понятие Священного (*das Heilige*) в пространство философской рефлексии, соотносил его с Кантовской теорией разума и обосновывал тезис, в соответствии с которым именно Священное, а не «чистый разум» является предельным гносеологическим понятием, предельной предметностью человеческого познания и «основанием души». В отличие от «чистого разума», являющегося теоретическим конструктом, «Священное» вообще не может рассматриваться в качестве абстракции, но является такой целевой, «энтелехийной» предметностью человеческого разума, априорное стремление к которой формирует его высшие познавательные способности. С появлением у человека реального опыта Священного этот познавательный опыт становится своего рода субстанциальной основой разума, благодаря которой его деятельность выходит за рамки естественных перцептивных и рассудочных актов, но постигает сущее как Единое, содержащее в себе бесконечную и непостижимую Основу. Однако изначально в самом разуме заложено предвосхищение этого опыта, сама его потенциальная возможность и устремленность к нему, составляющая наиболее глубокую

сущностную основу разумной деятельности, имеющую «априорный» характер — более глубокую, чем «трансцендентальное единство апперцепции» и т. п. Как пишет сам Р. Отто, «Религиозное стремление, существующее в потенции, в сознании актуализируется не от и не без мировых чувственных данностей и опытов, а в них и между ними... Актуализируя эти порывы под воздействием окружающего мира... это религиозное стремление пытается уяснить самое себя, развертывая темную, априорную основу... из которой возникло и оно само» [Цит. по: 8: 27]. Между тем, Священное принципиально не объектно и само полагает законы разуму. Священное открывается не как нечто противостоящее (*objectum*) разуму, а как то, что оживотворяет его изнутри и распаивает в бесконечность. Первичное переживание Священного как такового одновременно является и первым подлинным переживанием субъектности самого разума. Это первичное переживание Священного, открывающее особое, самое глубокое измерение рефлексивности самого разума, чаще всего не осознается в своем «чистом» виде. Особенность православного переживания Священного состоит в его «антипсихологизме», стремлении к предельной ясности ума и «трезвости» чувств; поэтому православных обычно шокирует стиль молитвы католиков и особенно протестантов — очень эмоционально-субъективированный, стремящийся почти устранить всякую дистанцию между Богом и индивидуальной человеческой душой. В этом отношении последние являются вполне «современными» людьми, с индивидуалистическим способом мышления, в то время как православные радикально отрицают самоощущение «современного» человека, обращаясь к первичному опыту Священного.

Как правило, изначальный опыт Священного сразу же протекает в форме его «опредмечивания» в наиболее доступных для человека в данный момент религиозных символах. Тем самым, в религиозном сознании, если оно желает оставаться таковым и не изменять своему первопринципу чистого опыта (в противном случае оно трансформируется в сознание идеологическое), должен действовать двуединый императив приращения опыта и рефлексии его ситуативных форм, обнаруживающих свою случайность и субъективность. Однако этот императив «беспокойства духа» отнюдь не означает бесконечного релятивизма — требования «разоблачения» любых форм в качестве случайных и ограниченных. Он имеет четкую направленность — а именно, все более глубокое раскрытие первичного опыта абсолютной субъектности Священного, его обращенности к нашему разуму в качестве абсолютного «Ты», перед которым разум «распредмечивает» себя как безлично-аб-

страктивный «экран сознания» и «механизм» мыследеятельности, но раскрывается в своей последней глубине как уникальное и этим бесценное духовное «Я». Раскрываясь как абсолютная Субъектность, Священное перестает быть среднего рода — т.е. «Оно» — и открывается как абсолютное «Ты», которому только и можно сказать: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» (Бл. Августин) [1: 53]. Рассмотрение автобиографических свидетельств людей, в XX веке приходивших к вере из воспитанного с детства неверия достаточно четко подтверждает приведенные выше теоретические соображения. Так, например, о. Павел Флоренский свидетельствовал о своем юношеском духовном опыте: «Я задыхался от неимения истины. Во всем человеческом познании не находилось ни одной надежной точки... Постепенно... мне стало делаться ясным, что истина, если она есть, не может быть внешнею по отношению ко мне и что она есть источник жизни... Сначала смутно, как сквозь толстую стену, затем все более внятно стал ощущать я какое-то веяние из этой глубины... Это было томительное висенье между знанием, которое есть, но не нужно, и знанием нужным, которого нет» [9: 349–350]. После хождения глубинной точки кризиса и формирования первичных установок религиозного сознания, о. Павел Флоренский свидетельствует о появлении открытости для веры. И в этом состоянии случайные, на первый взгляд, события, начинают «прочитываться» как обращенность Слова к человеческой душе.

Для о. Павла Флоренского в юности первым таким событием стал внезапно услышанный оклик: «Павел! Павел!» Не смотря на то, что этот голос этот принадлежал какому-то реальному человеку и был обращен к кому-то другому, но именно в самой «случайности» совпадения эмпирического и духовного события о. Павел усматривает высшую достоверность: «первое и бесспорное в этом случае — духовная реальность голоса горнего, который и направил все внешние обстоятельства так, чтобы наиболее доступным мне образом пробить кору моего сознания» [9: 304]. Но о совершенно идентичном по смыслу событию свидетельствовал в своей «Исповеди» и Бл. Августин: «И вот слышу я голос из соседнего дома, не знаю, будто мальчика или девочки, часто повторяющий нараспев: «Возьми, читай! Возьми, читай!». Я изменился в лице и стал напряженно думать, не напевают ли обычно дети в какой-то игре нечто подобное? Нигде не доводилось мне этого слышать... я встал, истолковывая эти слова как божественное веление мне: открыть книгу и прочесть первую главу, которая мне попадется» [1: 210]. С гносеологической точки зрения такие события следует относить к особому типу познания через символ — т.е. к ситуациям,

в которых обычное «внешнее», эмпирическое событие становится внезапным мотивом, «толчком» для события внутреннего, экзистенциального, которое уже назревало, но еще могло произойти само собой.

Среди других инвариантных гносеологических элементов феномена «прихода к вере» следует указать также на своего рода анамнезис первичного экзистенциального опыта (ср. свидетельство еп. Каллиста (Уэра): «чем больше я узнавал о Православии, тем больше понимал, что это именно то, во что я всегда верил в самой сокровенной глубине души» [7: 11]); а также на архетип «возвращения в Начало» своего духовного пути (ср. главу «Начиная сначала» американца о. Грегори Роджерса в интересном сборнике «Путь к Православию. Свидетельства людей, принявших Православие» [7: 50–54]). Исследование перечисленных, а также многих других аспектов спонтанного возрождения религиозного сознания, несомненно, составляет актуальную задачу современного отечественного религиозоведения.

Литература:

1. Августин Аврелий. Исповедь. — М.: RENAISSANCE, 1991. — 488 с.
2. Бубер М. Два образа веры. — М.: ООО АСТ, 1999. — 592 с.
3. Книга судьбы. Из стенограммы беседы Б.В. Раушенбаха//Платонов С. После коммунизма: Беседы. — М.: Мол. гвардия, 1991. — С. 431–458.
4. Кримський С.Б. Таїна//Філософський енциклопедичний словник/Під гол. ред. В.І. Шинкарука. — К.: Абрис, 2002. — С. 627–628.
5. Левин В.И. Совместимы ли наука и религия?//Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы III Российского философского конгресса. В 3-х Т. — Т. 1. — Ростов-на-Дону: Изд. СКНЦ ВШ, 2002. — С. 58–59.
6. Лосев А.Ф. Бытие, его сверхлогические, логические и алогические элементы (диалектика)//Символ. Журнал христианской культуры. — № 32. — Париж, 1994. — С. 191–209.
7. Путь к Православию. Свидетельства людей, принявших Православие/Сост.А. Баранов. — М.: ОБРАЗ, 2006. — 160 с.
8. Пылаев М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто. — М.: Изд. МКЛ, 2000. — 124 с.
9. Флоренский П. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. — М.: Изд. АСТ, 2004.
10. Эпштейн М. Атеизм — это духовное призвание. (О Раисе Омаровне Гибайдулиной)//Звезда. — 2001. — № 4. — С. 159–174.

СОВРЕМЕННОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В ЗЕРКАЛЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Постановка вопроса, отраженная в заявленной теме, предполагает, как минимум, ответ на вопрос, что мы имеем в виду под понятиями «эпистемологической рефлексии», «эпистемологии», «религиоведения» и «современного религиоведения». Опасность непроясненности заключается в том, что каждое из этих понятий кажется нам не только интуитивно ясным, но в некотором смысле и очевидным; именно эта очевидность чревата нечеткостью смыслов — в силу того, что такая очевидность является очевидностью для всех. Но каждый отдельный из этих «всех» приписывает как бы заведомо очевидному понятию свой индивидуальный коннотативный смысл, отнюдь не совпадающий с коннотативными ожиданиями остальных участников религиоведческой коммуникации. Вероятно, именно в связи с этим фактом практически вся философия XX века (начиная с М. Хайдеггера) во избежание обыденной очевидности пытается решить вопрос об эффективном механизме конструирования собственного языка, сопровождающегося жестким оговариванием смысла, описывающего очевидную обыденность.

Даже первоначальная установка об использовании понятий «эпистемологии» и «эпистемологического» демонстрирует принципиальную неоднозначность смыслов. Согласно принятой в постсоветской традиции трактовке, под «эпистемологией» в европейской философии XX века принято понимать особый раздел философской теории познания (гносеологии), который делает предметом своего исследования науку как особый способ познания действительности, обладающей монопольным правом на (вос) производство истины. Однако для современной европейской философии такая трактовка оказывается вовсе не очевидной. В качестве примера здесь можно привести известную коллизию, когда из-за непроясненности терминологии понятие «эволюционной эпистемологии» использовалось двумя различными школами (К.Р. Поппер и Ж. Пиаже) в качестве собственного бренда.

В первом случае под эволюционной эпистемологией представители критического рационализма имели в виду анализ внутренних источников

и логики развития научного знания. Во втором случае под эволюционной или генетической эпистемологией представители теории когнитивного развития имели в виду развитие всех видов человеческих мыслительных процессов и способностей. Очевидно, что подобного рода терминологическая путаница привела к большому количеству абсолютно бессмысленных и контрпродуктивных теоретических противостояний.

Одна из насущных и весьма важных проблем современного религиоведения выглядит почти невинно и представляет собой, казалось бы, не более чем игру слов. Речь идет об установлении отношений между научным изучением религии как таковым и конкретной, имеющей свою историю, типологию и вариативную методологию наукой — собственно религиоведением. Сторонники одной крайней точки зрения полагают, что эти феномены тождественны, и, таким образом, всякое научное изучение религии уже, «по определению», и есть религиоведение.

Представители альтернативной позиции полагают, что принадлежность исследования религии к собственно религиоведческому контексту связана не только с научным его характером, но также и с факторами, которые чаще всего могут быть интерпретированы как дисциплинарные и институциональные. В данном случае имеется в виду различие между религиоведением как отдельной научной дисциплиной, автономной по отношению к другим направлениям частногуманитарного знания, также исследующим религию с позиций своих наук (история религии как предметный раздел истории, социология религии как предметный раздел социологии, психология религии как предметный раздел психологии и т.д.). Тем не менее, мы полагаем, что религиоведение может использовать методологию истории, филологии, семиотики, культурологии, фольклористики, других областей знания, не превращаясь тем самым в комплекс слабо взаимосвязанных субдисциплин (предметом которых является религия *per se*), агрегированных под лозунгом модного ныне междисциплинарного синтеза.

В актуальный период развития религиоведения нужно четко осознавать то, каким способом то или иное религиоведческое исследование конституирует свой предмет, свое отношение к нему и свое положение относительно этого предмета. Именно подобная постановка вопроса и формируется в ситуации эпистемологической рефлексии над собственными основаниями. Можно сказать, что религия, как и религиоведение, может быть представлена как особый тип знания, или особый тип деятельности, и религия может быть предметом религиоведения точно так же, как и само религиоведение может стать предметом религиозно-философ-

ского, социологического, психологического, наконец, наукометрического или даже чисто теологического осмысления. Точно так же можно сказать, опираясь на традицию эпохи Просвещения, что религиоведение как тип научного знания, претендуя на монополию в сфере познания истины о религии, занимает место «над схваткой» отдельных религиозных течений или же конфессий, организаций и идеологий, и, как таковое, представляет собой институционально оформленную претензию на принципиально неангажированное исследование религий и религиозных явлений.

Религии, в том представлении, в каком ее изучает религиоведение, фактически не существует. Здесь мы попадаем в известное противоречие между осмыслением имени предмета и предположением о возможном существовании предмета как принципиально неименоваемого. Так, исследование и определение категории «религия» некоторым образом способствует изучению той религии, которая предположительно соответствует своему понятию. Эпистемологическая проблема в данном случае усугубляется проблемой чисто логической, а именно невозможностью установить однозначно определенное отношение между тем или иным понятием «религии», традиционным для той или иной институциональной либо же чисто ссылочной традиции в религиоведении, и самим предметом исследования. Понятно, что предметом исследования религиоведения не является понятие «религии», однако, в постановке вопроса о предмете именно обращение к понятию оказывается краеугольным элементом любого подлинно религиоведческого размышления. Эта неустранимая дилемма позволяет нам предположить существование двух крайних полюсов религиоведения, обнаруживающихся в акте эпистемологической рефлексии и создающих определенное поле напряжения, в котором существует актуальное многообразие религиоведческих субтрадиций.

Например, можно говорить о таких бинарных оппозициях в понимании предмета религиоведения, как «религия» (И.Н. Яблоков, М.М. Шахнович и т.д.) — или же некое «religio», «религиозность» (П.Н. Костылев), за счет которой то или иное явление в одних социоисторических реалиях осознается носителем определенной культуры как религиозное, или не осознается, или осознается как принципиально нерелигиозное или же внеположное оппозиции «религия — нерелигия» как таковой.

Применение принципов эпистемологической рефлексии к современному религиоведению может стать одним из оснований не только для дидактической классификации подходов к изучению и преподаванию религиоведения, но также способно выявить возможно существующие лакуны в теоретическом и прикладном (практическом) религиоведении.

КОГНИТИВНЫЙ ПОДХОД В ИЗУЧЕНИИ РЕЛИГИИ: ПЕРСПЕКТИВЫ ДЛЯ ТЕОЛОГИИ

Чтобы понять предпосылки использования когнитивного подхода в теологии и когнитивном религиоведении, нужно прояснить особенности положения когнитивистики, как науки. При этом нам следует развести когнитивистику и когнитивное религиоведение. Когнитивистика (cognitive studies) — одна из естественных наук, опирающаяся в первую очередь на эксперимент, изучающая познавательные стратегии человека, взаимодействие человека и машины и т.п. Когнитивный подход включает в себя исследование человеческого мозга, эксперимент и наблюдение; создает объяснительные теории, отыскивает причинные механизмы, лежащие в основе изучаемых явлений. Когнитивное религиоведение заимствует методологию и инструментарий когнитивистики для изучения религии. Когнитивное религиоведение представляет собой принципиально новый этап изучения религии [1]. В отличие от исследований религии в прошлом, когнитивное религиоведение позиционируется, как наука, базирующаяся на строгих эмпирических основаниях, максимально приближенная к естественным наукам. Когнитивистика изучает религию, как один из феноменов, сопутствующих познавательной деятельности человека. Таким образом, когнитивное религиоведение максимально приближается к тому, чтобы превратить религию в «побочный продукт познавательной деятельности» [14] (Паскаль Бойер); с полным научным обоснованием редуцировать религиозные феномены к физиологии мозга. Но эта наука, хотя и опирается на данные экспериментов, все же не всегда достигает уровня естественнонаучной строгости и обобщения в своих объяснительных теориях. Об этом свидетельствует множество альтернативных объяснений религиозных феноменов в самом когнитивном религиоведении, а также и отсутствие строгого механизма верификации или фальсификации религиоведческих теорий, которые часто оказываются теориями *ad hoc*.

Проблема взаимодействия когнитивистики и теологии находится в контексте научно-религиозного диалога. Это означает, что различия в отношении к когнитивистике разных религий будут обусловлены в том числе и отношением этих религий к науке. Следовательно, возможно ожидать внимания к когнитивистике и ее достижениям только среди тех теологов,

которые считают необходимым включать научные факты и теории в свои рассуждения и полагают, что наука и религия говорят об одном и том же, необходимо лишь правильно истолковывать научные данные. Очень многие теологи просто игнорируют естественные науки и когнитивистику вместе с ними, следуя модели NOMA (non-overlapping magisteria — непересекающихся сфер), утверждающей, что наука и религия не могут и не должны взаимодействовать, поскольку говорят о совершенно разных предметах.

Когнитивный подход сближается с двумя другими новыми направлениями изучения религии: эволюционной психологией и теорией групповой селекции, а также нейронаукой. Теория групповой селекции утверждает, что в процессе эволюции выгодные для группы свойства закрепляются, независимо от того, какое воздействие они оказывают на здоровье и благополучие отдельных индивидов. Исследователь Дэвид Уилсон в своей книге «Darwin's Cathedral» развивает тезис о том, что религиозные представления и обычаи, даже самые странные с точки зрения внешнего наблюдателя, играют значимую роль в выживании отдельных групп людей [5]. Религия в теории групповой селекции оказывается важным эволюционным механизмом, она лучше способствует выживанию человечества, чем безверие, что дает теологам козырь в спорах с атеистами. А такие теологи, как Артур Пикок, благосклонно относятся к теории эволюции и развивают так называемую «эволюционную теологию», опирающуюся на исследования биологов.

При этом второе смежное с когнитивистикой направление исследований мозговой деятельности — нейронаука — также получило признание в среде теологов. Существует особая область исследований — нейротеология, которая изучает и интерпретирует данные исследований мозговой активности, сопутствующей религиозным переживаниям. Нейротеологи Джеймс Эшбрук и Кэрол Олбрайт полагают, что данные, полученные в ходе исследований нейронной деятельности, помогают понять, каким образом трансцендентное манифестирует себя в мире. Они считают, что Вселенная и ее Творец отображаются в сознании-мозге, так как последнее обеспечивает понимание этих сущностей с помощью мотивационных и репрезентативных инструментов [2]. А нейротеологи д'Акили и Ньюберг считают, что соединение теологического подхода и данных нейрофизиологии открывает возможности для создания метатеологии [3]. Под метатеологией они подразумевают внеконфессиональную теологию, теологию всех религий. Помимо этого, некоторые нейротеологи ставят замысловатые научно-теологические эксперименты. Так, в 2005 году в Великобритании по телевидению транслировался сеанс экзорцизма,

при котором состояние мозга одержимого отслеживалось при помощи энцефалографа и другой аппаратуры. Это мероприятие, которым руководил англиканский священник, позиционировалось, как полевой нейротеологический эксперимент [17]. А наиболее известное и спорное достижение нейротеологии — «Божественный шлем», созданный Майклом Персингером. Это приспособление, надевающееся на голову, активизирует с помощью слабых магнитных полей теменные и височные доли мозга, вызывая у некоторых испытуемых религиозные переживания [12]. Впрочем, испытания аналогичного прибора в Швеции не дали подобных результатов [16].

В последнее время когнитивное религиозоведение достигло столь значительных успехов, что постепенно начало формироваться убеждение в необходимости популяризации и распространения информации о достижениях в этой области. За эту задачу взялся философ Грегори Петерсен. Петерсен полагает, что достижения когнитивистики за последние полстолетия полностью изменили наши представления о работе мозга, человеческом сознании и природе человека. И таким образом, данные результаты должны оказать самое радикальное воздействие на теологию, которой следует взять на вооружение новые знания в этой области науки. Петерсен выступает в роли своеобразного проповедника когнитивных исследований: его книга «*Minding God: Theology and the Cognitive Sciences*» предназначена для ознакомления студентов-теологов с современными достижениями когнитивистики [7]. Однако Петерсен получил отклик на свою книгу в первую очередь от других философов религии, таких, как Деннис Билфелдт и Майкл Специо, а теологи скорее обошли данную работу молчанием.

С другой стороны, апологеты атеизма начинают использовать достижения когнитивного религиозоведения для продвижения своей позиции и верований. Так, в 2006 году американский философ Дэниел Деннет выпускает книгу «*Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*», в которой он использует работы П. Бойера, С. Атрана, Х. Уайтхауса, Д. Спербера и др., чтобы доказать, что религия — это не более, чем результат естественных эволюционных процессов, «биологический факт». При этом Деннет, в полном согласии с названием своей книги, стремится разрушить чары и силу религии, сведя ее к ее биологическим основаниям. Он представляет в качестве альтернативы религии свое натуралистическое мировоззрение, основанное на ценностях демократии, справедливости, любви и т.п. — новый атеизм или движение «*brights*», к которому принадлежит Деннет [6]. Однако такое использование когнитивного религиозоведения вызвало возражения не только у религиозно настроенных рецензентов [11], но также и у ведущих религиоведов-ког-

нитивистов. Армин Гирц в статье «How Not to Do the Cognitive Science of Religion Today: A Reading of Daniel Dennet» пишет, что книга Деннета — катастрофа для когнитивного религиоведения, если последнее намеревается убедить скептиков в том, что когнитивный подход к религии полезен [1]. Нападки на религию с использованием когнитивистских аргументов только отвращают теологов от этого направления в религиоведении. Такое использование новой ветви религиоведения превращают его в очередное орудие атеистической пропаганды и врага религии.

Между тем, в Америке наблюдаются подвижки в сторону диалога когнитивистики и теологии. С точки зрения американских когнитивистов, их исследования могут быть полезны теологам, а также клирикам. Так, Джон Килстром из университета Беркли отмечает, что когнитивное религиоведение предлагает ряд методов и концепций, которые позволяют теологам ответить на следующие важные вопросы: «Каково отношение между знанием и верой? Какова природа религиозной веры и религиозных символов? Как знание Бога отображается в сознании верующих? Является ли знание Бога врожденным, или оно обретается с опытом? Какова природа религиозного опыта? Каково отношение между индивидуальным представлением о Боге и коллективным верованием, которое разделяют верующие? Каковы различия религиозных представлений в культурах?» [9]. В целом американское когнитивное религиоведение менее радикально в своих выводах о религии и более склонно к продуктивному диалогу с теологами. Конференция «Religion and Cognitive Science: From Conflict to Connection», прошедшая в 2008 году в Беркли, объединила богословов из The Graduate Theological Union и ученых Университета Калифорнии. Конференция показала единодушное намерение участников достигнуть согласия между когнитивистами, теологами и клириками. Книга Дэниела Деннета была подвергнута критике, как за слабость научной составляющей, так и за враждебную по отношению к религии настроенность.

Таким образом, когнитивное религиоведение оказывается в непростом положении относительно теологии. В нем содержатся как строгие эмпирические факты, так и пространство для свободного теоретизирования по поводу последних. Когнитивное религиоведение может быть использовано как «во благо» теологии — как научные достижения, позволяющие теологическое истолкование, открывающие новые пути для теологической мысли, так и «во зло» — для атеистической пропаганды. Почему когнитивный подход к религии не завоевал в среде теологов той же популярности, которую получили смежные с ним нейронаука и эволюционная биология? Вероятно, причина этого кроется в уже отмеченной

междисциплинарной природе когнитивного религиоведения. Теологи, использующие в своей работе научные данные, как правило, заимствуют последние из естественных наук (физики, биологии, нейронауки и т.п.), к которым когнитивное религиоведение можно отнести только частично. Теологи интерпретируют полученные учеными «чистые и достоверные» факты в богословском ключе, основываясь на религиозных предпосылках, включая научный факт в религиозную картину мира. А когнитивное религиоведение по большей части не производит «чистых и достоверных» фактов. В отличие от нейронауки и эволюционной биологии, которые относятся к классу естественных наук, когнитивное религиоведение ставит акцент не столько на эксперимент, сколько на формирование объяснительных теорий редукционистского толка. Соответственно, поскольку теологи могут быть заинтересованы скорее в твердо установленных в ходе экспериментов фактах, а не в объяснительных теориях, на настоящий момент теологи не находят в когнитивном религиоведении достаточной фактологической базы для того, чтобы приступить к интерпретациям достижений этой науки. Однако широта возможных интерпретаций экспериментов в когнитивном религиоведении потенциально открывает путь «теологической когнитивистике», то есть истолкованию результатов экспериментов в теологическом ключе.

На настоящий момент число теологических работ, посвященных когнитивному подходу к религии, весьма мало. И как правило, эти работы нацелены в первую очередь на критику когнитивного религиоведения. Многие выводы когнитивистики, такие, как сведение религиозных феноменов к побочным продуктам деятельности мозга, неприемлемы для теологов. Но при этом перед теологами возникает сложная задача: просто отвергнуть выводы когнитивистики недостаточно. Постольку, поскольку эти выводы основываются на научных экспериментах, нужно также дать другую интерпретацию эмпирическому материалу, который приводят исследователи. Теологи используют разные способы смягчить выводы когнитивного религиоведения. Так, протестантский богослов Нэнси Мерфи полагает, что когнитивистика, и в частности, Паскаль Бойер, совершенно верно описывает корни религиозного опыта человека примитивной культуры. Но Мерфи отказывается признать, что те же выводы применимы и к христианству. С ее точки зрения, объяснения Паскаля Бойера неполны, поскольку они упускают из внимания Бога [13]. Чтобы сформулировать христианский отклик на когнитивное религиоведение, Мерфи обращается к теологии Джорджа Тиррела. Тиррел стремился разрешить интеллектуальный кризис в католическом богословии, связанный с библейской

критикой, и привести теологию в согласие с современной наукой. С точки зрения Тиррела, мир — это нечто большее, чем естественный мир, и невозможно объяснить физический мир, не выходя за рамки этого мира. Человек хорошо приспособлен к познанию природы и истории, но реалии духовного мира человек улавливает, как сквозь мутное стекло. Здесь помогает эксперимент, который происходит при конструировании моральных кодов и религиозных практик. Человечество наблюдает последствия своих поступков, постепенно вырабатывая возможность предсказывать результаты действий и формулировать правила жизни, которые закрепляются в моральных нормах. А для объяснения почему важны именно такие моральные нормы, привлекаются представления о духовном мире. И так же, как наука объясняет результаты наблюдений с помощью предположений о ненаблюдаемых сущностях, религиозные верования созданы, чтобы объяснять мораль и религиозные практики. Однако при этом верования часто оказываются искажены из-за поэтического, символического языка, в котором они выражены — из-за особенностей человеческого способа познания духовных предметов. Поэтому форма, в которую облечены религиозные верования, меняется со временем. Таким образом, Нэнси Мерфи обнаруживает пересечения взглядов Тиррела и Бойера на религию, считая их дополняющими друг друга. С точки зрения Тиррела, источником моральных правил и религиозных верований выступает не только метод проб и ошибок в прошлом, но и Дух Святой. Основа для откровения — идея о Боге, которая появляется в человеческом сознании. Дальше Бог откликается на эту идею посредством человеческого переживания: человек чувствует либо гармонию, либо рассогласованность с трансцендентным. Таким образом, даже в натуралистическом объяснении религии возможно найти место для Бога.

При этом Мерфи отмечает, что когнитивистика дала атеистам новую основу для аргументации. В отличие от своих предшественников XVI–XIX веков, современные пропагандисты атеистического мировоззрения могут опираться на научные данные. Однако же Мерфи в целом настроена по отношению к когнитивному религиоведению скорее позитивно: она считает, что когнитивистика может быть дополнена теологическим представлением о появлении и развитии религии, и в будущем может стать богатым источником вдохновения для христианских ученых.

Джастин Барретт подходит к развенчанию утверждений когнитивистов с другой стороны. Он обобщает результаты исследования Паскаля Бойера (религия как побочный продукт когнитивных процессов) и сравнивает их с результатами исследований Уилсона, сторонника тео-

рии групповой селекции (религия — механизм выживания). Барретт обнаруживает в суждениях противников религии противоречие: в одном случае религия оказывается случайным продуктом эволюции и поэтому ее утверждения нельзя доверять, в другом — легитимным результатом эволюции, и поэтому ее утверждениям тоже нельзя доверять. С точки зрения Барретта, ни то, ни другое ничего не говорит о содержательной стороне религиозных верований или о том, насколько они истинны [10].

Джон Полкинхорн также критикует когнитивное религиоведение, в частности, книгу Паскаля Бойера «Religion Explained» [15]. Полкинхорн отмечает, что Бойер, как и многие другие представители когнитивного религиоведения, иллюстрирует свои тезисы примерами из множества примитивных религий. А христианство, буддизм, ислам и другие крупные мировые религии упоминаются крайне редко. Полкинхорн сравнивает такой подход с попыткой объяснить науку, исследуя только ранних алхимиков. Метод, который использует Бойер для объяснения религиозных феноменов, также подвергся критике: теория мемов, эволюционная психология и атомистическая модель культуры дают слишком слабое основание для столь радикальных выводов. Характерно, что Полкинхорн ставит книгу Бойера в один ряд с произведением Дэниела Дэннета «Consciousness Explained», как пример самонадеянности редукционистов, пытающихся дать на сотне страниц ответ на сложнейшие вопросы человеческого бытия.

Но в отличие от христианских теологов, представители буддизма положительно оценили возможности и достижения когнитивистики. Когнитивистика рассматривается ими, как связующее звено в диалоге между христианством и буддизмом [8. 18, 4]. Однако в данном случае под «когнитивным исследованием религии» подразумевается скорее фактологическая и экспериментальная часть данной науки, а не объяснительные теории. Один из основателей «The Mind and Life Institute» [19], проводящего встречи с целью налаживания диалога между буддизмом, христианством и наукой, — Франсиско Варела — занимается когнитивной нейронаукой. Но когнитивных религиоведов в этой организации нет. В то же время буддисты приветствуют нейрофизиологические и когнитивные исследования и часто принимают участие в качестве испытуемых при изучении деятельности мозга во время буддистских религиозных практик, в частности, медитации. Существует множество работ, посвященных изучению работы мозга во время медитации. По сравнению с нейрофизиологией буддистской медитации активность мозга во время христианской молитвенной практики до сих пор мало изучена.

Итак, несмотря на успехи когнитивистики в объяснении религии и попытки одних философов донести эти успехи до теологов, а других — опровергнуть с помощью когнитивистики религию, до сих пор среди теологов не наблюдается ни сколько-нибудь четко выраженной реакции на происходящее в когнитивном религиоведении, ни однозначного отношения к нему. С одной стороны мы видим единичные попытки буддистов наладить диалог с когнитивистикой, а с другой — массивную критику когнитивного религиоведения христианскими теологами. В целом же теологи мало и редко высказываются о новом направлении. Одна из причин такой ситуации — недостаточное знакомство теологов с этой новой областью науки, о котором говорит Петерсен. Другую причину можно усмотреть в недостаточной строгости когнитивного религиоведения, как науки. Результаты исследований религиоведов-когнитивистов недостаточно убедительны для теологов, что можно видеть на примере критики Нэнси Мерфи теорий Паскаля Бойера.

В христианской теологии в настоящее время намечаются две тенденции: во-первых, теологи оспаривают наиболее радикальные выводы когнитивистов в области религии, и противостоят попыткам атеистов опровергнуть религию на основе достижений когнитивного религиоведения. Во-вторых, можно отметить и движение в сторону диалога когнитивного религиоведения и теологии, в особенности в США, где традиционно проявляется большое уважение к религии, в том числе и в науке. Американские теологи рассматривают возможности задействовать достижения когнитивистики в той же мере, в какой уже задействуются достижения эволюционной биологии и нейрофизиологии. Однако затруднительно дать ответ на вопрос, будут ли теологи при этом учитывать опыт и теории когнитивного религиоведения, или же, как в случае нейротеологии, будут непосредственно интерпретировать в теологическом ключе данные экспериментов и твердо установленные факты, минуя религиоведческие интерпретации.

Литература:

1. Armin W. Geertz. How Not to Do the Cognitive Science of Religion Today: A Reading of Daniel Dennet//Method & Theory in the Study of Religion, Vol. 20, No. 1. (2008), pp. 7–21.
2. Ashbrook, James B, Carol Albright. The Humanizing Brain: Where Religion and Neuroscience Meet. Cleveland: Pilgrim Press, 1997.
3. D'Aquili, Eugene, Newberg, Andrew. The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

4. Daniel Goleman and Robert A.F. Thurman, eds., *MindScience: An East-West Dialogue* (Boston: Wisdom, 1991). Цитируется по: Amos Yong. *Mind and Life, Religion and Science: His Holiness the Dalai Lama and the Buddhism-Christianity-Science Trialogue*//*Buddhist-Christian Studies*, Volume 28, 2008, 44.
5. David Sloan Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago, 2002.
6. Dennett, Daniel. *Breaking The Spell*. London: Penguin, 2006, p. 21.
7. Gregory R. Peterson. *Minding God: Theology and the Cognitive Sciences*. Minneapolis, Fortress Press, 2002.
8. Jeremy W. Hayward and Francisco J. Varela, eds., *Gentle Bridges: Conversations with the Dalai Lama on the Sciences of Mind* (Boston: Shambhala, 1992).
9. John F. Kihlstrom. What is Cognitive Science? And What Does it Have to Do with Religion?//*Religion and Cognitive Science: From Conflict to Connection* GTU/UCB Conference, held at Church Divinity School of the Pacific, Berkeley, CA January 16–18, 2008. Информационный источник: http://icbs.berkeley.edu/resources/RelCogSci08_abstracts.pdf
10. Justin L. Barrett. Is the Spell Really Broken? Bio-psychological Explanations of Religion and Theistic Belief//*Theology and Science*, Vol. 5, No. 1, 2007.
11. Leon Wieseltier. The God Genome.//*New York Times Book Review*, 2/19/2006.
12. Michael A. Persinger, The sensed presence within experimental settings: Implications for the male and female concept of self.//*Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied*, 137:1 (2003). Pp. 5–16.
13. Nancey Murphy. The New Atheism and the Scientific-Naturalist Tradition//*Journal of Religion and Society*, Vol. 10, 2008.
14. Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001.
15. Polkinghorne, John. Some of the Truth//*Science*, 9/28/2001, Vol. 293, Issue 5539.
16. Roxanne Khamsi. Electrical brainstorms busted as source of ghosts//*Nature*, 9 December 2004. Информационный источник: <http://www.nature.com/news/2004/041206/full/news041206-10.html>
17. What is...neurotheology? //*Times, The* (United Kingdom), Mar 12, 2005.
18. Zara Houshmand, Robert B. Livingston, and B. Alan Wallace, eds., *Consciousness at the Crossroads: Conversations with the Dalai Lama on Brain Science and Buddhism* (Ithaca, NY: Snow Lion, 1999).
19. Информационный источник: <http://www.mindandlife.org/>

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ РАССМОТРЕНИЯ РЕЛИГИИ (ПОСТАНОВКА ВОПРОСА)

При рассмотрении религии имеют значение как методологические, так и мировоззренческие подходы: последние могут обусловить трактовку религии либо как *иллюзорного*, либо как (по меньшей мере) *недостоверного* по своему содержанию феномена, либо — как феномена *действительного* в своем предмете.

Трактовка религии будет зависеть от той мировоззренческой парадигмы, в контексте которой строится. Всю сумму наработанных в культуре философских представлений о *реальности* можно свести к сквозной общей схеме, которая различает в существующем три плана: *материальный/физический* — *идеальный/метафизический* — *трансцендентный/абсолютный*¹ (или *самообуславливающий и, значит, самодействующий*). Это деление оформляется в следующие мировоззренческие модели: *натуралистическую* — *метафизическую* — *мистическую*, — в зависимости от того, какой из названных планов реальности утверждается в той или иной модели в качестве единственного или основополагающего. *Натурализм* утверждает основоположность материалистического плана (вещественно явленного); *метафизика* — идеалистического (задающего формальную упорядоченность вещества); *мистический реализм*² — *абсолютного, т. е. безначального, самоконститутивного плана, обуславливающего себя и любые другие*.

В человеке эта троичная схема выделяет соответственно следующие планы: *материальный* (т. е. *физический*, или *телесный* состав человека), *сущностный* (*психический*, определяющий специфику человеческой жизни).

¹ Абсолют, от лат. *absolutus*, независимый, законченный, доведенный до совершенства; производное от лат. *solus*, только один, единственный, ни от чего не зависящий.

² К философским системам, которые артикулируют мировосприятие, насыщенное мистическими интуициями или собственно мистическое, можно отнести: панпсихизм (гилозоизм), пантеизм, панентеизм, теизм (примечательно, что в панпсихизме (гилозоизме) и пантеизме мистицизм сочетается с материализмом). Названные философские системы соответствуют различным типам религиозного (собственно мистического) мировоззрения: аниматизму, анимизму, генотеизму, политеизму, монотеизму, др.

недеятельности) и *трансцендентный* (*личностный*, координирующий и мотивирующий человеческую жизнедеятельность), или — в традиционной терминологии: *телесный*, *душевный*, *духовный*. Многочисленные трактовки соотношения этих планов можно свести опять же к трем основным: *натуралистической* (материалистической), *метафизической* (идеалистической), *мистической* (трансцендентно-реалистической)³. Эти варианты тоже различаются по тому, какой из планов считается в составе человека исходным или единственным. *Натурализм* определяет человека как, прежде всего, физическое (телесное) существо, но живое и высокоорганизованное, что сказывается в его способностях самосознания и целенаправленной деятельности (сознющей свободной воли). *Метафизика* определяет человека с точки зрения его целостности, т. е. рассматривает его как единство качественно различных составляющих — тела, души и разумной (свободной) воли — духа; причем телесный план объявляется обусловленным разумной волей либо самого человека, либо абсолютного начала, имманентного или трансцендентного человеку. *Мистический реализм* (и артикулирующие его философские системы — *пантеизм*, *панентеизм*, *теизм*) трактует человека с точки зрения его стремления к максимально полному самоосуществлению, условием чего считается связанность человека с предельным основанием реальности (абсолютным началом). Это значит, что в системах мистического (трансцендентного) реализма (теистических по сути, как уже было указано: пантеизме, панентеизме, теизме) человек трактуется не только как единство тела, души и духа, — т. е. как статичное, раз навсегда данное единство, — но как заданность движения от замкнутого существования в конечном теле, в индивидуальной душе и даже в общем порядке универсума — к преодолению всякой конечности (телесной, психической, социальной, метафизической) и к обретению неограниченного ста-

³ Эта мировоззренческая парадигма объединяет в отдельную группу те метафизические системы, которые утверждают безусловность трансцендентного основания реальности (строго говоря, ирреального, поскольку оно трансцендентно, т. е. внеположного по отношению к материальному и идеальному аспектам реальности, обуславливает их). Стереотипно такие системы в философии классифицируются как религиозно-метафизические или религиозно-идеалистические. Но поскольку к кругу подобных философских систем можно причислить и эксплицированные теологии, имеет смысл выделить все эти (религиозно-метафизические и теологические) системы в отдельную группу, отличающуюся безусловным (умозрительно-интуитивным или мистико-интуитивным) утверждением трансцендентного основания реальности.

туса существования: как минимум — длящегося благоденствия, в пределе — бесконечного самоосуществления. Таким образом, в мистицизме человек трактуется как открытое единство, способное превзойти себя в постижении абсолютного и стремящееся выйти, на этом основании, за пределы рационально-эмпирической данности.

В зависимости от того, в рамках какой из названных моделей характеризуется религия, она может быть определена либо как *иллюзорная* (в натурализме), либо как *неудостоверяемая* (в метафизике), либо как *аутентичная* (в мистическом реализме) форма человеческого опыта и самоосуществления.

Известно, что действительная суть человека (его подлинный онтологический статус) является величиной не данной, а только заданной. Свернутость онтологического потенциала делает человеческое существование открытым к самоопределению и самосозиданию. Основанием и горизонтом этого созидания в мистическом реализме (и различных типах философского теизма) объявляется трансцендентная реальность: бесконечность, абсолют. И поскольку религия функционально определяется как стремление человека к осуществлению себя в масштабе бесконечности, или абсолюта (а тип религии соответствует определенному типу представлений о бесконечном, или абсолюте), постольку именно мистический реализм (размыкающий наличную реальность к бесконечному) выступает адекватным предельным контекстом анализа религии.

Развернутыми, но далеко не исчерпывающими рационализациями мистического реализма являются, как уже указано, философские системы *пантеизма*, *панентеизма*, собственно *теизма*. Логически наиболее разработанной системой обоснования мистического реализма является теизм. Система теизма — философская рационализация определенного (мистического) типа опыта, и поэтому она может быть использована как абстрактная интерпретативная модель, в ее логической отвлеченности от того опыта, который в ней схематизирован. Содержательное преимущество философского теизма как рационализации мистического восприятия заключается в том, что он содержит в своей структуре развернуто и дифференцированно все онтологические измерения — материальное, идеальное, трансцендентное, — тогда как в других концепциях (в натурализме, метафизике) эти измерения оказываются редуцированными друг к другу. В философском теизме все планы реальности (физический/материальный, метафизический/идеальный, трансцендентный/абсолютный) рассматриваются как онтологически

равнодействительные, хоть и содержательно не равнозначные, что проявляется в логическом различении их существенных свойств (осязаемая оформленность-пространственность-временность — для физического плана; неосязаемая оформленность-внепространственность-вневременность — для метафизического; самодостаточность (со всеми логически свернутыми в ней характеристиками) — для трансцендентного абсолютного).

Т. е. философский теизм эксплицирует и вводит в свою систему координат то онтологическое измерение (бесконечное целое, или абсолют), которое по своим характеристикам превосходит планы материального и идеального и, вследствие этого, либо игнорируется соответствующими моделями реальности (материализмом/натурализмом и идеализмом/метафизикой), либо редуцируется в них к одному из указанных планов. Теизм, преодолевая онтологическую одномерность материализма (натурализма) и идеализма (метафизики), объединяет их субстанции — материальное и идеальное — в сложное единство взаимоотношений с бесконечным целым (абсолютным) как онтологически выделенным измерением реальности. И поскольку бесконечное, или абсолютное, получает в философском теизме выделенный онтологический статус, оно может рассматриваться как отдельный горизонт реальности и человека. Именно благодаря наличию этого плана в теизме рассмотрение религии получает в этой парадигме онтологическую действительность, безусловную (неэмпирическую и нерациональную) достоверность.

Литература:

1. Виндельбанд В. История философии/Пер. с нем. — Киев: Ника-Центр — Вист-С, 1997. — 560 с.
2. Kenny A. (ed.). The Oxford Illustrated History of Western Philosophy. — Oxford: Oxford University Press, 2001. — 407 p.
3. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр СЭИ, 1991. — 288 с.
4. Лосский Н.О. Введение в философию. — П-д: Типография «Тогблат», 1918. — 305 с.
5. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций/Пер. с англ. Л. Волохонской. — Вильнюс-Москва: Весть, 1992. — 357 с.
6. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 тт./Пер. с итальянского С. Мальцевой. Научн. ред. Э. Соколов. — Т. 1. Античность. — 1997. — 336 с.; Т. 2. Средневековье. —

1995. — 368 с.; Т. 3. Новое время. — 1996. — 736 с.; Т. 4. От романтизма до наших дней. — 1997. — 880 с.
7. Философский словарь Вл. Соловьева. — Ростов-на-Дону: Изд-во «Феникс», 1997. — 464 с.
 8. Философский энциклопедический словарь/Ред. кол.: С. С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. — 2-е изд. — М.: Советская энциклопедия, 1989. — 815 с.
 9. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. — М.: Паломник, 1992. — 240 с.
 10. Франк С. Введение в философию в сжатом изложении. — Петербург: «ACADEMIA», 1922. — 84 с.
 11. Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 тт./Ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. — М.: Большая российская энциклопедия, 1993–1995.

О.С. Киселев

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В УКРАИНЕ: ОБЗОР КАНДИДАТСКИХ ДИССЕРТАЦИЙ

Мой московский коллега Павел Костылев как-то в частном разговоре (а при подготовке данного обзора и в письме от 01.12.08) предложил рассматривать современную историю религиоведения на основании таких пар научных фактов, как монография — рецензия, статья — обсуждение и конференция — научные контакты. В свою очередь, мы предлагаем еще такой факт (правда, без пары) как диссертация. Мы считаем, что диссертационные исследования — это довольно показательный индикатор степени развития науки, поскольку они являются основным видом исследовательской работы не только для ученых занимающихся собственно научной деятельностью, но и преподавателей высшей школы, в современных условиях занимающихся преимущественно педагогической деятельностью. Кроме того, диссертации пишут работники культурных учреждений, государственные чиновники, а иногда даже менеджеры, офисные работники и проч. Для многих из них презентация результатов своего исследования научному сообществу в виде монографии не представляется важным. Диссертации часто пишутся не для развития науки, но для получения научной степени. Однако наряду с предыдущими замечаниями нужно отметить, что часто преподаватели используют свои диссертационные исследования для чтения нормативных и специальных курсов.

Таким образом, цель данного очерка — представить диссертационные работы, защищенные в Украине по социологии религии. Первое ограничение, которое мы поставили перед собой — это обзор лишь кандидатских диссертаций, что связано как с ограниченным объемом данного текста, так и с тем, что, будучи кандидатом наук, нам кажется не совсем корректным какие-либо критические замечания по отношению к докторским диссертациям. Второе ограничение — обзор диссертаций начиная лишь с 1994 г., что связано с технической причиной — специализированный электронный каталог авторефератов и диссертаций Национальной библиотеки Украины имени В.И. Вернадского предоставляет информацию лишь с 1994 г. Конечно же, мы не сможем подробно остановиться на каждом исследовании, но представим интересные положения из нескольких авторефератов.

В Украине написать и защитить кандидатскую диссертацию по социологии религии можно преимущественно по специальности 09.00.11 — религиоведение¹ и по специальностям социологических наук: 22.00.01 — теория и история социологии, 22.00.02 — методология и методы социологических исследований, 22.00.03 — социальные структуры и социальные отношения, 22.00.04 — специальные и отраслевые социологии. Однако, мы думаем, что по социологии религии или смежным темам можно также защититься по специальности 09.00.03 — социальная философия и философия истории, по специальностям исторических и политологических наук (шифры 07 и 23).

Представленные в обзоре кандидатские диссертации защищены по трем отраслям наук — философским, социологическим и историческим². Первичный отбор диссертаций из каталога был сделан на основании названия работ, вторичный — при изучении авторефератов.

Все найденные нами диссертационные работы³ мы можем поделить на следующие тематические группы:

- 1) религия и религиозность в современном украинском обществе⁴;
- 2) социальные доктрины/учения религиозных традиций⁵;

¹ По специальности «09.00.11 — религиоведение» можно защищаться по философии, социологии и истории.

² При этом мы специально не исследовали защищенные диссертации по историческим наукам.

³ Мы не исключаем, что представленный список может быть не полным.

⁴ *Войтюк И.В.* Мотивационная сфера и мировоззренческо-ценностные ориентиры сельской молодежи в религиозном измерении (2007); *Ворон О.П.* Особенности развития Римско-Католической церкви в современной Украине (2007); *Гаврилова Н.С.* Религиозное сознание современного студенчества в контексте мировоззренческого плюрализма (на материалах Украины) (2007); *Дудар Н.П.* Религиозность в украинском социуме: детерминанты и характеристика современного состояния (2002); *Зуев К.А.* Ислам в Восточной Украине: его сущность и исторические трансформации (2007); *Кудояр А.М.* Религия и ее место в политической системе независимой Украины (2003); *Спис О.А.* Социально-политические и социокультурные импликации позднего протестантизма в процессе трансформации украинского общества (2007); *Титаренко В.В.* Христианский харизматизм как религиозный феномен (2003).

⁵ *Арзуманов И.Г.* Эволюция проблем войны и мира в Исламе (1995); *Титаренко А.Р.* Социальное христианское учение в контексте религиозного модернизма (2004); *Шамсутдинова-Лебедюк Т.Н.* Семейно-брачные отношения в исламе: религиоведческий аспект (2005).

- 3) функции религии и религиозных феноменов⁶;
- 4) взаимодействие религии и иных социальных институтов⁷;
- 5) модернизация/социальная адаптация/трансформация религии⁸;
- 6) религия в истории обществ⁹;
- 7) теоретико-методологические проблемы¹⁰.

-
- ⁶ Бодак В.А. Социальные функции религиозной обрядности (1997); Варнашова Е.Ф. Православный военный храм: социально-философский анализ становления и функционирования (2007); Ломачинская И.Н. Православное монашество в Украине как общественный феномен (2001); Петрушкевич М.С. Особенности проявления коммуникационной функции религии в христианских конфессиях (2007); Проценко В.В. Феномен православного храма в социокультурном пространстве (2000); Санига В.К. Религиозная и светская сферы празднично-обрядового комплекса (1996); Смакота В.В. Этнос экономического поведения в православии и иудаизме: сравнительный анализ (2002); Теремко В.И. Религиозная община: сущность и ее исторические формы (2008); Шумунова Д.Д. Религиозные конфликты в условиях глобализации (2006); Паращевин М.А. Интегративная функция религии как социального института в обществе: историко-социологический анализ (2001).
- ⁷ Богданова Е.В. Роль социального института религии в процессах демократизации: на примере США (2007); Веселаго Н.В. Социально-философские проблемы взаимодействия греко-католического мировосприятия и экономических процессов (2004); Гарас Л.Н. Влияние религиозного фактора на становление гражданского общества (2007); Грабовець О.В. Религиозный фактор социально-экономического поведения в условиях глобализации (2003); Евдокимова Т.В. Взаимоотношения политики и религии в социокультурном пространстве (социально-философский анализ) (2002); Семенов С.С. Религия и армия (социально-философский анализ взаимодействия) (2004).
- ⁸ Ищук Н.В. Социальная адаптация православия: философский анализ (2007); Качурова С.В. Социальная адаптация новых религиозных течений (философский анализ) (2002); Киселев О.С. Феномен экуменизма в современном христианстве (2007); Марчишак А.Р. Трансформация православия в глобализированном мире: постсоветский контекст (2007); Саух Ю.П. Мировоззренческая позиция буддийской традиции в условиях глобализации (2008); Шандор Ф.Ф. Секуляризация как объект социологической рефлексии (2006).
- ⁹ Пилипенко С.П. Протестантский фактор в политической жизни США (70-е — 90-е гг. XX ст.) (1997); Ричка В.М. Церковь в социально-политической структуре Киевской Руси (историко-религиоведческое исследование) (1998); Яценко В.А. Эволюция государственно-церковных отношений в Украине (1993).
- ¹⁰ Панков А.А. Состояние религиозности в условиях кризиса общества (методологические проблемы социологического анализа) (1996).

Безусловно, что данное деление является сугубо условным. Некоторые диссертационные работы можно отнести в несколько групп. Некоторые группы можно было бы объединить, например, группу 2 и 5, поскольку для социологии религии социальные учения религий интересны именно в контексте их модернизации и социальной адаптации. Однако в некоторых представленных диссертаций социальное учение/доктрина является непосредственным предметом исследования. Безусловно, можно поставить под сомнение отнесение этих исследований к области социологии религии, однако они могут быть полезным материалом для дальнейшего социологического обобщения, поэтому нам представилось необходимым указать и их. Подобная оговорка относится и к ряду диссертационных работ написанных по социальной философии, а не собственно по социологии религии.

Таким образом, из 35 кандидатских диссертаций, так или иначе относящихся к социологии религии 8 относятся к теме «религия в украинском обществе», 3 — «социальные учение», 9 — «функции религии», 6 — «религия и социальные институты», 5 — «модернизация религии», 3 — «религия в истории обществ» и 1 по методологии. Лишь при беглом взгляде на тематику диссертационных работ можно выделить несколько тенденций:

- 1) количественно преобладает третья группа диссертаций, что очевидно говорит об особом интересе среди украинских исследователей к функционированию религиозных феноменов и религии в целом;
- 2) на втором месте по количественному показателю — исследования первой группы. Данный факт не является неожиданным — вполне естественно, что социологи должны изучать в первую очередь общество, в котором они живут, которое является для них ближе и понятнее, за которым можно наблюдать ежедневно, ежечасно и ежеминутно;
- 3) лишь одна диссертация (А.А. Панков) посвящена теоретико-методологической проблеме. Это настораживает, т.к. получается, что теоретическая социология религии фактически не разрабатывается;
- 4) лишь одна диссертация (М.А. Парашевин) посвящена истории социологии религии, при этом следует отметить, что в исследовании сделан больше акцент на классических социологов (О. Конт, Г. Спенсер, М. Вебер, В. Зомбарт, Э. Дюркгейм, Г. Зим-

мель), нежели на современных. Данная тенденция в сумме с предыдущей означает, что украинские социологи религии плохо ориентируются как в методологических проблемах, так и современной западной социологией религии, т.е. вообще не понятно каким образом и на основании каких методологических разработок развивается (?) социология религии в Украине;

Просмотр¹¹ авторефератов диссертационных исследований дает основания выделять следующие тенденции:

- 1) в работах написанных по специальности «09.00.03 — социальная философия и философия истории» встречаются интересные для социологии религии положения;
- 2) значительное количество выводов исследований являются банальными и не могут претендовать на новизну.

Несмотря на последнее замечание все же в авторефератах мы нашли интересные положения, которые хотели бы презентовать в этом обзоре¹².

В своей диссертации Надежда Дудар пишет о противоречивом дуализме современной религиозности. Он проявляется с одной стороны в «открытости, адогматичности, синкретизме, толерантности, лояльности, приватизации», а с другой — «духовной энтропии, эклектике, неопределенности, фрагментарности, популизме, конформизме, обрядовости, прагматизме». Кроме того, исследовательница отмечает, что парадокс постсоциалистической массовой религиозности заключается в двух положениях: «1) количество верующих (по самоидентификации) меньше, чем тех, кто верит в Бога... 2) количество православных (по самоидентификации) больше, чем верующих». Кроме того, считаем интересным также следующий тезис: современный человек более склонен к идентификации себя как верующего или колеблющегося, нежели неверующего или атеиста [2].

Наталья Гарилова доказывает, что для религиозного сознания современного украинского студенчества значимыми являются элементы «горизонталей», т.е. ориентация в «этом мире»: «Религия становится системой санкционирования нравственных поступков, а не способом спасения души в потустороннем мире» [1, С. 7].

¹¹ Тут нужно отметить, что нам не удалось просмотреть авторефераты всех 35 диссертаций.

¹² Естественно, что мы не можем представить тезисы из всех авторефератов диссертаций в связи с ограниченным объемом данного текста.

Нам показались также интересными один из выводов нашей коллеги Виты Титаренко, которая в диссертации по харизматизму¹³ отмечает трансформацию стиля церковного руководства в харизматических общинах от авторитарного к более либеральному и демократическому. В связи с этим исследовательница констатирует, что харизматические церкви не корректно определять как «секты» [6].

«Десектанализация», институализация и плюрализация деноминационной структуры являются ведущими тенденциями позднего протестантизма в Украине. Об этом пишет в своем диссертационном исследовании Ольга Слис. Среди иных тенденций исследовательница отмечает: повышение социального статуса верующих, активное участие в социально-политической и экономической жизни, занятие протестантизмом заметного места в религиозной жизни страны. О. Слис установила корреляцию между «динамикой изменения численности евангелико-протестантских общин и политическим и социально-экономическим развитием украинского общества... с достижением относительной экономической и общественно-политической стабильности в стране¹⁴, рост позднепротестантских, и в частности харизматических сообществ замедлился, а в некоторых общинах количество покинувших или исключенных начинает даже превышать число присоединившихся» [5, С. 5].

Диссертация Татьяны Евдокимовой, написанной по социальной философии, имеет следующее положение: «в условиях действия двух встречных процессов секуляризации — десекуляризации задача самосбережения традиционных религий в условиях культурного и религиозного плюрализма побуждает религиозные институты и структуры увеличивать свое влияние на общество через иные структуры, прежде всего политику...» [3].

О новых функциях религии — психолого-профилактической и информационного противодействия пишет Сергей Семенов. Под первой исследователь понимает «предотвращение общих и военных психических травм у воинов», а под второй — «защиту военного контингента от чужой идеологии в условиях информационно-пропагандистского противоборства между георелигиозными цивилизациями, государствами, конфессиями и церквами» [4].

¹³ Мы отнесли диссертацию в первую группу, поскольку социологические моменты работы как раз касаются функционирования харизматизма в украинском обществе, хотя работа, конечно в целом, является общерелигиоведческой, нежели чисто социологической.

¹⁴ Видимо так казалось автору в конце 2007 года.

Безусловно, социология религии в Украине не ограничивается исключительно уровнем диссертационных исследований. У нас в стране проводятся социологические исследования и конференции, издаются статьи и монографии. Следует также учесть, что мы не рассматривали докторские диссертационные работы, которых, правда не так много как кандидатских, однако их научный уровень и значимость в академической среде более весомы.

Литература:

1. Гаврілова Н.С. Релігійна свідомість сучасного студентства в контексті світоглядного плюралізму (на матеріалах України): Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11/Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. — К., 2007. — 18с.
2. Дудар Н.П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану: Автореф. дис... канд. соціол. наук: 09.00.11/Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. — К., 2002.//<http://disser.com.ua/contents/16651.html>
3. Євдокимова Т.В. Взаємовідносини політики і релігії в соціокультурному просторі (соціально-філософський аналіз): Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03/Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. — К., 2002.//<http://disser.com.ua/contents/6997.html>
4. Семенов С.С. Релігія і армія (соціально-філософський аналіз взаємовідносин): Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03/Харківський військовий ун-т. — Харків, 2004.//<http://disser.com.ua/contents/8669.html>
5. Слис О.А. Соціально-політичні і соціокультурні імплікації пізнього протестантизму в процесі трансформації українського суспільства: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11/Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. — К., 2007. — 20с.
6. Титаренко В.В. Християнський харизматизм як релігійне явище: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11/Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. — К., 2003.//<http://disser.com.ua/contents/16801.html>

СРАВНИТЕЛЬНОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ СЕГОДНЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И ВОЗМОЖНОСТИ

Религиоведение принципиально направлено на то, чтобы выйти за пределы исследования одной единственной религии. Таким образом, заключения религиоведения есть заключения из многих (в идеале из всех) религий. Отсюда первый вывод — религиоведение есть принципиально сравнительная дисциплина. Сравнительная работа со времен парадигмального изречения М. Мюллера о том, что тот, кто знает лишь одну религию, не знает ни одной, считалась одной из центральных задач религиоведения. Это отличает религиоведческий подход от подходов к религии отдельных гуманитарных дисциплин, таких как индология, египтология, классическая филология и др. Следующий вывод, который надо сделать, исходя из того, что религиоведение выстраивает свое знание на эмпирическом материале — религия, какой ее изучает религиоведение, существует лишь в религиях [2: 347]. Однако, проблематика «сравнения» как методического принципа всегда содержала в себе вопрос о его своеобразии и принципиальной осуществимости. Вопрос о методологической осуществимости и корректности компаративной работы, является одновременно проблематикой построения религиоведения как академической дисциплины.

Сравнение, как и сбор фактических материалов, не ведется просто ради самого процесса. Ж. ван дер Леув, со ссылкой на Бедье писал: «Собирайте материал, чтобы подтвердить какую-нибудь гипотезу, или же опровергнуть ее; но никогда не собирайте просто ради самого собирания, или собирайте почтовые марки» [1: 3]. Цель научного религиоведческого сравнения — поиск общего, универсального, установление общих форм и типов. Феномены рассматриваются в их общности. И если сделать шаг дальше, то можно сказать, что цель исследования — не просто общее в феноменах, но поиск типов или морфологии феноменов, а возможно и выявление общих взаимосвязей, правил и законов. Поэтому религиоведы и говорят *научном* сравнении, т.е. нацеленном на поиск законов и правил [6: 113]. В своей нацеленности на поиск универсальных структур религиозных феноменов и общей морфологии религии

сравнительное религиоведение пересекается с феноменологией религии. Разница между сравнительным религиоведением и феноменологией религии четко не прояснена до сих пор, а в некоторых национальных религиоведческих традициях принципиально не делается. Однако, думается, отличие все же существует, особенно когда сравнительное религиоведение определяет свой метод как «сравнительно-исторический». Феноменология религии, одной из своих целей, ставящая выявление универсальных паттернов религиозного сознания, работает а-исторично, в то время как сравнительно-исторический метод выявляет не только независимость возникновения религиозных явлений, но и рассматривает историческое происхождение этих паттернов, их распространение в различных культурах, а так же влияние на них внешних социокультурных факторов [4: 1868]. Однако, самые интересные случаи, все же, это обнаруживаемые при сравнении сходства феноменов при минимальных культурных контактах (например, в форме и манере высказывания мистиков). Обнаружение принципиальной схожести определенных феноменов, позволило сделать вывод, что фактически нет религиозного факта или явления, который был бы присущ лишь единой исторической религии [6: 109]. А. Шарма пишет: «Феноменологический метод, в его поиске образцов или структур, более приспособлен к замечанию подобий или общих мест, чем обнаружению частных особенностей. [...] Феноменология религии становится историко-критическим методом в поиске образцов и структур, поскольку она ищет их *избирательнее, всестороннее и целеустремленное*, чем это происходит в историко-сравнительном методе» [3: 97–98].

Одной из целей сравнительного анализа была и остается попытка раскрыть недоступные для непосредственного наблюдения и описания факты (из-за отсутствия письменных свидетельств о религиях древности, например) посредством их сравнения с уже известными и изученными. Проводя аналогию с методологией естественнонаучных дисциплин, можно сказать, что сравнение занимает в сравнительно-историческом религиоведении место эксперимента, на основании которого строятся, проверяются и уточняются научные гипотезы. Но все же сравнения никогда не являются абсолютно точными, но принципиально строятся на аналогиях. Иными словами, сравнение всегда требует контекстуального историко-культурного уточнения. Границы сравнительного метода намечаются в современных антропологических и этнографических исследованиях, где показано, что феномен в полном объеме может быть понят только в рамках его исторической ситуации или культуры. Если

феномен изолировать из его контекста, то будет утерян его функциональный или структурный смысл. Можно вспомнить пример из работ К. Гирца (заимствованный им у Г. Райла) о двух подмигивающих мальчиках, за которыми «наблюдает» исследователь. И хотя с внешней точки зрения, чисто феноменологически, процесс выглядит одинаково, но возможно у одного мальчика чисто физиологическая реакция на раздражение, например, а второй, подмигивает вполне сознательно, включаясь этим актом в социальную коммуникацию, культурные символические коды которой разделяют все члены социума (и до которого религиоведу как «чужаку» еще надо добраться). Можно, конечно изолировать феномен, например «молитву» из контекста и сравнивать разные «молитвы». Но религиоведу всегда надо помнить, что это «моделирование», т.е. намеренное абстрагирование от конкретики для выделения одного из аспектов исследуемого феномена.

При этом всегда есть опасность увидеть в феномене то, что нашей культурной традицией воспринимается как или само собой разумеющееся, или не имеющее отношение к религии в принципе и т.д. В другой культуре феномену могут приписывать иное значение чем у нас. Иными словами, мы вынуждены поднять вопрос об этноцентрических рамках, возможность полной элиминации которых все еще остается предметом обсуждения философов и методологов гуманитарных наук. История религиоведения показывает и то, что порой «иное» в другом виделось сквозь романтические очки «экзотичности» и искажалось при фиксации. Есть и практическая польза от сравнения своего и чужого: не только другая религия выступает не такой, какой она с первого взгляда нам кажется, но и своя религиозная или культурная традиция кажется уже не такой само собой разумеющейся, как до сравнения. Несхватываемость смысла феноменов другой культуры до конца, необходимость эмпатических, герменевтических и интерпретационных процедур, постоянная саморефлексия исследователя и очерчивают горизонты сравнительной работы, т.к. мы вынуждены по аналогии сравнивать формы и идеалы, которые лишь до определенной степени поддаются дискурсивной схематизации.

Представленные выше сложности методологии сравнительного религиоведения требуют тщательной проработки. Однако, как исходный пункт работы религиоведа можно взять правила сравнительной работы, сформулированные У. Творушкой в книге «Методологические подходы к мировым религиям» [5: 104–112].

1. Религии не должны сравниваться как целое. Не следует сравнивать буддизм и христианство как таковые. Такой подход сразу надо исключить как бесперспективный.
2. Сравнения должны вестись внутри одних и тех же измерений («Dimensionen»).

Этот пункт отсылает к работам Й. Ваха, В. Кауфманна, Н. Смарты или М. Пая, в которых религия представлена как сложный, многомерный комплекс, включающих различные сегменты. У Н. Смарты, например, религия понимается как шестимерный организм, включающий уровни доктринальный, мифологический, этический, ритуалистический, социальный и социальных институтов и религиозного опыта.

3. Сравниваться должны отдельные сегменты внутри каждого измерения. Например, в измерении доктринальном можно проводить сравнения исламского, буддистского, христианского понимания божества, или представлений о спасении (учитывая, что само понятие спасения происходит из определенной богословской традиции).
4. Сравнение должно всегда учитывать взаимосвязанность сегментов. Все измерения связаны и связаны сложными и многообразными способами. Если мы работаем в уровне религиозного поведения, и описываем молитву в христианстве, исламе и буддизме, то недостаточно просто описать наблюдаемые факты. Надо знать религиозные интенции, т.е. направленность молитвы, т.е. знать теоретические элементы, что отсылает нас к измерению религиозных концептов или идей.
5. Сравнение должно учитывать внутрирелигиозный плюрализм. У. Творушка призывает постоянно помнить, что мы читаем, например, не просто христианский текст, но протестантский; не просто исламское государство, но шиитское и пр.
6. Сравнение должно учитывать различие теоретическим аспектом религии и живой религиозной практикой.
7. Сравнение должно учитывать «первичную» и «вторичную» религиозность.

У. Творушка ссылается тут на различие между первичным и вторичным благочестием, в понимании Г. Меншинга. «Вторичное благочестие» это застывшая в форму, жесткая и неподвижная религия, что есть для него дискредитация первоначальных интенций какой-либо религии.

озной идеи (в данном пункте, на наш взгляд, Творушка-религиовед следует скорее не Меншингу-религиоведу, а Менгигу-лютеранскому-бого-слову).

8. Сравнение должно оставаться внутри того же самого уровня.

- 8.1. Сравнивающий никогда не должен сравнивать собственный идеал с религиозной практикой другой религии.
- 8.2. Сравнивающий не должен сравнивать богословские высказывания своей религиозной традиции с народной религией другой культурно-религиозной традиции.
- 8.3. Традиционные положения какой-либо религии должны сравниваться с традиционными положениями, а новые или современные интерпретации с новыми интерпретациями сравниваемых религий.

9. При религиоисторическом сравнении следует различать «значение» и «мнение».

У. Творушка полагает, что у слов *Дао*, *Царство Божие*, *Брахма*, *Грех* и пр., нет значения «самих по себе», но значения он приобретают лишь в том языке, в котором они употреблены. Поэтому «значение» — это в совокупности взятые признаки предмета, признанные как легитимные, актуальные, релевантные в языковом сообществе. Слова религиозного языка не изолированы сами по себе. Они происходят из определенного контекста и употребляются людьми из разных социальных слоев или времен. И это есть, по У. Творушке, «мнения». При этом эти мнения по-разному воспринимаются читателем, что вовлекает нас в круг герменевтической проблематики.

10. Сравнение должно видеть отдельные феномены в их связи с целым религии (с ее Центром, по Й. Ваху). В начале мы постулировали, что все частные феномены должны видаться в границах одного и того же измерения. Но это легче сказать, чем помыслить на практике. Каждый феномен виден в его особенностях именно в неразрывной связи с Целым его религии, что и придает ему характеризующую его окраску. Например, сравнивая христианское и буддийское монашество можно найти много схожих элементов — аскеза, безбрачие, правила общественной жизни, созерцательная жизнь, работа и пр. Но, в истории этих религий есть главное отличие — христианское монашество возникло как «аскетический энтузиазм», а не как неперенное условие спасения.

11. Не путать гомологии с аналогиями. Этот пункт требует особого пояснения. Гомология в биологии означает сходство органов в разных живых организмах, имеющих сходное строение, структуру или происхождение, но выполняющих различные функции. В противоположность этому под аналогиями понимается выполнение в биологической системе одинаковых функций элементами, имеющими различное происхождение и неодинаковое строение (хотя это и не исключает внешнего сходства, возникающего из приспособления к среде). В религиоведении следует различать, сравниваем ли мы наши объекты по аналогии, т. е. по их «значению», или по внешнему сходству. Термин этот в религиоведение ввел, Г. Фрик в 1928 г. в своем «Сравнительном религиоведении», а затем использовал и Г. Меншинг. Он пишет об опасности ложных идентификаций, равно как и об непроанализированном определении феноменов как различных. При внешнем сходстве и одинаковом названии может оказаться, что внутреннего родства между феноменами нет. Это хорошо видно на примере, если мы сравним представления о Божестве/вах в буддизме и христианстве. Буддийские боги имеют лишь гомологичное сходство с христианским представлением о Высшем существе, но не аналогичное. Аналогом христианскому Богу будет скорее буддийская Нирвана, как имперсональная нуминозная действительность. Боги буддизма — так же как и люди и демоны вовлечены в круг сансары. Поэтому сравнивается не то, что одинаково называется, но те величины, которые могут быть названы по-разному, но занимают схожие положения в живом теле религии. Сходную ошибку допускали исследователи, когда исследовали почитание различных предметов (например, камней) сравнивали с христианским почитанием Бога, и приходили к выводу, что мы имеем дело, с одной стороны с почитанием живого Бога, а с другой — с почитанием мертвых камней. Но если обратить внимание на изначальные религиозные интенции, то видно, что почитается не мертвый камень, а невещественное, сверхприродное, святое, которое выражает себя через камень (особенно это видно у М. Элиаде). Другой пример: частая тема — это «основатель религии». Мы можем в одном параграфе учебника сопоставить, например, Иисуса, Будду и Мухаммеда. Но требование учитывать аналогии и гомологии заставляет пересмотреть такую позицию: насколько правомерно сравнивать эти фигуры между собой, если

внутри самой религии отношение к ним совершенно различное. Если рассматривать с точки зрения аналогий, то можно вслед за Н. Зедербломом сказать, что для христианства фигура Христа значит тоже, что для буддистов «учение» (дхарма) а для мусульман Коран [5: 112].

К сожалению, за недостатком места не на все пункты правил мы представили примеры, однако, думается, что религиоведу-профессионалу не составит труда найти их самостоятельно.

Литература:

1. Leeuw G. van der Einführung in die Phänomenologie der Religion. — München: Verlag von Ernst Reinhardt, 1925. — 161 S.
2. Ratschow C.H. Methodik der Religionswissenschaft//Enzyklopädie der Geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden. 9. Lieferung: Methoden der Anthropologie, Anthropogeographie, Völkerkunde und Religionswissenschaft. München: Oldenbourg Verlag, 1973. S. 347–400
3. Sharma, A. To the things themselves: essays on the discourse and practice of the phenomenology of religion. — Berlin, New York: de Gruyter, 2001. — 311 p.
4. Smart N. Comparative-historical method//Encyclopedia of religion/ed. in chief J. Lindsay. — 2nd ed. — USA: Thomson Gale, 2005. — vol. 2. — P. 1868–1870
5. Tworuschka U. Methodische Zugänge zu den Weltreligionen. Einführung für Unterricht und Studium. — Frankfurt a. M./München: Diesterweg/Kösel, 1982, 223 S.
6. Waardenburg J. Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. — Berlin; New York: de Gruyter, 1986. — 277 S.

РОССИЙСКИЕ РЕЛИГИОВЕДЫ О КОНЦЕПЦИЯХ РЕЛИГИОПОДОБНЫХ ЯВЛЕНИЙ В ЗАПАДНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Перед рассмотрением вопроса о степени исследованности религиозно-подобных явлений в российской религиоведческой литературе необходимо определить это не вполне очевидное понятие. Конструкция «религиозноподобное явление» может показаться громоздкой, однако мы считаем, что она необходима для нашего исследования. Это понятие объединяет ряд явлений, часть которых уже стала предметом исследований, в то время как другие явления из этого ряда становятся периферийными для религиоведов. Все эти явления по ряду признаков — формальных или содержательных — подобны религии, но ей не являются, или не в полной мере являются. Такие явления современным американским социологом религии Артуром Грейлем называются квазирелигиями. Они «не являются ни религиозными сущностями, которые лишь кажутся секулярными, ни секулярными сущностями, которые кажутся религиозными. Скорее квазирелигии обладают аномальным статусом, который им придает современное народное определение религии. Квазирелигии — это организации, которые сами себя считают или другими воспринимаются как отчасти религиозные (sort-of religious)» [13:221]. Однако в западном религиоведении употребляется значительное число терминов для обозначения подобной реальности.

Какие понятия мы имеем в виду? Гражданская религия (*civil religion*, понятие, введенное социологом Робертом Белла применительно к ситуации в США), квазирелигия (*quasi-religion*, используется теологом Паулем Тиллихом для обозначения современных ему идеологий), функциональные заменители религии (*functional alternatives*, исследовались Робертом Мертоном), мировоззрения (*worldviews*, предложенные философом религии Нинианом Смартом в качестве предмета религиоведения), секулярная религия (*secular religion*, иногда толкуемая как более широкое понятие по сравнению с гражданской религией), имплицитная религия (*implicit religion*, термин Эдварда Бейли, которым он предлагает заменить «секулярная религия»), кибер-религия (*cyber-religion*, в основном применяется по отношению к формам су-

ществования религий в сети Интернет). Соотношение этих понятий и описываемых с их помощью явлений, должно стать задачей обширного исследования. Однако в данной работе нас интересует то, насколько эти понятия прижились в российской религиоведческой литературе и в каком смысле они используются. Безусловно, данная работа не претендует на полноту охвата современной литературы, однако, как представляется, выбранные нами источники являются репрезентативными и отражают ситуацию в науке в целом.

Наследие Ниниана Смарта, который очень много сделал для становления религиоведения в Великобритании и США, лишь отчасти известно русскоязычному читателю. На русском языке его работы не издавались. Единственный известный нами текст Н. Смарта на русском языке — предваряющее слово в антологии священных текстов «Всемирное писание» [9:10–11]. Возможно, с этим отсутствием переведенных книг связана и редкость упоминания Н. Смарта в работах отечественных религиоведов. Идеи Н. Смарта касательно расширения предмета религиоведения освещаются в работе А.Н. Красникова «Методологические проблемы религиоведения» [6:158]. Но есть и пример достаточно пространного анализа идей Н. Смарта: так, Ю.А. Кимелев в своей работе «Современная западная философия религии» [5:169–172] освещает концепцию «мировоззрений» Н. Смарта и также говорит о расширении им предмета религиоведения. Наконец, третий известный нам пример — опубликованные тезисы А.П. Забияко «Основные теории интерпретации квазирелигиозных движений» [1], в которых, несмотря на заглавие, основное внимание уделяется не концепции квазирелигий П. Тиллиха, а идеям Н. Смарта. Как и на Западе, толкование религиоведения как науки о мировоззрениях в самом широком смысле, принадлежащая Смарту, не развивается другими исследователями; встречаются лишь работы, реферирующие идеи этого британского религиоведа.

Д.В. Пивоваровым в его работе «Философия религии» рассматривается связь идеологии и религии, но автор не использует при этом специальных терминов, хотя утверждает, что «нередко идеология подменяет собой религию и может даже отрицать — в форме «научного» атеизма — традиционные религии» [7:210–211]. Такое утверждение содержательно близко идеям П. Тиллиха и его концепции квазирелигий. Этот термин часто употребляется у отечественных авторов, однако является скорее риторическим приемом, нежели понятием с самостоятельным содержанием. Так, И.Е. Задорожнюк говорит о «квазирелигиозных», «квазицерковных», «квазикультовых» чертах американской гражданской религии

[6:7,61,73 и др.]. Здесь приставка квази- по смыслу приближается к приставке псевдо-, то есть квазирелигия понимается как ложная религия. Эта трактовка существенно отличается содержания, вкладываемого П. Тиллихом и его последователями.

В.М. Сторчак неоднократно употребляет для характеристики мессианизма, в частности, большевистского, термины «квазирелигия» и «псевдорелигия», причем в качестве полностью синонимичных: «многие русские философы классифицировали его [большевизм] как своеобразный тип псевдорелигии (квазирелигии)» [10:37]. Термины эти исследователь не определяет, однако из их употребления можно сделать вывод о позиции автора. Так, большевистская идеология является и формальным, и символическим эквивалентом традиционной религии («произошла подмена одной веры (православной) на другую (квазирелигиозную марксистскую)» [10:44]). В.М. Сторчак оценивает развитие квазирелигий не так, как описывает его П. Тиллих. Если немецкий теолог считает, что этим формированиям свойственно стремление к саморазрушению, то В.М. Сторчак утверждает, что «дойдя до своего логического конца, атеизм превратился в предмет веры, в религию» [10:37]. Такая возможность перехода из статуса квазирелигии в статус религии особенно интересна в свете проблематизации вопроса границ религии.

Термин «квазирелигии» может употребляться для именованя ряда феноменов, которые не являются религией, но смешиваются с этим понятием. Так, И.Н. Яблоков пишет, что совокупность таких форм современной культуры как игрорелигии, интернет-религии, почитание звезд, «религию коммерции» и другие обычно именуют «квазирелигии» [11:202].

Гражданскую религию в своих работах рассматривает И.Е. Задорнюк. Этот автор использует понятие «гражданская религия в США» в качестве полностью синонимичного выражению «вера в Америку» [4:5]. Гражданская религия в США — это «идеологическое образование, включающее взаимопереплетение религии и политики» [4:15]. Гражданская религия становится ключевым инструментом «политической социализации» [4:26]. Вера в Америку становится «сверхрелигией» [4:51]. С одной стороны, автор следует идеям Р. Белла, развивая его концепцию гражданской религии и используя материалы, собранные американским социологом, но с другой стороны, его основная цель — «разоблачать консервативную, шовинистическую сторону этого религиозно-политического феномена» [4:341]. Представляется, что эта цель и приводит к ис-

пользованию понятий «квазирелигия», «сверхрелигия», «квазицерковный», ни одно из которых в работе не определено.

Уже упомянутый в связи с концепцией мировоззрений А.П. Забияко также использовал в своей трехчастной статье [3] понятие «кибер-религия». Основная часть этого исследования историческая; понятие кибер-религии для автора является скорее периферийным. Употребление этого термина в данном случае не соответствует западной традиции, где термин кибер-религия всегда связывается с проблемами существования религии в кибер-пространстве, онлайн — церквями, проблемами религии и Интернет [12]. А.П. Забияко же использует этот термин в менее прикладном смысле, скорее говоря о виртуальном характере существования язычества в современном мире.

Из краткого обзора работ отечественных религиоведов, в которых используются понятия, введенные в оборот зарубежными исследователями для характеристики религиоподобных явлений, мы можем сделать некоторые выводы. Во-первых, термины часто используются как интуитивно понятные и читателю, и автору; крайне редко даются определения и толкования понятий. Во-вторых, практически не используются зарубежные работы (за исключением работ Р. Белла, который, наверное, более других зарубежных авторов известен российским исследователям). Вследствие этих причин употребление рассматриваемых нами понятий, не подкрепленное теоретической базой или ссылками на западные работы. Отсюда и приравнивание квазирелигий и псевдорелигий, использование других понятий, например, «сверхрелигия». Исключением становятся работы А.П. Забияко, который анализирует идеи П. Тиллиха и Й. Ваха, сопоставляет их толкования квази- и псевдорелигий, опираясь непосредственно на первоисточники [2; 8]. С другой стороны, нам не известны примеры попыток А.П. Забияко анализировать религиозную ситуацию с использованием этих понятий, то есть для него квази- и псевдорелигии остаются западными концепциями, не применяемыми к российской действительности.

С нашей точки зрения, поскольку религиоведение так или иначе сталкивается с необходимостью говорить об идеологиях и секулярных религиоподобных явлениях, необходимо развивать систему понятий. В западном религиоведении единой системы не сложилось, однако в оборот был введен ряд терминов, изучив употребление которых отечественные авторы смогут более убедительно и обоснованно описывать современную религиозную ситуацию.

Литература:

1. Забияко А.П. Основные теории интерпретации квазирелигиозных движений [http://iph.ras.ru/site/sci_spir/otikd.html]
2. Забияко А.П. Теологические трактовки квазирелигий (концепции Й. Ваха и П. Тиллиха) //Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд/Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. гуманитар. ун-т; отв. ред. И.Т. Касавин и др. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 126–143
3. Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии//Религиоведение, № 4 (2005), № 1 (2006), № 1 (2007)
4. Задорожнюк И.Е. Гражданская религия в США, или «вера в Америку»: социальные функции, история и современностью Москва: изд-во Современного гуманитарного ун-та, 2007–353 с.
5. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. — М.: Мысль, 1989. — сс. 169–172.
6. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: учебное пособие. — М.: Академический Проект, 2007.
7. Пивоваров Д.В. Философия религии. М.: Акад. Проект, 2006–638 с.
8. Сердюков Ю.М., Забияко А.П., Кобызов Р.А., Тюрина Ю.А., Лазарева И.В. Современные контексты магии, религии и паранауки. — М.: Academia, 2008.
9. Смерт Н. Предваряющее слово// Всемирное писание: сравнительная антология священных текстов/Под общ. ред. проф. П.С. Гуревича: пер. с англ. — М.: Республика, 1995. — сс. 10–11.
10. Сторчак В.М. Религиозные истоки и смысл большевистского мессианизма (статья первая)//Религиоведение, № 3 (2004) — сс. 33–47
11. Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы: монография. — М.: Изд-во РАГС, 2007. — 248 с.
12. Lövhelm M. Rethinking Cyberreligion?//Nordicom Review 29 (2008) 2, pp. 205–217.
13. Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred: Quasi- religion in Contemporary America//In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America, 2nd ed., edited by T. Robbins and D. Anthony. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990.

КОНСТИТУИРОВАНИЕ ПРАКТИЧЕСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В РАМКАХ АКАДЕМИЧЕСКОЙ НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ УКРАИНЫ

Мы представляем на этом форуме скорее единственную на всем постсоциалистическом пространстве полноценную академическую религиоведческую институцию — Отделение религиоведения, функционирующее с 1991 года на правах автономной научной структуры в Академии наук Украины. В штате Отделения работает семь докторов (по-польски — габилитированных) и двенадцать кандидатов наук, восемь почетных зарубежных и отечественных научных сотрудников, десяток младших научных сотрудников и аспирантов. Отделение состоит из отделов философии религии и проблем религиозных процессов (скорее — конфессиологии религии), научно-исследовательской группы по исламу. Периодически в Отделении создаются ситуативные тематические научные группы с привлечением к участию в их работе университетских ученых. Имеем свою Библиотеку религиоведа. Кроме постоянного пополнения ее новинками религиоведческой и религиозной литературы, в ней функционирует читательский зал религиозной периодики, получающий газеты и журналы свыше 80 разнokonфессиональных наименований. Само Отделение издает на украинском языке ежемесячник «Религиозная панорама» (вышло около ста номеров), кварталник «Украинское религиоведение» (около 50 номеров), ежегодник «Религиозная свобода» (13 номеров). Мы издаем десяти томную «Историю религии в Украине» (уже 8 томов), готовим к изданию трехтомную «Украинскую Религиоведческую Энциклопедию». Всего за последние 12 лет у нас вышло в свет около 250 единиц научной продукции книжно-брошюрной формы. Кроме этого напечатано нашими сотрудниками еще свыше 500 статей по проблемам религиоведческой науки в различных научных сборниках и журналах. Среди наших изданий назвал бы монографические работы «Академическое религиоведение» (2000 г., 860 страниц большого формата) и «Историю религий в Украине» (1999 г.,

около 600 стр.), «Религиоведческий словарь», цикл из двенадцати работ по истории и природе христианства, десять научных сборников по проблемам свободы бытия религии и др. Отделение сотрудничает с пятью международными религиоведческими ассоциациями, имеем свыше ста человековездов на научные мероприятия в зарубежье. Вместе с Всеукраинской Ассоциацией религиоведов, созданной на основе Отделения в 1993 году и объединяющей около 250 академических и университетских ученых, мы проводим ежегодно до десяти научных конференций в различных городах Украины, до пяти Дней религиозной свободы, научно-методические конференции «Религиоведческая наука и религиоведческое образование» (а в Украине курс религиоведения является обязательным для преподавания во всех высших учебных заведениях), выступаем на радио и телевидение, публикуемся в массовой периодике. Конференции нами проводятся не ради конференций. Они обязательно заканчиваются принятием практических рекомендаций по рассматриваемой проблеме. В их работе принимают участие не только государственные служащие, отвечающие в областях за государственно-церковные отношения, но и богословы из различных конфессий, студенты религиоведческих специализаций университетов. Кстати, у нас работает еще и Молодежная Ассоциация религиоведов, объединяющая аспирантов и студентов нашей специализации высших учебных заведений страны. Подготовка научной смены — для нас актуальная проблема. При нашей поддержке уже восемь раз проводились летние Молодежные школы религиоведов с участием в их работе также иностранных студентов (США, Россия, Польша, Беларусь и др.).

Отделение постоянно направляет в государственные институты различные научно-экспертные материалы по актуальным проблемам религиозной жизни страны, сотрудничает с Государственным Комитетом Украины по делам религии, Министерством юстиции и Министерством образования, офисами и учебными заведениями многих конфессий. По запросам различных государственных органов мы готовим соответствующие официальные экспертные заключения, проводим постоянно научную экспертизу различных религиозных изданий (иногда даже по просьбе самих конфессий). Выполнение отделами или исследовательскими группами каждой научной темы (а таких было уже свыше двадцати) предполагает, кроме издания монографии, также написание соответствующего научно-аналитического материала.

Вполне естественно, если в стране существует свыше ста двадцати различных религиозных течений, то полного мира между ними не бу-

дет никогда, поскольку каждое из них признает лишь свою единоистинность и правоверность. Перед нами же стоит задача формирования толерантных отношений между различными конфессиями, минимизации конфликтных ситуаций на религиозной почве. Поэтому едем в регионы, вместе с государственными органами собираем там руководителей различных местных религиозных объединений и предлагаем им помощь в решении проблем их бытия в условиях гарантированной законодательством страны свободы вероисповеданий. И вот когда эти руководители побывают вместе на таких мероприятиях, познакомятся друг с другом, пообщаются между собой, то между ними возникают уже другие отношения. В целом в стране мы имеем толерантные межконфессиональные отношения. В этом есть определенная заслуга и нашего Отделения.

Постоянные встречи с первыми лицами руководства различных конфессий Украины на информационном семинаре Отделения — это одна из форм непосредственного познания существующих в нашей стране вероисповеданий, а заодно и возможная форма творческого сотрудничества с конфессиями. По многим вопросам, возникающим у них в их практической жизни, последние даже чаще обращаются к нам, чем к государственным инстанциям. Приходится изучать возникшие проблемы и помогать в их разрешении. Через свою практическую деятельность, а это в основном научно обоснованные рекомендации, мы пытаемся включить различные конфессии в контекст нашей общественной жизни, духовного и национального возрождения, сформировать толерантные межконфессиональные отношения. Мы также постоянно приглашаем на наши научные семинары и конференции по вопросам свободы религии и вероисповеданий руководителей областных управлений по делам религий, приобщая их в такой способ к работе по созданию в стране научно обоснованной системы государственно-церковных отношений. Поскольку роль религиозного фактора в Украине в последнее время заметно возрастает, то религиоведческое участие в общественной жизни у нас становится актуальным и желательным. Это стимулирует постоянное самообразование наших научных сотрудников, поскольку при экспертизе практических проблем религиозной жизни ошибиться нельзя. При этом надо соблюсти свою конфессиональную незаангажированность, проявить толерантность и объективность.

Для чего я все это рассказал? Отнюдь не для саморекламы. Этим я хотел подчеркнуть одну мысль: религиоведение не должно развиваться как явление в себе, как голое теоретизирование по различным проблемам нашей науки. Оно не должно быть, как говорят философы, вещью

в себе, средством удовлетворения чьей-то любознательской прихоти в голых рассуждениях о религиозных феноменах. Наука становится полноценной лишь тогда, когда она обращена к реалиям жизни, формируется на основе их прямого, непосредственного осмысления, а не написания новых работ лишь путем своеобразного комментирования того, что написали до тебя о религии другие исследователи, или реферирования взятого материала из интернета. Религиовед имеет перед собой всегда живой объект своего исследования. Изучай его, описывай, обобщай, выделяй закономерности и тенденции, а не переписывай столетней давности выводы. Это — не наука, а компиляторство и цитатничество в ней.

Достижения теоретического религиоведения надо уметь переложить на язык практического, разработать механизм внедрения теоретических выводов в процессы религиозной жизни. Казалось бы, что практического в научном исследовании такого вопроса, как природа и сущность религии? Но возьмем вопрос регистрации религиозных организаций. У государственных органов при этом часто возникает переадресованный ими нам вопрос: «Подавшая просьбу на регистрацию организация является религиозной или же это попытка под прикрытием религиозного зарегистрировать какое-то коммерческое объединение в расчете на последующую необлагаемость налогами и получение других льгот?». Еще пример. Государственные органы с целью координации своей политики в церковной области ставят перед нами вопрос: «Возникший раскол в православии страны (а оно у нас разделено на три церкви) является отражением карьеристских интересов руководителей этих религиозных формирований, или же возникновение новой православной церкви имеет глубокие исторические корни и выступает как возрождение ранее существовавшей, но во времена колонизации нашей страны уничтоженной украинской церковной структуры?» Можно продолжить перечень современных проблем религиозной жизни, которые требуют предварительного их теоретического осмысления и последующих конкретных практических рекомендаций по их разрешению.

Из выше сказанного следует вывод, что сохранением нашей научной институции в структуре Академии наук Украины мы обязаны прежде всего общественной востребованностью нас: религиоведы в Украине нужны обществу. Эта востребованность зачастую определяет и тематику наших научных исследований, постоянную мобильность в создании в структуре Отделения определенных исследовательских групп. Последние создаются с привлечением к участию в их работе и университетских преподавателей.

Украинские религиоведы — сначала в жизни, а теперь и в своих научных исследованиях и педагогической деятельности — выступили пионерами формирования новой области религиоведения — практической. Наши исследования направлены прежде всего на определение путей и форм оприсутствования религии в обществе, от которого она никак не отделена, хотя, согласно государственных законов, и отделена от государства. Практическое религиоведение призвано воспроизвести и обосновать реальные пути вхождения верующего и религиозных институций в мир. Это предполагает исследование возможных путей этого вхождения через взаимодействие сакральных (церковных) и светских институций, через принятие на себя рядом религиозных организаций светских форм деятельности, через межконфессиональное толерантное взаимодействие, а не противостояние конфессий и церквей, через привлечение к решению ряда сложных проблем нынешнего украинского социума различных международных религиозных объединений и пр. Практический религиовед имеет дело с живой, зачастую неожиданной и непредсказуемой ситуацией, сформированной тысячелетиями межконфессиональной предубежденностью и в то же время неизвестными науке религиозными новообразованиями, желанием отдельных религиозных общностей лишь себя рассматривать как религию (к тому же — единоистинную и единовозможную).

Ныне практическое, обусловленное конфессиональной религиозностью разнообразие отношений верующего, религиозных общностей к миру становится обособленным феноменом, а следовательно и отдельным, самодостаточным объектом для его научного осмысления. Именно это и побудило нас выделить в религиоведении, наряду с такими теоретическими дисциплинами, как философия религии, ее историософия, психология, социология, этнология и др., его практическое дисциплинарное образование. Практическое религиоведение актуализирует не только вопрос функциональности религии, но и ее ценности, значимости в жизнедеятельности личности, отдельных человеческих общностей, социума в целом.

Практическое религиоведение определяет свое исследовательское поле не за счет какого-то отрицательного отношения к религиоведению теоретическому. Оно, наряду с ним, имеет право на свое бытие. Мы не можем не считаться с тем, что в наше время происходит смещение интенций религиозных явлений, изменение тематических и концептуальных ориентаций религиозных общностей с потустороннего на посюдашний мир. Постепенно отходит в историю сформировавшееся в эпоху модерна

видение религии как явления не от мира сего. Религия уже сама чувствует свою невостребованность, какую-то излишность. Сегодняшний верующий вытесняет ее на окраину своей жизни и сознания. Он размещает ее еще в своем быту — домашнем и частично общественном, а в другие сферы своей жизни — ее просто не допускает, поскольку не находит места для ее функциональности.

Но дело не только в том, что сегодняшний верующий в массе своей невоцерковленный. Признаем то, что он придерживается в основном этикета своей религии, а не ее этики. Признаем и то, что в значительной мере в христианском мире уже не работают 10 библейских заповедей Моисея в их установках не красть, не убивать, не прелюбодействовать, не зариться на имущество своего ближнего и др. В наше время потеряно доверие и к науке, а отсюда имеем процветание невероисповедной мистики, оккультизма, другого духовного хлама, зачастую определяющего образ жизни сегодняшнего верующего. Народ в массе своей уже перестал верить в какое-то заступничество и помощь исторических церквей. И если верующие старшего возраста из-за традиции, простой привычки еще посещают их храмы, то молодежь в значительном количестве ушла к харизматам, где находит для себя современные средства и для общения, и для обогащения своих познавательных интересов, и для удовлетворения в новых формах своих художественных потребностей. Во всяком случае здесь она не слепая и бездеятельная общность зрителей (что имеет место в храмах традиционных церквей), а активная составная религиозной жизни. Эпоха постмодерна требует освобождения от каких-то стандартных, веками практикуемых форм богослужения и богочитания. Церковь, если она желает быть востребованной, должна в формах, соответствующих нашему времени, отвечать на эти вызовы. И вот это практическое, ставшее в значительной степени разнообразным отношение верующего к миру и к Богу, а также то практическое мышление, которое сопровождает его, становятся обособленными религиозными феноменами, а отсюда — и отдельными объектами религиоведческого осмысления. Последнее послужило для нас одним из поводов выделения в религиоведении его практического дисциплинарного образования.

Прежде чем рассматривать подробно содержание практического религиоведения, вспомним попутно выделение Кантом «практической философии». У него находим здесь два модуса использования разума — технико-практический и морально-практический. Не стану здесь вникать в подробности размышлений немецкого мыслителя, отмечу лишь

то, что для него индикатором истинной практичности (практического разума) выступала свобода. «Практическим является все то, что возможно благодаря свободе», — отмечал философ.

Мы также исходим из того, что одной из значимых категорий практического религиоведения выступает категория свободы совести во всем богатом разнообразии аспектов ее выражения, в частности и как свобода вероисповеданий. Эта свобода является сама по себе безусловной и абсолютной. Она предстает как практическое априори. Лишь такая свобода, а мы ее всячески желаем утвердить в украинском социуме и в этом выражается наша деятельность как практических религиоведов, выступает не как что-то внешнее, навязанное личности, а как нечто внутреннее, трансцендентное, само по себе понятное. Оно и в традициях нашего народа, с уважением относящихся ко всем, кто вообще верит в Бога. Формируя действительное понимание свободы совести, мы этим пытаемся побуждать каждого верующего, несмотря на его определенную конфессиональную принадлежность, подняться над собой, своей религиозной заангажированностью, по-другому прочесть те известные всем слова из Библии, когда Бог свидетельствует, что единственным его качеством является лишь то, что он *есть*, то есть просто провозглашает свое бытие, наличие в мире. А если это так, то тогда любое конфессиональное разделение, любое обрядовое оформление религии — не от Бога, а от человека. То из-за чего тогда, напоминаем мы конфессиям, вступать в какие-то баталии и межконфессиональные противостояния бессмысленно. Если Иисус Христос призывал любить не просто ближнего, а даже своего врага, то разве христианским является межконфессиональная вражда или ненависть к иноверному или вообще неверующему человеку? Признавая право каждого на свой путь к Богу, свои формы его почитания и это будет выражением реального гуманизма, твоей истинной христианскости.

Таким образом, в отличие от теоретического религиоведения, описывающего религиозные феномены в их сущности и истории, практическое призвано исследовать функциональность религии и процесс ее оприсутствования в обществе. Это предполагает исследование взаимоотношений светских и сакральных институций, пути и формы выхода последних в условиях свободы религии за ее сущностные пределы, обретение ею за пределами сакральности ряда светских форм деятельности, новых общественных функций, в частности в области социальной работы, благотворительности. Практическое религиоведение призвано также исследовать пути толерантизации межконфессиональных отно-

шений, формирования партнерских отношений государства и церкви, формы экуменического диалога конфессий, социально значимую деятельность религиозных организаций и др. Оно актуализирует не только вопрос функциональности религии, но и ее ценности. Проблемы аксиологии религии, ее этических форм в их взаимосвязи из социальным статусом человека являются важными для него.

Тематическое поле практического религиоведения включает такие проблемы как *функциональность религии, ее аксиологию, свободу бытия во взаимоотношении с социумом в условиях секуляризации, глобализации и постмодерна, природу межконфессиональных отношений и пути их толерантизации, формирование научно обоснованной концепции государственно-церковных отношений, определение путей и форм вхождения религиозных объединений и отдельных общин, просто верующих в контекст общественной жизни и др.*

Украинские ученые активно осваивают — теоретически и практически — эту новую для себя отрасль религиоведения, хотя практическая ориентированность была характерной чертой украинского религиоведения еще со времени начальных этапов его формирования, т. е. со второй половины XIX столетия. Оно у нас никогда не было академически затеоретизированным, скажу так — знанием в себе. Со времен своего выделения в отдельную, относительно самостоятельную отрасль гуманитарного знания украинское религиоведение всегда служило средством разрешения каких-то практических проблем бытия и функционирования религии в обществе, служило делу включения христианства в контекст национального развития украинского народа. Если наш философ Григорий Сковорода пытался воплотить это через утверждение каждого в принципах христианской жизни, через осознание «сродности» своего призвания в ней, то идеологи Кирилло-мефодиевского братства на основе Библии обосновывали идею мессианской роли украинства в славянском мире. Если Тарас Шевченко призывал Бога как-то среагировать своим взором на несчастье родного ему народа, то Иван Франко пытался подчинить религию культурному развитию украинства, а Михайло Драгоманов обосновывал идею «громадской» (от слова **громада** — **община**) церкви как приемлемой для Украины всенародной, внеконфессиональной религии. Украинское религиоведение всегда актуализировало также вопрос роли морального потенциала религии в становлении духовно богатой личности. Церкви Украины в украинско-религиоведческих концептах выступали как такие национально-культурные феномены, без которых невозможно полноценное бытие украинского социума, полнота

украинской культуры. Украинская религиозная история познавалось нашими религиоведами для того, чтобы сделать определенные выводы для сегодняшнего дня относительно включения религиозного фактора в большом разнообразии его конфессиональных выражений в контекст общественной и духовной жизни Украины. Несмотря на фаворизацию властью имущих в основном православной церкви, украинские религиоведы всегда находили мужество отстаивать мировоззренческий плюрализм, свободу вероисповеданий, конфессиональную незашоренность, возможность сотрудничества с богословами различных религиозных течений. Даже во времена господства атеистической идеологии украинские ученые-религиоведы по-своему обособлялись от нее. Они уходили в исследование истории конфессий, гносеологии и психологии религии, описание ее обрядовых форм и др. Но и в это время не все было так, как оно должно было бы быть при объективных оценках религиозных феноменов. Идеологический пресс ориентировал религиоведов на абсолютизацию в религии ее опиумных черт, ее служения сильным мира сего, а отсюда в конечном счете на отрицание ее. Но признаем и то, что в последнем не все было неправдой. Не зря российский писатель Александр Радищев писал: «Власть царска веру утверждает, власть царску вера освящает — союзно общество гнетут!». Наш апостол нации Тарас Шевченко, осуждая этот союз, писал: «За Богом — панства, панства в сребрі і злоті! Мов кабани годовані — пикаті, пузаті!».

Хотя в деятельности Отделения религиоведения по реализации установки на приобщение религиозных организаций к активному участию в различных областях общественной жизни есть определенные успехи, то к теоретическому описанию феномена практического религиоведения мы только приступаем. Это — одна из очередных наших плановых тем. Приглашаем к сотрудничеству с нами в ее выполнении и коллег из других стран.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Предлагаемая статья представляет собой не столько законченную и в полной мере концептуализированную точку зрения, сколько, своего рода, приглашение к дискуссии, а ее задача, по нашему мнению, состоит в том, чтобы акцентировать внимание на некоторых специфических моментах религиоведческой науки и религиоведческого образования на постсоветском пространстве.

Мысль о необходимости прояснения соотношения между религиоведением, историей религий и философией религий возникла как следствие непримиримого расхождения в трактовке роли и места философии религии в системе религиоведческого знания, которое имеет место между различными российскими университетскими и академическими центрами. В наиболее обобщенном виде можно выделить две позиции, согласно которым а) религиоведение является междисциплинарной наукой, представляющей собой совокупность различных дисциплин, исследующих религиозные феномены (история религии, социология религии, психология религии и т.д.), а философия религии представляет собой относительно самостоятельную отрасль знания и находится за рамками религиоведения; б) философия религии выступает, своего рода, неотъемлемым базисом религиоведческой науки. Вторая точка зрения представляется нам более оправданной, однако, простой констатации наших предпочтений еще недостаточно.

Для прояснения заявленной проблемы и обнаружения возможных путей ее решения мы предлагаем совершить небольшой экскурс в российскую систему высшего образования. Итак, допустим, есть абитуриент, который желает поступить в Московский университет и изучать, например, историю древнего зороастризма или индуизма. Подобную возможность ему предоставляют, по меньшей мере, три факультета: исторический (кафедра истории древнего мира), философский (кафедра философии религии и религиоведения и традиционно соперничающая с ней за абитуриентов кафедра истории и теории мировой культуры) и Институт стран Азии и Африки (кафедра истории Ближнего и Среднего Востока). Вопрос, вытекающий из подобного положения дел, состоит в том, будут ли различаться исследования историка, религиоведа и востоковеда, имеющие один и тот же объект и относимые, строго говоря,

к одной и той же отрасли знания — истории религий? Если мы даем отрицательный ответ, то есть полагаем, что религиовед-историк религий, востоковед-историк религий, культуролог-историк религий и историк-историк религий проводят одинаковые исследования, возникает следующий вопрос сугубо административного порядка: зачем содержать несколько кафедр, которые не только пересекаются друг с другом по интересующей их проблематике, но и выпускают взаимозаменяемых специалистов. Если же мы даем положительный ответ, то необходимо попытаться продемонстрировать, в чем состоит специфика каждого из них. Оставив за рамками нашего рассмотрения культурологов и востоковедов попробуем доказать, что религиовед может и должен исследовать пресловутый древний зороастризм и индуизм не так, как историк.

Мы полагаем, что историческое знание традиционно решает описательные задачи, выявляя и систематизируя определенные факты действительности в диахронной перспективе. При этом с учетом данных задач тесная связка между историей и философией истории, на наш взгляд, отсутствует. Напротив, религиоведение ставит перед собой не столько описательные задачи, сколько объяснительные, то есть, пытается поместить определенные эмпирические и исторические факты в некий концептуальный каркас их истолкования. И в этой связи нам представляется, что философия вообще и философия религии в частности выступает той особой сферой религиоведческой компетенции, которая позволяет обобщать разрозненные, разнородные и разновеликие данные. Если исходить из того понимания философии, согласно которому она исследует наиболее общие или предельные вопросы взаимоотношения и взаимодействия между человеком и окружающим миром, философию религии можно представить как отрасль знания, исследующую религиозные феномены как призму, опосредующую эти отношения.

В дополнение к вышесказанному мы полагаем, что вообще в рамках любой частной науки любой выход за пределы решения конкретных дисциплинарных задач на уровень обобщений и в сферу чисто теоретического знания и последующего анализа этого знания является, по сути, переходом к философской проблематике. Как следствие, принципиальное вынесение философии религии за рамки религиоведческой проблематики, как нам представляется, значительно обедняет религиоведение, оставляет за ним решение чисто описательных задач и не позволяет выйти на уровень теоретических интерпретаций и обобщений. Другими словами, хотя история религии является полноправным базисом религиоведения, который обеспечивает исследователя фактическим мате-

риалом, без философии религии и достаточно глубокой философской подготовки вообще, религиоведение, на наш взгляд, обескровливает себя. Провозглашение религиоведения относительно автономной дисциплиной, а не простой совокупностью различных дисциплин, возможно лишь в том случае, если к историческому базису присовокупляется философия религии, которая позволяет синтезировать религиоведческую проблематику. В контексте религиоведческого образования нам представляется, что религиоведение должно иметь институциональную привязку к философским факультетам или, по меньшей мере, в структуре учебных планов значительное внимание должно быть уделено философской проблематике.

К сожалению, реальная практика (на примере отделения религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова) показывает, что акцент на философской проблематике приводит к проблемам и недостаткам в освоении исторического материала, на который банально не хватает учебного времени. Это, впрочем, не значит, в том числе в свете вышесказанного, что философия должна уступить место истории религии. Скорее, мы должны ставить вопрос о том, что и философский, и исторический блок должны быть равновеликими, поскольку только такая организация учебного процесса, на наш взгляд, позволит подготовить полноценных специалистов-религиоведов.

ИСТОРИЯ БАХАИВЕДЕНИЯ

Под бахаиведением мы понимаем частную религиоведческую дисциплину, объектом изучения которой является вера бахаи (бахаизм). В западной науке для обозначения данной дисциплины существует понятие «Baha'i Studies». Можно говорить о том, что данное направление развивается достаточно успешно. Ассоциации Baha'i Studies существуют в Северной и Южной Америке, Западной Европе и даже Южной Африке; данная дисциплина развивается крайне неактивно только в странах бывшего СССР. Существует отдельная ассоциация исследователей бахаизма, владеющих персидским языком. Эти сообщества проводят различные научные мероприятия по тематике, связанной с бахаизмом, издают специализированные журналы¹. Представляется, что члены этих организаций имеют достаточно тесные контакты, что позволяет научным ассоциациям исследователей веры бахаи успешно работать. В русскоязычной науке понятия, обозначающего исследования бахаизма и аналогичного Baha'i Studies, не существует. Именно поэтому мы предлагаем использовать для удобства понятие «бахаиведение».

Широко распространен миф, вошедший во многие словари и учебники, о том, что в Восточную Европу бахаизм проникает лишь в 1990-х годах. Однако последователи Бахауллы (основателя веры бахаи) были хорошо известны в России еще до революции 1917 года. Показательно, что первый храм бахаи («Дом поклонения») был построен в начале XX века на территории Российской империи (в Ашхабаде, Туркмения) по проекту русского военного архитектора Волкова и с разрешения императора [1]. Активный интерес проявлял к бахаизму (тогда чаще называемому «бехаизмом» или «бабизмом») Лев Николаевич Толстой и, по некоторым свидетельствам, даже рассматривал вопрос о принятии этой религии или написании о ней книги (однако затем разочаровался в идеях бахаи). Л. Толстой одобритительно отзывался о творчестве интересовавшейся верой бахаи Изабеллы Аркадьевны Гриневской. Литератор Изабелла Гриневская родилась в 1854 году в Гродно (Беларусь) в семье востоковеда А. Фридберга. Принадлежность ее к вере бахаи не доказана достоверно, однако весьма вероятна (в 1910 году в Египте в качестве паломницы она встречалась с сыном Бахауллы Абдул-Баха). Тем не менее, несомненным фактом является то, что И. Гриневская написала ряд

¹ Такие как: *Baha'i Studies Bulletin*, *Baha'i Studies Review*, *Journal of Baha'i Studies*.

произведений, посвященных вере бахаи, например, пьеса «Баб» (1903, поставлена в театре Литературно-художественного общества в Петербурге в 1904 г), «Беха-Улла» (1912). Вероятно, творчество И. Гриневской, основной темой которого была вера бахаи, действительно, как это утверждают бахаи, имело успех в России накануне революции 1905–07 гг. Первые упоминания о бахаи в Украине относятся к известному эсперантисту Василию Яковлевичу Ерошенко (1890–1952), в честь которого названа улица в Львове. Исповедание им бахаизма также спорно, однако определенно он сочувствовал вере бахаи и был первым переводчиком «Сокровенных слов» Бахауллы на эсперанто (в соавторстве с английской бахаи, эсперантисткой Агнес Александер).

Как мы видим, уже в начале XX века бахаизм был известен в самом сердце Российской империи и вдохновлял на творчество ее интеллектуалов. К этому времени уже зародилась исследовательская традиция бахаиведения, представленная такими персоналиями, как А.Г. Туманский, В.А. Жуковский, Г.Д. Батюшков, А.Е. Крымский, В.Р. Розен, С. Усманец. А.Г. Туманский создал один из первых переводов центрального текста бахаизма Китаб-и-Акдас («Наисвятая Книга») на европейский (русский) язык (Санкт-Петербург, 1899). Стоит, правда заметить, что перевод А. Туманского хотя и сделан с оригинала (с арабского языка) и снабжен комментариями, однако представляет собой скорее «подстрочник» (как перевод Корана И.Ю. Крачковского) и имеет иную, нежели современные переводы, нумерацию абзацев. В целом, среди всех этих исследований не было ни одного «религиоведа» в том смысле, в каком это понятие принято понимать сегодня. Проявляли интерес к бахаи и православные миссионеры, т.к. видели в этом феномене средство приближения мусульман к христианству. Правительство России же рассматривало бахаизм как фактор дестабилизации общества в мусульманских странах, что соответствовало ее геополитическим интересам. Россия предоставляла убежище многим бахаи, предлагало это самому Бахулле и даже в определенной степени отстаивало интересы нового религиозного движения. Поэтому не удивительно, что в 1890 году в Ашхабаде проживало более тысячи бахаи, а в 1913 году А.Е. Крымский приводил данные об одном миллионе (!) русскоподданных бахаи [2. С. 237]. Однако на данном этапе не было сформулировано каких-либо методологических принципов бахаиведения. Работы дореволюционного периода носят скорее описательный характер и создаются преимущественно российскими дипломатами и востоковедами. Их усилиями был создан значительный корпус ценных источников (в том числе первоисточников, «священных писаний» бахаи и редких работ отдель-

ных последователей Бахауллы), которыми могут располагать бахаиведы, если и не имея преимущества перед западными коллегами в этом аспекте, то имея возможность не отставать от мирового бахаиведения.

Вторым этапом в истории исследовательской традиции бахаиведения стало изучение религии советского периода («марксистское религиоведение», «научный атеизм»). В это время свои работы создали М.С. Иванов, И. Даров, Н.А. Кузнецова, А.А. Аршаруни, С.Н. Гаврилова, Н.А. Талипов, П. Кирюшин (Минск). Интересно, что далеко не все авторы этого периода ссылаются на дореволюционные источники и эмпирические исследования, несмотря на то, что теоретически располагали такой возможностью. Следует заметить, что актуальность исследования феномена бахаи в этот период значительно снижается в связи с общей конфессиональной политикой большевиков. Движение бахаи подвергается жестким репрессиям (расстрелы, тюремные заключения, депортации) и фактически прекращает свою организованную деятельность. Часто бахаистские источники, даже *Китаб-и-Акдас*, цитируются по английским, немецким и другим изданиям. Только зародившаяся исследовательская традиция обрывается. Однако формулируются принципы исследования бахаизма, а именно марксистская методология. В связи с этим основное внимания советские авторы уделяли вопросам отношения веры бахаи к социализму и коммунизму, «классовой борьбы» и «антифеодальных восстаний» бабидов. Генезис бахаизма рассматривается как результат деятельности «компрадорской буржуазии». Работы данного периода создаются преимущественно в рамках и с целью атеистической пропаганды и затрагивают, в первую очередь, социально-политические аспекты бахаизма. На данном этапе истории бахаиведения в русскоязычных работах впервые появляются различные мифы о бахаи, широкое распространение и умножение которых можно будет наблюдать в 1990-е годы, когда бахаизм начнет активно распространяться на постсоветском пространстве. Примерами таких мифологем могут служить «антисоветская пропаганда», «финансирование израильской и английской разведкой», «стремление установить мировую исламскую религию», «отказ от национальных языков и традиций» и др.

Первоначально в религиоведении на постсоветском пространстве повторяется «советская ошибка», а именно разрыв исследовательской традиции. Вера бахаи рассматривается как новое, пришедшее с Запада явление и анализируется преимущественно как секта («критический подход», представленный не столько высокопрофессиональными религиоведами, сколько теологами, «сектоборцами») либо как «новое ре-

лигиозное движение» (НРД). В связи с фактически лишь зарождением профессионального религиоведения как самостоятельной отрасли знания в современном понимании бахаизму посвящали свои исследования преимущественно философы, историки, востоковеды, но не религиоведы. Однако к началу XXI века создаются исследования, обращенные к первоисточникам, учитывающие как отечественную (в данной работе употребляется в отношении всех стран СНГ), так и западную (правда, в значительно меньшей степени) традицию исследования. В частности, начинает применяться цивилизационный подход (А.В. Мартыненко), постепенный отход от марксистской методологии (И.В. Базиленко). Здесь следует заметить, что в постсоветском религиоведении фактически не представлен феноменологический подход, распространенный на Западе (на основе такой методологии анализировал бахаизм, например, Питер Людвиг Бергер). Вероучение и история бахаи сегодня хорошо известны, однако даже диссертационные исследования о бахаизме не претендуют на всю полноту и глубину изучения феномена веры бахаи. Можно с уверенностью говорить, что в восточноевропейском религиоведении феномен веры бахаи в целом исследован поверхностно. Несмотря на продолжительную исследовательскую традицию, не сформирована отечественная школа бахаиведения.

Для бахаиведения сегодня актуальны все проблемы религиоведения в целом, а также собственно бахаведческие трудности: вопрос знания языков первоисточников (классического и народного арабского, староперсидского и современного фарси), терминологии (и даже орфографии), методологии, научного сообщества (и, как следствие, отсутствие специальных бахаведческих организаций, научных мероприятий) и, снова отметим, мифов о бахаизме.

В то же время следует отметить актуальность и перспективы бахаведческих исследований, проистекающие из множества факторов. В качестве примера можно привести следующие:

- вера бахаи является одной из наиболее широко распространенных и динамически развивающихся религиозных движений (с 1960 по 2000 год мировое сообщество бахаи численно увеличилось в 15 раз и насчитывает, по разным оценкам, от 6 до 8 миллионов последователей), что не может не вызывать интереса к данному феномену;
- бахаизм активно распространяется на постсоветском пространстве (хотя в последние годы можно наблюдать определенную

«стабилизацию» динамики роста общин бахаи) и, соответственно, требует фундаментального анализа для формирования адекватных межконфессиональных отношений, государственной конфессиональной политики в отношении бахаи и т. д.;

- вера бахаи осуществляет активную деятельность в рамках ООН и других международных организаций, ее духовный потенциал оценен в ряде государств мира, уже оказала определенное влияние на науку (У. Хэтчер, Н. Пезешкиан, У. Шефер.), искусство, в том числе русское (Л.Н. Толстой, Ч. Айтматов и др.).

В заключение следует сказать, что бахаиведческие исследования являются полноправным элементом религиоведческого знания (что часто не осознается в силу нерешенности вопроса о классификации веры бахаи), имеют основательную историю и, несмотря на значительные трудности (в целом, аналогичные общим религиоведческим), актуальны и имеют позитивные перспективы.

Литература:

1. Аккерман, Н., Хассел, Г., «Вера бахаи в России: исторический очерк»//Приложение II к русскому изданию книги У. Хэтчера и Д. Мартина «Новая мировая религия».
2. Мартыненко А.В. Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества в контексте модернизации ислама (сравнительно-исторический анализ). Ульяновск, 2005.

К ВОПРОСУ ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ ТЕРМИНА «ГНОСТИЦИЗМ»

В этой небольшой работе мы хотели бы поговорить о теоретических проблемах изучения «гностицизма». Последнее слово взято в кавычки не случайно: за последние годы многие исследователи осознали, что термин «гностицизм» используется некритически, и его употребление должно быть пересмотрено. Далее мы кратко изложим классическое понимание «гностицизма» и точку зрения современных специалистов, его отвергающих.

Классическое понимание «гностицизма»

В 1966 году, в итальянском городе Мессина (о. Сицилия) состоялся первый в истории науки Международный colloquium исследователей гностицизма, на котором была предпринята попытка дать строгие определения терминам «гнозис» и «гностицизм». В результате дискуссии был сформулирован «Заключительный документ» (*Documento finale*) предписывавший различать «гнозис» как «знание божественных тайн, предназначенное для избранных» от гностицизма — совокупности определенных систем второго века н. э. «Идеальный тип» гностицизма, который удалось смоделировать в ходе работы Коллоквиума, был описан в первых двух параграфах «Заключительного документа»:

- I. Гностицизм сект второго века н. э. включает ряд связанных между собой характерных черт, которые можно свести к идее «капли» в человеке, происходящей из божественного мира и падшей в мир судьбы, рождения и смерти. Чтобы обрести окончательное воссоединение, эта «капля» должна быть пробуждена божественным супругом Самости. По сравнению с другими представлениями о «деградации» божественного, эта идея онтологически основана на представлении о нисходящем движении божественного, периферия которого (ее обычно называют Софией или Эпинойей) вынуждена покориться своей участи — претерпеть кризис и произвести (пусть даже только опосредованно) этот мир. Она не может повернуться спиной к этому миру, поскольку ей необходимо получить обратно пнев-

му. Это дуализм на монистическом фоне, выраженный в двойственном движении деградации и реинтеграции.

- II. Та разновидность *гнозиса*, которая имеет место в гностицизме, обусловлена онтологическими, теологическими и антропологическими основаниями, обозначенными выше. Не всякий *гнозис* есть гностицизм, но лишь тот, который предполагает идею единосущности «капли», нуждающейся в пробуждении и воссоединении, божеству. *Гнозис* гностицизма предполагает божественное тождество *знающего* (гностика), *знаемого* (божественной субстанции его трансцендентной Самости) и *средств, с помощью которых обретается знание*. *Гнозис* как скрытая божественная способность должен быть пробужден и осуществлен. Такой *гнозис* представляет собой разновидность традиции откровения, отличную от библейской и мусульманской [2].

Из приведенной выше цитаты видно, что авторы «Заключительного документа» рассматривали «гностицизм» как *целостную и единообразную систему взглядов, предполагающую ряд необходимых элементов*, вроде идеи «капли», «божественного супруга», «единосущности» и т. д. Наиболее четко эта точка зрения проговорена в работах известного немецкого исследователя Х. Йонаса. Х. Йонас рассматривал «гностицизм» как «религию» (его основная работа была озаглавлена «Гностическая религия»), включавшую герметизм, манихейство и верования мандеев. Более того, Х. Йонас проводил параллель между «гностицизмом» и экзистенциализмом и полагал, что их сущностью является «определенный дуализм, отчужденность человека от мира, утрата идеи родства с космосом — короче говоря, антропологический акосмизм» [1:325]. Нисколько не принижая значение Х. Йонаса как исследователя, заметим, что сама попытка выявить «сущность» той или иной религиозной традиции относится, скорее, к области философии, чем науки.

«Гностицизм» как «сомнительная категория»

Нельзя не отметить, что элементы, которые, по мысли названных исследователей, должны образовывать остов «гностической религии», скомбинированы искусственно. Иначе говоря, «гностицизм» не является совокупностью определенных представлений, поскольку *различные* «гностические» представления берутся из *различных* «гностиче-

ских» текстов, которые в действительности имеют между собой мало общего. Лишь в результате систематического насилия над источниками «гностицизм» предстает как целостная и внутренне когерентная система. Равным образом невозможно сформулировать его «сущность» (будь то дуализм или представление о гнозисе как особого рода знании), поскольку в этом случае «гностицизмом» окажется множеством религиозных течений, идеологически непримиримых и генетически никак не связанных. Таким образом, *«гностицизм» — это изобретение ученых, конструкт, не соответствующий исторической действительности*. По этой причине американский исследователь М. Уильямс говорит о «сомнительности» термина «гностицизм». В качестве альтернативы он предлагает использовать термин «библейские демиургические традиции»:

Под «демиургическими» я подразумеваю все те традиции, которые приписывают творение и управление космосом некой низшей сущности (или сущностям), отличной от всевышнего Божества. Конечно, в большинстве случаев сюда войдет античный платонизм. Но если мы добавим прилагательное «библейский», выделяя те «демиургические» традиции, которые также вбирают в себя или адаптируют традиции, заимствованные из иудейского или христианского Писания, категория будет значительно сужена. Фактически термин «библейские демиургические традиции» включает значительную долю источников, которые сегодня в большинстве случаев называются «гностическими», поскольку различие творца (или творцов) космоса и истинного Бога, как правило, считается общей чертой «гностицизма» [3].

Заметим, что речь здесь идет о *традициях*, то есть о *многообразии* религиозных течений периода поздней античности, которых объединяет только противопоставление доброго Бога и злого Демиурга, а также знание и использование библейских преданий (причем последние могут в различных традициях выступать и в качестве авторитета, и как объект критики).

Поскольку М. Уильямс предлагает полностью отказаться от термина «гностицизм», его позицию можно счесть излишне радикальной, хотя разумные основания у нее, безусловно, есть. Действительно, за «гностицизмом» тянется шлейф ложных, некритических толкований, которые значительно затрудняют работу с первоисточниками. Исследователи привыкли «вчитывать» в тексты то, чего в них нет. В этой связи отказ от употребления термина будет отказом от дурного наследия. Хотя такого отказа, вероятнее всего, не произойдет (в конце концов, слова

имеют только те значения, которыми мы их наделяем), необходимость критически осмыслить предмет изучения и скорректировать терминологию, безусловно, назрела.

Литература:

1. Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. — 3rd ed. — Boston: Beacon Press, 2005.
2. Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13–18 aprile 1966./Testi e discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi. — Leiden: E.J. Brill, 1967. — P. XXVI–XXVII.
3. Williams M.A. Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. — Princeton: Princeton University Press, 1996. — P. 51–52.

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ УКРАИНЕ

Современное состояние религиоведения в западной Украине является результатом взаимодействия высоких показателей религиозности жителей региона, а также влияния ряда факторов общественной жизни: важными оказываются духовные и социальные, экономические, политические и повседневные факты существования. Состоянием на сегодняшний день, да и в перспективе, Украина — поликонфессиональное, религиозно гетерогенное государство. Западный регион Украины одновременно самый традиционный и обладает наивысшими показателями религиозной активности: «четко конфессионально очерченный и церковно определенный» [2:169]. Но несмотря на такое плодотворное поле для исследований, показатели собственно развития регионального религиоведения остаются достаточно скромными.

Так, на всю территорию, охватывающую более двенадцати тысяч религиозных единиц, приходится всего пять институций, академически занимающихся вопросами религиоведения. Старейшим центром является Музей Истории Религии, созданный в начале 80-ых годов XX века на базе бывшего Музея религий и атеизма. Остальные начинают свою историю позже — в 1991 году создана кафедра теории и истории культуры Львовского национального университета имени Ивана Франко. В 1996 г. — кафедра религиоведения и теологии Прикарпатского национального университета имени Василия Стефаника, в 2001 г. — кафедра религиоведения гуманитарного факультета Национального университета «Острожская академия». В 2003 г. научный ряд дополнен Отделом религиоведения и межконфессиональных отношений Института социогуманитарных проблем человека Западного научного центра НАН Украины и МОН Украины, который занимается темой межконфессиональных взаимоотношений на Львовщине, их особенностей и динамики развития. Создание отдельной институции, занимающейся этим вопросом, обусловлено тем, что различие христианских конфессий воспринимается западно-украинским обществом не как конфессиональный плюрализм, с которым следует примириться и восприни-

мать как данность, а как «раскол, временное нарушение нормы, которое необходимо исправить» [3:163].

Дело в том, что бытовая религиозность украинца, хоть и не «абсолютный новодел» [2: 169], — феномен очень аморфный и неопределенный, а варианты, где государство либо какое-нибудь официальное учреждение брало бы на себя роль «направляющей» наталкиваются на демократичность законодательства и обусловленность традиционного сознания.

Среди тенденций «классического» западно-украинского религиоведения заметна определенная дистанцированность от философии религии, вызванная либо чрезмерной ангажированностью в теологии, либо частными методологическими увлечениями. Исследователи скорее занимаются накоплением фактов и их интерпретаций, выдержками из истории конфессий и верований, изучением текстов, доктрин, практик и т.д. Основная проблема состоит в том, что утрачивая вкус к философскому языку, религиоведение теряет свойство целостной теории, превращаясь в набор фрагментарных исследований, вызванных либо методологической модой, либо субъективным интересом.

Однако существующая склонность к пограничным исследованиям на грани с культурологией и социологией во многом компенсирует данный изъян, включая в проблемное поле соответствующую категориальную базу, и подает надежды для перспектив развития именно в данном религиозно-культурологическом и социологическом направлении.

Среди проблем, которые характеризуют особенности динамики религиоведения в Западной Украине, следует учитывать следующие:

- *Склонность к историзму*: анализу проблем и событий прошлого, их причинно-следственных связей, вне основательного практического применения результатов в контексте актуальных проблем сегодняшней религиозной реальности. Помимо частной исследовательской тенденции, следует заметить, что единственный в западной Украине Специализированный совет с правом проведения защит диссертаций по специальности 09.00.02 «Религиоведение», находящийся в Остроге, присуждает научную степень кандидата *исторических наук*. Наиболее плодотворными в исторических исследованиях религии являются представители именно Острожской школы — С. Жилук, П. Кралюк). Эта склонность к историческим анализам и описательности с одной стороны является существенным методологическим недостатком, но с другой — задает основы создания мощной историко-религиозной школы, центры которой

уже представлены Львовом и Острогом. В синтезе с традиционно высоким уровнем владения классическими и европейскими языками, такой подход достаточно успешен в своих результатах. Однако следует отметить и практически полную изоляцию от комплексного изучения истории религий Востока, что в первую очередь связано с языковым барьером.

- *Ангажированность в христианской тематике:* даже одиночные исследования восточных культурно-религиозных феноменов совершаются сквозь призму христианского мировоззрения и не могут претендовать на выход за рамки субъективизма и самого исследователя, и западноевропейской философской парадигмы мышления в целом. Хотя удобное геополитическое положение, определяющее пограничность мышления, позволяет успешно синтезировать западные и восточные исследовательские парадигмы, создавая если не методологически непредвзятую, то по крайней мере оригинально-альтернативную точку зрения. «Особенность украинского христианства, — как отмечает П. Яроцкий, — состоит в его дуалистичности, амбивалентности» [5: 215], специфике взаимодополняемого и взаимообогащаемого развития синтеза различных религиозных течений. Строго говоря, христианство в Украине, христианство в России и христианство в Европе — достаточно различные феномены, что отражается и в исследовательской практике.
- *Методологическое несовершенство актуальных исследований.* К примеру, социология религии движется вперед лишь благодаря нескольким персоналиям (С. Боруцкий, Н. Мадей), занимающимся одновременно как эмпирической практикой, так и аналитическим осмысливанием теоретических проблем дисциплины. Как считают представители компании «Юкрейниан сосолюджи сервис», социологические исследования религии в Украине в последнее десятилетие носят достаточно спорадический характер, а их методология и методика обоснованы недостаточно четко. Поэтому, указывает Н. Мадей, часто результаты эмпирических исследований относительно конфессиональной и церковной идентификации расходятся не на 2–3% погрешности, как это свойственно иным отраслям социологии, а достаточно серьезно. И это касается не только полупрофессиональных или ограничено территориальных исследований, но и всерегиональных. По мнению социологов, такие существенные расхождения — результат не погрешности эмпирических исследований, а скорее ложных методологических подходов, которые

руководствуются принципами почти тотальной религиозности населения западной Украины, конфессиональной определенности практически всех верующих, одинаковой структуры конфессиональной принадлежности номинативных и реальных верующих [3].

Аналогичным образом, западно-украинское религиоведение в сфере исследований христианства чаще всего пользуется терминологией теологии (А. Васькив, Л. Васькив, В. Гаюк, С. Кияк, В. Маринюк), что объясняется продолжительной традицией развития богословия и теологии.

- *Проблема создания дискуссионного поля:* выбирая тематику для следующей работы, исследователи как бы «бронируют» ее под себя и свою собственную методологию, в последствии все, кто включается в данное тематическое поле, следуют уже устоявшейся традиции одной или нескольких персоналий, тем самым создавая единственное смысловое поле, в котором нет места для контроверсионных, оппозиционных или просто критических замечаний. В большой мере это объясняется традиционностью и склонностью к уважению опыта, свойственным западному региону Украины. Но тем самым эта особенность вызывает закоснение в развитии данной тематической отрасли. Работающие в одной тематике исследователи зачастую оказываются неспособными спорить в рамках своей компетенции. Вполне закономерно, что вне открытой внешней дискуссии разработка терминологии не движется.
- *Недвижимость тематики:* анализируя тематический состав изданий религиоведческого характера (журналов и регулярных сборников научных статей), несложно заметить всего пять главенствующих тем: 1) история украинской православной, католической и Греко-католической церкви; 2) проблема религиозной идентификации; 3) религиозное образование; 4) межрелигиозный диалог и экуменическое движение; 5) анализ исторических персоналий. Одновременно, вне внимания исследователей остаются проблемы философии, феноменологии и психологии религии, игнорируются актуальные проблемы современной религиозной реальности. Именно поэтому особняком стоят исследователи, работающие вне устоявшейся схемы, избирающие выходящие из контекста темы: В. Бодак (Дрогобыч) — обрядовость, М. Маринович, О. Муха, А. Юраш, (Львов) — современные религиозные процессы, А. Васькив, М. Шмигельский (Львов) — особенности современной религиозной духовности и сектология.

Одно из самых постоянных и значимых ежегодных событий — конференция «История религий в Украине», собирающая большинство западноукраинских специалистов в разных областях осмысления религии. По результатам исследований и обсуждений издается одноименный сборник научных статей, который во многом является показательным. Так, за последние пять лет существенно изменилась его тематическая структура: можно наблюдать сокращение количества докладов аналитического, философско-религиозного характера, тематика же, касающаяся сакрального искусства и описания сакральных памятников существенно увеличилась в объемах — от 12% до почти 25% общего текста. Вообще не поднимаются вопросы разработки терминологии и крайне редко — методологии религиоведения [1]. Другой сборник научных публикаций, «Религиоведческие студии», издаваемый Львовским национальным университетом имени И. Франко, также демонстрирует интерес к религиозной философии персоналий прошлого, национально-религиозному контексту и крайне ограниченное обращение к общетеоретическим вопросам [4]. Также следует упомянуть Интернет-ресурс РИСУ — «Религиозно-информационную службу Украины» [6] — часть проекта Института религии и общества Украинского католического университета, которая занимается сбором информации о религиозных организациях Украины, мониторингом религиозной ситуации и ее анализом, хотя здесь прежде всего речь о публицистичном и популяризационном уровне, свойственном медиaprостранству в общем, хотя и высоком, но все же недостаточном для аналитических научных исследований.

Резюмируя, утверждаем, что западно-украинское религиоведение находится на эмпирическом этапе развития, и до уровня теоретического или аналитического — еще несколько десятилетий настойчивого и плодотворного труда. Но в данном контексте не стоит говорить о деградации — учитывая стартовые условия развития, для научной дисциплины 20 лет — еще не совершеннолетие.

Упомянутые проблемы и особенности являются ответом на происходящие в западно-украинском обществе процессы — ограниченное количество исследователей имеет дело с неограниченным количеством происходящих изменений и в состоянии лишь регистрировать и описывать, а не аналитически обрабатывать. Можно утверждать, что историко-религиозные исследования проводятся на достаточно высоком уровне, традиции анализа фактического материала, в особенности, что касается развития украинской Греко-католической и Католической церквей, позволяют утверждать, что мы имеем дело с формированием историко-

религиозной школы Львов-Острог. Иные же секторы религиоведческой науки представлены исключительно отдельными персоналиями.

В результате в западной Украине сложилась достаточно уникальная ситуация: религиоведческое лицо региона определяется не государственной доктриной или целенаправленной политикой научной элиты, а самовозрождающимися процессами взаимотолеранции нескольких религиоведческих групп и персоналий, их взаимоигнорированием и непересечением интересов.

Литература

1. Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. — Львів: Логос, 2004–2008.
2. Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. — Львів: Логос, 1996. — 183 с.
3. Мадей Наталя. Феномен конфесійної ідентичності в українському суспільстві.//Духовність. Культура. Нація. Збірник наукових статей. Випуск 4. — Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. — С. 158–165.
4. Релігієзнавчі студії. Випуск 1, 2. — Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003–2008.
5. Яроцький П. Християнське конфесійне різноманіття України: стан і тенденції розвитку//Релігія і Церква в сучасних українських реаліях. — Київ, 2007. — С. 214–224.
6. www.RISU.org.ua

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ТЕОЛОГИЯ: ДИАЛОГ ИЛИ КОНФРОНТАЦИЯ?

В 90-е годы XX века религиоведческая наука перешла на новую ступень развития. В различных университетах стран Восточной Европы открываются кафедры религиоведения, труды классиков мирового религиоведения переиздаются большими тиражами. Интерес к религиоведению как науке проявляют не только ученые-исследователи, но и простые граждане, заинтересовавшиеся, после многолетнего периода атеизма, объяснением того, что значит «вера в Бога». В тоже время раскрыть сущность «веры в Бога» со своих позиций может и теология. Однако теология может содействовать пониманию религии только «изнутри», на основе определенного религиозного опыта. Тем самым главным различием между религиоведением и теологией становится объект и предмет исследования.

В процессе взаимодействия субъектов могут складываться различные типы отношений. Мкртчян М.А. определяет их следующим образом: конфронтация, вынужденное подчинение, свободная конкуренция (или мирное сосуществование) и, наконец, сотрудничество [1]. Погасий А.К. убежден, что эти типы приведены в порядке их эволюции, то есть от низшего к высшему. Различные религиозные течения в своих взаимоотношениях, а также в отношениях с государством проходят те же стадии. В настоящее время отношения теологии и религиоведения находятся в стадии мирного сосуществования, но любое событие или действия людей может повернуть эти отношения как в одну, так и в другую сторону.

К сожалению, камнем преткновения в диалоге между религиоведением и теологией, могут выступать псевдорелигиоведческие исследования, где не соблюдается научная объективность, излагаются сомнительные факты. Одним из главных источников являются средства массовой информации. Практически любой человек, говорящий по телевидению о религиозной тематике, а priori становится «религиоведом». Редакторы телепередач, ставящие их порой в самое рейтинговое время, считают просто своим долгом представить выступающего, говорящего «об огромном количестве сект, наводнивших весь мир, разрушающих умы человека», как специалиста в области религиоведения. Это является серьезным препятствием на пути к толерантности, терпимости и диалогу. Именно религиоведческому образованию журналистов, или хотя бы прививанию им основ религиоведческих знаний необходимо уделить

внимание Министерству образования, а не введению в школах «Основ православной культуры». За период обучения в ВУЗе, студенты-журналисты слушают курс лекций по предмету «СМИ и религия». Однако зачастую преподают его люди, либо не сведущие в религиоведении, либо будущим журналистам предлагаются для анализа работы, уже представленные в СМИ. Эти работы содержат большое количество не только ошибок, но и произвольных, ничем не подкрепленных высказываний в отношении различных религий, чаще новых религиозных движений и маркируют все религии, не относящиеся к православию, сектами.

Есть еще одна немаловажная проблема — это недостаток самих квалифицированных специалистов в сфере государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений. Несмотря, на возросшее в последнее время число выпускников-религиоведов, лишь единицы остаются работать по специальности и вносят свой вклад не только в развитие отечественного и мирового религиоведения, но и в налаживание контакта между религиоведением и теологией. Другие предпочитают осваивать другие сферы деятельности и получают второе образование. И связано это не столько с нежеланием работать по профессии, сколько с неимением вакансий на рынке труда по данной специальности. В государственных структурах работают в лучшем случае историки или юристы, а пополнение штата квалифицированными религиоведами происходит крайне редко. Данная проблема не является абсолютно новой. Обсуждение этой тематики не раз поднималось на различных конференциях и встречах, но ничего не меняется.

Несмотря на разность взглядов на религию как систему, теологов и религиоведов подчас объединяет одна проблема. Как теологи исследуют религиоведческую проблематику, так и областью научных изысканий религиоведов становится теология выбранной религии. К сожалению, не всегда теолог может «заключить в скобки» свои религиозные взгляды и непредвзято оценивать деятельность других религий. Как, например, деятельность кафедры сектоведения Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета, возглавляемая известным А.Л. Дворкиным.

Продуктивному диалогу способствуют научные публикации, научные встречи, симпозиумы, конференции, летние и зимние школы, где собираются как представители различных конфессий, так и религиоведы из разных стран. Такие мероприятия закладывают основы дальнейшего сотрудничества.

С 2001 года издается научно-теоретический журнал «Религиоведение», публикующий современные исследования по всему спектру ре-

лигиоведческих направлений, переводы классических трудов, архивные документы и источники. Специальный религиоведческий журнал играет значительную роль в деле завершения самоопределения отечественного религиоведения как научной дисциплины. Поэтому, оставаясь профессиональным изданием, журнал предоставляет широкий доступ на свои страницы всем исследователям, открывающим новые аспекты в изучении религии. Журнал имеет академическую направленность. Редакционная коллегия журнала при формировании его содержания руководствуется исключительно критериями научности. Журнал является светским изданием. Таким образом, издание равно дистанцировано и от религиозно-апологетических, и от религиозно-обличительных целей. Журнал не связан с какой-либо из существующих конфессий. При этом, конечно, его авторы по личным убеждениям могут стоять на религиозных или нерелигиозных позициях. Журнал ограничен от оккультных, мистических, псевдоисторических, фантастических сочинений, которые ныне настойчиво стремятся заменить собой и религиоведение, и теологию традиционных конфессий [2].

Еще одним несомненным плюсом журнала является публикация рецензий и обзоров книг, статей и других научных работ. Вниманию читателей предлагаются рецензии, подготовленные специалистами-религиоведами. Это помогает дистанцироваться от околонаучной литературы.

Таким образом, отношения между теологией и религиоведением направлены в сторону становления и развития активного сотрудничества. Это является несомненным плюсом. Ведь нельзя забывать, что религия в той или иной степени продолжает оказывать влияние даже на жизнь и вовсе нерелигиозных людей. Религиозные нормы, выработанные столетиями раньше, прочно вошли в повседневную жизнь каждого народа и сформировали так называемые этнокультурные традиции. Таким образом, мир религий заслуживает самого пристального внимания и изучения как со стороны религиоведов, так и теологов. Это будет способствовать лучшему пониманию не только своего, но и мирового исторического наследия.

Литература:

1. Погасий А.К. Религиозное образование и проблемы защиты свободы совести//Российское Объединение Исследователей Религии <http://www.rusoir.ru/news.php?action=view&id=99>
2. Научно-теоретический журнал «Религиоведение»//<http://www.amursu.ru/religio>

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ СУЖДЕНИЕ В МЕДИЙНОМ КОНТЕКСТЕ

Предмет предлагаемого мною обсуждения предельно прост: это проявление и взаимодействие религиоведения и теологии в публичной медийной среде. Однако, как выясняется при первом же обзоре темы, ее раскрытие невозможно без уточнения основных понятий.

Под религиоведением я бы предложил понимать любые систематические знания о религии, основанные на традиционной новоевропейской научной парадигме. В качестве теологии — последовательное изложение догматических и мировоззренческих установок отдельной религии, а также разъяснение и анализ ее обрядовой составляющей. К религиоведению и теологии в данном случае я подхожу как к устоявшимся данностям, присутствующим в нашей научной и общественной среде. Понимая, что между ними существует ряд известных методологических противоречий, в частности в вопросе присвоения теологии статуса науки, я все же считаю, что мы можем констатировать наличие между носителями обоих видов знаний определенное взаимодействие, которое проявляется в том числе и в медийной среде, накладывающей, в свою очередь, отпечаток на их функционирование и развитие.

Подобная предельно широкая трактовка понятий видится мне необходимой в контексте особенностей феномена медиа, законов, по которым он существует, и изменений, которые эта среда претерпевает в настоящий момент.

Раскрытие тенденций, переживаемых медиа — одна из основных задач настоящего доклада. Поэтому вначале я предложил бы ограничиться определением медиа как совокупности СМИ вместе с информационным полем, формируемым Интернетом.

Первое, что можно отметить, переходя к анализу взаимодействия религиоведения и теологии в медийном контексте, это конфликт, на который их провоцирует медийная среда. Тут же необходимо оговориться, что и религиоведческая, и теологическая позиции представлены в медиа спорадически, бессистемно. И, претендуя в глазах обывателей, на разное объяснение сходных феноменов, привлекают к себе интерес преимущественно в процессе противостояния и конфликта.

Существует мнение, что православная теология сегодня имеет приоритет перед религиоведением при презентации и транслировании своих взглядов на широкую аудиторию за счет поддержки государственными СМИ. Действительно, трансляция по центральным телевизионным каналам богослужений с развернутыми комментариями представителей Церкви, участие в разного рода ток-шоу священников, позиционирующих религиозные взгляды в качестве обязательной составляющей при формировании общественного мнения, и практически полное отсутствие в СМИ экспертов от религиоведения в качестве подобных «*opinión makers*», способствует развитию такого ощущения. Но я сомневаюсь в его справедливости, в первую очередь из-за особенностей медиасреды.

Характер современных медиа и, соответственно, их влияние на потребителей определяется не столько наличием тех или иных утверждений в публичной среде, сколько интеграция их в процесс обмена информацией, влияние на этот процесс. В этом плане календарные трансляции богослужений и присутствие священников в телеэкранах в качестве свадебных генералов мало на что влияют. И религиоведение, за которым стоит авторитет полноценной науки с богатым прошлым, смотрится на фоне теологии отнюдь не бедно.

Проблема в ином (и у обеих дисциплин она схожая): и религиоведение, и теология при обращении к публичной среде исходят, как правило, из того, что принципы, которые они исповедуют, должны быть имманентны любому «развитому» человеку, понятны, близки и дороги ему. Попутно предполагается, что «развитых» людей должно быть большинство. Такое убеждение основывается на классическом новоевропейском постулате о просвещенном обществе как идеальной среде развития и существования науки. Но на практике оно происходит от того, что и религиоведческая и теологическая среды представляют собой немногочисленные конгломерации, члены которых больше заинтересованы в собственной аутентичности перед «собратьями по цеху», и, следовательно, единой стилистике деятельности, нежели во внутренней дискретности суждений и дискредитации значимости устоявшегося общества.

На деле же в сегодняшнем обществе мы не просто не имеем подавляющего большинства людей, поддерживающих ту или иную мировоззренческую доктрину, но, наоборот, вправе констатировать формирование медийного сознания, носители которого в той мере удалены от религиоведческих и теологических истин, насколько те слабо определяют процесс циркуляции информации в медиасреде.

И религиоведение, и теология оказываются в ловушке, в которую попадает все гуманитарное знание. В условиях медиакратии представления о гуманитарной науке масс претерпевают значительные деформации. Ставка экономических и политических элит на естественные и точные дисциплины как локомотив развития прогресса способствует девальвации статуса гуманитарного знания.

В итоге современное пространство публичного не способно отделить внутри себя гуманитарную научную концепцию от суеверия и предвзвешенности. И сложно выстроенные религиоведческие теории, и теологические суждения, призванные провоцировать духовный рост человека и приобщать его ко внутриконфессиональному единству, оказываются в равной мере маловостребованными. В таких условиях массовые суеверия приобретают псевдонаучные формы, создавая культ эзотерического знания, нашедшего зрителя/слушателей в обход научного сообщества. Гуманитарное сообщество, в свою очередь, оказавшееся в парадоксе плюрализма смыслов постмодерна, начинает тяготеть к самоощущению своей исключительности, т. е. к эзотеризму иного рода.

Таким образом, в настоящий момент религиоведение и теология мало нуждаются друг в друге как в собеседниках, чье мнение учитывается при разработке внутренних проблем и вопросов. Их сотрудничество носит, как правило, поверхностный характер, когда материал, разработанный в одном из направлений религиозного знания, используется для маскировки и оправдания собственных подчас декларативных суждений и интересов. Пример: «История религий» о. Александра Меня.

Медиасреда, для которой необходим прямой конфликт между религиоведением и теологией для их различения, впервые по-настоящему сближает обе дисциплины, вводя их в контекст актуальной проблематики, что провоцирует на обретение достоверности в качестве знания, обращенного к непосредственной аудитории.

Если проанализировать тотальную данность медиа, ее социобразующую роль и ту ничтожно малую востребованность, которую имеют сегодня религиоведение и теология в этой среде, можно прийти к выводу о необходимости более тесного обращения к ней обеих дисциплин. Из медиа могут быть вычленены вопросы и аспекты, требующие сегодня раскрытия в религиоведческом и теологическом ключе. В публичной полемике, необходимость которой должна быть осознана и принята, может быть определено то размежевание, которое не только позволит этим дисциплинам обозначить свое своеобразие, но и определить внутреннюю самобытность и актуальность.

«НОВАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ» КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Эпоха новейшего времени стала инновационной во многих отношениях. Трансформации культурного поля практически в равной мере нашли свое выражение во всех сферах социальной жизни. Конфессиональное пространство не стало исключением и в полной мере было вовлечено в процессы изменения его внутренних и внешних параметров. Если говорить о содержательной составляющей, то это, прежде всего, феномен «новой религиозности». Формы обновленной религиозности обрели свои сущностные черты и были реализованы в границах так называемых новых религий, многочисленные разновидности и представители которых стали неотъемлемой, количественно и качественно значимой чертой мирового конфессионального континуума.

Стоит отметить, что новое явление не является абсолютно однородным. Чаще всего относимые сюда образования делят на пять основных разновидностей — неохристианские, неоориенталистские, неоязыческие, квазинаучные, сатанистские — обладающие своей спецификой. Определяющим в названии той или иной группы, как правило, является специфика новаций, вносимых в традиционные формы религии.

К неохристианским относятся системы, претендующие на истинность трактовки новозаветной (в редких случаях — ветхозаветной традиции), фактически предельно модернизирующие исходное учение и делающие акцент на мистическом компоненте в отношении верующего к сакральному началу. Новые пророки претендуют не только на обращение к своему учению неверующих и, по их мнению, неправильно верящих, на своеобразную «рехристианизацию» традиционно христианских регионов. В одних вариантах поводом для этого объявляется неактуальность «классического» христианства, в других — утверждение о неизбежном искажении истинного учения Христа. Последнее положение может быть периферийным для самого нового учения, но в наиболее показательных случаях оно становится основой и базовым оправданием для существования общины нового типа.

Достаточно разнообразны и течения восточного толка. Идеино-понятийный анализ показывает, что неоориенталистские учения в своей вероучительной части представляют собой синкретические образования, в которых элементы западной культуры даже количественно доминируют над восточными. Это делает объяснимым распространение учений на Западе и популярность практически среди всех слоев населения: ведь они сочетают в себе реализацию потребности в ответе на вопрос о смысле жизни с сохранением достижений западной цивилизации.

Нельзя не учитывать присутствие в современном конфессиональном пространстве мира религиозных течений, которые чаще всего называют неоязыческими. Само это название, отчасти, указывает на содержание данных учений, в настоящее время распространенных практически повсеместно. Указанные организации в равной мере присутствуют практически во всех традиционно христианских странах. Все подобные течения в качестве основной стратегии существования предлагают возврат к дохристианским верованиям, сопряженный с пропагандой естественного образа жизни в гармонии с природой. Характерен упор на архаичность верований («возвратиться к своим корням»), акцент на единстве человека и окружающего мира, а также попытка изменения смысла понятия «традиционные религии». Новая трактовка, тем самым, исключает такую характерную черту религиозного учения, как универсальность, потенциальную возможность повсеместного распространения, надэтничность и внерегиональность.

Квазинаучные (паранаучные) системы верований также являются неотъемлемым компонентом религиозного пространства современности. Они являются одним из вариантов реализации современным человеком потребности в наличии у него системы веры. Их сравнительно малое количество свидетельствует о том, что наука является элитарным способом отношения к миру, данная особенность в какой-то мере сохраняется во всех учениях, где задействуется определенная доля научной информации.

Как уже упоминалось, в особое направление выделяются и современные последователи культа сатаны. Саму группу учений нельзя считать абсолютно новой, поскольку ее корни прослеживаются уже в период средних веков. В ее границах воспроизводятся традиционный для религиозных систем дуализм и линейность исторического времени, точно так же особое внимание уделяя свободе выбора верующим собственного жизненного пути. Скорее всего, базовыми характеристиками современного сатанизма являются эклектичность учения и культовой

практики, эсхатологизм и апокалиптичность доктрин, акцент на индивидуально-личностный подход в религиозной практике, привлечение элементов научного мировоззрения, активная социальная позиция. В отличие от других религий нетрадиционного типа сатанистские группы постоянно находятся в маргинальном положении по отношению как к официальной культуре, так и к «бытовым» культурным феноменам. Это единственное направление в современной конфессиональной картине мира, по отношению к которому никогда не ставилась проблема межрелигиозного диалога и партнерства.

Фактически новые религии и порожденная ими «новая религиозность» стали одним из значимых индикаторов тех изменений в российском обществе, осуществление которых позволяет говорить об еще одном шаге, сделанном страной в сторону постиндустриального общества, с его культурным плюрализмом, отказом от систем унификации в части сфер общественной жизни и доминированием сетевых структур. Однако для российской науки о религии новые вероучительные системы стали еще и своеобразным методологическим вызовом, поставившим под вопрос потенциал отечественных исследователей в оценке нового феномена и определении перспектив его эволюции. Закрепившийся изначально за «новыми религиями» и долгое время широко использовавшийся термин «культы» был призван подчеркнуть наличие некой «фальши» в самом явлении, его несоответствие неким религиозноведческим стандартам в том, чтобы быть типологически отнесенным к религиям.

Если оставить в стороне проблемы классификации данного явления применительно к существующим формам традиционных верований, а также их потенциал в преобразовании социального континуума, то остаются две характерные черты, сделавшие новую религиозность — и отчасти ее носителей — методологической проблемой для религиозноведения как науки. Речь идет о синкретизме учений новых религий, с одной стороны, и о новых принципах отношения к сакральному началу, вылившихся в формирование нового облика религии и нового типа верующего.

Вместившие в себя значительную долю светских и мифологических компонентов, новые религии уже по формальным признакам не соответствуют принятым в отечественном религиозноведении характерным чертам религии как общественного явления. Здесь мы не будем касаться тех сущностных черт религии как системы, которые выделяются носителями религиозной мысли.

Отметим изменения, ставшие знаковыми для новых образований религиозного типа. Прежде всего, это новое понимание объекта рели-

гиозного отношения. Сакральное начало в ряде случаев теряет свою метафизическую природу, начинает совпадать с объектами научного внимания, реалиями светской культуры, феноменами, описываемыми фольклором. Некоторые из новых учений в своих объектах поклонения настолько утрачивают даже внешнее впечатление сакральности, что получают у ряда исследователей и представителей традиционных религий наименование «квазирелигиозных». Иногда обращение даже к привычным сакральным феноменам сочетается с очень слабым знакомством с его пониманием даже внутри самого нового канона, что ставит вопрос об уровне общности неопита к той вере, с которой он себя идентифицирует.

Очень часто такое отношение сочетается с неинституциональностью субъекта религиозного культа. Верующий полагает себя приверженцем того или иного учения, не всегда полностью воспроизводя необходимые требования культового характера, не всегда участвуя в обрядности (в большей степени это касается представителей неоориенталистских и неомифологических объединений). Подобная позиция может находить свое выражение в таких феноменах как дрейф верующих (постоянный переход из одной религиозной группы в другую при сравнительно коротком периоде пребывания внутри самой общности), и полиидентификация (понимание себя одновременно как последователя двух и более учений, иногда имеющих совершенно разные источники происхождения). У религиоведов последнее получило название «двоеверия», хотя на самом деле здесь не всегда имеет место именно отношение веры как способа связи с сакральным. Потребность в наличии связи с Абсолютом достаточно успешно вытесняют прагматизм, утилитаризм, следование моде.

Если добавить ко всему вышеперечисленному факт отсутствия в реальности чистой религиозной формы, всегда отягощенной мифологическими построениями и в значительной степени трансформирующейся под напором феноменов, принадлежащих к светской культуре, то встает вопрос о том, что именно мы можем связывать с понятием религиозности и в какой мере последнее отражает специфику современной конфессиональной ситуации в мире.

Остановимся на том, что само явление религиозности должно рассматриваться как сочетающее внешние (социальные) и внутренние (социализированные индивидуальные) характеристики с верификацией верующего как такового на основе самовосприятия, с дополнительной коррекцией такого рода утверждений через внешние стороны учения, культовой и внекультовой деятельности.

Дополнительные сложности в характеристике конфессий нового типа в их содержательной и формальной сторонах создает то обстоятельство, что традиционно выделяемые внутри религиозной системы религиозные же сознание, деятельность, институты, отношения и организации в границах объединений нового типа не всегда четко определяются. Приходится признать, что специфическая природа этих составляющих религии как социального феномена (смешение организационных форм, доминирование внекультовой деятельности над обрядностью, слабое развитие или отсутствие ряда институциональных образований и т. п.) требует формулировки более гибких критериев характеристики религиозности в современном мире. Явления религиозной природы помещаются в те сферы, которые с эпохи нового времени были отнесены к пространству секулярной культуры. В свою очередь, секулярные феномены, как уже отмечалось выше, наделяются сакральной природой. Очевидно, что в социумах позднеиндустриального и постиндустриального типов — к каковым скоро можно будет отнести и российское общество — религия как сфера общественного бытия не только изменяет свою природу, но и становится объектом междисциплинарного анализа. Для российского религиоведения это означает необходимость не только корректировки категориального аппарата, но и задействования инструментария смежных дисциплин.

«ГОЛОВОКРУЖЕНИЕ ОТ УСПЕХОВ»: РАЗМЫШЛЕНИЯ О РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ В РОССИИ

Большинство докладов, представленных на минской конференции в 2009 году, были посвящены современному состоянию религиоведения на территории Российской Федерации и стран СНГ. Авторы выступлений чаще выступали с пессимистичными оценками ситуации в науке о религии, что скорее вызвано реальным положением, нежели склонностью к скептицизму. Данный очерк, носящий скорее публицистический характер, остается в указанном русле. Отметим, что предоставленные размышления затрагивают лишь российское сообщество, информацию о положении в других странах можно узнать из докладов коллег.

Положительная динамика

За последние пять лет появились новые мощные тенденции, которые в будущем, при сохранении существующей динамики, могут оказать огромное влияние на развитие религиоведения в России.

Во-первых, минимальная экономическая стабилизация в течение последних лет оказала как прямое, так и опосредованное влияние на состояние российской науки в целом и на религиоведение в частности. Можно констатировать увеличение количества изданных монографий, сборников и учебников¹ (особенно стоит отметить публикацию научно-популярных книг по религиоведению, подготовленных профессиональными авторами²). Продолжает выходить в свет журнал «Религиоведение», расширяется диапазон религиоведческой периодики.

Повысилась научная мобильность, в том числе и молодых ученых; увеличилось количество грантов, направленных на поддержку религио-

¹ По данным электронного каталога Российской государственной библиотеки (<http://www.rsl.ru/>) примерно около 200 наименований за 1998–2003 гг. и около 500 начиная с 2003 по 2008 гг.

² Лидерами по изданию религиоведческих работ является Москва и Санкт — Петербург. Большинство работ в Санкт — Петербурге (в том числе и научно-популярная серия «Религии мира») издано в издательстве «Питер», с которым активно работает кафедра философии религии и религиоведения СПбГУ под руководством д. филос. н., проф. М.М. Шахнович и в издательстве СПбГУ.

ведческих исследований; появились серьезные проекты, финансирование которых проводят органы государственной власти [1].

Во-вторых, появилось достаточное количество научных мероприятий, где исследователи не только выступают с докладами, но и делятся опытом и новой информацией, налаживают личные и рабочие связи, словом формируют то, что принято называть «научным профессиональным сообществом». Прежде всего, это конференции и семинары, но появились и новые формы научных встреч — «Дискуссионный клуб по проблемам изучения религии в прошлом и настоящем» (Государственный музей истории религии, г. Санкт-Петербург [11]), школы молодых ученых на Соловках и в Волгограде [16], открытые лекции [10].

В-третьих, происходит бурное «развитие религиоведения» в Интернете: так например, Московское религиоведческое общество³ с коллегами из России и Украины провело уже 3 Интернет-конференции [12], постоянно появляются новые религиоведческие сообщества в социальных сетях [14. 15]. В то же время развитие информационных технологий позволяет применять новые формы научного взаимодействия, например, в рамках семинара «Современные проблемы религиоведения: структура и функция религии» (Волгоград, 6–8 ноября 2008) был проведен телемост российских и украинских коллег. Впрочем, невозможно подчас определить: является ли фактор развития Интернет-технологий главным или же появление инициативных групп нового поколения «энтузиастов науки» детерминировало освоение пространства всемирной сети.

«Один шаг вперед, два шага назад»

Несмотря на все положительные тенденции, приходится констатировать, что кардинальных изменений в российской науке не произошло. Именно это и породило успешный тезис о спасении отечественного религиоведения, который часто можно услышать от молодых коллег [6]. В данном контексте часть исследователей рассматривают кризис науки о религии с позиции «пациент скорее мертв, чем жив», другие же полагают, что отечественного религиоведения не существует, и предлагают создать его с нуля. Но так ли это? Во-первых, подобное состояние характерно для всех гуманитарных и социальных наук на постсоветском пространстве, что вызвано методологической ломкой в 90-х гг. XX века. Во-вторых, излишняя драматизация ситуации приводит к тому, что воз-

³ В конце 2009 г., после данного выступления, Московское религиоведческое общество открыло 2 сайта, связанных с религиоведением Портал Religo.ru <http://religo.ru/> и Moscow e-Journal of Religion <http://mej.ru/>

никает опасность трансформации спасателей отечественного религиоведения в ее «спасителей», что не столько смешно, сколько страшно — здесь уже близки идеи мессианской исключительности.

Кризис имеет место, но сущность его ни в том, что российское сообщество изолировано от мировой науки, ни в том, что религиоведческое профессиональное сообщество не институализировано и не интегрировано в другие системы, а в том, что о религии, как и о политике, считает своим долгом изъясняться каждый, не смотря ни на отсутствие соответствующей квалификации, ни реальных исследовательских стремлений.

Всех ученых, чей научный интерес — религия, можно разбить на три условные категории:

- I. «лжерелигиоведы» — это те ученые, которые говорят о религии, но скорее это болезнь языка, чем наука, когда, перефразируя Григория Богослова, религиоведением занимаются «с удовольствием» все и всюду «наряду с прочим и для забавы» [3]. К сожалению, до 50% материалов, публикуемых в отечественной литературе, являются таким профессиональным словоблудием [18].
- II. «не-религиоведы» — эти исследователи занимаются религиоведческими, по сути, проблемами, но не считают себя религиоведами, а к самой науке о религии относятся снисходительно.
- III. часть же оставшихся религиоведов стоит разбить на три категории:
 - «административные лидеры» научного сообщества — те доктора наук и профессора, которые занимают руководящие должности в ведущих вузах и академических центрах страны;
 - «активное меньшинство» — исследователи, активно занимающиеся религиоведением, пробивающиеся на запад, «энтузиасты науки»;
 - «пассивное большинство» — это те сотни неизвестных бойцов науки, которые занимаются религиоведением в академических, вузовских и иных научно-исследовательских центрах. Обычно они профессионально занимаются религиоведением, но наука их замкнута сама на себе и нельзя назвать ни их имена, ни их интересы.

Эти три подгруппы, как лебедь, рак и щука тянут отечественное религиоведение из кризиса. Административные лидеры, люди уважаемые и авторитетные, полагают, что развитие религиоведения идет нормаль-

ным темпом и говорить о кризисе бессмысленно. Пассивное большинство явно и не подразумевает о кризисе, оно статично и инертно. Негоднородным здесь является и активное меньшинство: часть его активно занимается наукой, часть пытается пробиться в мировое научное пространство, полагая, что «заграница нам поможет», третья часть, признаемся честно, несмотря на активную научную и организаторскую деятельность, следуют на поводу собственных амбиций.

Как результат, получаются не научные школы, а «театры одного актера», где вся научная работа вертится возле одного профессора, реализовываемая зачастую его же аспирантами, и ими же забрасываемая после защиты; не интеграцию в мировое научное пространство, а «эффект Угриновича», когда на западе известен только один российский автор, но деятельность этого ученого не влияет на состояние отечественной науки. Иногда говорят, что религиоведения у нас нет, зато уже можно утверждать, что у нас уже есть «звезды науки о религии», что следует оценивать как отрицательный, а не положительный фактор.

Бездействие и излишняя суета отражается и на предметном поле науки: если раньше можно было говорить о перекосе научных интересов в сферу государственно-конфессиональных отношений, то теперь каждый второй занимается теорией и методологией, которую собственно не к чему приложить. Хотя, в религиоведении множество «белых пятен» и просто жизненно необходимо заниматься конкретными исследованиями, накапливать и обобщать материал.

Головокружение от успехов: год спустя

Между моим выступлением и формированием сборника материалов конференции прошел практически год. Нельзя сказать, что ситуация в отечественном религиоведении резко изменилась: те положительные и отрицательные тенденции, о которых говорилось — сохранились. Однако появились два новых явления, одно из которых уже вызвало в религиоведческой среде бурные споры, а другое — пока еще не осмысленно сообществом.

Первый феномен был обозначен термином «глянцевое религиоведение»⁴, который означает «отсутствие методологических и фундаментальных наработок в области науки, нелегализированность процессов и излишнее увлечение популяризаторской работой, которая переходит в «попсовость». Не буду углубляться в описание дискуссий [5], отмечу

⁴ Авторы термина — Д.В. Брилев, к. филос. н. О.Я. Муха, к. филос. н. Т.А. Фолиева.

только, что бурные споры, пик которых приходится на октябрь 2009 — февраль 2010 гг., были локализованы, в основном, в Интернете. Но они открыли сложную проблему — излишнее увлечение популяризаторством, которое показывает отсутствие системных изменений среди молодого поколения религиоведов в сторону повышения их качественного уровня. Популяризация является крайне ответственным делом, которое следует совершать очень осторожно и на высоком качественном уровне, иначе это наносит непоправимый ущерб и религиоведению в целом и обществу в частности. Именно поэтому все чаще приходится слышать извне, что «религиоведения как науки сегодня нет», что, по сути, обесценивает науку о религии.

Однако, не стоит абсолютизировать данную проблему, поскольку более опасный характер имеет второй феномен, остро проявившийся в этом году⁵: на фоне клирикализации страны происходит подмена религиоведения эрзацнаукой, так называемым «конфессиональным религиоведением»⁶, которое с точки зрения классической науки о религии, нарушает основной методологический принцип («мировоззренческий объективизм»), а также наполнено некачественными исследованиями⁷. «Конфессиональное религиоведение» в нашей стране — это прежде всего «православное религиоведение» и на современном этапе можно наблюдать, как оно динамично развивается и институционализируется. При этом «православное религиоведение» не является однородным, основания его лежат в двух противоположных плоскостях. С одной стороны, данную «науку» развивают сами религиозные организации — авторы являются священниками или воцерковленными; книги издаются в издательствах, принадлежащих религиозным объединениям, в учебных заведениях этих организаций читаются курсы «Религиоведения» [2, 4, 17]. Стремление это связано и с тенденциями в современной науке, и с желанием «противостоять» академическому религиоведению, и с волной клирикализации, которую существует сейчас в российском социуме.

С другой стороны, «православное религиоведение» обретает все больше сторонников в рядах академической науки о религии. Все чаще

⁵ Это явление не появилось в 2009–2010 гг., но именно в последний период стало наиболее заметно.

⁶ Здесь четко следует отличать «конфессиональное религиоведение» от «теологии», поскольку, по моему мнению, это совершенно разные отрасли науки.

⁷ Так, например, показательной является докторская диссертация А.Н. Швечикова, которая вызвала жесткую критику, не является религиоведческой, но была утверждена ВАКом по специальности 09.00.13 — религиоведение, философия культуры, философская антропология.

встречаются публикации, в которых отсутствует критическая подача материала и приветствуется особый, *процерковный*, пафос. Все чаще работа кафедр и риторика их заведующих связаны с одним объектом — Русской православной церковью. Эти изменения в части академической среды объясняются личными мировоззренческими установками и стремлением «научиться дышать под водой» (как реакция на клирикализацию), но в тоже время показывает незрелость религиоведения в целом.

«Конфессиональное религиоведение» — это явление более разрушительное, чем все проблемы, которые описаны выше, поскольку оно зиждется на мощном административном ресурсе как внутри образовательной системы, так и в органах государственной власти. Противостоять ему может лишь сообщество, обоснованная грамотная критика и качественные исследования, но здесь нам опять приходится возвращаться к выводам годичной давности, которые, как думается, не стоит повторять.

Два года спустя

Теперь, два года спустя после минского выступления хотя описанные тенденции сохранились, ситуация вновь несколько изменилась. Снизилась организаторская активность, но она перешла с количественного на качественный уровень. Так, например, традиционными стали конференции, проводимые Московским религиоведческим обществом на философском факультете Московского государственного университета [7]. Снято напряжение между «старшим» и «молодым» поколением религиоведов, в сообществе достигнуто равновесие сил, возможностей и желаний.

В то же время, продолжается институционализация сообщества — на второй конференции Российского сообщества преподавателей религиоведения (Санкт-Петербург, 2–4 июня, 2011) было принято решение о создании Ассоциации российских религиоведческих центров.

Продолжается расширение наименований периодики, например, издано уже два номера журнала «Религиоведческие исследования» [9]. Расширяется присутствие науки о религии в российском сегменте Интернета, при этом диапазон сайтов достаточно широк — от академично-публицистического портала «Религиополис» [13], до научно-популярного «Религо» [8].

Итак, российское религиоведение, перешло на новый этап своего развития. Можно констатировать, что за два года, произошли существенные качественные изменения. В то же время, указанные проблемы, как существовали, так и продолжают существовать и развиваться. Впрочем, нельзя придумать универсальное решение, чтобы разрешить

все трудности мгновенно. Оформление российского религиоведения — путь долгий и закончится не ранее чем через 5–10 лет, но именно для этого следует учитывать выше указанные проблемы и стараться их обходить или решать как минимум в частной научной практике.

Литература:

1. Архив проектов РГНФ//Режим доступа http://www.rfh.ru/index.php?option=com_content&task=category§ionid=12&id=102&Itemid=231
2. В Беларуси нужно создать национальную научную школу религиоведения — митрополит Филарет//Режим доступа <http://www.bogoslov.ru/text/805034/index.html>
3. Григорий Богослов, свят. Пять слов о богословии. М., 2000. С. 7, 4.
4. Максимов Ю., Смоляр К. Православное Религиоведение. Ислам, Буддизм, Иудаизм. — М.: Издательство храма пророка Даниила на Кантемировской, 2009. — 304 с.
5. Режим доступа <http://folic.livejournal.com/190347.html>
6. Режим доступа <http://hentiamenti.livejournal.com/68433.html?thread=609105>
7. Режим доступа <http://mro.su/news/ix-konferentsiya-mro-laquo-gendernoe-izmerenie-religii-raquo/>
8. Режим доступа <http://religo.ru/>
9. Режим доступа <http://rrs-journal.ru/>
10. Режим доступа <http://theoryandpractice.ru/>
11. Режим доступа <http://vkontakte.ru/club5715461>
12. Режим доступа <http://www.e-religions.net/>
13. Режим доступа <http://www.religiopolis.org/>
14. Режим доступа <http://vkontakte.ru/club3519053>
15. Режим доступа http://community.livejournal.com/r_books/
16. Религиозность в изменяющемся мире [Текст]: сб. материалов I Междунар. зим. религиовед. шк., г. Волгоград 28 января — 3 февраля 2008 г./ГОУ ВПО «ВолГУ», Совет молодых ученых; редкол.: О.И. Сгибнева (отв. ред.) [и др.]. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2008.
17. Сафонов Д.В. «Религиоведение» как учебная дисциплина в Московской духовной академии//Режим доступа <http://www.bogoslov.ru/text/740746.html>
18. Швечиков, А.Н. Религия, философия и наука в западной цивилизации: (опыт историко-методологического исследования: монография/А.Н. Швечиков. — СПб.: СПГУТД, 2006. — 192 с.

Хенрик Хоффманн (Henryk Hoffmann)

ПОЛЬСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Из представленных нами в предыдущих разделах краткой истории исследования религии, а также появившихся в науке о религиях многих проблем и методологических трудностей, можно сделать вывод, что религиоведение вот уже почти 130 лет представляет собой повсеместно известную науку, давно располагающую значительными достижениями — как в области упорядочения фактологического материала, так и в методологических вопросах. В наши дни трудно найти работу в широко понимаемом культуроведении, которая не была бы связана с религиоведческими исследованиями. К сожалению все это не в полной мере можно отнести к польской действительности. В Польше до сих пор все еще следует бороться относительно определения места религиоведения в структуре наук.

Польское религиоведение — также как и в других странах Западной Европы — оформлялось во второй половине XIX века под влиянием идей позитивизма и эволюционизма; в то же время в отличие от западноевропейских стран его развитие было связано с целым рядом трудностей, связанных с отсутствием независимости страны и академического статуса религиоведения как научной дисциплины, а также с существующей острой дифференциацией польских исследований религии на два (основные) борющихся направления — «лаицкий» (часто вольнодумский и остро антиклерикальный и даже атеистический) и католический (конфессиональной направленности).

§ 1. Предшественники польского религиоведения

Научные религиоведческие исследования на польских землях предшествовала теологическая традиция размышлений относительно религии, касающихся в период Возрождения и Реформации христологических, еkkлезиологических и тринитарных споров, которые велись между сторонниками римско — католического костела и представителями реформации: лютеранами, кальвинистами и особо активными польскими «арианами». Отдельными областями споров представляли собой споры и дискуссии, появившиеся на почве переводов Библии на польский язык [1], а также связанные с критикой костела и католической догматики. Спорадически появлявшиеся в то время философские попытки крити-

ческих рассуждений относительно религии, ярким примером которого был случай с Казимежем Лыщиньским (год рождения 1634), которого 30 марта 1689 г. заставили публично сжечь собственные рукописи, а затем обезглавили (останки были вывезены за пределы Варшавы и сожжены) на варшавском рынке за то, что он подверг сомнению существование Бога в своем трактате *De non existential dei* [2].

К числу выдающихся предшественников религиоведческих исследований следует причислить: Яна Ласицкого (около 1534–1589), Адама Нарушевича (1733–1796). Ксендза Юзефа Богучицкого (1747–1798), Тадеуша Чацкого (1765–1813), Хуго Коллантая (1750–1812), Станислава Стащица (1755–1826), игнация Потоцкого (1750–1809), Станислава Костки Потоцкого (1755–1821), Яна Потоцкого (1761–1815). Иоахима Лелевеля (1786–1861) и Бронислава Трентовского (1808–1869).

Характерной чертой периода, в котором формировалось польское религиоведение, было то, что в то время Польша (до 1918 г.) не была независимой страной, так как ее территория была разделена между тремя империями (Российской, Прусской и Австро-Венгерской). Все это затрудняло развитие науки на польских землях, так как захватчики проводили против польского народа политику, направленную на уничтожение поляков, что затрудняло развитие отечественной науки. Кроме этого, вследствие исторической традиции среди польского народа сформировался стереотип «поляк- католик», утвердившейся в силу того, что в двух из трех захватчиков (Пруссия и Россия) не было последователей католицизма. Это также не способствовало развитию науки о религии в Польше, где каждая попытка анализа либо критики католицизма (или же в целом религии) рассматривалась как покушение на самобытность польского народа. [3].

Однако отсутствие независимости способствовало росту в среде польской интеллигенции интереса к отечественной истории и традициям, в том числе и к фольклору, что способствовало динамичному развитию этнографических исследований, которые проводили З. Доленга-Ходаковский (Адам Чарноцкий — 1784–1825), а также В. Пол (1807–1872), Р. Бервиньский (1819–1879) и О. Колберг (1814–1890).

§ 2 Религиоведческие исследования в Польше в 1873–1939 годах

Инициаторами польских исследователей религии были этнограф и историк религии И.А. Карлович (1863–1903), а также востоковед и исследователь раннего христианства И. Радлинский (1843–1920). До Первой

мировой войны самым известным польским религиоведом был, отрицавший историчность Иисуса Христа, сторонник астралистики А. Немоевский (1864-1921). После его смерти астрологические исследования продолжил его ученик А. Чубрыньский (1885-1960). Международного признания заслужил себе также известный знаток религии славян и балтов, профессор Берлинского университета А. Брюкнер. В межвоенный период ведущими исследователями религии в Польше были: выдающийся знаток эпохи эллинизма (профессор Петербургского и Варшавского университетов) Т. Зелиньский (1859-1944). А также известный в мире знаток древнегреческой религии Р. Гасинец (1888-1958). Существенный вклад в развитие изучения религий Ближнего и Дальнего Востока внесли такие востоковеды, как выдающийся монголовед Владислав Котвич (1872-1944), знаток ислама Тадеуш Ковальский (1889-1914), исследователь караимов Ананиаш Зайнчковский (1903-1970), исламист Зигмунт Смогожевский (1884-1931), индоевропеист Анджей Гавроньский (1885-1972), знатоки буддизма С. Шхайер (1899-1941) и И. Пшилуский (1885-1994), исследователи религий Индии С. Михальский (1881-1961) и Х. Вильман-Грабовская (1870-1957), китаевед Витольд Яблоньский (1901-1957), египтологи Т. Смоленский (1884-1906) и А. Смешек (1881-1943), гебраисты и ассириологи М. Шорр (1874-1941) и ксендз Е. Бромский (1872-1937), хеттоведы Р. Раношек (1894-1984) и С. Пшеворский (1900-1940), а также знаток мандаизма ксендз Е. Ставарчик (1887-1944).

Основание католического религиоведения в стране перед Первой мировой войной заложили следующие ведущие философы и апологеты — ксендз М. Моравский (1845-1901), ксендз С. Павлицкий (1830-1916), ксендз В. Заборский (1830-1900). В более позднее время ведущими католическими исследователями были: философ и апологет ксендз Е. Радзишевский (1871-1922), а также библеисты ксендз С. Шидельский (1872-1967), ксендз Е. Архутовский (1879-1944), ксендз Ю. Крушиньский (1877-1953), а также историк религии ксендз Ф. Мантей (1904-1971). По вопросу генезиса религии они поддерживались господствующей в то время в католическом религиоведении концепции «прамонотеизма» и «праоткровения» В. Шмидта.

Наряду с историко-сравнительными исследованиями развивались также и польские исследования в области психологии и социологии религии. В психологические исследования религии и религиозности большой вклад внесли: Ю. Охорович (1850-1917), Е. Абрамовский (1868-1918). Ю.В. Давид (1859-1914). А. Шицувна (1869-1921), Х. Ровид (1877-1944), известный марксист Ю. Хемпель (1877-1937), С. Балей (1885-1952). С. Блахов-

ский (1889-1962), В. Витвицкий (1878-1948), А. Мейер-Гинсберг (1902-1986), а также С. Агатстейн-Геровский (1898-1972). В этой области также активно работали следующие католические исследователи: ксендз Е. Еловецкий (1886-1930), ксендз С.Л. Скибневский (1878-1942), ксендз Х. Верыньский (1892-1984). А также ксендз В. Пастушка (1897-1989). Пионерами социологических исследований религии в Польше были вдохновленный марксизмом Л. Кшивицкий (1859-1941), С. Чарновский (1879-1937) и Ф. Знанецкий (1882-1958). А также католический «социолог парафии» ксендз Ф. Мирек (1893-1970). Значительный вклад в развитие религиоведения внесли также польские этнографы и этнологи (помимо уже упомянутого О. Колбергема) З. Глогер (1845-1910). С. Уджела (1857-1937), Х. Бегелейсен (1855-1934), Е. Маевский (1858-1922), С. Чишевский (1865-1930), А. Фишер (1889-1943), С. Понятовский (1884-1945), Ю. Чекановский (1882-1965), Е. Франковский (1884-1962), К. Мошинский (1887-1957), Ю.Ст. Быстронь (1892-1964). А также исследователи культуры народов Сибири (ссылные) Б. Пилсудский (1886-1918), В. Серошевский (1858-1945), Е. Пекарский (1858-1934) и М. Миташевский (1857-1918). Религию тунгусов и самоедов также исследовали ученица Р.Р. Маретта М.А. Чаплицка (1886-1921). А также Ю. Талько-Хрынцевиц (1850-1936), Мировую известность получил исследователь религии на островах Тробрианда, один из основателей функционализма Б. Малиновский (1884-1942).

В истории польских исследований религии неоднократно были предприняты попытки дать им формальный, академический характер. В период с 1918 по 1920-е годы первой в Польше кафедрой истории религии в католическом университете в Люблине руководил ксендз Ю. Архутовский. С 1923 года кафедрой религионики в Свободном польском университете руководил С. Чарновский. В 1937 г. в отделе евангелической теологии Варшавского университета защитил докторскую диссертацию по истории религии (первую по этому направлению в Польше) ксендз В. Немчик. Созданная для него (1939) кафедра истории религии так и не смогла начать свою деятельность в связи с началом Второй мировой войны.

§ 3 Польское религиоведение после Второй мировой войны

В силу уже упомянутых нами идеологических противостояний, связанных с разделением религиоведческих исследований на два принципиально разных направления — вольномыслящее (часто непримиримо антиклерикальное) и католическое (явно апологетическое) — наука

о религиях не смогла занять надлежащее ей место. Это способствовало большому рассредоточению польских религиоведческих исследований, часто проводимых на базе других академических специальностей. Подобная ситуация наблюдалась и после Второй мировой войны. Особенно в первые годы существования народной Польши (вплоть до 1956 г.) в стране не было силы, способной осуществить появление научного учреждения, которое бы занималось религиоведческими исследованиями. В определенной степени это было связано с догматическим характером марксистской гуманистики, сторонники которой (особенно советские) трактовали религиоведение как часть «научного атеизма», ориентированный на крайний антиклерикализм и обесценивание религии.

Следует признать, что идеи «научного атеизма» не получили признания в Польше (в том числе и среди марксистов) несмотря на попытки (включая правительственные) насильственного их внедрения. В польских университетах (единственных в странах «реального социализма») никогда не было кафедр «научного атеизма». К тому же политика тогдашних властей по отношению к католической церкви, ставила целый ряд барьеров в его деятельности (включая и научную), что затрудняло развитие научных исследований религии, проводимых представителями различных конфессий.

В межвоенный период основными пропагандистами религиоведческой проблематики были журналы движения свободомыслящих («Независимая мысль», «Вольная мысль», «Польский вольнодумец», «Рационалист» и др.). Однако, несмотря на то, что их постоянно подвергали цензуре, конфисковывали, закрывали, они на протяжении многих лет распространяли знания религиоведческой тематики. В результате осуществления сталинской политики со стороны польских властей по отношению движения свободомыслящих дело дошло до того, что к 1951 г. оно было фактически ликвидировано — перестало существовать польское Сообщество свободной мысли и закрыт его орган журнал «Голос свободных». Позже и этот путь пропаганды религиоведческих исследований перестал существовать.

Новые возможности развития польских религиоведческих исследований появились только в 1957 г. одновременно с появлением очередных номеров первого специализированного религиоведческого журнала «Эухемер. Религиоведческое обозрение» Он появился как орган появившегося в 1956 г. Сообщества атеистов и свободомыслящих (ОАиС), которое позже вошло в созданное по инициативе группы ученых (одновременно являвшихся деятелями ОАиС) Польское религиоведческое общество (ПРО).

Образование ПРО является важной точкой отсчета для польского религиоведения. Впервые в польской науке начало функционировать объединение людей, заинтересованных в развитии научных религиоведческих исследований и их интеграцией. К сожалению интеграционные процессы в польском религиоведении не происходили в соответствии с пожеланиями деятелей ПРО. Это было связано с преобладанием в ПРО ученых с марксистской ориентацией, часто осуществлявших антиклерикальную деятельность, вызывавшую негативную реакцию со стороны католической среды, рассматривавшей в марксистских исследованиях стремление обесценить сущность религии в том числе и католической церкви. Следует отметить, что такого рода боязнь не была беспочвенной.

После Второй мировой войны католическое религиоведение создавали, в частности, такие этнологи, как ксендз Е. Буланда (1902-1992) и ксендз Т. Ходжидло (1909-1979), а также известный исследователь Библии и историк религии Е. Домбровский (1901-1970). Среди ведущих современных польских католических исследователей, связанных в своей деятельности с Католическим университетом в Люблине, следует назвать ксендза А. Бронка (методология религиоведения), ксендза З. Хлевиньского (психология религии), ксендза В. Пивоварского (1929-2001) и ксендза Ю. Марианьского (социология религии), а также философа религии ксендза М. Русецкого и этнолога и историка религии ксендза Х. Зимоня. В Академии католической теологии (с 1990 г. — университет кардинала Стефана Вышиньского) религиоведением занимались специалист по культам *карго* ксендз В. Коваляк (этнология религии) и ксендз Т. Дайчер (теория и история религии).

К числу ведущих религиоведов — членов ПРО и сотрудников «Эухемера» следует отнести философа, исследователя атеизма А. Новицкого, знатока Ветхого Завета и религий Ближнего Востока В. Тылоха (1929-1990), теоретика религии и историка религиоведения М. Новачика, теоретика религии, исследователя текстов Нового Завета и историка религиоведения З. Понятовского (1923-1994) [4], историка психологии религии И. Шмыда, социолога религии Е. Чупака, историка церкви Й. Келлера, историка религии, истории развития религиоведения Т. Маргуля, теоретика религии и историка религиоведения, а также этнорелигиоведа Х. Свенко (1930-1997), специалиста в области социальной доктрины католической церкви и взглядов папы Иоанна Павла II З. Стаховского. В 1970 г. ПОР вошел в состав Международной ассоциации по истории религии (IAHR), а в 1991 г. журнал «Эухемер» был переименован в «Религиоведческое обозрение».

Очередным важным этапом развития религиоведения в Польше было основание в 1957 г. в институте философии и социологии Польской академии наук (ПАН) исследовательской группы по теории религии, позже преобразованной в лабораторию, а затем (1961 г.) в кафедру религиоведения, которая впоследствии функционировала под различными названиями (например, как кафедра философии религии института философии и социологии религии ПАН — руководитель М. Новачик). В 1962 г. в Высшей школе общественных наук при Центральном Комитете Польской объединенной рабочей партии (ПОРП) была организована кафедра религиоведения, сразу же преобразованная в кафедру религиозной политики и религиоведения Центральной партийной школы при ЦК ПОРП, а позже в 1984–1990 гг. в Институт религиоведения Академии общественных наук ПОРП. Руководителем этого института был знаток государственно-церковных отношений В. Мыслек., а сотрудниками (помимо уже упомянутого Х. Свенко): К. Адамус-Дарчевска (1929–2002), философ Ю. Годлевский, историк православия М. Папезиньска-Турек, исследователь народной демонологии Л. Пелка, исследовательница современных этнично-религиозных проблем Е. Сайдак-Михновска, знаток проблем, связанных с конкордатом. Я. Висловский.

Помимо описанных нами обусловленностей (в основном по инициативе деятелей ПОР), в стране стали появляться первые академические религиоведческие учреждения, а также новые периодические издания и издательства, специализирующиеся на изучении религии. В образовавшейся религиоведческой среде в Польше появилось множество исследовательских учреждений, занимавшихся религиоведческими проблемами. При университетах и Высших педагогических школах стало осуществляться последипломное религиоведческое образование, в основном предназначенное для учителей.. На базе такой учебы в 1974 г. появился первый в Польше Институт религиоведения при Ягеллонском университете. С 1980 г. он осуществляет очное и заочное подготовку магистров в области религиоведения, а также подготовку докторов наук. Отдел философии этого университета единственный в стране имеет право присваивать в области религиоведения научные степени доктора наук, а также доктора хабилитованого. Институт религиоведения издает два научных журнала «*Studia Religiológica*» и «*Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*». Среди ведущих исследователей, связанных с этим учреждением, следует назвать историка сравнительной религии К. Банка, исследовательницу социологических аспектов религии И. Боровик, известного психолога религии Г. Гржималу-Мошчинскую, известную

польскую историка религии К. Микош, исследователя польских религиозных меньшинств З. Пасек, психолога религии П. Соху, этнорелигиоведа А. Шиевского, антрополога А. Верчиньского (1930-2003). В течение многих лет с институтом сотрудничали Ю. Павлица, И. Шмыд, Т. Плужаньский, Ю.М. Майхровский, З. Понятовский, Т. Маргул, В. Павлючук, Ф. Адамский [5].

В настоящее время религиоведческие исследования проводят также многие другие польские научные учреждения. Среди них, прежде всего, следует назвать Варшавский университет (Е. чупак, ю. Данецкий, М. Джекан, С. Пилашевич, а. Войтович). Христианская теологическая академия (ю. Т. Мачужко, З. Лыко), университет в Познани (З. Дроздович, А. и М. Росен-Зелинцы). Гданьский университет (В. Палубицкий), Люблинский университет (М. Либишовска-Жолтковска). Значительный вклад в развитии польских исследований религии внесли многочисленные философы, языковеды, востоковеды, историки, археологи. Наиболее известные среди них: египтолог Т. Анджеевский (1923-1961), археолог В. Антонец (1893-1973), исламист и переводчик Корана Ю. Белявский (1910-1997), индолог К. Бырский, философ З. Чарнецкий, исследователь религии караимов М. Дубиньский, арабист М. Джекан, географ религии А. Яцковский, этнограф К. Юденко (1928-1985), исследователь монголии С. Калужинский, историк православия Ю. Клиnger (1918-1976), философ Л. Колаковский, знаток религии народов Балтии М. Косман, японист В. Котаньский, философ и социолог религии С. Козыр-Ковальский, исследователь античной истории А. Кравчук, знаток религии Ближнего Востока Ц. Кундеревиц (1912-1990), китаевед М. Кюнстлер, иранист Ф. Махальский, философ З. Миколейко, арабистка и африканистка А. Мрозек-Думановска, историк философии Р. Падол, германист С. Пекарчик, исследователь современной христианской философии Т. Плужаньский, медиевист Е. Потковский, тюрколог Ю. Рейхман (1910-1975), знаток религии кельтов Ю. Росен-Пшеворска, иранистка М. Складанкова, исследователь теории религии эпохи Просвещения М. Скушпек, иранист Е. Слушкевич (1901-1981), этнолог и исследователь африканской мифологии З. Соколевич, знаток религии Абисинии С. Стрелцин (1918-1981), археолог и исследователь первобытной религии В. Шафраньский, исследовательница религии древнего Египта А. Шчудловска, социолог религии Ю. Штумский, исламист Е. Шиманьский, исследователь религиозных движений XVI-XVII вв. в Польше Ю. Тазбир, историк религии А. Токарчик, историк католической церкви Ю. Виеруш-Ковальский.

СИСТЕМА ПОДГОТОВКИ СПЕЦИАЛИСТА-РЕЛИГИОВЕДА В ИНСТИТУТЕ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ НАЦИОНАЛЬНОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМ. М.П. ДРАГОМАНОВА В КОНТЕКСТЕ БОЛОНСКОГО ПРОЦЕССА

Украина, как и многие страны, включилась в так называемый болонский процесс, суть которого сводится к попытке приближения образовательных систем разных стран. Необходимость такого процесса вызвана желанием создать общее пространство по подготовке квалифицированной рабочей силы. Для этого идеологи общемировой образовательной реформы выделили несколько ключевых принципов: 1. унификация перечня специальностей; 2. выделение перечня обязательных дисциплин для подготовки по определенной специальности; 3. определяется минимум академических часов, которые составляют так называемые «кредиты» (нормативные дисциплины должны составлять не меньше 1,5 кредита); 4. в подготовке специалиста нужно обеспечить три этапа подготовки — бакалавр, магистр, доктор; 5. введение единой шкалы оценивания, точнее, шкалы перевода из одной национальной системы в другую.

Институт философского образования и науки Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова (далее — ИФОН) начал вводить их активно, имплементировать принципы болонского процесса в 2006–2007 учебном году. Прежде всего, была введена новая шкала оценивания.

Кредитно-модульная система предполагает ряд разнородных видов работы: лекции, семинарские (практические) занятия, индивидуальные задания, научно-исследовательская работа, итоговое оценивание. Лекции и семинары объединяются в модули. Модули — это относительно самостоятельные блоки, которые объединяют одну или несколько

Порядок перевода рейтинговых показателей в европейские оценки ESTS

По шка- ле ESTS	По шкале университета	По национальной шкале	
		экзамен	Зачет
A	90–100 Отлично	5 (отлично)	Зачтено
B	80–89 очень хорошо	4 (хорошо)	
C	70–79 Хорошо		
D	65–69 Удовлетворительно	3 (удовлетворительно)	
E	60–64 Достаточно		
FX	35–59 неудовлетворительно с возможностью повторной сдачи	2 (неудовлетворительно)	не за- чтено
F	1–34 неудовлетворительно с обя- зательным повторным курсом		

тем лекций и семинарских занятий. Модуль, как правило, завершается подведением итогов — закреплением знаний и выставлением модульной оценки. Модули позволяют контролировать успешность студентов на протяжении всего курса.

Индивидуальное задание, с одной стороны, должно быть связано с проблематикой конкретного курса, а с другой — учитывать пожелания и интересы студентов. Как правило, индивидуальные задания выходят за рамки общей программы курса. Например, курс «История мировой религиоведческой мысли» в общей программе курса на семинар выносятся работы М. Мюллера «Введение в науку о религии», а если кто-то из студентов пишет курсовую, посвященную религиоведческой концепции М. Мюллера, то ему преподаватель может дать законспектировать работу М. Мюллера «От слова к вере. Религия как предмет сравнительного изучения». Далее преподаватель должен оценить проведенную работу и оценить ее на некоторое количество баллов.

Научно-исследовательская работа предполагает, что студент под руководством преподавателя должен провести исследования в рамках также проблематики определенного курса. Должны также учитываться индивидуальные пожелания и интересы студента. Например, он может проанализировать религиоведческую концепцию М. Мюллера и указать на сильные и слабые ее стороны. Если по предмету («История мировой религиоведческой мысли») предлагается курсовая работа, то она может быть зачтена как научно-исследовательская работа.

Лекции, плюс семинары, плюс оценки по модулям, плюс индивидуальные задания, плюс научно-исследовательская работа формируют текущую оценку по курсу; далее предполагается итоговое оценивание (зачет или экзамен). Текущая оценка, плюс итоговая формирует общую оценку за пройденный курс. Данная оценка выставляется в ведомость и индивидуальный план студента. Часть текущей от общей оценки не должна составлять больше нежиданно 70%, в таком соотношении итоговая оценка будет составлять 30%. Итоговое оценивание является обязательным, ибо его целью является систематизация полученного знания.

Грамотное применение кредитно-модульной системы при подготовке специалистов-религиоведов может дать хорошие результаты: академическая группа получает общее знание, а конкретный студент по средствам индивидуальных заданий и научно-исследовательской работы учится с младших курсов самостоятельной работе. Преподаватель уже с младших курсов может направлять студента-религиоведа на решение актуальных проблем религиоведения. Кроме того, преподаватель может дозировать нагрузку, в зависимости от уровня студента.

Если задать вопросы, насколько удачным стало введение кредитно-модульной системы в ИФОН и как это отобразилось на подготовке специалистов-религиоведов? Не было выполнено главное условие — снижение количества аудиторных часов и увеличение часов на самостоятельную работу студента. Это вызвано, прежде всего, с недостаточной материально-технической базой, а это, прежде всего, вызвано недостаточным финансированием. Для того, чтобы обеспечить полноценную самостоятельную работу библиотеки должны быть обеспечены всей необходимой литературой, должны быть оборудованы компьютерные классы с подключением к сети Интернет с возможностью выхода на основные мировые электронные библиотеки.

В теперешних условиях отказаться уменьшить аудиторную и увеличить самостоятельную работу привело бы к остановке учебного процесса. Хотя надо сказать, кафедра культурологии выполняет распоряжение ректора НПУ по проекту «Электронная педагогика». Кафедра готовит основную литературу в электронном виде в формате ДЕЖАВЮ. В процессе эта литература должна стать доступной в локальной сети НПУ.

Еще одной особенностью подготовки религиоведов в ИФОН является то, что он находится в составе Педагогического ВУЗа. И в учебном плане много педагогических дисциплин. Кроме того, религиоведы получают двойную специальность — Религиоведение (практическая психология). Соответственно, кроме педагогических дисциплин чита-

ется большое количество психологических дисциплин. А если учесть, что еще читаются философские дисциплины, удельный вес религиоведческого корпуса дисциплин не очень большой. Хотя присутствуют все основные дисциплины: Введение в религиоведение, История религии, География религии, Религиозная вероучительная литература, Религиозная этика и аксиология, Сравнительное религиоведение, История мировой религиоведческой мысли, Религиоведческая мысль в Украине, Религиозная культурология, Методика преподавания религиоведения, Философия религии, Религиозная философия, Социология религии, Психология религии, Феноменология религии, Философия патристики, Религиозное искусство.

Важную роль в формировании специалиста-религиоведа играют внеаудиторные мероприятия. В конце 2008 года было создано научное общество студентов и аспирантов ИФОН, на автономных началах в НТСА функционирует секция религиоведения. С 1 сентября 2008 года, проводились религиоведческие мероприятия в среднем одно мероприятие в неделю. Это религиоведческие клубы, на заседания которых приглашались молодые и именитые ученые, выступавшие с докладами по узкой религиоведческой тематике, клуб встреч с представителями религиозных организаций, функционирует религиоведческий кружок, который работал в режиме спец-семинара по работе Р. Отто «Священное».

Недавно в Институте философии ми. Г.С. Сковороды НАН Украины проходил коллоквиум, посвященный религиоведческому образованию на постсоветском пространстве. Представители кафедры религиоведения Киевского национального университета им. Тараса Шевченко проф. Прядко Е.И. и доц. Сарапин А.В. в своих докладах о подготовке специалистов-религиоведов остановились прежде всего на тех курсах, которые читаются студентам-религиоведам. То есть они в основном говорили о теоретической подготовке. Также участники коллоквиума услышали доклад доц. Головащенко С.И., который представлял кафедру религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия». Подготовка религиоведов в НаУКМА осуществляется в рамках сертификатной программы, то есть студент НаУКМА может получить помимо основного диплома дополнительный документ о том, что он прослушал ряд курсов по религиоведению. Проф. Головащенко С.И. указал на, то что подготовка их студентов ориентирована прежде всего на практику. То есть главное, с его точки зрения, это встречи, которые они организуют, с представителями религиозных организаций. С нашей точки зрения теория и практика должны быть представлены в равной мере.

Кафедра культурологии пытается в подготовке специалистов-религиоведов реализовывать принцип неотделимости теории и практики. Кроме того, мы пытаемся увеличить научно-исследовательскую компоненту (это тоже одна из рекомендаций болонского процесса), сейчас ведется работа по созданию при кафедре культурологии научно-исследовательской лаборатории по исламу. Для этого рабочая группа договаривается с рядом организаций о сотрудничестве. Для этого в читальный зал ИФОН должны поступить учебно-методические материалы и предложено ряд факультативных курсов по исламу и, конечно же, курсы арабского языка, ориентированные на академические потребности. И далее кафедра планирует увеличивать количество научно-исследовательских лабораторий.

На данный момент можно утверждать, что формируется система подготовки специалиста-религиоведа в ИФОН НПУ.

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Проблемы развития религиоведения в Республике Беларусь прямо связаны с общим состоянием науки в республике. Финансирование по остаточному принципу, искусственная самоизоляция и закономерная деградация целых отраслей знания на фоне тяжелого социально-экономического положения становятся сложно преодолимыми препятствиями при планировании развития теории и практики.

Существенную помощь в развитии отечественного религиоведения может оказать развитие междисциплинарных связей. В частности, с источниковедением, архивоведением и музееведением.

Выявить и всесторонне исследовать сущность НРД помогает научное исследование источников по их истории: письменных, устных, вещественных, аудиовизуальных, электронных и др., чему уделяется явно недостаточное внимание. При этом со всей остротой встает проблема отсутствия практических рекомендаций по отнесению тех или иных документов и материалов к источникам по истории НРД, а также по работе, связанной с их выявлением и собиранием. Большинство современных исследователей уделяют большее внимание именно критике доктрин НРД, их сравнительному описанию. Однако, как нам представляется, важнейшую роль в процессе изучения НРД сможет сыграть собирание, описание и изучение прежде всего источников — как внутренних, так и внешних. Под первыми подразумеваются те источники, которые созданы непосредственно в НРД — культовые предметы (вещественные), листовки, плакаты (письменные), учебные и пропагандистские материалы (в т. ч. и кино-фото-аудиодокументы) и т. д. Под вторыми — исследования религиоведов, комплекс законодательных и подзаконных актов, регламентирующих деятельность НРД и т. д. В данной связи актуализируется проблема источниковедческой подготовки исследователей, разработанность методологии изучения данного типа источников. Среди трудностей объективного характера следует также указать на «закрытость» большинства общин НРД, крайне настороженное отношение их руководства и рядовых членов к любым формам контактов с «внешним миром» и, в особенности — с властями и исследователями,

на чем автору настоящей статьи пришлось убедиться на собственном опыте в процессе «полевых исследований».

Документы религиозных объединений представляют важный информативный комплекс Национального архивного фонда Республики Беларусь, являясь отображением достаточно специфичных форм функционирования отдельных социальных групп. На основе анализа данного комплекса исследователи могут составить представление не только о деятельности граждан в сфере духовной, культурной, но и в социальной, экономической, политической и научной сферах.

Количество религиозных объединений в республике за последние два десятилетия увеличилось в десятки раз, комплекс источников по их истории — в сотни. Каждое НРД имеет свои особенности вероучения и религиозной практики, структуры и юридического статуса, организации делопроизводства, архивного дела и т. д., что создает определенные сложности в определении значимости как документов религиозных объединений (в качестве полноценных исторических источников), так и самих объединений как источников комплектования госархивов, музеев и библиотек. Данное обстоятельство, в свою очередь, ставит вопрос о совершенствовании теоретико-методологической и организационно-правовой базы взаимодействия госархивов и религиозных объединений.

Формирование у архивистов верного представления о сущности религиозных объединений, их специфике по сравнению с общественными объединениями и прочими социальными институтами, изучение сфер и правового поля их деятельности является неременным условием формирования полного комплекса источников по проблематике НРД для последующей работы исследователей. От решения этой задачи во многом зависит полнота выявления и системность отбора документов и материалов.

Оказание научно-методической помощи в процессе налаживания взаимодействия госархивов и религиозных организаций, НРД, значительное количество которых появилось недавно и не располагает штатом квалифицированных специалистов по делопроизводству, архивному делу и, более того — сторонится контактов с внекультовым социумом, представляется одной из важнейших задач в процессе создания архивного комплекса источников по истории НРД. Его формирование не является чисто технической и простой задачей, но представляет собой целый комплекс вопросов и неотложных мер. Их принятие, направленное на разрешение существующих противоречий и иного рода проблем предполагает комплексный подход и оперативное реагирование, применение наработок

и специалистов из различных отраслей знания, прежде всего — религиоведения. Целью всех вышеописанных мероприятий является сохранение исторической памяти в виде комплекса источников по истории НРД в Белоруссии. Возможно, следующие поколения исследователей извлекут из него ту информацию, которая не была доступна нам сегодня.

Развитие методологии исторических исследований, междисциплинарного сотрудничества позволяет нам лучше понять тот или иной феномен. В отношении изучения нетрадиционной духовности данное утверждение в полной мере оправдано. Обращение к источникам вносит ясность в решение многих проблем, связанных с восприятием и осмыслением феномена НРД. В данной связи закономерно встает вопрос популяризации методов источниковедения в целом и источников по истории НРД — в частности.

Очевидна взаимосвязь религиоведческих, социологических исследований с общим состоянием юридической науки и практики, свободой распространения информации. Сегодня СМИ чаще стали публиковать сообщения о противоправных действиях, преступлениях на религиозной почве — периодических шабашах сатанистов на кладбищах с непременной практикой вандализма и т. п. При этом не только специалисты, но и общественность не располагают статистикой преступлений, совершенных на религиозной почве. Очевидно, чтобы решить проблему, надо знать ее природу, сущность, обладать отработанной методикой ее академического изучения на основе всей полноты информации, чтобы выработать концепцию и конкретные меры по противодействию и профилактике преступности на религиозной почве. Сегодня мало у кого вызывает сомнение актуальность и важность проблемы деятельности нетрадиционных, деструктивных религиозных организаций. «Атеистическое прошлое» уже не выглядит серьезным аргументом. Очевидно отставание отечественной науки в изучении данного феномена: серьезных научных работ, равно как и выдающихся молодых специалистов в данной сфере — мало. Для Запада данная проблема не нова и в ее изучении накоплены значительные наработки, однако отсутствует практика издания переводных фундаментальных трудов по ней, обмен опытом недостаточен. Очевидно, следует активизировать научное изучение феномена нетрадиционной религиозности и на данной основе осуществлять профилактику и пресечение антиобщественной, преступной деятельности НРД деструктивного толка.

Проблемы академического изучения рассматриваемого феномена непосредственно влияют на противодействие деятельности НРД де-

структивного толка. Общеизвестно: лучшим способом борьбы с преступностью является комплексная профилактика. Нынешний уровень подготовки кадрового состава ОВД не позволяет эффективно бороться с распространением делинквентных «неокультистов», в МВД РБ не существует органа, который бы анализировал процессы и изменения в данной сфере жизнедеятельности общества. В Великобритании данной проблематикой давно и успешно занимается МВД, которое разнопланово поддерживает научное изучение нетрадиционной духовности. В России проблематику тоталитарных культов и сект успешно разрабатывал полковник внутренней службы А.И. Хвыля-Олинтер — зам. начальника Центра криминальной информации ГИЦ МВД РФ, а также полковник милиции Н.В. Кривельская (в прошлом — старший научный Сотрудник Академии МВД РФ, депутат Госдумы) и др.

Практика показывает, что в различных странах одни и те же НРД могут осуществлять свою деятельность по-разному (сохраняя, впрочем, определенные характерные черты). Специалистами США и стран Западной Европы достаточно хорошо изучен феномен НРД деструктивного толка, накоплен значительный опыт борьбы с их преступной деятельностью у общественности и властных структур. Однако этого нельзя сказать о нашей республике.

Непонимание ряда специфических моментов в рассматриваемой нами весьма деликатной области религиозных отношений приводит порой к поспешным, непоследовательным и резким действиям отдельных чиновников; или, наоборот, — к пассивности органов исполнительной и судебной властей, непоследовательности их решений и действий.

Развитию религиоведения, сектоведения, социологии религии будет способствовать создание светского научно-исследовательского Центра. В настоящее время в Белоруссии полноценно функционирует лишь конфессиональный центр — им. Преп. Иосифа, иг. Волоцкого при Белорусском Экзархате Православной церкви. Попытки развивать аналогичные проекты у представителей других конфессий не вышли за рамки отдельных инициатив и эпизодических мероприятий культурно-просветительского характера. Институт философии Академии наук, как показывает практика, крайне медленно продвигается в области религиоведческих исследований, социология религии и прочие смежные дисциплины так и не развились хотя бы в зачатки национальных научных школ. Стимулирование здоровой конкурентной среды в религиоведении и прочих отраслях знания — в этом первоочередная задача государства на данном этапе.

Результаты последних трех пятилеток красноречиво свидетельствуют о консервации белорусской науки и деградации по ряду направлений. Даже отдельный показатель «утечки мозгов» (десятки специалистов ежегодно, преимущественно в Россию) говорит об отсутствии должного внимания к науке в целом. Так, ежегодно только в Россию ежегодная интеллектуальная миграция составляет около полусотни специалистов, более половины из которых имеют ученые степени [1: 153–154]. Вырос процент белорусских ученых, стремящихся получить ученые степени за рубежом — в России, Австрии, США, Германии и др. странах, в т.ч. по философским дисциплинам. Очевидно: административные препоны ВАК или ГКНТ не снимут остроту проблемы, но усугубят ее. Ведь значительная часть «интеллектуальных» мигрантов покидает родину не только из-за откровенной нищеты, но и из-за невозможности реализовать свой потенциал. Следовательно, необходимо не только повышать жизненный уровень ученого, но и возможности его самореализации в научном поиске.

Создание независимого научного интернет-портала, включенного в Перечень научных изданий Республики Беларусь для опубликования результатов диссертационных исследований («ВАКовский список») расширит возможности публикации результатов НИР, частных научно-исследовательских работ, «полевых исследований» и т.п. Безусловно, при имеющейся системе потребуется господдержка данного проекта — правовое сопровождение, гонорарный фонд рецензентам, оплата услуг программистов и модераторов, а также ежегодного хостинга. Очевидно: данный портал обойдется дешевле, нежели 2–3 специализированных печатных издания, откроет широкую дискуссию, придаст большую прозрачность и гласность темам и результатам исследований, привлечет внимание заинтересованных специалистов и НИИ из-за рубежа. Таким образом, все упирается лишь в бюрократизм, волюнтаризм и обскурантизм, защищаемый сторонниками коррупционных схем, чьи интересы, как показывает практика, далеки от науки.

Поощрение грантовых вливаний, особенно под «полевые исследования» становится первоочередной задачей на фоне хронического недофинансирования науки и образования. В настоящее время система налогообложения, вся система административных мер направлена на отсечение белорусских научных коллективов, отдельных исследователей от зарубежных грантовых программ. Как результат — самоизоляция белорусской науки, нецелевое расходование и откровенное разворовывание бюджетных средств, коррупционные схемы [2]. Обмен

опытом, по большому счету, ограничен бюрократической перепиской и, в лучшем случае, конференциями с более-менее заметным участием российских или украинских аспирантов и чиновников от науки. Т. е. помимо поощрения зарубежных спонсоров белорусской науки важно расширить участие авторитетных ученых из дальнего зарубежья в местных международных форумах. Необходимо заинтересовать их в мастер-классах, что повысит уровень отечественных исследований (не только методологический) уже в краткосрочной перспективе.

Безусловно, развитию научных исследований в целом и религиоведческих — в частности будет способствовать изменение нормативно-правовой базы, самой системы бухгалтерской отчетности как минимум. Согласно действующему законодательству, негосударственные структуры не могут быть прямыми исполнителями госпрограммы инновационного развития — разве что субподрядчиками. Финансирование ими инноваций возможно только из прибыли, т.е. не может быть заложено в текущие издержки предприятия, не может быть выведено из ежемесячной налогооблагаемой базы. Не отмечено инновационной активности в малом бизнесе именно потому, что дорогие заемные средства ограничивают возможности их направления на инновационные разработки, НИР и НИОКР. Без поощрения негосударственного сектора налоговыми льготами не стоит ожидать его инновационной активности, спонсорской помощи научным коллективам.

Таким образом, проблемы развития религиоведения в республике носят системный характер и не могут быть преодолены только лишь доброй волей научного сообщества или посредством только лишь административного ресурса.

Литература:

1. Байнев В.Ф., Саевич В.В. Переход к инновационной экономике в условиях межгосударственной интеграции: тенденции, проблемы, белорусский опыт. — Минск: Право и экономика, 2007. — 180 с.
2. КГК недоволен белорусской наукой//TUT. BY/Новости — 23 января 2008 [Электронный ресурс]. — 2008. Режим доступа: <http://news.tut.by/101959.html>

О.В. Шубаро

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ

Религиоведение как самостоятельная отрасль научного знания возникло 150 лет назад. В процессе своего развития оно прошло ряд этапов. Самый ранний — от момента возникновения в 60-е гг. XIX в. до начала XX в. — можно обозначить как период становления науки о религии.

Возникнув на стыке таких наук, как философия, антропология, этнология, история, археология, фольклористика, языкознание, литературоведение, сравнительная мифология, наука о религии в качестве своей главной установки провозгласила не апологию религиозных догматов, а объективное, беспристрастное, нейтральное, свободное от оценочных суждений исследование религиозного феномена.

Предпринятая во второй половине XIX в. попытка изучения религии с помощью методов науки вызвала негативную реакцию теологов. Поэтому в этот период религиоведение отличалось полемической направленностью, резким противопоставлением научного подхода в исследовании религии теологическому, ставящему своей задачей обоснование и защиту религиозных положений.

Однако научная методология, разработанная в период становления религиоведения, была коренным образом пересмотрена в первой половине XX в., то есть в период формирования классического религиоведения.

Этот период часто называют периодом «теологической экспансии» в науку о религии. Религиоведческая научная парадигма была разрушена религиозно ориентированными исследователями религии. Религиоведение стало рассматриваться как пропедевтика к теологии. Изменились философские предпосылки науки о религии: от установок философского рационализма к философскому идеализму, иррационализму.

Становление современного религиоведения относят к середине XX в. Этот период характеризуется поиском новой научной парадигмы в религиоведении. Современное религиоведение, фундирующееся на рационалистических началах, ставит своей целью освобождение от теологической ангажированности, субъективизма, эмпирической необоснованности, иррационализма, свойственных религиоведческим исследованиям классического периода.

Возникнув в середине XIX столетия в Западной Европе и Северной Америке, религиоведение не являлось образовательной дисциплиной на территории нашей страны вплоть до конца XX столетия.

Если в период существования Российской империи, куда входили и белорусские земли, в образовательных учреждениях велось преподавание «Закона Божьего», то в советский период появился такой предмет, как «научный атеизм». Однако ни та, ни другая дисциплины не ставили своей задачей беспристрастное, объективное, научное изучение религии.

В рамках богословия религия рассматривается как результат откровения Бога. Однако подобное утверждение не согласуется с научной методологией и приводит к иррационализму и субъективизму, к оценочным суждениям.

Научный атеизм вообще снимает проблему актуальности науки о религии, так как религия не является для него объектом научного исследования. В рамках научного атеизма религиозный феномен является объектом критики, отвергается его сущность, духовные основания религии.

В целом и богословие, и научный атеизм имеют иную проблематику и иные, отличные от научного изучения религии в рамках религиоведения, цели. Они не столько сообщают информацию о предмете, сколько стараются сформировать позитивное (в рамках богословия) или негативное (в рамках научного атеизма) отношение к религиозному феномену, доказать превосходство одной мировоззренческой системы над другой.

Поскольку аудитория в светских учебных заведениях не является «мономировоззренческой» (есть как верующие, так и неверующие; среди верующих есть студенты, принадлежащие к разным конфессиям), то преподавание либо богословия, либо научного атеизма неизбежно приведет к конфронтации, отчуждению, неприязни, даже вражде между сторонниками разных мировоззрений.

В этом контексте следует отметить, что религиоведение ориентировано на принцип мировоззренческой нейтральности. Целью данной дисциплины является научное, объективное, беспристрастное изучение религиозного феномена.

Современное религиоведение избегает оценочных, идеологических, апологетических суждений. Оно рассматривает религию как культурно-исторический феномен и ориентирует на изучение специфики различных религиозных традиций во всем их многообразии.

В то же время религиоведение не исключает анализ истинности или ложности тех или иных религиозных или атеистических идей. Но эти суждения рассматриваются не как абсолютная истина, а как зна-

комство с разными подходами к изучению определенного феномена. Наука о религии не претупает границ своей компетентности, не вторгается в пределы веры, не пытается при помощи рациональных методов познания исследовать сверхъестественные явления.

Академическое религиоведение рассматривает разнообразные религии как важный компонент единой культуры человечества; анализирует причины возникновения, становления, развития религий в контексте социокультурного пространства.

Конституция Республики Беларусь гарантирует реализацию принципа свободы совести и запрещает пропаганду религиозного превосходства, ведущего к конфронтации и религиозной розни. Однако процесс формирования в обществе терпимого отношения и возможности осуществления мировоззренческого плюрализма очень сложен.

В этой связи большое образовательное и воспитательное значение имеет преподавание религиоведения, способствующего формированию толерантности, взаимопониманию и взаимоуважению между верующими и неверующими, между верующими, принадлежащими к различным конфессиям.

В условиях поликонфессиональности в Республике Беларусь изучение религиоведения играет позитивную роль в воспитании уважения к религиозным и нерелигиозным убеждениям человека.

Религиоведение ставит своей целью сформировать у студентов адекватный образ религии и объективное отношение к ней, определить место и роль религии в системе культуры.

В рамках религиоведения изучаются основные концепции происхождения и сущности религии, история развития мировых и национальных религий, феномен свободомыслия и атеизм, современная религиозная ситуация в мире и на территории Республики Беларусь.

В результате изучения религиоведения студент должен не только усвоить определенную информацию и знания о религиозном феномене, но и приобрести навыки толерантности и веротерпимости, умения вести диалог при обсуждении религиоведческих проблем.

Таким образом, религиоведение позволяет реализовать образовательные и нравственно-воспитательные цели в любой аудитории.

В целом можно сделать вывод о существовании потребности в религиоведении как в современном обществе, так и в системе высшего образования.

Однако в Республике Беларусь до сих пор отсутствуют кафедры религиоведения в светских вузах, классических университетах (исклю-

чение в определенном смысле может составлять наличие кафедры религиоведения в институте теологии БГУ, в котором обучаются преимущественно верующие студенты).

Несмотря на то, что в аспирантуре есть специальность «религиоведение, философская антропология, философия культуры», нет отделений, готовящих религиоведов, специалистов в данной отрасли научного знания. В то же время в Российской Федерации, где религиоведение в качестве вузовской дисциплины появляется тоже в девяностые годы XX столетия, насчитывается более двадцати вузов, утвердивших не только специальность для обучения в аспирантуре, но и открывших кафедры религиоведения либо кафедры философии религии и религиоведения.

Более того, после перехода на двухступенчатую систему обучения в Республике Беларусь ряд дисциплин социогуманитарного цикла, в том числе религиоведение, стали дисциплинами по выбору.

В этой ситуации представляется необходимым информирование руководства факультетов об актуальности и необходимости чтения академического курса «Религиоведение» для студентов высших учебных заведений.

При разработке лекционного курса «Религиоведение» представляется необходимым учитывать конкретную специализацию студентов.

Например, если курс «Религиоведение» читается студентам-философам, то преимущественное внимание следует уделять *философии религии* (анализу сущности и методологии религии, гносеологическим аспектам религиозного сознания); если курс предназначен для студентов-социологов, то — *социологии религии* (методология социологии религии, место и роль религии в социуме, формы организации религии, функциональный статус, социологические теории религии); если курс ориентирован на студентов-психологов, то — *психологии религии* (методология психологии религии, психологические концепции религии, специфика религиозного поведения, религиозной мотивации, индивидуальный и коллективный религиозный опыт); для студентов — филологов интерес будет представлять *история и семиотика религии* (религиозные традиции в динамике культуры, символика религий, специфика семиотической организации религиозных текстов, проблема метода толкования сакральных текстов в религиозной традиции); студенты-юристы будут заинтересованы в получении информации по *криминологии религии* (религия и право как формы регулирования общественных отношений; религиозное право; понятие, причины и профилактика религиозных преступлений; система государственно-правового регулирования религиозных процессов; основные формы взаимоотношений религиозных организаций и государства).

Знакомство с религиоведческой проблематикой в том или ином аспекте всегда будет востребовано в научно-исследовательской, экспертно-консультативной, организационно-управленческой, представительско-посреднической и других видах деятельности.

Специалисту с высшим образованием в процессе его будущей профессиональной деятельности знания, полученные при изучении курса «Религиоведение», могут быть необходимы при осуществлении взаимодействий между органами государственного управления и религиозными организациями; в ходе проведения научных исследований; при выполнении экспертных функций и т.д.

В процессе преподавания религиоведения в высшей школе возникает также ряд проблем концептуального характера. Так, например, отсутствует корректный образовательный стандарт, учитывающий достижения современного религиоведения.

Серьезной проблемой является отсутствие единого по содержанию фонда религиоведческой литературы в вузах (как научной, так и учебной). Большинство учебников по религиоведению, изданных в последнее время на территории Республики Беларусь, в основном дублируют авторов российских учебников, не содержат глубокого анализа конфессиональной ситуации в Беларуси. Подавляющее количество учебников содержат в основном материал по истории религии, практически не уделяя внимания современным достижениям религиоведческого знания в области социологии и психологии религии, не говоря уже о других разделах современного религиоведения.

Серьезной проблемой остается отсутствие профессионального религиоведческого сообщества, координирующего усилия отечественных религиоведов прежде всего в области образования.

На территории Республики Беларусь до настоящего времени нет ни одного научного издания, посвященного проблемам научного изучения религии. В определенном смысле в этой ситуации может выручить научно-теоретический журнал «Религиоведение», издаваемый с 2001 г. в России, и, безусловно, специализированные периодические издания на иностранных языках.

В этом смысле можно сказать, что религиоведческое образование на территории отечественного образовательного пространства находится на начальном этапе своего становления. Эту ситуацию необходимо срочно менять, поскольку несовершенство системы образования на данном этапе может привести к серьезным проблемам в перспективе.

В процессе интеграции отечественной системы образования в европейскую и мировую системы образования получение религиоведческого образования способно обеспечить конкурентноспособность отечественного гуманитарного знания. Традиционные гуманитарные дисциплины помогают понимать мир, способствуют межкультурной интеграции и коммуникации, поэтому академический курс «Религиоведение» как одна из важнейших составляющих современного социально-гуманитарного знания должен быть обязательным звеном в классическом университетском образовании.

А.П. Козырев

ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ — НАУКА О РЕЛИГИОВЕДАХ?¹

Религиовед — вне конфессий, вне субъективности — можно услышать сегодня нередко. Каковы проблемы современного религиоведения, должен ли религиовед быть атеистом, и возможно ли изучать религию?

- **Алексей Павлович, в чем вы видите основные проблемы современного религиоведения?**
- Советское религиоведение было атеистическим, а советский атеизм был частью идеологической доктрины партии, частью общегосударственной идеологии. Атеистическая пропаганда была делом государственной важности, и изрядная часть лекций обществоведов была посвящена атеистической пропаганде, преподаватели университетов для этого посылались в глубинку.

Теперь бывает подчас, что религиоведение замыкается в своих собственных рамках, превращается в науку о самом себе. Сегодня поговаривают уже о таком предмете и такой кафедре, которая называлась бы «Истории религиоведения». Может возникнуть ощущение, что это древняя и мощная наука, уходящая своими корнями в глубину веков.

Мне кажется, что есть религиоведение в узком смысле слова и в широком смысле слова.

Религиоведение в узком смысле слова — это нечто среднее между социологией и феноменологией религии, и здесь есть опасность такого взгляда на религию как бы сквозь целлофан, так что никакого запаха от религии не остается. Здесь религиовед — это априори внеконфессиональный человек. Православный человек или мусульманин не может быть религиоведом при таком подходе. Когда он становится религиоведом, он прекращает быть православным, хотя бы на время его профессиональной деятельности. То есть постулируется такое совершенно объективистское отношение к религии.

Такая позиция имеет тенденцию превращаться в позицию сектантскую: «только мы по-настоящему занимаемся религией, только мы знаем, что это такое, только у нас есть инструментарий, который дает

¹ Интервью для портала «Православие и мир» с главным редактором портала Анной Даниловой.

возможность понять, что значит религия в обществе». А все, кто пытается совместить религиоведение с конфессиональными предпочтениями, становятся изгоями и еретиками. Это, мол, не наши, это не религиоведы.

В пору нашей еще советской студенческой юности один покойный ныне профессор читал лекции по истории религии и атеизма. Он говорил, что Сергей Радонежский стал святым в конце XX века, а до этого он святым не был, а был преподобным. Вот подобного рода информацию приходилось выслушивать с университетских кафедр, хотя к тому времени уже тысячелетие крещения Руси отпраздновали, и кто такой Сергей Радонежский и какова его роль в истории России мы знали хотя бы по Ключевскому.

Средневековые схоласты-монахи охотно рассуждали о половой жизни, о том, как нужно супругам вести себя в браке. И, наверное, они не всегда рассуждали неправильно, хоть и основывались на внешних данных и свидетельствах, но далеко не всегда приходили к ложным умозаключениям. Так и религиовед рассуждает о религии, ведь я не случайно употребил метафору целлофана, через который пытаются нюхать розу. Розы через целлофан не пахнут, и человек записывает себе в блокнот: «розы не пахнут»!

В Свято-Тихоновском университете религиоведение возникает как конфессиональное, по-другому было бы странно бы. Что же, к ним теперь нужно относиться с подозрением?

— **Каковы, на ваш взгляд, перспективы развития отечественного религиоведения?**

— Мне кажется, что перспектива развития религиоведения — исключительно в направлении полидисциплинарности: с хорошим знанием истории, лингвистики, этнографии.

Если мыслить о религиоведении как о кабинетной науке, совершать открытия, не выходя из кабинета, — то ничего не получится. С другой стороны, если основывать науку только на результате обобщения полевых исследований, тоже ничего не получится. Я преподаю на отделении религиоведения с самого момента его основания — читаю курс истории русской философии, часто присутствую на защитах дипломных работ. Когда у студентов есть хорошая историко-философская подготовка, получаются качественные дипломные проекты. Когда человек остается только на уровне статистики, контент-анализа, или же пребывает в плену идеологий — «научного атеизма», «светского

гуманизма» и прочих квази-религиозных фантомов, то работа получается поверхностной и темы бывают надуманными.

— **Как вы оцениваете уровень студентов и выпускников отделения?**

Процент интересных и творческих работ у выпускников этого отделения достаточно высок, несмотря на несовершенство образовательных парадигм и стратегии. Есть Московское религиоведческое общество, созданное молодыми людьми, аспирантами, которые невероятно активны, они проводят по 5 конференций в год, 2–3 из них международные.

Я не берусь оспаривать важность и нужность этой работы, но сектантская замкнутость религиоведения на самом себе, когда религиоведение становится наукой о религиоведах — это тупиковый путь. Вот это религиовед, а это, извините, философ религии, а это теолог, это конфессиональный человек, он к нам не имеет никакого отношения.

— **Можно ли сегодня говорить об актуальности религиоведения?**

Человек, по сути своей, — существо религиозное, и религиозность — одна из фундаментальных составляющих человеческой натуры.

Если мы описываем человека в антропологической парадигме, то мы никуда не денемся от религиозного измерения. Обращение к религии есть один из способов реализации метафизической потребности, существующей у человека.

Почему существует устремленность к иному, трансцендентному основанию мира, почему мы не ограничиваемся только здешним существованием или, по крайней мере, не все ограничиваемся, почему это происходит подчас в парадоксальных формах? Сама религия и конфессиональная теология на этот вопрос не ответит.

Тертуллиан считает, что душа по своей природе своей — христианка, отсюда вся философия естественного закона, «*lex naturalis*», по католической традиции.

Я дерзаю иногда спросить католиков, вы уверены вообще, что есть естественный закон? Вы уверены, что человек в естественном состоянии, по природе своей религиозен и не будет никому вредить? Я не уверен.

Религия — это сфера, которая передается человеку с общественной традицией, с родовой памятью, с влиянием родителей, семьи, через предание, или, наоборот, вопреки этому влиянию? Надо изучать механизмы передачи, как происходит трансляция, почему она происходит, а почему может не происходить, где прерывается, где происходит слом. Это не область теологии. Я не вижу оснований в том, чтобы отвергать религиоведение как особую научную сферу, как область науки очень многогран-

ной, очень сложной и допускающей совершенно разные стили и разные научно-исследовательские парадигмы, от чисто философских, теоретических до эмпирических.

— **То есть путь религиоведения — между теологией и научным атеизмом?**

— Не нужно превращать религиоведение в теологию, с одной стороны, и с другой стороны, не нужно превращать религиоведение в научный атеизм, говоря о том, что только вне конфессий человек может быть религиоведом. Как не нужно и говорить, что религиоведом может быть только человек, принадлежащий к любой другой конфессии, кроме православия.

— **Это очень распространенное суждение...**

Я сталкивался с интересным явлением во Франции. Когда общаешься со среднестатистическим французом, можешь почувствовать, что ему интересна любая религия, кроме католической. Для него католичество — это изуверская, мракобесная религия. Однажды в воскресный день на Сергиевское подворье зашли три французских тетушки, которые говорили мне: «Какая у вас замечательная религия — православие. Такая светлая, такая радостная, жизнеутверждающая, а у нас вот католицизм, такая мрачная религия, человеконенавистническая».

С моим старшим товарищем-католиком, работавшим в ЮНЕСКО, не хотели здороваться коллеги, в силу того что он практикующий католик.

Это «чаадаевское» мироощущение, — мы подозреваем, топчем ногами, ту традицию, которую нас сформировала. Точно так же, как у не очень образованных и не очень воспитанных людей бывает иногда спонтанная и берущаяся ниоткуда ненависть к своим родителям, когда они начинают кричать на мать, топтать на нее, как собаку отправлять ее в угол. Я встречался с такими проявлениями в деревнях, и это не обязательно есть следствие запойного алкоголизма. Иногда это бывает с людьми, которые даже достигли какого-то определенного культурного уровня, но как бы стыдятся своей такой забитой, необразованной, может даже толком читать не умеющей матери.

Такое отношение бывает и у нас, русских, у людей, казалось бы, образованных православной традицией, когда в православии стараются видеть проявления мирских, потребительских, корыстолюбивых инстинктов, когда темное пятнышко пытаются раздувать до размеров вселенского масштаба.

Иногда считают, что теологией, богословием занимаются люди церковные, даже стремящиеся к определенной карьере в церкви, а религиоведением занимаются люди светские, более внешние, но в то же время не враждебные по отношению к традициям. А могут две этих науки, две дисциплины не превращаться в двух разъяренных собак, которые грызут друг друга, и противопоставляют себя друг другу?

Вспомним С.С. Аверинцева. Он из того слоя людей, которые были глубоко верующими, православными, и которые, тем не менее, работали в советской высшей школе. С.С. Аверинцев, правда, в университете надолго не прижился, но, тем не менее, в 1991 году пришел к нам на факультет, на кафедру истории и теории мировой культуры, старался регулярно читать лекции.

Тогда был бум интереса к религии, и каждый человек спрашивал, верите ли вы в Бога? Это считалось нормальным — преподавателя на лекциях спросить или написать записочку: «А в Бога вы верите?». И Аверинцева как-то спросили — он ответил: «Да, но зарплату я здесь получаю не за это». Это был очень изящный ответ, потому что действительно от университетского преподавателя ждут не проповеди, и от священника, который приходит преподавать в университет, тоже ждут не проповеди... вот-вот батюшка начнет всех воцерковлять и немедленно обращать! С такой лекции убежит большая часть студентов. От него ждут изложения определенных знаний, филологических, исторических, философских, в меру его компетентности, поэтому есть светское поле, на котором могут сотрудничать люди верующие и неверующие, церковные и не церковные, хотелось бы, чтобы религиоведение было таким полем. Но чтобы это не было игрой в одни ворота. Чтобы это не походило на одну футбольную команду, которая забивала мячи в ворота противника и в свои собственные и делала вид, что она ведет честную борьбу. Поэтому у меня нет никаких предрассудков относительно того, что религиовед должен быть обязательно неверующим человеком. Как у всякого человека у него есть свои убеждения, свобода совести. Вера остается его *Privatsache*, если уместно здесь использовать термин ревизионистов. Да и вообще-то говоря, я не знаю, возможно ли чистое религиоведение, без истории, философии и социологии религии. Мне кажется, что религиоведение в конечном итоге, это сплав различных методик и способов ведать религию, спрашивать о религии.

ОБ АВТОРАХ

Бреская Ольга Юрьевна, кандидат социологических наук, доцент, Брестский государственный университет (Брест, Беларусь).

Брилев Денис Валентинович, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры культурологии, старший научный сотрудник отдела организации научных исследований, Национальный педагогический университет имени М.П. Драгоманова (Киев, Украина).

Вархотов Тарас Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

Владыченко Лариса Дмитриевна, кандидат философских наук, докторант, Киевский Национальный Университет имени Тараса Шевченко (Киев, Украина).

Вовченко Виталий Анатольевич, кандидат философских наук, кафедра религиоведения и теологии философского факультета Орловского государственного университета (Орел, Россия).

Воронцова (Сергеева) Елена Владимировна, преподаватель, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, Россия).

Градец Ольга Алексеевна, аспирант, Государственный университет информатики и искусственного интеллекта (Донецк, Украина).

Даренский Виталий Юрьевич, кандидат философских наук, доцент, докторант, Государственная академия руководящих кадров культуры и искусств (Киев, Украина).

Желнов Василий Маркович, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

Калмыкова Елена Олеговна, кандидат философских наук, университет Уппсалы (Уппсала, Швеция).

Карасева Светлана Геннадьевна, кандидат философских наук, доцент, кафедра философии культуры, Белорусский государственный университет (Минск, Беларусь).

Киселев Олег Сергеевич, кандидат философских наук, ученый секретарь Института философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины, вице-президент Молодежной ассоциации религиоведов (Киев, Украина).

Коденев Макс Алексеевич, преподаватель кафедры религиоведения, Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла, Белорусский государственный университет (Минск, Беларусь).

Козырев Алексей Павлович, главный редактор журнала «Сократ», доцент кафедры истории русской философии, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

Колкунова Ксения Александровна, преподаватель, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Член редакционной коллегии журнала «Религиоведческие исследования» (Москва, Россия).

Колодный Анатолий Николаевич, доктор философских наук, Заслуженный деятель науки и техники Украины, профессор, заместитель директора-руководитель Отделения религиоведения Института философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины, Президент Украинской ассоциации религиоведов (Киев, Украина).

Костылев Павел Николаевич, главный редактор журнала «Религиоведческие исследования», главный редактор портала «Религиозная жизнь» (<http://Religious-Life.Ru>), С. н. С. кафедры философии религии и религиоведения, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

Крупник Игорь Леонидович, кандидат философских наук, младший научный сотрудник, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

Литвинчук Валерий Геннадьевич, магистр педагогических наук (Минск, Беларусь).

Мирошников Иван Юрьевич, младший научный сотрудник Центра египтологических исследований РАН (Москва, Россия).

Муха Ольга Ярославовна, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологи, Национальный педагогический университет имени М.П. Драгоманова (Киев, Украина).

Пелюх Елена Ивановна, кандидат философских наук, редактор редакционно-издательского отдела Белгородского юридического института МВД России (Белгород, Россия).

Переседов Илья Геннадьевич, бакалавр теологии (Москва, Россия).

Рязанова Светлана Владимировна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН (Пермь, Россия).

Фолиева Татьяна Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры «Профсоюзное движение, общие и гуманитарные дисциплины», ВФ ОУП ВПО «Академия труда и социальных отношений» (Волгоград, Россия).

Хоффман Хенрик (Henryk Hoffmann), доктор хабилитованный, профессор Ягеллонского университета (Краков, Польша).

Хромец Виталий Леонидович, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, Национальный педагогический университет имени М.П. Драгоманова (Киев, Украина).

Шиптенко Сергей Алексеевич, старший преподаватель кафедры политологии ЧУО «БИП-Институт правоведения», член Совета общественной организации «Новая экономика» (Минск, Беларусь).

Шубаро Ольга Владимировна, кандидат философских наук, доцент, кафедра философии культуры, Белорусский государственный университет (Минск, Беларусь).

Редколлегия журнала «Религиоведческие исследования» сообщает о выходе в конце ноября 2011 года третьего номера журнала, посвященного проблемам феноменологии религии. В номер войдут статьи **К.М. Антонова, М.А. Пылаева, Е.С. Соколова, М.А. Вильяверде, П.Р. Панисо, А. Шармы**, посвященные разным проблемам в рамках темы номера, в том числе анализу категории «священного», соотношению феноменологии религии с другими религиоведческими дисциплинами и разделами знания и феноменологические исследования homo religiosus.

В номер также войдут материалы, посвященные понятию «постсекулярного»; отчасти они продолжают завязавшуюся осенью 2009 года дискуссию. На страницах журнала продолжают свой спор **А.В. Аполлонов и Д.А. Узланер**. Специально для «Религиоведческих исследований» на вопросы о специфике постсекулярного ответил Питер Бергер.

Помимо перечисленных тем и материалов, в журнал традиционно входит рубрика «Труды», представленная в номере работами **Ф. Д. де Веласко, А.Б. Сомова, К.Г. Кудрявцевой и С.А. Панина**, и рубрика «Рецензии». Информация о презентации журнала, его поступлении в продажу, а также информация для авторов находится на сайте <http://rrs-journal.ru/>.

Контактный адрес редколлегии: relig.journal@gmail.com

Религиозная Жизнь

RELIGIOUS-LIFE.RU

«Религиозная Жизнь» - религиоведческий интернет-портал, ориентированный не только на новости из мира религий, но и на жизнь российского и мирового академического сообщества исследователей религий. В качестве периодического издания портал служит подспорьем для специалистов и репрезентирует актуальные темы религиоведческих исследований для всех интересующихся. Это прямая возможность узнать, чем живёт и дышит религиоведческая наука сегодня. Среди материалов портала: переводы актуальных статей европейских и североамериканских специалистов в области религиоведения, анонсы грядущих и отчёты о состоявшихся религиоведческих конференциях (в том числе международных), материалы о религиоведческих школах для молодых специалистов, статьи и выдержки из книг отечественных исследователей и, конечно, новости из религиозного мира. Портал предоставляет широкие возможности познакомиться с миром религий и религиоведения для тех, кто лишь интересуется вопросами религии и науки, но не имеет доступа к академическому сообществу. Все наши материалы открыты для комментариев и различных точек зрения, многие из наших авторов открыты для онлайн-дискуссий. Приглашаем всех присоединиться к нам на страницах портала и социальных сетях:

facebook.com/religious.life

twitter.com/religious_life

vkontakte.ru/religious.life

С уважением,
Выпускающий редактор портала
Артем Тюрин

Научное художественное издание

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

(Материалы научной конференции)

Издается в авторской редакции

Вып. ред. П. Костылев
художник Ж. Алфимова

ООО «Алькор Пабlishерс»
ул. Марии Ульяновой 12.

Подписано в печать 00.09.11

Печать офсетная. Гарнитура “Minion Pro”
формат 60х90х32. Усл-печ. л. ... Бумага офсетная
Тираж 500 экз.

Отпечано в типографии ООО «Мульты Графика»
105483, г. Москва, ул. Никитинская, 5а,
(495) 749-61-68