

# СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	7
I. КАРЛ БАРТ .....	35
1. ПАУЛЬ ДЕ ЛАГАРД: ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ РЕЛИГИИ И ВЕРЫ .....	35
2. КАРЛ БАРТ: «СНЯТИЕ» РЕЛИГИИ .....	41
3. КАРЛ БАРТ: «ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ» И ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ «КАТАСТРОФЫ» ЛИБЕРАЛЬНОГО ПРОТЕСТАНТИЗМА .....	48
3.1. Концепция .....	48
3.2. Подоплека .....	56
3.3. «Через рассмотрение творений видимы» .....	67
3.4. «Praeparatio evangelica» .....	73
4. КАРЛ БАРТ: ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	96
II. УИЛФРЕД КАНТВЕЛЛ СМИТ И ДРУГИЕ .....	100
1. УИЛФРЕД КАНТВЕЛЛ СМИТ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ИНДИВИДУАЛИЗМ И СУБЪЕКТИВИЗМ .....	102
2. УИЛФРЕД КАНТВЕЛЛ СМИТ: КАК НЕ НАДО КОММЕНТИРОВАТЬ ФОМУ АКВИНСКОГО .....	112

3. УИЛФРЕД КАНТВЕЛЛ СМИТ: «РЕЛИГИЯ» И ЕВРОПЕЙСКАЯ ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ .....	128
4. «РЕЛИГИЯ» И «РЕЛИГИИ» .....	156
III. «РЕЛИГИЯ» И «СВЕТСКОЕ» В СРЕДНИЕ ВЕКА.....	172
1. RELIGIO КАК МОРАЛЬНАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ.....	172
2. О «СВЕТСКОМ» В СРЕДНИЕ ВЕКА .....	203
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ.....	232
БИБЛИОГРАФИЯ.....	233

## Предисловие

Начать мне хотелось бы с констатации следующего (весьма печального, на мой взгляд) факта: в современной науке о религии, как отечественной, так и зарубежной, набирают силу определенные тенденции (назову их условно «ревизионистскими»), которые — если только им не воспрепятствовать — могут в конце концов привести к тому, что место научного религиоведения займет опирающаяся на псевдознание маловразумительная беллетристика. Нельзя не отметить также, что в подобном угрожаемом положении находится отнюдь не только наука о религии (религиоведение<sup>1</sup>). В настоящее время многие традиционные теории и концепции гуманитарного знания (прежде всего исторического) подвергаются радикальному пересмотру со

<sup>1</sup> Сразу хочу оговориться, что я использую эти термины взаимозаменяемо. «Религиоведение (от лат. *religio* — “религия” и славянского “вѣдение”) представляет собой комплексную, относительно самостоятельную научную дисциплину, имеющую свой предмет, включающую ряд разделов, применяющую определенные методы исследования... В западной культуре исторически сложилось обозначение, которое с романо-германских языков на русский переводится как “наука о религии”... Религиоведение (наука о религии) вычленилось, развивалось и развивается на стыке с рядом дисциплин — философией, историей философии, теологией, исторической наукой, культурологией, антропологией, социологией, политическими науками, психологией, лингвистикой, фольклористикой, мифологией, этнографией и др. <...> Религиоведение изучает закономерности возникновения, изменения, развития и функционирования религии, ее качественные, сущностные характеристики, строение и различные компоненты (с учетом особенностей различных религий), многообразные феномены, как они представляли в истории общества (синхронно и диахронно), взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры, а также историю самого религиоведения» (Религиоведение: учебник для бакалавров / под ред. И. Н. Яблокова. М., 2015. С. 12–13).

стороны многочисленных «разоблачителей», обычно непрофессионалов, которые плохо понимают, как работает наука, но при этом владеют наукообразной терминологией в степени, достаточной для того, чтобы выглядеть учеными в глазах широкой публики, к которой они главным образом и обращаются.

Этот феномен называют по-разному. Псевдонаучная литература по истории обычно проходит под названием «фолк-истори», а для обозначения общегуманитарных ревизионистских тенденций используют такие термины, как «негационизм», «дениализм» и собственно «ревизионизм». Однако вне зависимости от названия данный феномен по своей сути является воплощением постмодернистского релятивизма, который, если использовать выражение постмодерниста И. Т. Касавина, стремится утвердить равенство между научным знанием и «знанием за пределами науки»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> «Знание за пределами науки» — название книги, изданной группой профессоров и академиков РАН для того, чтобы «обосновать мысль о равноценности науки и вненаучного знания», включающего мистику, магию и алхимию (см.: Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV вв. М., 1996. С. 3). Что характерно, один из главных пропагандистов «знания за пределами науки», составитель и главный редактор названной книги академик И. Т. Касавин впоследствии признал, что, несмотря на полный успех его предприятия, результаты оказались не совсем такими, каких он ожидал. Уравнивание науки в правах, например, с уфологией внезапно (для академика И. Т. Касавина) привело к падению авторитета науки: «Политическая элита пошла по пути недооценки науки во всех отношениях — как условия обучения и развития личности, как теоретического мышления и как фактора социальных и технических преобразований» (Касавин И. Т. «Мы создали что-то вроде маленькой альтернативной истории мысли...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 1. С. 184). Несмотря на это, академик продолжает настаивать, что, например, «можно... допустить, что весь наш мир — это большая лаборатория, которая была запущена какими-нибудь очень влиятельными пришельцами» (Там же. С. 177). На

Во избежание недопонимания, я скажу несколько слов о том, что я понимаю под «постмодерном», — поскольку данный термин имеет множество трактовок. Итак, под «постмодерном» я подразумеваю эпоху, которая пришла (на Западе — приблизительно в 1970–1980-е гг.) на смену европейскому Новому времени, или «модерну» (*modernity, Moderne, modernité etc.*). Характерными чертами постмодерна (как эпохи) и постмодернизма (как выражения этой эпохи в культуре) являются агностицизм (в отношении объективной истины), иррационализм, крайний субъективизм, отрицание ценностей и норм («вечные ценности» — тоталитарные и параноидальные идефиксы, которые препятствуют творческой реализации индивида), эклектизм (в смысле фейерабендовского *anything goes*), бессистемность, антиномизм, анархизм, широкий плюрализм (в смысле — любое мнение одинаково ценно) и т.п. Кроме того, есть и более специфические элементы, характеризующие постмо-

мой взгляд, достаточно очевидно, что утверждение «равноценности», например, эволюционных теорий современной биологии и уфологических «концепций» появления жизни «и особенно человека и сознания» в результате «внеземного вмешательства» необходимо должно повлечь за собой падение авторитета (и финансирования) науки — особенно если эта «равноценность» в течение десятилетий отстаивается и пропагандируется не кем-нибудь, а группой академиков РАН. Услышав от И. Т. Касавина призывы к ученым искать знаний у мистиков, магов и уфологов, любой представитель «политической элиты» может вполне обоснованно сказать: «Если вы, академики, сами признаете, что ничего не понимаете, и допускаете, что вся Земля — это космическая лаборатория пришельцев, то, может, надо выделять средства не вам, а тем, кто занимается летающими тарелками? Они-то вообще не колеблются в подобных вопросах и полностью отвергают “академическую науку” как никчемное шарлатанство». Почему И. Т. Касавин не видит причинно-следственной связи между защитой и пропагандой (им самим и его коллегами из РАН) лженауки и общей утратой интереса к науке (в том числе у «политических элит»), мне решительно непонятно.

дернистскую культуру, такие как игра, ирония, коллаж, цитатность, интертекстуальность, «смерть автора» и т.д.

Постмодерн породил мощную философскую традицию (Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр, М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотар, У. Эко и др.), которая стала своеобразной летописью само-осознания эпохи и в качестве таковой обладает несомненной ценностью. В связи с этим я хотел бы отметить, что в задачи настоящей работы не входит критика этой традиции, тем более что многие философы, считающиеся постмодернистами, сами оценивали постмодернизм довольно негативно<sup>3</sup>. Представленные далее критические замечания относятся преимущественно к попыткам отдельных авторов перенести некоторые принципы постмодернистской философии, которые были сформулированы скорее для экспликации и описания «ситуации постмодерна», нежели в качестве универсальной методологии, в изначально чуждую этой философии сферу эмпирического научного знания. Хотя постмодернизм во всех своих проявлениях критически настроен по отношению к традиционной модернистской (нововременной) науке<sup>4</sup> как к одному из «больших нарративов», едва ли теоретики из числа названных выше философов, говоря о «де-

<sup>3</sup> В качестве примера можно привести известное высказывание Ж. Бодрийяра, согласно которому «постмодернизм — это всемирный вербальный блуд». Также в одном из своих интервью он утверждал: «Постмодернизм, как мне кажется, в изрядной степени отдает унынием, а то и регрессией. Это возможность мыслить все эти формы через своеобразное смешение всего со всем» (*Дьяков А. Какой смысл философу верить в реальность? (Беседа с Джерри Култером) // Хора. 2009. № 2. С. 154*).

<sup>4</sup> Под «традиционной модернистской наукой» (или «наукой Нового времени») здесь и далее я понимаю такую познавательную деятельность человека, которая предполагает наличие объективной реальности и возможность человека объективно познавать эту реальность при помощи процедур, известных как научный метод (научные методы) познания.

легитимации научного знания», имели в виду что-то большее, чем то, что в «ситуации постмодерна» наука не может претендовать на роль объединяющего начала в обществе. Как представляется, от этой (отчасти верной — постольку, поскольку и настолько, насколько речь идет о фиксации *Zeitgeist*) идеи до практических попыток релятивизации научной методологии во имя этого самого *Zeitgeist* — довольно приличное расстояние. Тем не менее, как будет видно из дальнейшего, в определенный момент такая релятивизация все-таки началась.

Возвращаясь к основной теме, следует сказать, что причины возникновения «ситуации постмодерна» столь многочисленны и разнообразны, что для их выявления и описания даже в самых общих чертах потребовался бы специальный научный труд. Поэтому мне не хотелось бы углубляться в этот вопрос в настоящей работе; тем не менее совершенно устранившись от него я тоже не могу. Соответственно, далее я представлю некоторые свои соображения относительно того, что можно считать наиболее важными факторами, обусловившими возникновение «ситуации постмодерна», и в чем следует видеть источник нынешнего специфического кризиса гуманитарного знания.

К началу XX в. модернистская (нововременная) наука достигла пика своего влияния на социум. Именно от нее ждали радикального переустройства общества, которое должно было привести человечество к новому, ранее невиданному процветанию. Однако вместо «золотого века разума» наступила эпоха экономических кризисов и мировых войн, а затем мир стал свидетелем противостояния двух сверхдержав, чреватого катастрофической ядерной войной. Кроме того, переустройство общества на научной основе (на основе как марксизма в СССР, так и разнообразных модернизационных проектов в странах Запада) оказалось процессом весьма непростым и болезненным,

нередко сопровождавшимся такими отрицательными явлениями, как дегуманизация, бюрократизация, распад традиционных социальных связей, возникновение разного рода тоталитарных режимов и т.п. Идея о том, что наука является панацеей от всех бед, стала все чаще ставиться под сомнение, а вместе с ней — и сама наука.

Однако, как это ни парадоксально, подобные сомнения зарождались на фоне беспрецедентно глубокого проникновения модернистской (нововременной) науки в жизнь общества — как в виде прикладного использования научных открытий, так и в виде научной организации бизнеса, промышленности и общественных институтов. Едва ли не самыми главными следствиями научно-технического прогресса, проявившимися во всех сферах жизни человека, стали: 1) индивидуализация труда (прежде всего это относится к «образованным специалистам», «образованному среднему классу», «интеллигенции», «работникам умственного труда» и т.д., но в значительной степени также к рабочим специальностям); 2) резкий и длительный рост материального благосостояния.

Последний момент я хотел бы особо подчеркнуть. Приоритет индивида над обществом (государством, нацией, социальной группой, семьей и т.д.), постоянно декларируемый постмодерном, может быть провозглашен только в таком обществе, которое достаточно развито в материальном отношении и достаточно богато, чтобы опекать индивида от рождения и до смерти (через систему соцобеспечения, например), создавая тем самым иллюзию его независимости и самодостаточности. Жители развитых стран (и теоретики постмодерна, прежде всего), кичащиеся своим творческим индивидуализмом, своей неповторимой уникальностью, своим умением «мыслить иначе» и т.д., не смогли бы выжить без постоянной и активной (хотя и не слишком заметной) поддержки со стороны презирае-



мых ими государственных и общественных структур. В этом видится еще один парадокс эпохи постмодерна: человек более, чем когда-либо раньше, зависит от государства и контролируется государством, но при этом, как правило, пребывает в уверенности, что он абсолютно свободен (по крайней мере потенциально).

Главным образом именно эти два фактора (при участии многих других, конечно) привели к радикальной индивидуализации общественного сознания. Эту индивидуализацию можно описать, например, в духе З. Баумана (хотя возможны и другие варианты), как фрагментацию социальной реальности и жизни отдельного человека: идея «общности интересов» оказывается все менее ясной, в то время как приоритет отдается «самореализации уникальной личности» (хотя бы и в ущерб «общему делу»), а на индивидуальном уровне совершается переход от «долгосрочной» ментальности к «краткосрочной»<sup>5</sup>.

В результате широкого распространения того, что Т. Адорно называл «индивидуальным нарциссизмом», в определенных кругах стала практически общим местом нигилистическая критика «больших нарративов», в разряд которых попало практически все — от государственных идеологий до традиционных ценностей, включая, естественно, и модернистскую (нововременную) науку, которая стала толковаться как некий «тоталитарный («монологический») механизм», препятствующий «свободному самовыражению творческой личности», «диалогу культур, совершающемуся в межличностном пространстве», распространению «знаний за пределами науки» и т.д. и т.п. Кроме того, поскольку наука как социальный институт была (и остается) тесно связанной с государством и нередко обслуживала (и обслуживает) его интересы, критики

<sup>5</sup> См.: Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2005. С. 28–30.

господствующих общественных систем имели лиш-  
ний повод выступить против традиционной науки как  
«инструмента подавления, используемого государ-  
ством». Сторонники этой позиции говорят о том, что  
«всевластие научных экспертов — дело недопустимое,  
оно служит не установлению истины, а упрочению  
политического авторитаризма»<sup>6</sup>; на общекультурном  
уровне эта идея блестяще представлена в знаменитой  
песне *Another brick in the wall* группы *Pink Floyd: We  
don't need no education / We don't need no thought control*.

Как представляется, такое мировоззрение является  
губительным для любой осмысленной деятельности,  
кроме разве что самой элементарной. Весьма вероят-  
но, человечеству (в основном, конечно, западной его  
части) придется долго расплачиваться за этот «пост-  
модернистский поворот». Впрочем, долгосрочные  
прогнозы общего характера — это совсем не то, чему  
посвящена данная работа. Что же касается текущих  
проблем, связанных с делегитимацией модернистского  
(нововременного) научного знания (главным образом  
гуманитарного), то к вызовам, которые обуславливает  
представленная выше «ситуация постмодерна», надле-  
жит добавить еще и неблагоприятные обстоятельства,  
связанные с воздействием научно-технического про-  
гресса на саму науку.

Дело в том, что постоянный (пусть и не слишком за-  
метный с определенного момента) рост влияния нау-  
ки на социум выразился, помимо прочего, в беспре-  
цедентном росте числа научных работников и вообще  
людей, занятых в сфере науки и образования. Если еще  
в начале XX в. академическое сообщество, например,  
исследователей религии едва ли превышало во всем  
мире сотню человек (причем большинство были так

<sup>6</sup> Интерпретация идей П. Фейерабенда его симпатизантом  
и исследователем И. Т. Касавиным (*Касавин И. Т. Указ. соч.*  
С. 183).

или иначе знакомы друг с другом), то сейчас только Американская академия религии (AAR) объединяет более 9000 преподавателей и исследователей. Понятно, что современный ученый не в состоянии прочитать работы всех своих коллег хотя бы в виде дайджеста; более того, он, скорее всего, даже не подозревает о существовании большинства из них.

Кроме того, упомянутые выше индивидуализация, рационализация и научная организация труда применительно уже к самой научной деятельности неизбежно повлекли за собой углубление специализации ученых. Сам этот феномен носит скорее нейтральный характер; но, так или иначе, он серьезно препятствует тому, что называют «научной коммуникацией». Еще в 1984 г. Р. Холлингсворт писал, что «хотя американская наука кажется весьма успешной, тенденция к углублению специализации и отсутствие междисциплинарной коммуникации может серьезно подорвать ее способности удовлетворять потребности общества»<sup>7</sup>. С тех пор ситуация отнюдь не улучшилась, и сейчас мы наблюдаем нарушение коммуникации уже не только между отдельными дисциплинами, но и между разными областями в рамках одной и той же дисциплины. Так, например, М. Ковальчук отмечает: «Сегодня существуют тысячи узких специальностей и специалистов, которые детально знают и понимают собственную предметную область и движутся каждый в своей парадигме, но если вы спросите ученого, изучающего, например, сверхтонкое расщепление атомных уровней, какое отношение это имеет к нашему месту во вселенной, к развитию науки и цивилизации вообще, он вряд ли поймет ваш вопрос... Количество факультетов в университетах увеличивается с каждым годом, дальнейшее дробление происходит и на уровне

<sup>7</sup> Hollingsworth R. The Snare of Specialization // Bulletin of the Atomic Scientists. 1984. Vol. 40. No. 6. P. 34–37.

специальностей, на уровне кафедр. Профессор уже зачастую не очень понимает, чем занимается его коллега по кафедре»<sup>8</sup>.

Все это ведет к тому, что ученые (даже работающие в относительно узких областях, где число их коллег не слишком велико) зачастую не могут выработать некие общие стандарты своей дисциплины, договориться о методологии или хотя бы об общих терминах, в рамках которых можно было бы вести дискуссию и обсуждать актуальные проблемы. Хотя авторитетные научные журналы пока еще спасают ситуацию, оставаясь некими центрами притяжения, формирующими «повестку дня», но в целом, как представляется, все идет к тому, что в скором времени научное знание окончательно фрагментируется и скатится в своего рода аутизм, когда ученые перестанут слушать и слышать друг друга и каждый будет заниматься своей собственной темой в рамках своих собственных представлений о том, как и зачем ею нужно заниматься.

Между тем возможность критики и свободного обмена идеями всегда составляла необходимую часть научной жизни. Она позволяла отбрасывать нежизнеспособные гипотезы, корректировать ошибки и расширять территорию научного знания. Изначально научные журналы, конференции и симпозиумы служили именно этим целям. Теперь, когда эти механизмы работают все хуже и хуже, распад научного сообщества на отдельные сегменты на фоне проповедуемого постмодерном методологического анархизма и всеядности, когда наука ставится в один ряд с уфологией и магией, может привести к крайне негативным последствиям.

Ходить за примерами далеко не надо. Вот, два профессора РАН пишут в работе, профинансированной

<sup>8</sup> Ковальчук М. От синтеза в науке — к конвергенции в образовании (по материалам статьи из журнала «Образовательная политика» № 11–12 (49–50) за 2010 год). URL: <http://www.nrcki.ru/files/obrazovat-politika.pdf>.

Российским фондом фундаментальных исследований, что альбигойцы «имели пристрастие к восточным (мусульманским) культам»<sup>9</sup>. Эту свою оригинальную идею авторы никак не обосновывают (и даже не собираются это делать), из чего можно сделать вывод, что они особо не следили за тем, что пишут, и с равным успехом на месте альбигойцев могли оказаться, например, методисты, а на месте «мусульманских культов» — буддизм. Подобное может происходить только в условиях, когда, с одной стороны, фрагментация научного сообщества влечет за собой сложности с качественной экспертной оценкой псевдонаучных сочинений, а с другой — постмодернистский принцип *anything goes* постоянно легитимирует эту псевдонаучную деятельность как научную. Не случайно один из авторов приведенной выше сентенции во вполне постмодернистском духе отстаивает свое право «мыслить иначе»:

[Разумение человека] вовсе не одно, не косное, не заданное, неважно чем или кем — традицией, родителями, государством, Богом или языком... Не бывает... того, чтобы чему-то «не было альтернативы»<sup>10</sup>.

В этом отношении весьма примечательны следующие слова С. П. Капицы из его предисловия к русскому переводу «Интеллектуальных уловок» А. Сокала и Ж. Брикмона:

В настоящее время мы видим непрерывный рост не только произвольных, в большинстве случаев отмеченных не только полным непониманием, но и просто

<sup>9</sup> Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. СПб.: РХГА, 2006. С. 585. Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 04-06-87016.

<sup>10</sup> Неретина С. С. Этьен Жильсон: новый взгляд на старое наследие // Жильсон Э. Философия в средние века. М., 2004. С. 595–596.

безграмотных сочинений как в области естественных наук, так и современной общественной мысли и философии. В таком шуме, сопровождающем нормальный процесс развития и поиска, если он сопровождается должной нелицеприятной критикой, нет серьезной опасности, пока эта деятельность не принимает организованные формы. Такое объединение носителей «новых» теорий и «основополагающих» идей, часто группирующихся вокруг харизматических личностей, часто действует по принципу: «молчи, когда с тобой разговаривают»<sup>11</sup>.

С. П. Капица, конечно же, прав. Действительно, в самом возникновении ненаучных теорий никакой опасности для науки нет — если эти теории сразу подвергаются «должной нелицеприятной критике». Но кто должен (и может) «нелицеприятно критиковать», например, упомянутую выше группу академиков РАН, которые требуют, чтобы уфологию уравнили в правах с эволюционной биологией, и ради этого создают, как выражается академик И. Т. Касавин, «альтернативную историю мысли»? Или, скажем, кто должен проводить научную экспертизу работ упомянутых профессоров РАН, которые считают, что альбигойцы были мусульманами? Тем более, даже если попытаться подвергнуть их тексты «должной нелицеприятной критике», ответ сведется к тому самому принципу, о котором писал Капица: «молчи, когда с тобой разговаривают»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Капица С. П. Предисловие к переводу книги «Интеллектуальные уловки» Алана Сокала и Жана Брикмона // Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. М., 2002. С. 8.

<sup>12</sup> Некоторое время назад я написал именно что нелицеприятную рецензию на творчество С. С. Неретиной и А. П. Огурцова (Апполонов А. В. Второе пришествие мифа // Логос. 2013. № 2. С. 237–244). Помимо прочего, в этой рецензии я отметил как безусловно ложное и абсурдное утверждение авторов о том, что «У Бозэция... все единичные вещи называ-

лись “*personae*”» (Неретина С. С., Огурцов А. П. Реабилитация вещи. СПб., 2010. С. 395). Любопытно, что авторы, делая это утверждение, ссылались на стр. 78 известного издания Боэция «Утешение философии» и другие трактаты». Но на указанной странице ничего подобного о *personae* не написано, и это вовсе не удивительно. Потому что *personae*, то есть «лица», суть «индивидуальные субстанции разумной природы» (Боэций. «Утешение философии» и другие трактаты. М., 1990. С. 172 (курсив мой. — А. А.)). Полагаю, что это очевидно: «этот вот» стол (или стул) является единичной вещью, но не «индивидуальной субстанцией разумной природы»; соответственно он никоим образом не есть *persona*, или «лицо». Таким образом, я поймал профессоров на искажении первоисточника и на обмане читателя при помощи ложной ссылки. Авторы могли бы просто промолчать, поскольку по существу возразить на это им было нечего. Но они молчать не стали и возразили мне следующее: «Рецензент развязно рассуждает о том, что в мифологическом мышлении неотчетливо разделяются единичное и множественное, ссылаясь на трактовку Боэцием *personae* на стр. 78 “Утешения философии” (“на указанной странице, естественно (!), ничего подобного про *personae* не написано, да и не могло быть написано”, с. 245). В качестве доказательства приводится определение *personae* со с. 172! Между тем в “Комментарии к Порфирию” (на с. 77–78) Боэций прямо говорит о “субстанции человека как о разумности”, о том, что “наиболее собственными отличиями называются такие, которые показывают субстанцию каждой вещи”. И этот подход, сформулированный более общо, он повторяет в определении личности как “индивидуальной субстанции разумной природы” в другой работе — “Против Евтихия и Нестория” (с. 172). Это либо придирка рецензента, либо бессвязное прочтение текстов известного мыслителя Средневековья» (Огурцов А. П. Надо же думать, что понимать // Логос. 2013. № 6. С. 179). Что имели в виду авторы, когда писали все эти слова, — я не знаю, но никакого отношения к тому простому факту, на который я указал (то есть к отсутствию на указанной профессорами странице тех слов, которые они приписали Боэцию), они явно не имеют. При этом не могу не отметить, что — удивительно, но факт — в трех случаях из трех они написали слово «*personae*» с ошибкой. Из этого опять-таки видно, что подобные господа не слишком переживают по поводу того, что они пишут, заранее оградив себя от любой возможной критики искренней уверенностью, что свободным и уникальным личностям, имеющим статус профессоров РАН, дозволяется все.

Представив эту общую вводную часть, где были кратко обозначены те трудности и вызовы, с которыми сталкивается современная наука, я позволю себе перейти к более конкретным темам, имеющим непосредственное отношение к науке о религии (религиоведению). Специфика науки о религии, как, в общем, понятно из самого названия, заключается в том, что она подходит к религии как к объекту научного исследования. Однако сама религия, как правило, имеет собственные представления о том, как ее надо изучать и с какой стороны к ней следует подходить. Подавляющее большинство религий считает себя чем-то бóльшим, чем просто общественно-культурным *человеческим* феноменом, претендуя на сверхъестественное, божественное происхождение. Еще в XIII в. Роджер Бэкон писал: «Все верят, что получили свои религиозные учения (*sectae*) через откровение... Ведь любой, кто предлагает свое учение, ссылается на божественный авторитет, чтобы ему больше верили»<sup>13</sup>. Соответственно, редкий верующий готов признать, что его религия подобна всем остальным и что она так же, как они, может стать объектом беспристрастного научного исследования, *a priori* исключая идею сверхъестественного откровения.

Как писал один из создателей научного религиоведения Ф. М. Мюллер (1823–1900), «само название “наука о религии” будет многим резать слух, и сравнение всех религий мира, которое подразумевает, что ни одна из них не будет занимать привилегированное положение, несомненно, покажется большинству опасным и достойным осуждения, так как в данном случае игнорируется особое предпочтение, которое каждый, даже простой фетишист, отдает своей *собст-*

<sup>13</sup> The Opus Maius of Roger Bacon. 3 vols / J. H. Bridges (ed.). Oxford, 1879–1900. Vol. 2. P. 385.



венной религии и своему *собственному* богу»<sup>14</sup>. В этом же фрагменте Мюллер упоминает о епископе Глостерском, который считал, что «так называемая современная наука о религии, с ее попытками сопоставить священные книги Индии с Библией, заслуживает самого резкого осуждения».

Уже отсюда должно быть ясно, что отношения ученых-религиоведов с христианскими церквями и их представителями изначально не были просты.

Теологи, как правило, не выказывали дружественного отношения к новой науке, напротив, официальные представители религии — это можно сказать о представителях всех религий — были самыми непримиримыми оппонентами данной отрасли знания. Укрепившись в традиционных мнениях и достигнув высоких постов благодаря защите своих вероучений, они считали само собой разумеющимся, что должны находиться в оппозиции к новой науке<sup>15</sup>.

В конце концов, однако, наука о религии отстояла свое право на существование; более того, к началу XX в. она стала достаточно влиятельной силой, которую нельзя было просто игнорировать. В этой ситуации некоторые христианские теологи попытались использовать науку о религии в своих собственных интересах. Произошла, по выражению А. Н. Красникова, «беспрецедентная экспансия философско-идеалистических и теологических идей в религиоведение»<sup>16</sup>. Наиболее показательным примером здесь может быть В. Шмидт (1868–1954), автор концепции первобытного моноте-

<sup>14</sup> Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1996. Т. 1. С. 37–38.

<sup>15</sup> *Jordan L. H. Comparative Religion. A Survey of its Recent Literature.* L., 1920. Vol. 1. P. 135.

<sup>16</sup> *Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения.* М., 2007. С. 159.

изма, которая, с его точки зрения, позволяла ввести в науку о религии понятие об изначальном божественном откровении. Однако эта попытка скрестить теологию, религиозную философию и науку о религии успеха не имела — равно как и многие другие, подобные ей. Единственным их осязаемым результатом можно считать появление на свет фантомной дисциплины «конфессиональное религиоведение», которое, насколько я могу судить при практически полном отсутствии внятных примеров, является не наукой, а замаскированным под науку вариантом (христианской) теологии<sup>17</sup>.

Другие теологи отреагировали на вышеописанную ситуацию иначе — они стали доказывать, что научное религиоведение в принципе не может дать адекватного знания о религии (или по меньшей мере об «истинной религии») и что в религии всегда остается нечто такое, о чем может рассказать только теология. Как указыва-

<sup>17</sup> Например, в России единственным известным мне случаем явного воплощения идей конфессионального религиоведения является книга Ю. Максимова и К. Смоляра «Православное религиоведение. Ислам, Буддизм, Иудаизм» (М., 2008). Собственно религиоведческая составляющая данной книги заключается в пересказе общеизвестных справочных сведений о названных религиозных традициях, а конфессиональный элемент сводится к цитированию высказываний Святых Отцов. Хотя цитирование весьма обильно, авторы, на мой взгляд, могли бы ограничиться одной цитатой из Иоанна Кронштадского (приведена на с. 248), поскольку остальные мало чем отличаются от нее: «Нечестивые не узрят Славы Твоея, Христе, то есть неверующие, неприживающиеся, католики злые, лютеране-богохульники и реформисты, евреи, магометане, все буддисты, все язычники». Проще говоря, в данном конкретном примере конфессионального религиоведения мы наблюдаем теологическую (на основании христианского Предания) оценку некоего набора знаний о религиозных традициях, что, конечно, к науке никакого отношения не имеет и лишний раз свидетельствует о том, что «конфессиональное религиоведение» есть *contradictio in adjecto*.

ет А. Н. Красников, «теоретические возражения сводились главным образом к тому, что нельзя изучать религию при помощи рациональных методов, так как она содержит в себе иррациональные или, говоря теологическим языком, “сверхразумные” элементы»<sup>18</sup>. Авторы подобных теоретических возражений опирались главным образом на идеи, почерпнутые из различных иррационалистических и антисциентистских доктрин (таких как экзистенциализм, философия жизни и т.д.), воспроизводя в конечном счете известную мысль Л. Шестова: «Наука полезна — спору нет, но истин у нее нет и никогда не будет. Она даже не может знать, что такое истина»<sup>19</sup>.

Тем не менее на этой, казалось бы, тривиальной антисциентистской почве вызрела довольно оригинальная идея. В результате своеобразного прочтения К. Барта и некоторых других авторов, а также на основании историко-филологического анализа слова *religio* канадский теолог У. К. Смит (1916–2000) пришел к выводу, что никакой «религии», равно как и таких вещей, как «буддизм», «христианство», «индуизм» и т.д., как минимум до XVI в. не существовало, но все они были «изобретены» на Западе в процессе «реификации» («овеществления») «живой веры». Таким образом, в трактовке Смита традиционная наука о религии оказывается дисциплиной, повествующей о ею же самой изобретенных фикциях — постольку, поскольку «традиционной формой западного исследования религиозных представлений других людей было безличное представление некоего “оно” (*it*)»<sup>20</sup>. Как

<sup>18</sup> Красников А. Н. Указ. соч. С. 67.

<sup>19</sup> Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности. Париж, 1971. С. 214.

<sup>20</sup> Smith W. C. Comparative Religion: Whither and Why // The History of Religions: Essays in Methodology / M. Eliade, J. Kitagawa (eds). Chicago, 1959. P. 34.

таковая традиционная наука о религии должна быть оставлена в пользу исследования «живой религиозности человека», или, вернее, уникальной личности, переживающей свою уникальную веру, «которая каждый день новая»<sup>21</sup>.

Достигнув этих глубин субъективизма, Смит делает свой окончательный, «революционный», как он его сам называет, вывод: «Истинным может считаться только такое высказывание о некоей религии, которое сочтут истинным представители этой религии»<sup>22</sup>. Таким образом, отбросив «объективную» науку о религии как невозможную и ложную, Смит открыто встает на позицию теологии, причем теологии сугубо субъективистского типа (здесь можно вспомнить о том, что Смит был протестантом): «Сравнительное религиоведение должно стать строгим (*disciplined*) самоосознанием пестрой и развивающейся религиозной жизни человека»<sup>23</sup>.

Сформулировав идею о том, что до XVI в. никакой религии нигде в мире не было (за исключением, возможно, исламских стран<sup>24</sup>), Смит мог теперь объявить ничтожной любую попытку науки о религии сказать хоть что-нибудь о своем предмете. Так, согласно Сми-ту, история религии (религий) после его критики возможна только как история «овеществления веры» на Западе, а сравнительное религиоведение, как уже от-

<sup>21</sup> *Smith W. C. The Comparative Study of Religion: An Inaugural Lecture. Montreal, 1950. P. 51.*

<sup>22</sup> *Smith W. C. Comparative Religion: Whither and Why. P. 42.*

<sup>23</sup> *Smith W. C. Religious Diversity: Essays. N.Y., 1976. P. 155.*

<sup>24</sup> Как утверждает Смит, «в конце первого тысячелетия слова *islām* и *dīn* могли вызывать в сознании слушателей образ ислама как овеществленной сущности, как одной из религий, наряду с прочими; но после тщательного исследования становится ясно, что это была не единственная и даже не главная интерпретация» (*Smith W. C. The Meaning and End of Religion. Minneapolis, 1991. P. 109*).

мечалось выше, за ничтожностью самого понятия «религия» должно превратиться в «строгую» интроспекцию верующих, истолковывающих, каждый по-своему, свои психологические состояния.

Критика, которой Смит подверг традиционное религиоведение, была восторженно принята в теологической среде — куда лучше, чем его идеи о религиозных реформах и «всемирной теологии»<sup>25</sup>. Автора почти сразу провозгласили живым классиком, однако до определенного момента его влияние на собственно науку о религии было не слишком заметным. По большей части религиоведы не понимали, каким образом из того факта, что слово *religio* в Средние века имело больше значений, чем слово *religion* в XX в., следует, что в Средневековье не существовало никакой реальности, определяемой, например, в дюркгеймовском ключе, как «религия — система верований и практик, относящихся к вещам священным, обособленным, запретным, которая объединяет в одну моральную общность, называемую Церковью, всех, кто их

<sup>25</sup> Смит любил представлять себя религиозным реформатором, который должен «помочь людям в том, чтобы религия не стояла между ними и Богом» (Ibid. P. 127). Помимо «религии» (как «овеществления» живой веры) предполагалось отбросить традиционную теологию и религиозные институты (как составные части этого «овеществления»): «Вера... это глубоко личная, динамическая, предельная, непосредственная встреча человека с Богом... Если вера жива, то человеку нет дела до абстракций и до еще более вторичного вопроса об институтах» (Ibidem). В книге с характерным названием «К всемирной теологии» Смит попытался разработать некую «компаративистскую теологию религии», которая «будучи сконструированной, стала бы неоспоримой [истиной] для всего человечества» (Smith W. C. Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion. Philadelphia, 1981. P. 126). Понятно, что книга с подобным содержанием не вызвала особого энтузиазма ни у христианских теологов, ни у представителей других религий, хотя своего читателя все-таки нашла.

Конец ознакомительного фрагмента.  
Приобрести книгу можно  
в интернет-магазине  
«Электронный универс»  
[e-Univers.ru](http://e-Univers.ru)