

Это вопросы: «Как узнать, что окружающий мир не иллюзия?», «Где же я?», «Что реально?», «Можно ли войти в одну и ту же реку дважды?», «Откуда возникают добро и зло?» (об источнике морали), «Что такое сознание?», «Что такое знание?»... Другие вопросы поднимают проблемы современных технологий: «Возможны ли путешествия во времени?», «Может ли машина мыслить?», «Неужели это искусство?» (Что такое произведение искусства и по каким критериям его можно выделить из общей массы человеческих творений), «Проектируемые дети» и др. Третий блок вопросов (в книге блоков не существует, это наше деление) посвящен вопросам этики и религии: «Заслуживаем ли мы наказания?», «Похожа ли мораль на очки?», «Убить Мэри, чтобы спасти Джоди» (всегда ли убийство запрещено? Возможно ли убийство одного человека ради спасения другого?), «Существует ли Бог?», «Возможна ли нравственность без Бога и религии?», «Чудеса и сверхъестественное», «Откуда появилась Вселенная?», «Является ли креационизм научным?» и др. Хотя автор является скептиком в вопросах веры, и человек *верующий* часто может не соглашаться с ним в его выводах и аргументах, а иногда даже в самой постановке вопроса, несмотря на это, позиция автора имеет давнюю (если не древнюю) традицию, и знать ее, и считаться с ней просто необходимо образованному человеку. А принимать ее и соглашаться с ней вовсе не обязательно.

В главе «Изолированный мозг» С. Лоу поднимает вопрос об объективности нашего познания. Может быть, все окружающие нас физические объекты на самом деле не существуют; даже я, как я себя воспринимаю, со своим телом, ощущениями и мыслями, — также не существую. Существует лишь мой мозг, находящийся в бочке и подключенный к мощному неземному компьютеру. Так может полагать скептик, но его точка зрения не лишена здравого смысла, как это может показаться на первый взгляд.

Иногда автор, кажется, поднимает вопросы несерьезные, лишённые здравого смысла, уводящие нас не только от философии, но и от науки вообще. Это вопросы, будто бы взятые из научно-фантастических книг, такие как: может ли машина мыслить (может ли человек создать такой робот, который был бы тождественен и идентичен человеку, который смог бы стать индивидуумом и личностью) или возможны ли путешествия во времени (можно ли создать машину времени, которая смогла бы нас перемещать как в прошлое, так и в будущее)? Но, как оказывается, эти вопросы не такие простые и еще ждут своего философского осмысления. Или, казалось бы, совершенно «простой» вопрос: что такое искусство? Как отличить шедевр от

рядового произведения? Какие критерии существуют и существуют ли вообще, по которым мы можем тот или иной предмет назвать *предметом искусства*? Вопрос оказывается весьма не простым. Таких критериев выделить не удастся, границы искусства при анализе расплываются и под понятие *шедевр* подпадает практически всё.

Из данного, и далеко не полного, перечня вопросов видно, что автор затрагивает очень широкий круг философских проблем — от морали и эстетики до вопроса о существовании Бога и происхождении Вселенной. Все вопросы предстают *живыми*, ждущими осмысления, а не какими-то застаревшими проблемами, над которыми билась тысячи лет назад. Кроме того, свободная и простая манера изложения автора придает особую привлекательность данным книгам.

В 2004–2007 учебные годы переводчик данных работ (А. Л. Никифоров) в процессе чтения разных философских курсов использовал некоторые главы этих книг. Студентам и аспирантам предлагались на выбор отдельные темы, которые впоследствии анализировались и обсуждались на занятиях. Можно с уверенностью сказать, что эти книги будут полезны не только студентам, но и преподавателям. Но самое главное, эти книги предназначены тем, кто ищет ответы на *вечные* вопросы, вопросы, часто остающиеся без ответа.

Диакон Евгений Шилов

**Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. 239 с. (Gaudeamus).**

Данная книга уже выходила в свет в 2006 г. в приложении к журналу «Религиоведение». Впрочем, тогда она была доступна лишь подписчикам, а для широкой публики осталась малоизвестной, о чем можно только сожалеть. В настоящем издании объем работы увеличился более чем на одну треть, главным образом, за счет статей, опубликованных автором в том же журнале. Книга напечатана достаточно большим тиражом и выходит как «учебное пособие для вузов», рекомендуется учебно-методическим отделом.

Подобная рекомендация до некоторой степени вводит в заблуждение. Нет, книга Красникова действительно может использоваться в качестве учебного пособия, более того, в этом качестве она практически незаменима, особенно для таких курсов, как «История отечественного и зарубежного религиоведения», «Методологические проблемы

религиоведения» и т. п.<sup>1</sup>. Но на самом деле «Методологические проблемы...» дают нечто большее: они представляют собой практически первый в отечественной литературе опыт масштабной и систематической исторической рефлексии по поводу становления религиоведческой мысли в ее наиболее важном аспекте — методологическом<sup>2</sup>. Эта мысль предстает здесь как поток, имеющий четко выделенные этапы и определенным образом организованный вокруг центральной проблемы: поиска базовой методологической парадигмы.

Не секрет, что существование религиоведения в качестве единой научной дисциплины или системы дисциплин, обладающих собственным внутренним единством, в последнее время довольно часто ставится под вопрос. Что в самом деле объединяет столь различные — и по предмету, и по методу — области знания, как история религии, психология религии, социология религии, феноменология религии (научный статус которой вообще многим кажется подозрительным), антропология религии? Считать ли частью религиоведения философию религии, обладающую собственной интеллектуальной традицией, корнями уходящей в античность? Каково же в действительности, если оставить в стороне сиюминутные интересы и предрассудки, отношение религиоведения к теологии? Все эти вопросы вполне закономерны, и если бы сами религиоведы ставили их чаще и радикальнее — это само по себе свидетельствовало бы о жизненности и интеллектуальной продуктивности этой науки. К сожалению, чаще они ставятся людьми внешними, представителями смежных дисциплин: теологами, философами. Впрочем, ряд публикаций в журнале «Религиоведение» показывает, что и религиоведческая мысль все более и более задается ими<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Существует целый ряд учебных пособий, так или иначе затрагивающих эти темы. Назовем, прежде всего: *Яблоков И. Н.* Религиоведение. М., 2005; Религиоведение / М. М. Шахнович, ред. СПб., 2006. К ним следует добавить словарь «Религиоведение» (М., 2006) и хрестоматии: Магия. Наука. Религия. М., 1994; Классики мирового религиоведения. М., 1996; Социология религии: классические подходы. М., 1994; Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996; Религиоведение. М., 2000. Они, однако, далеко не исчерпывают студенческий спрос.

<sup>2</sup> Из работ с аналогичной тематикой отметим: *Шахнович М. М.* Очерки по истории религиоведения. СПб, 2006. Далеко уступая работе Красникова в охвате материала и систематичности (что отражено и в названии), небольшая книга Шахнович интересна тем, что обильно привлекает и отечественный материал. На русский язык переведены так же классические работы Эванс-Притчарда: История антропологической мысли (М., 2003); Теории примитивной религии (М., 2004). Они дают, однако, лишь достаточно узкий срез религиоведческих идей.

<sup>3</sup> См., например: *Элбакян Е. С.* Религиоведение и теология: к проблеме демаркации предметов исследования // Религиоведение. 2001. № 1; *Баркер А.* Научное изучение

«Методологические проблемы...» (и это, мне кажется, главным достоинством книги) дают хорошие основания для того, чтобы преодолеть эти сомнения. Как уже говорилось, история религиоведения предстает здесь как история формирования религиоведческой парадигмы (в смысле Т. Куна). Она подразделяется довольно четко на три основных этапа, причем автор (по-видимому, невольно) воспроизводит при этом классическую гегелевскую схему: тезис — антитезис — синтез. Рассмотрим ее подробнее.

После некоторой предыстории, в центре внимания оказывается методология религиоведения второй пол. XIX — нач. XX в. Она характеризуется использованием сравнительного метода, введенного М. Мюллером, а также активным применением принципа эволюционизма, внедрявшегося в религиоведение учеными, находившимися под впечатлением знаменитой работы Дарвина. Другой важный принцип этого времени, развившийся в значительной мере под влиянием позитивистской философии — редукционизм, т. е. стремление свести религию «к нерелигиозным факторам» (с. 56). Неудивительно, что формирующееся религиоведение этого времени постоянно, по мнению автора, вступало в конфликт с традиционными теологическими подходами.

Второй этап, условной границей которого Красников предлагает считать конец Первой мировой войны, характеризуется кардинальным пересмотром указанных принципов (за исключением, пожалуй, только первого). На смену эволюционизму приходят концепции диффузионизма и прамотеизма, на смену редукционизму — феноменологические и герменевтические подходы, стремящиеся к пониманию религии из нее самой. Соответственно меняются и отношения науки о религии и теологии: подчеркнутая светскость и критичность раннего религиоведения сменяется слегка замаскированной апологетичностью со стороны новых направлений. Симпатии автора в этом отношении находятся на стороне первых, внедрение теологических идей в науку о религии, с его точки зрения, не принесло больших успехов теологии, а «для религиоведения обернулось большой бедой» (с. 149). Однако Красникову (и в этом его значительная заслуга)

религии? Вы должно быть шутите // Религиоведение. 2003. № 4. С. 93–113; *Овсиенко Ф. Г.* Сфера разысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // Религиоведение. 2004. № 2. С. 116–130; *Вербловски Ц.* О сравнительном изучении религии: наивные размышления простодушного не-философа // Религиоведение. 2006. № 2. С. 153–164; *Писманик М. Г.* Религиоведческие размышления // Религиоведение. 2006. № 3. С. 189–199. *Иваненко С. И.* Зачем нам нужно религиоведение? // Религиоведение. 2006. № 4. С. 167–170.

удалось показать закономерность указанных перемен: переход от тезиса к антитезису обусловлен не «дурной волей» теологов (хотя и этот мотив, к сожалению, просматривается), а прежде всего «появлением новых данных о верованиях примитивных народов» (с. 148) и недостатками методологических концепций раннего религиоведения: прямолинейным эволюционизмом, недостаточной самокритичностью, чрезмерной рационалистичностью подхода.

Однако, как полагает автор, религиоведам второго периода удалось разрушить старую научную парадигму, но не удалось создать новую: прежде всего, в силу их конфессиональной ангажированности и присутствия иррациональных элементов в их подходах. Это привело к тому, что после Второй мировой войны произошел переход к новому этапу становления науки о религии, который, в отличие от предыдущего, «классического» этапа, называется обычно «современным религиоведением». Он характеризуется растущей институционализацией науки о религии, возрастающим методологическим плюрализмом и одновременным стремлением к «выработке интегральной методологии исследования религии», стремлением к четкому размежеванию функций религиоведческого, теологического и философского исследования, частичным возвращением к принципам первого этапа, прежде всего «усилением рационалистических начал» (с. 229). В целом он вполне может рассматриваться как период синтеза. В поле зрения автора попадают такие важные события, как кризис феноменологии религии и становление не-феноменологии религии, такие направления, как структурный функционализм, структурализм, экология религии.

Автор не скрывает стоящих перед религиоведением кон. XX — нач. XXI в. серьезных проблем. Его изложение хода событий, однако, оставляет смешанное впечатление: современные религиоведы, подобно известному персонажу братьев Стругацких, как будто специально ставят себе неразрешимые задачи. Они хотят размежеваться с теологией и философией религии, не оставляя, однако, попыток создать общезначимую научную парадигму и преодолеть свою методологическую разобщенность. В результате им приходится самим (порой не замечая этого) создавать себе не только философию религии, но и определенную теологию<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> О том что принципы «методологического атеизма» и «исключения трансцендентного» имеют вполне определенные мировоззренческие предпосылки см.: Шахов М. О. Научен ли «методологический атеизм»? // Религиоведение... 2006.

Таково общее впечатление, возникающее от чтения книги: мощный поток мысли, ведущий к столь странному завершению, как бы сам себя загоняющий в тупик, в бездонную воронку. Верно ли оно не по отношению к книге, а по отношению к той реальности, о которой идет речь, к современному состоянию религиоведения? Автор не случайно и очень метко говорит в одном месте о соотносительности, о «диалектике» метода и предмета (с. 64). Облик реальности определяется той оптикой, сквозь которую мы на эту реальность смотрим. Это в полной мере относится и к его собственному произведению: многие его впечатления и выводы определяются той методологической базой, которую он избрал. Такой базой он изначально провозглашает, о чем уже упоминалось, концепцию Т. Куна. Эта последняя, как известно, описывает историю науки как историю периодических смен периодов кумулятивно развивающейся «нормальной науки», живущей в соответствии с определенной парадигмой, т. е. набором самоочевидных для ученого сообщества предмета, методов исследования, общепризнанных образцовых результатов и периодов «научных революций», кризисов, когда очевидности рушатся, а методологическая проблематика «обретает особую актуальность» (с. 3). Представляется, что именно в этом — слабое место всей концепции автора.

Проблема, мне кажется, заключается в том, что, согласно концепции Куна, в рамках данного научного сообщества может существовать только одна парадигма, которая, собственно, его и конституирует. Соответственно, исследователи, не разделяющие базовые ценности и принципы данного сообщества (т. е. основу парадигмы), тем самым просто теряют свой статус ученых и оказываются за пределами сообщества. Это имеет многочисленные следствия для исследования Красникова.

Его положительной стороной, без сомнения, является то, что автор постоянно обращает внимание на институциональный аспект становления науки. К этому его подвигла, конечно, методология Куна. Уже в первой главе речь идет о формировании религиоведческого сообщества в разных странах Европы. Причем автор отстаивает тезис об изначальном конфликте этого сообщества с сообществом теологическим, подтверждая его многочисленными фактами. Проблема, однако, заключается в том, что другой ряд фактов оставляется им при этом без сколько-нибудь значимого комментария и осмысления: кафедры истории религии открывались, как правило, на теологических факультетах, их руководители имели теологические степени и, как пишет сам автор, некоторые (но очень значительные) из них были

протестантскими пасторами. Даже наиболее «агностически» настроенные английские антропологи, вроде Э. Тайлора, черпали свои данные из отчетов христианских миссионеров, а эти, последние, стало быть, почему-то прилежно трудились, собирая сведения о вере и обрядах туземцев, которых они должны были от этой веры и этих обрядов приводить к христианству. Я, разумеется, далек от мысли, что отношения религиоведов и теологов носили идиллический характер. Я лишь полагаю, что они были *разными*, что и в том, и в другом (в религиоведческом и теологическом) научном сообществе существовали различные принципиальные точки зрения и позиции, в основе которых лежали различные представления о соотношении веры и разума, динамике исторического процесса, откровении и тому подобных основополагающих вещах.

Дело здесь не в личной предубежденности автора (А. Н. Красников отнюдь не является сторонником конфронтации религиоведения и теологии), хотя некоторая инерция мышления, возможно, и дает о себе знать, дело в том, что к таким выводам подталкивает его принятый им подход, установка на единственность главенствующей парадигмы и монолитность научного сообщества.

Отсюда же и в целом негативное отношение автора ко второму периоду — эпохе «режима наибольшего благоприятствования» в отношениях науки о религии и теологии, известная скептичность не только по отношению к откровенно теологической концепции прамотеизма В. Шмидта, но и к феноменологии религии. Отсюда и некоторая односторонность в освещении третьего периода. Развернувшаяся в это время критика в адрес феноменологии религии всем известна и в значительной мере оправдана. Но эта критика опять же не должна заслонять от нас другого ряда фактов: чрезвычайно высокого авторитета представителей данного направления в научном мире. Не случайно именно феноменологи религии — Г. ван дер Леув, Р. Петацони, Г. Виденгрэн, К. Ю. Блеекер — на протяжении многих лет возглавляли Международную ассоциацию истории религии, ее журнал «Нумен», наиболее авторитетная и масштабная вплоть до настоящего времени 16-томная «Энциклопедия религии» была издана под редакцией М. Элиаде. Речь не идет о том, что тем самым критика в адрес феноменологии религии оказывается недействительной, речь о том, что указанные факты также нуждаются в определенном истолковании, а это истолкование возможно лишь при условии более «плюралистического» подхода.

Таким представляется подход, разработанный венгерским историком и теоретиком науки И. Лакатосом. История науки рассматривается

здесь как конкуренция исследовательских программ, характеризующихся различными метафизическими и методологическими предпосылками. С этой точки зрения существующие между представителями различных программ мировоззренческие разногласия не являются сами по себе достаточным поводом для вынесения той или иной позиции за рамки научного сообщества, а критерием оценки той или иной программы должна считаться успешность осуществляемых на ее основе эмпирических и теоретических исследований<sup>5</sup>. Представляется, что использование этой, более гибкой, методологии позволит создать более сложную и универсальную схему становления науки о религии<sup>6</sup>.

Тем не менее мы должны быть благодарны автору, проявившему недюжинную научную интуицию и заложившему хороший фундамент для дальнейших исследований в этом важнейшем для современного отечественного религиоведения направлении.

К. М. Антонов

<sup>5</sup> Подробнее см.: Рациональная реконструкция истории науки. Благовещенск, 1998.

<sup>6</sup> Общим недостатком обоих подходов с точки зрения нашей конкретной задачи является то, что изначально они разрабатывались и опробовались на материале естественных наук. Мне представляется, однако, что с соответствующей корректировкой их можно использовать и для изучения истории гуманитарного знания, тем более, что историки гуманитарных наук аналогичных оригинальных схем пока не создали.