АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

А.Н. Швечиков

После провозглашения религиоведения официальной наукой о религии естественно возникла необходимость разработки его теоретических и методологических оснований, которые позволили бы ему реально закрепить свой научный статус. Над разработкой этих оснований потрудились вначале те, кто стоял у истоков этой науки: знаменитый английский филолог Ф.М. Мюллер, прочитавший в Лондонском королевском институте в 1870 г. курс лекций под общим названием «Введение в науку о религии»; не менее знаменитый французский историк христианства Эрнест Ренан; голландские историки религии Корнелиус Тиле и Пьер Шантепи де ля Соссе.

В первой лекции Мюллер заявил, что хотя религия есть «священный предмет» и требует к себе особого почитания и уважения, для религиоведения, как и для всякой науки, основополагающей целью остается поиск истины. «Подлинное почитание к предмету, — говорил Мюллер, — каким бы священным, каким бы дорогим для нас он ни был, проявляется в подходе к нему с полным уважением; без страха и без предубеждения; безусловно, с нежностью и любовью, но прежде всего с неуклонным и бескомпромиссным стремлением к истине»[1]. Новая наука может, по мнению Мюллера, привести к утрате каких-то религиозных компонентов, но она «не ведет к утрате того, что является существенным для... религии». Религиоведение должно осуществить и осмыслить знания о религии, добытые другими науками. Познание религий достигается в их сравнении, поэтому главным методом новой науки должен быть *сравнительный метод*. Мюллер был убежден, что применение этого метода изменит многие устоявшиеся взгляды на происхождение, характер, развитие и упадок религий мира. Религиоведение Мюллер определил как философскую дисциплину, согласованную с «чувствами» и разумом», способную проникнуть в корень всякой религии.

С точки зрения данной темы особый интерес представляет теоретическое наследие Корнелиуса Тиле и главным образом его фундаментальный теоретико-методологический труд «Основные принципы науки о религии». В этой книге К. Тиле высказал ряд оригинальных, не утративших до сих пор своей актуальности мыслей, касающихся содержания и сущности религии, путей и методов ее познания, сформулировал цели и задачи науки о религии, определил ее предмет.

В понимании Тиле религия есть «все те явления, которые от других (этических, эстетических, политических и им подобных) отличаются именно как религиозные, т.е. все то, в чем человек выражает свою веру в сверхчеловеческую силу и что он делает, чтобы поддержать свою связь с ней»[2].

В этом определении дается широкое толкование религии через отличие ее от всех иных явлений окружающего человека мира, что позволяет вести речь о специфике религиозного феномена вообще и особом статусе религии в жизни человека и общества. Это, во-первых, а, во-вторых, религия определяется через выражение веры в какую-то сверхъестественную (сверхчеловеческую) силу и практические усилия, направленные на поддержание связи с ней. Такой подход позволяет относить к религии всякую веру, начиная с фетишизма и кончая религиями Откровения. В то же время в другом месте своей работы сам Тиле утверждает, что религий без Бога не бывает и что как таковые они начали существование с религий политеизма в древних цивилизациях. Для Тиле здесь нет никакого противоречия или непоследовательности. Дело в том, что религию Тиле рассматривает как процесс развития человеческого духа и способ его существования. Религиозное развитие Тиле

[1] Классики мирового религиоведения: антология. Т. 1. М., 1996. С. 36.

[2] Там же. С. 146.

считает процессом работы «человеческого духа, стремящегося найти подходящее и совершенное выражение для все более и более проясняющейся религиозной идеи»[3].

Для теории религиоведения признание религии как духовного явления и процесса имеет принципиальное значение, ибо обязывает его при разработке своих теоретических основ исходить из приоритета духовных, а не социальных, правовых, психологических и иных ценностей в их религиозном проявлении.

Представляет интерес позиция Тиле в отношении науки о религии. «Она, — по его мнению, — не призвана предлагать вероучение и не уполномочена на то; это — дело богословов и знатоков догматики... Она должна пытаться постичь и объяснить религиозное начало в человеке и, таким образом, определить сущность религии и исследовать ее причины»[4].

Главная задача науки о религии (религиоведения) — «изучить религию во всех ее формах». Целью же религиоведения является объяснение сущности религии и «ее происхождения из духовной сущности человека».

Тиле выразил свою позицию и в отношении предмета религиоведения. Он не считал, что сверхчеловеческое (а, следовательно, и Бог) «лежит за пределами сферы человеческого восприятия». В то же время он не считал, что само сверхчеловеческое должно быть предметом исследования религиоведения, религиоведение должно заниматься не самим сверхчеловеческим, а исследованием того, что возникает в человеческом сознании и чувстве из веры в него.

В процессе познания религии наукой, считал Тиле, не следует впадать в крайности только рационального или же чувственного познания. Они должны быть совмещены. Венцом научного познания религии должно быть открытие законов ее развития и функционирования. «Наука о религии не была бы наукой, если бы она только устанавливала существование религиозного развития и стремилась исследовать его ход, не исследуя, подвержено ли оно действию определенных законов, не стараясь в них проникнуть»[5]. Тиле называет такие законы: закон единства духа; закон религиозной ассимиляции; закон непрерывности религиозного развития; закон развития или синтеза.

Тиле считал, что религию необходимо изучать по трем направлениям: по религиозным учениям (мифам, догматам); по религиозным обычаям и действиям; по устройству религиозных сообществ.

Тиле не обошел в своей работе и методологические вопросы религиоведения. Он, в частности, указал на неприемлемость отдельно взятых эмпирических или спекулятивных методов. Главным методом религиоведения, по его мнению, должен быть *исторический метод*, которым пользуются все духовные науки. Другим важным методом он назвал метод всеобщности, который позволяет изучать религию во всех формах ее проявления.

Идеи, высказанные Тиле о смысле, целях, задачах и принципах религиоведения, на заре этой науки, не бесспорны. Неоднозначен и его главный принцип: в исследовании религии необходимо идти от человека. Однако некоторые положения, выдвинутые им в «Основных принципах науки о религии», будут использованы нами в качестве позитивных опорных положений нашего исследования. Речь, в частности, идет о том, что религия есть прежде всего духовная сила и изучающая ее наука есть наука о духе, о духовных началах в человеке. Религиоведение должно исходить из того, что религия является главным каналом (инструментом) обеспечения и поддержания духовной связи между человеком и сверхчеловечским (т.е. Богом). В соответствии с этим оно и должно решать главную задачу — быть духовной наукой. Здесь важно еще подчеркнуть следующее: Тиле не утверждает, что духовное в человеке сводится только к его связи со сверхчеловеческим, что оно есть единственный источник духовности. По мнению Тиле, духовность в человеке есть некая заданность, одно из его основных (если не основное) природных свойств.

Для нашего исследования необходимо еще одно очень важное положение, заявленное Тиле. Он считал, что хотя сверхчеловеческое (т.е. и Бог) лежит за пределами человеческого восприятия, Бог порождает у человека определенные представления о себе. Эти представления и должны быть предметом исследования науки о религии.

[3] Там же. С. 148.

[4] Там же. С. 145.

[5] Там же. С. 162.

В статье будут использованы и другие положения теоретического и методологического наследия К. Тиле.

Что касается теоретико-методологических идей П. Шантепи де ля Соссе и Э. Ренана, то в их теоретическом наследии нет того обилия идей, относящихся к теме настоящей статьи, как у К. Тиле, тем не менее они есть. П. Шантепи де ла Соссе, например, считал, что теоретическую основу религиоведения должны составлять философия и история религии. Он ставит под сомнение теоретические обоснования фетишизма как религии, поскольку он не выходит за пределы земной жизни человека, «исключает из числа фетишей небесные тела», не отделяет дух от материального объекта.

По мнению Э. Ренана, религия, как и все остальное, должна подвергаться критическому научному осмыслению. «Религия в одно и то же время достигает своей вершины чистых небес идеала, а основанием опирается на зыбкую почву человеческих поступков, и ей присуще все то, что есть в них непостоянного и несовершенного. Всякое дело, творящееся из человеческого материала, не может не быть компромиссом между противоположными потребностями, из которых складывается преходящая жизнь — этим и объясняется необходимость в критике...»[6]. Ренан высказал свою точку зрения и на один из фундаментальных вопросов при изучении религии — на вопрос о сверхъестественном и откровении. Он посчитал обсуждение этого вопроса ненаучным актом, «требующим предварительного решения».

Идеи основоположников религиоведения заложили определенный теоретический и методологический фундамент под развитие религиоведения конца XIX — начала XX в. Но главным фактором, определяющим направление, характер, теорию и методологию развития науки о религии, определил прежде всего «дух эпохи», пропитанный идеями эволюции и прогресса; бесспорным торжеством рационалистической формы познания мира.

Любая религия развивается в пространстве человеческого общества на определенном отрезке его исторического пути. Поэтому с научной точки зрения религия есть явление историческое. «У религии, — пишет И.Н. Яблоков, — нет истории, оторванной от всемирной истории, она не может быть понята лишь из самой себя, как некое независящее от общественных отношений и оторванное от них царство»[7].

Анализируя теоретические и методологические просчеты ученых, занимающихся проблемами исследования религии в эпоху становления религиоведения, выдающийся британский антрополог Э. Эванс-Притчард призывал «принять во внимание ментальный климат их эпохи, интеллектуальную среду, ограничивающую их мысль...»[8].

* * *

Религиоведческая мысль рассматриваемой нами эпохи развивалась так и в том направлении, которое предписывала ей идеология данной эпохи. Это лишний раз подтверждает безосновательность и наивность утверждений, что религиоведение способно и обязано быть равноудаленным от теологии и атеизма, т.е. быть образцово-показательной наукой в смысле политического, идеологического и прочего нейтрализма. Для того чтобы стать идеально нейтральным, религиоведение должно стать не человеческой, не земной наукой. Как и во всем другом, здесь можно говорить лишь о стремлении к нейтральности и относительности его результатов.

Что касается позиции И.Н. Яблокова относительно того, что религию не должно отрывать от общего исторического процесса, что у нее нет самостоятельной истории, «оторванной от всемирной истории», то это утверждение вполне вписывается в позицию религиоведения эпохи второй половины XIX — начала XX в. Именно в это время набирает силу исторический метод исследования религии. А.Н. Красников пишет, что исследователи религии этого периода «подчеркивали полную зависимость религии от социальных, антропологических, гносеологических, психологических факторов, неизбежно делая вывод, что у религии нет собственного развития и собственной истории»[9].

Насколько научен, а следовательно, и истинен такой подход к пониманию места и роли религии

---

[6] Там же. С. 271.

[7] *Яблоков И.Н.* Основы теоретического религиоведения. М., 1994. С. 92.

[8] *Эванс-Притчард Э.* Теории примитивной религии. М., 2004. С. 11.

[9] *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения: уч. пособие. М., 2007. С. 49.

в историческом процессе развития человечества? Насколько историческое бытие религии определяется экономическими, социальными и психологическими факторами?

История человечества есть, в сущности, история человека. Человек же в свою очередь — существо духовно-материальное, а не материально-духовное, и познать его сущность можно только духовным образом. «Природу человека можно постичь только посредством того, что относится к духу»[10]. В духовности его основное отличие от животных. Уровень и качество его духовной составляющей никак не определяются его физическими данными. Не определяются они и его материальным и социальным положением или психическими свойствами характера. Материальная сторона жизни человека как исторического деятеля влияет на его поведение и деятельность опосредованно, через его духовно-нравственные установки, духовная же сторона влияет на них непосредственно. Историю творит прежде всего не физический, а духовный человек. «То, что составляет в истории лишь физическую основу... все это неисторическое в истории»[11], — писал К. Ясперс.

В европейской науке второй половины XIX — начале XX в. господствовали иные парадигмы соотношения духовного и материального. Материализм (в лице марксизма) и позитивизма, идеи эволюции и прогресса захватили умы ученых и идеологов и вели их на штурм главного бастиона, вставшего на пути прогресса — религии. Религиоведы в своем большинстве встали на эти позиции. Говоря об ученых этого периода, которые занимались исследованием религии, Э. Эванс-Притчард писал, что независимо от полученного воспитания в семье и школе «за одним или двумя исключениями, авторы, письменные труды которых оказали наибольшее воздействие на современников, все, в тот или иной период своей жизни писали с позиций агностицизма или атеизма»[12].

С этих позиций они и разрабатывали теоретические и методологические основы религиоведения. Но главную задачу, считал Эванс-Притчард, они видели в поисках такого оружия, которое, по его словам, было бы смертельно эффективно в борьбе с христианством. В качестве такого оружия они избрали так называемые примитивные религии. Эта позиция вполне вписывалась в идею эволюции и прогресса. Они посчитали, что на основе исследования этих религий можно вскрыть причины происхождения религии, ее места и роли в жизни человека и общества, ее сущностные основы и функции. Они намеривались использовать полученные данные для оценки и последующего упразднения религии из жизни общества. Такова общая, достаточно жесткая оценка состояния европейского религиоведения второй половины XIX — начала XX в., данная знаменитым антропологом XX в. Э. Эванс-Притчардом.

Что касается методологической стороны и научного уровня этих исследований, то для науки неприемлемы их методы «режь и склеивай», тем более отсутствовал реальный опыт «полевых исследований», поскольку большинство ученых того времени работали в основном в кабинетах, они не знали и не видели людей, о религиях которых писали и выносили суждения.

В результате такой «научной» работы в их трудах не оказалось «ни одного общего или теоретического утверждения, которое выдержало бы проверку временем»[13].

Жесткой критике подверг Эванс-Притчард и стремление религиоведов того времени исследовать религию не по ее наиболее развитым, а по ее примитивным формам, что неверно методологически, ибо примитивное не может быть образцом для высшего.

Если Эванс-Притчард в чем-то и допустил критический перехлест, по большому счету теоретически и методологически он прав. Наука (в том числе и религиоведение) не должна превращаться в служанку «имиджа эпохи» и работать на потребу идеологическим установкам. Это должно стать хорошим уроком для современного религиоведения (в том числе и российского).

Негативные последствия позитивистско-атеистического подхода к исследованию религии, осуществляемого французским и английским религиоведением во второй половине XIX и начале XX в., стали очевидными. Западная наука убедилась, что такой

[10] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 252.

[11] Там же. С. 242.

[12] *Эванс-Притчард Э.* Указ. соч. С. 22.

[13] Там же. С. 12.

подход ошибочен и может привести к извращенному представлению о сущностных основах и истоках религии, путях ее познания и функционального предназначения.

Религиоведение пытается уйти от конфронтации с теологией и предпринимает шаги ей навстречу. Такую инициативу взяло на себя религиоведение протестантских стран и прежде всего Германии. В результате этого сближения религиоведами становятся в основном протестантские священники или близкие к ним советские ученые. Это сближение религиоведения с протестантской теологией привело к некому теологически-религиоведческому гибриду, в котором смешались научные и теологические методы познания священного, основополагающие принципы, сущностные понятия и категории познания. Примеры такого смешения наглядно продемонстрировали Р. Бультман, Р. Отто, Д. Бонхоффер. Теоретические и методологические вопросы религиоведения стали разрабатываться теологами. Научность такого религиоведения, естественно, стала ставиться под сомнение.

Выход из создавшейся ситуации западное религиоведение нашло в феноменологии. Появился новый религиоведческий предмет — феноменология религии. В его основу были заложены положения философской системы Э. Гуссерля, немецкого математика и философа первой половины XX в. Феноменология религии в гуссерлианском варианте и стала теоретической и методологической основой западного религиоведения на весь XX в. И хотя, по оценкам ряда ученых-религиоведов, феноменология религии в настоящее время пребывает в кризисном состоянии, ее влияние на религиоведение продолжает сохраняться, она продолжает функционировать в корпусе религиоведения и в России.

Возможно, именно феноменология Э. Гуссерля с ее противоречивостью, ярко выраженным субъективизмом, граничащим с солипсизмом, подвигнула западную религиоведческую мысль к поиску более убедительной методологической основы, чем гуссерлианский вариант феноменологии. Результаты этого поиска исследовал А.Н. Красников в третьей главе учебного пособия по религиоведению[14].

Теоретические и методологические дискуссии продолжаются. Единства в подходах к решению ключевых вопросов науки о религии как не было, так и нет. Кто-то считает такое положение нормальным, исходя из принципа — спор рождает истину, и потому в религиоведении они рано или поздно приведут к неким общепринятым понятиям в научном толковании религии, определении предмета религиоведения, убедительном обосновании теоретических и методологических основ религиоведения. Но это больше похоже на благие пожелания, чем на реальное достижение статус-кво.

И тем не менее оптимизм в научном поиске необходим так же, как и в любом деле, иначе начинается процесс деградации смысла этого дела.

Ставя своей задачей исследование теоретических и методологических основ религиоведения, актуализируя проблему в границах современной России, мы не считаем, что она вообще научно не разработана в религиоведении. Мы уже показали, что эти основы закладывались в свое время учеными-религиоведами. Последующие поколения зарубежных и отечественных религиоведов много потрудились над укреплением, расширением и углублением этих основ. Однако мы констатируем, что ряд теоретических и методологических положений религиоведения, связанных с определением его предмета и научного статуса, места и роли в духовной жизни общества, исследованы недостаточно или оказались в тени научных поисков, или же вообще «выведены за скобки» этих поисков. Это приводит к спорному толкованию объекта религиоведения (религии в широком плане), его феномена и эпифеноменов, его функционального конституирования, а также к фальсификации его духовной сущности. Кроме того, допускается упрощенное толкование предмета познания религиоведения, исключающее из него идею божественного (или представления о Боге), без которой сам предмет религиоведения обессмысливается.

* * *

В современном российском религиоведении появилась тенденция к снижению (а точнее, к ликвидации научного статуса религиоведения). Из самодостаточной, полноценной и полноправной науки религиоведение стало превращаться в некий междисциплинарный проект, в своего рода собирателя знаний о религии, добываемого другими гуманитарными науками. На этом, по их мнению, и должна заканчиваться миссия религиоведения.

[14] См.: *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения: учебное пособие. С. 150–231.

Все это приводит к спорному толкованию ключевых религиозных феноменов, произвольному выбору форм, способов и методов познания в религиоведении.

Попытаемся прокомментировать обозначенные выше тезисы, начав с объекта, который исследует религиоведение, т.е. с *религии*.

Религия — одна из главных смысловых основ бытия людей (а для верующей части человечества — основной), к ней поэтому приковано особое внимание человеческой мысли. О ней сказано бесчисленное количество слов, написано море научных статей и книг. Однако споры о ней не утихают, разноречивые оценки ее сущности и ценности остаются, возможности ее научного познания продолжают ставиться под сомнение. Даже научная и философская мысль до сих пор не смогла выработать какое-то общепринятое (классическое) определение понятия «религия». Сегодня эти определения исчисляются сотнями, и их количество продолжает нарастать. Судя по этому, можно усомниться, что такое определение вообще когда-то будет найдено.

Разноречивость в определении научного понятия объекта (в нашем случае — религии) неизбежно приводит к разноречивости теории объекта, разработка которой начинается с его понятия. Наука же в лице конкретных ученых и философов представляет религию по-разному. Одни понимают ее как сугубо духовный феномен, другие — как феномен социальный, психологический, нравственный, эстетический и даже географический. Естественно, при таком разбросе мнений о понятии «религия» невозможно создать ее единую теорию и методологию. Это тем более невозможно, когда ее частные определения не отражают ни полноты смысла, ни ее сути. Не будем искать примеры подобного рода на Западе, хотя их там предостаточно. Приведем их, заимствуя из российских изданий по религиоведению, в частности, из известного учебника по религиоведению под редакцией И.Н. Яблокова. Данный учебник характеризуется А.П. Забияко, А.Н. Красниковым и Е.С. Элбакяном как классический[15].

В этом учебнике религия определяется как «одна из сфер духовной жизни общества, групп, индивида, способ практически-духовного освоения мира, одна из областей духовного производства»[16]. Хотя эти положения требуют некоторых уточнений, все же здесь, безусловно, позитивно то, что во главу определения религии поставлена ее духовная сторона. Религия — это прежде всего духовные отношения между Богом и человеком, между людьми. Они и определяют характер религиозных проявлений в экономических, нравственных, правовых, психологических и иных отношениях в обществе. Далее авторы пишут: «Религия представляет собой: 1) необходимо возникающий в процессе становления человека и общества аспект их жизнедеятельности, ее активно действующий компонент; 2) способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения; 3) отражение действительности; 4) общественную подсистему; 5) феномен культуры»[17].

На наш взгляд, определить религию как сложное специфическое явление жизни человека, ее сущностные и смысловые характеристики по этим признакам невозможно, ибо под эти пункты подходит фактически любая сфера общественных отношений лишь с несущественными коррективами.

Но религия — это не экономика, не социальная доктрина и даже не нравственность. Религия — это духовный фактор, объясняющий и утверждающий смысловые основы бытия человека и общества, его целостность и целесообразность.

Разнобой в определении понятия «религия» неизбежно порождает разнобой определения ее теоретических и методологических основ. Они начинают выводиться не сообразно сущностных характеристик объекта и его основного предназначения, а из определенных, нередко идеологических, а не научных принципов. В результате религиоведение стало одной из самых запутанных (если не самой запутанной) наукой в системе гуманитарного знания, что с неизбежностью негативно отражается на религиоведческом образовании и духовном воспитании, подрывает научный авторитет этого важного источника духовного воздействия на человека и общество.

Мы не будем множить определения религии еще одним («самым правильным») и не только потому, что их и так слишком много, но и потому, что дать краткое, но емкое научное определение религии действительно, очень сложно, а может быть, и не-

[15] Религиоведение: словарь / под ред. Е.С. Элбакян и др. М., 2007. С. 418.

[16] Введение в общее религиоведение: учебник. М., 2001. С. 175.

[17] Там же.

возможно. В то же время без ясного понимания и сознания того, что есть религия бессмысленно приступать к ее научному исследованию.

Мы понимаем религию как сложную, многогранную, многоуровневую систему, состоящую из множества элементов, взаимосвязанных между собой и образующих определенную целостность. Всякая система, не желая превращаться в некий агрегат случайного набора разнородных элементов, стремится сохранить свою системность через укрепление целостности. Особую прочность, устойчивость и целостность целостности религии как системе придает то, что в основе ее устроения лежит идеальный принцип духовности. Все остальные принципы, применяемые в этой системе, имеют не более чем рабочий характер и подчинены духовному принципу как главенствующему. Он и придает жизнестойкость религиозной системе.

Еще Э. Кондильяк в «Трактате о системах» обратил внимание на то, что более жизненные системы те, которые функционируют на меньшем количестве принципов: «...Система тем более совершенна, чем меньше число ее принципов; желательно даже, чтобы число их сводилось к одному»[18].

Применяя принципы предметности и объективности как ведущие принципы научного познания, мы считаем возможным двухуровневость подхода к исследованию религии как системы: в *узком* и *широком* смысле. Под таким подходом мы понимаем предметность, под широким — объективность понятия «религия».

* * *

Здесь мы и выходим на одну из самых острых теоретических и методологических проблем современного российского религиоведения — проблему религии как предмета и объекта научного исследования.

В философском толковании *предмет* определяется как категория, обозначающая некую целостность, выделенную из мира объектов в процессе человеческого познания. В понятие предмета включаются: внутреннее смысловое единство составляющих его элементов, целостность структуры этих элементов, позволяющая выделить его из мира других объектов, его системность и онтологическая принадлежность (материальность или идеальность).

Понятие предмета познания непосредственно связано с понятием объекта познания, поскольку оно предполагает выявление тех элементов, свойств и отношений, которые составляют внутреннюю сущностную и смысловую основу данного объекта, его качественную определенность и отличие от других объектов. Эти смысловые и сущностные признаки объекта составляют *предмет*, «самое само» объекта, его ядро, его основополагающий феномен, придающий объекту те качества, свойства и отношения, которые и отличают его от других объектов.

Если предмет является смысловым и сущностным центром объекта, то, следовательно, кроме центра, у объекта должна быть и периферия. Эту периферию создает предмет, поскольку он под воздействием внутренних и внешних причин вступает в непосредственный контакт с другими объектами и при наличии определенных условий закрепляется в них и там проявляет себя, свои свойства тем или иным образом. Эти проявления (эпифеномены) могут охватывать достаточно широкий круг внешних объектов и становиться элементами их структуры, создавая таким образом периферию объекта. Если предмет (феномен) аккумулирует в себе первичные качества объекта, то его периферийные проявления (эпифеномены) — вторичные (производные) качества.

Нам представляется, что именно здесь в диалектике предмета и объекта, феномена и эпифеноменов заложены методологические основы понимания теории предмета религиоведения (религии в узком смысле) и способов его проявления (религии в широком смысле) в различных сферах духовного бытия человека и общества.

В какой мере это методологическое положение учитывается в современном российском религиоведении и каковы связанные с этим последствия? Обратимся к наиболее характерным, на наш взгляд, определениям предмета религиоведения, данным современными российскими религиоведами. И.Н. Яблоков определяет предмет религиоведения таким образом: «...предметом религиоведения являются закономерности возникновения, развития и функционирования религии, ее многообразные феномены, как они предстали в истории общества, взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры»[19].

[18] *Кондильяк Э.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 2. М., 1982. С. 6.

[19] Религиоведение: учебное пособие / под ред. И.Н. Яблокова. М., 2005. С. 10.

Авторы учебника по религиоведению О.Г. Данильян и В.М. Тараненко считают, что предметом религиоведения является поведение человека по отношению к Богу и всякому священному или сакральному. В предмет религиоведения они вводят также исследование процесса «возникновения, функционирования и развития религии, ее структуру и различные компоненты», проявление религии в истории общества и жизни отдельного человека, взаимосвязь и взаимодействие с другими областями культуры»[20].

В.И. Гараджа в «Религиоведении» предметом религиоведения видит исследование места и роли религии в контексте культуры и других областях жизни и деятельности человека и общества. Кроме того, по его мнению, предмет религиоведения — исследование влияния религии на сознание и чувства человека, а также его деятельность.

Ю.А. Кимелев в «Философии религии» сужает предмет религиоведения до одной сферы познания — религиозного сознания (или отношения) человека, Е.А. Торчинов ограничил этот предмет рамками трансперсонального религиозного опыта.

Список разночтений в определении предмета религии в российском религиоведении можно продолжить, но уже по приведенным здесь можно сделать выводы. Во-первых, предмет религии понимается или слишком широко (И.Н. Яблоков, О.Г. Данильян, В.М. Тараненко), или сужается до одного из религиозных феноменов (Ю.А. Кимелев, Е.А. Торчинов). Но в том и другом случае такой подход к определению предмета религиоведения методологически спорен. Во-вторых, в этих определениях фактически выносится за пределы исследования большинство сущностных элементов религии, которые входят в предмет ее познания: идеи Бога, Предания и Священного Писания, культа, религиозной веры. Поэтому предмет религиоведения выстраивается не на основе сущностных элементов религии, а на их проявлениях.

Попытка Данильяна и Таранеко ввести в состав предмета религии его ключевой элемент — Бога — едва ли можно признать удачным, поскольку Бог у них уравнивается с «чем бы то ни было», рассматриваемым как священное или сакральное. Идолы кем-то тоже рассматриваются как священные предметы, но поклонение им считается идолопоклонством, а не религией, ибо религия (а стало быть, и ее предмет) начинается там, где появляется не деревянный или каменный идол, а живой Бог. Даже классики научного атеизма Ф. Энгельс и Г.В. Плеханов считали, что религии без Бога не бывает.

Утверждение Торчинова о трансперсональном религиозном опыте тоже вызывает вопросы. Во-первых, за образец такого опыта берется опыт восточных религий (джайнизма, буддизма, даосизма), религиозность которых ставится под сомнение многими учеными и религиоведами, а монотеистические религии вообще считают их идолопоклонством. Во-вторых, религиозный опыт есть лишь часть одного из составных элементов предмета религии — религиозной веры.

В нашем представлении *предмет* религии — это ее душа и тело, то, что она есть сама по себе, то, вокруг чего формируется религиозное пространство, то, что формирует религию как сложную многогранную, целостную систему. Системность и целостность религии обеспечивается ее предметом, который сам по себе системен и целостен.

Для религиоведения предметом исследования в религии является система тех элементов, которые входят в структуру этой системы. К ним, по нашему мнению, относятся: «идея Бога» (или представления о Боге), Предание и Священное Писание, религиозный культ, Церковь и религиозная вера, собирающая людей вокруг Церкви, несущей людям слово Божие. Это и есть явление (феномен) религии. Все остальное, относящееся к религии, есть проявления этого феномена, его эпифеномены, вторичные свойства и отношения. В то же время эти эпифеномены (любой из них) могут стать предметом научного исследования. Можно не сомневаться, что наибольшие претензии по нашему определению предмета религии вызовет упоминание о Боге. Большинство российских религиоведов считает, что при научном исследовании религии Бог должен выноситься за пределы исследования. В принципе мы согласимся с тем, что Бог объектом научного познания быть не может, поскольку Его бытие не является научно установленным фактом. Его бытие или небытие научно недоказуемо. Это факт. Проблема Бога — это не научная, а теологическая (богословская) проблема. Здесь нет предмета для спора.

Но мы ведем речь о том, что исключать из предмета религии элемент божественного — значит разрушать предмет религиоведения, поскольку

[20] *Данильян О. Г, Тараненко В.М.* Религиоведение: учебник. М., 2005. С. 13.

без Бога нет религии. Как же решать эту дилемму? Включать в качестве стержневого элемента нашего предмета не «Бога», а «идею Бога», несущую в себе представления о нем? Правомерность подобной постановки вопроса убедительно доказал академик Л.Н. Митрохин. «Стоило бы, например, — писал он, — четче различать два понятия: "Бог" и "идея Бога". "Бог" — это установка религиозного сознания, то есть утверждение существования всемогущего Творца и Управителя миром, иными словами, категория онтологическая, бытийствующая, которая и отвергается секулярным сознанием. Иное дело "идея Бога". Это некая данность, эмпирическая очевидность сознания, то есть категория гносеологическая. Ее реальность и историческую оправданность не может отрицать даже самый решительный атеист»[21].

Признание «идеи Бога», выражающей представление о нем, сложившиеся у человечества за многие тысячелетия, не могут отвергаться наукой как бредовая идея. Это есть реальный факт, которым наука обязана заниматься так же, как другими реальными фактами мира, окружающего человека. В этом случае ни в какую теологию религиоведение не впадает, но и не пропагандирует никакого секуляризма. Выводя за скобки своего исследования Бога Церкви, религиоведение тем не менее сохраняет в предмете своего познания присутствие божественного («идею Бога») и тем сохраняет свой предмет от разрушения. Мы назвали бы такой подход к решению проблемы — сохранить научную целостность предмета религиоведения — компромиссным (компромиссом между верой и научным знанием).

* * *

Нерешенность определения предмета религиоведения — не единственная теоретико-методологическая проблема этой науки. Уже внутри самого религиоведения (в том числе и российского) набирает силу идея пересмотра его научного статуса.

Это вызвано тем, что неопределенность предмета религиоведения породила такую же неопределенность и в трактовке понятии самого религиоведения, и в свою очередь поставило под удар его научный статус. Об этих сомнениях сообщает И.Н. Яблоков. «Иногда, — пишет он, — высказывается мнение, что религиоведение как относительно самостоятельная, комплексная отрасль знания не существует; развиваются лишь отдельные дисциплины — философия, социология, психология, история религии, которые представлены в соответствующих отраслях знания. Таким образом можно, игнорируя процесс дифференциации наук и знания внутри них, заявить: нет физики, а есть классическая механика, электродинамика, теория относительности и т.п.; или нет психологии, а есть общая психология, социальная психология... и т.п.»[22].

Мы уже связали признание научного статуса религиоведения с его теоретико-методологическим определением. Он зависим также от характера и содержания целей и задач, которые призвано достигать и решать религиоведение в качестве науки о религии. В современном российском религиоведении эти вопросы решаются далеко не однозначно. Прежде всего обращает на себя внимание отсутствие понимания религиоведения как целостной, самостоятельной и полноценной науки, имеющей свой предмет и объект исследования, свою теорию и методологию познания. Наоборот, обнаруживается тенденция деления религиоведения по самым разнородным принципам. Оно делится на теоретическое и эмпирическое, философское и историческое, общее и частное, теологическое и светское, внутреннее и внешнее. Подобное дихотомирование религиоведения едва ли способно укрепить его позиции как целостной науки.

Что касается определения понятия религиоведения, то, несмотря на утверждение А.Н. Красникова о том, что российским религиоведением «начиная с 1991 года... предпринимаются попытки найти религиоведческую парадигму, позволяющую говорить о самостоятельности науки о религии»[23]. В этих определениях преобладает тенденция превращения религиоведения из науки в некую область познания, научную дисциплину или научный проект.

В.Н. Порус назвал религиоведение «комплексной и междисциплинарной областью, захватывающей не только конкретные науки о религии, но и фило-

[21] *Митрохин Л.Н.* Понятие религии. М., 2003. С. 169.

[22] Введение в общее религиоведение: учебник. М., 2001. С. 9–10.

[23] Философско-методологические проблемы изучения религии: материалы конференции 28–29 октября 2003 г. М., 2004. С. 50.

[24] Там же. С. 68

софские, культурологические и методологические исследования, связанные с ней»[24].

М.М. Шахнович определяет религиоведение в терминах, близких к терминам Поруса, а именно как «самостоятельный, комплексный междисциплинарный проект»[25]. В другом месте этого сочинения она называет религиоведение «областью научного знания» (с. 6).

Ю.А. Кимелев вводит в язык науки о религии понятие философского религиоведения, которое он фактически отождествляет с философией религии и определяет религиоведение как «совокупность философских рассуждений, предметом которых является «религиозное отношение»[26] или религиозное сознание.

Есть и другие позиции, которые отражают точку зрения авторов на научный статус религиоведения. Мы уже касались позиции И.Н. Яблокова, который выступает за сохранение религиоведению научного статуса. В.И. Гараджа не только подтверждает научный статус религиоведения, но и дает пояснение, почему религия поддается научному объяснению[27]. А.Ю. Григоренко тоже продолжает считать религиоведение полноценной, самостоятельной наукой. Он пишет: «... Религиоведение стало единой, самостоятельной, междисциплинарной наукой, в которой синтезированы основные знания целого ряда социальных и гуманитарных дисциплин»[28]. Однако здесь возникает вопрос, что значит междисциплинарная наука? Можно ли вообще найти сегодня науку, которая не была бы междисциплинарной, т.е. не использовала бы в своих интересах данные других наук? Все современные науки в сущности междисциплинарны, но почему-то никто не берется лишать физику. социологию или психологию научного статуса. Почему только в религиоведении междисциплинарность пытается поглотить научность?

Мы присоединяемся к той части религиоведов, которая не ищет новых статусов для религиоведения, а продолжает считать его полноправной, самостоятельной наукой об одном из самых сложных (если не самом сложном) явлении в жизни человека и человечества. Мы исходим из того, что религиоведение имеет все основные признаки науки: предметность и объективность; стремление и возможности расширения своих знаний об объекте; использование научного эксперимента; стремление к получению истинного знания об объекте; системную организацию знания; разработанную методологию познания; ценностные установки, на базе которых строится и развивается система идеалов и норм всякого научного исследования; наличие своего понятийного и категориального аппарата.

Подчеркивая историческую обусловленность научного познания религии, В.И. Гараджа пишет: «Предпосылкой развития науки о религии стало убеждение в том, что религию можно и нужно изучать как некоторую человеческую реальность, доступную эмпирическому исследованию и теоретическому анализу, т.е. было преодолено традиционное представление о религиях как сфере духовной деятельности человека, принципиально недоступной для рационального объяснения, “иррациональной”, “сверхразумной”. Развитие научного религиоведения подтвердило, что подобно явлениям природы и истории в целом, подобно морали и искусству, религия поддается научному объяснению»[29].

Научное знание о религии не нуждается в оценочных суждениях о ней и по определению носит объективный характер. Оно является ни атеистическим, ни теистическим. Религию исследуют как верующие, так и неверующие ученые.

Проводя исследование предмета религиоведения и его научного статуса, мы сможем попытаться дать свое понимание сущности науки о религии. По нашему мнению, религиоведение есть наука о религии, исследующая ее внутреннее и внешнее строение, сущность и смысл, ее духовное и иное призвание в различных сферах жизни человека и общества, закономерности процесса ее возникновения, развития и функционирования, влияния на становление и развитие культуры.

Основным предметом познания религиоведения является сама религия, а не многочисленные способы и формы ее проявления, порожденные ее идеями и функциональным предопределением.

---

[25] Религиоведение: учебное пособие. СПб., 2006. С. 13.

[26] *Кимелев Ю.А.* Философия религия: систематический очерк. М., 1998. С. 22.

[27] См.: *Гараджа В.И.* Религиоведение: учебное пособие для студентов вузов и преп. ср. школы. М., 1995. С. 10.

[28] Религиоведение: учебное пособие для студентов педагогических вузов / под ред. А.Ю. Григоренко. СПб., 2008 С. 12.

[29] *Гараджа В.И.* Указ. соч. С. 10.

* * *

Следующей теоретико-методологической проблемой современного российского религиоведения является проблема места и роли философии религии в научном познании религии.

Та часть религиоведов, которая чрезвычайно озабочена бесконфессиональностью, нейтральностью и толерантностью религиоведения, с порога отвергает всякую возможность какого-либо присутствия философии религии в теории и методологии религиоведения. Какими причинами можно объяснить эту «недружелюбность» части наших религиоведов в отношении философии религии? Как правило, они выдвигают причину мировоззренческой ангажированности философии вообще, а вместе с ней и философии религии.

Критический тон в отношении философии религии, ее места и роли в науке о религии в постсоветском религиоведении был задан в изданном в Ростове-на-Дону в 1996 г. совместном труде С.И. Самыгина, В.И. Нечипуренко и И.Н. Полонской. В нем они обвинили философию религии в том, что она «занимается не столько описанием конкретных религий, сколько проблемой истинности их постулатов. Поэтому она с легкостью может превращаться в придаток теологии или становится на службу воинствующего атеизма. В этом смысле *философия* (курсив наш. — *А.Ш.*) не входит в число дисциплин, занимающихся дескриптивным изучением религии»[30].

В последующем эта позиция негативной оценки философии религии и недопустимости ее связи с религиоведением нашла широкую поддержку среди российских религиоведов. В одном из словарей по религиоведению отмечается, что многие религиоведы не считают возможным включение философии религии в корпус наук, изучающих религию по причинам того, что она, по их мнению, не может предложить религиоведению ничего конкретного в познании религии, не гарантирует также объективности и нейтральности в ценностном отношении[31].

В учебном пособии под редакцией А.Ю. Григоренко негативное отношение к связи религиоведения с философией религии объясняется тем, что «философия религии ничем не может обогатить конкретно-дисциплинарное изучение религии, ибо философское исследование не является объективным, нейтральным в ценностном и мировоззренческом отношении»[32].

Однако не все религиоведы разделяют подобный негативизм в отношении философии религии, ее места и роли в научном познании религии. К ним относится, в частности, И.Н. Яблоков. Защищая необходимость и важность философского познания в контексте религиоведческого знания, он пишет: «...Философия религии конкретизирует идеи метафизики, онтологии, гносеологии, социальной философии и других разделов философии применительно к анализу религии и, в свою очередь, дает им знание о своеобразном сущем. Поэтому можно утверждать, что философия религии по отношению к конкретным наукам, изучающим религию в своем аспекте и с помощью собственных методов, выступает в качестве метатеории и методологии, а также выполняет мировоззренческую функцию»[33].

Особую позицию занимает в дискуссии об отношении религиоведения к философии религии Ю.А. Кимелев, который изложил ее в объемном труде о философии религии. Пытаясь сгладить остроту дискуссии по этому вопросу и снять обвинения с философии за то, что она по определению в выводах сливается с теологией, Кимелев предлагает разделить философию религии на философское религиоведение и философскую теологию.

В то же время он заявляет о тождественности философии религии и философского религиоведения, радикальном отличии последнего от теологии, поскольку узловой вопрос религии — проблему божественного оно решает не с теологических, а с научных позиций. «Специфика философии религии как религиоведения состоит в том, что она ограничивается исследованием и осмыслением религии и не занимается описанием или концептуализацией какой-то сверхъестественной реальности... Философское религиоведение не обращается непосредственно ни к исследованию, ни к конструированию объекта религии»[34].

---

[30] *Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н.* Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-н/Д., 1996.

[31] Религиоведение: словарь. М., 2007. С. 396.

[32] Религиоведение: учебное пособие... / под ред. А.Ю. Григоренко. С. 19.

[33] Введение в общее религиоведение: учебник. М., 2001. С. 37.

[34] *Кимелев Ю.А.* Философия религии: систематический очерк. С. 12.

Кимелев заявляет, что в философском религиоведении божественная реальность, т.е. «объект религии» выступает в роли «вторичной темы», первичным же для него является исследование отношений человека к божественному, его религиозное сознание.

Философское религиоведение, по Кимелеву, не занимается не только постижением божественного в религии, но и ее сущностью. «Мы, — пишет он, — не придерживаемся традиционного воззрения на философию религии как постижение некой "сущности" религии»[35].

Здесь возникает законный вопрос: что это за философия, которая не занимается объектом как предметом своего познания, а ограничивается лишь отношением к нему или осознанием его в духе гуссерлианской феноменологии? Что это за философия религии, которая не занимается проблемой познания ее сущности?

В конечном счете «ноу хау» Кимелева в форме «философского религиоведения» приводит к бессмысленности рассмотрения философии религии в качестве теоретической и методологической основы науки о религии. Вольно или невольно, но Кимелев становится на позицию тех религиоведов, которые отрицают всякое присутствие религиозной философии в науке о религии, обвиняя ее в теоретической и методологической пустоте, а также в мировоззренческой ангажированности.

Что же происходит, когда мы «освобождаем» религиоведение от философии? Во-первых, мы освобождаем его от познания сущности религии и таким образом лишаем его научного статуса, поскольку всякая наука ставит своей конечной целью постижение сущности познаваемого ею предмета (объекта). Во-вторых, мы лишаем религиоведение мировоззренческой функции. В-третьих, для религиоведения создаются серьезные теоретические проблемы, связанные с диалектикой объекта и субъекта, онтологического и гносеологического в религии, религиозным сознанием и религиозными отношениями, раскрытием законов и закономерностей развития религии, взаимоотношений религиоведения с другими науками и т.д. В-четвертых, возникают и методологические проблемы, связанные с определением целей и задач религиоведения, основополагающих принципов исследования религии, набора методов исследования.

Те гуманитарные науки (социология, психология, антропология, история и т.д.), которые без достаточных оснований называют религиоведческими и которые в той или иной мере занимаются религиозными проявлениями в рамках своих исследований, эти теоретические и методологические вопросы религиоведения решать не могут. По нашему мнению, выдавливание философии религии из содержания религиоведения есть акт, способный привести к упразднению религиоведения как самостоятельной науки, к его обессмысливанию.

* * *

Мы определили религию как сложную, многоуровневую систему. Исследование системы требует системного же подхода к ее исследованию. Поэтому, на наш взгляд, в исследовании религии должен быть применен системно-целостный подход.

Системный подход, популярный в научных кругах в прошлом столетии, почему-то так и не достиг сознания религиоведов. Очевидно, виной тому была очарованность их феноменологическим подходом, который оказался долгосрочным и живучим по целому ряду причин, требующих особого анализа.

Тем не менее идеи системного подхода в религиоведение проникли, но должного развития не получили. В упомянутой выше книге «Религиоведение: социология и психология религии» ее авторы обратили внимание на то, что «религиоведение, будучи комплексным знанием о сложном и изменчивом предмете, носит системный характер»[36]. Системность подхода к исследованию религии они мотивировали тем, что практически «каждая религия есть *отдельная система*, или *совокупность* систем», которые предполагают рассматривать те или иные элементы веры только во взаимосвязи с другими элементами.

Системно-целостному пониманию религии посвятил главу своего учебного пособия по религиоведению Е.И. Аринин. «Фундаментальная религиоведческая теория, — пишет он, — может существовать только как синтез многообразных частных религиоведческих концепций и фактиче-

[35] Там же. С. 14.

[36] *Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н.* Религиоведение: социология и психология религии. С. 809.

ских данных в единое целостное и многоаспектное *системное* (курсив наш. — *А.Ш.*) знание»[37].

Однако приведенные высказывания о системности религии и путей ее познания можно рассматривать не более чем заявку на то, что такая проблема в религиоведении существует. Мы же считаем эту проблему одной из основополагающих для науки о религии. Наибольшая полнота и глубина познания религии обеспечит, на наш взгляд, именно системно-целостный подход. Мы исходим из того, что познание религии как системы не может осуществляться хаотически или только на уровне явления, т.е. феноменологии. Главной целью научного познания религии должна быть ее сущность. Современная феноменология религии эту цель перед собой не ставит и ограничивается познанием только ее внешней стороны. «Феноменология, — утверждает В.В. Винокуров, — изучает религию как явление, оставляя вопрос ее сущности неопределенным и открытым, или, выражаясь словами основоположника философской феноменологии Э. Гуссерля, "заключает его в скобки"»[38].

При таком подходе к исследованию религии весь смысл его сводится к постижению понятия «святое», даже не к понятию, а слову. «В отличие от философии религии, — пишет далее В.В. Винокуров, — феноменология анализирует не понятие, а именно слово, полагая, что в понятии религии содержатся определенные мировоззренческие или идеологические предпосылки»[39].

Стремление добиться стерильной нейтральности религиоведения, лишив его всяких мировоззренческих и идеологических предпосылок, переносится на предмет познания (религию), который сужается, выносится за пределы своей видо-родовой системы, лишается историчности своего бытия. И задача религиоведения начинает ограничиваться тем, чтобы раскрыть явление религии исходя только из ее самой, а она сводится к понятию «святое». В этом случае ни о каком системном познании речь не идет, феноменология не систематизирует, а индивидуализирует предмет познания, сужает его горизонты, игнорирует его видо-родовые качества и свойства, его сущность.

Совсем другие горизонты познания религии открывает системно-целостный подход. Он предполагает: 1) рассмотрение ее как объект познания с множеством взаимодействующих элементов, ограниченного определенными границами; 2) определение внутреннего строения ее системы: содержания, структуры и организации элементов и их взаимодействия; 3) выявление ее внутренних и внешних связей и их иерархию; 4) определение функциональных предписаний действующим внутри системы элементам; 5) обнаружение диалектических связей и отношений внутри этой системы, закономерностей и тенденций ее развития.

При познании любой системы одной из основополагающих задач является поиск и выявление системообразующего фактора. В религиозной системе таким фактором может быть духовная взаимосвязь Бога и человека. Этот фактор является не только основой формирования системы, но и ее интегратором и условием ее целостности.

Системно-целостный подход должен учитывать тот факт, что целостность системы обеспечивается через интеграцию структуры на основе какой-то цели или принципа. В религии таким интегратором и фактором, обеспечивающим монолитность систем, является принцип духовности. Целостность — важнейшее условие жизнестойкости и активности любой системы. Поэтому разработанная «теория систем не отбросила представления о *целостности* (курсив наш. — *А.Ш.*), но включила его в свою онтологическую концепцию как обозначение важнейшего свойства систем, которые при самых высоких уровнях сложности и жесткой структурной расчлененности сохраняют такую цепкую связь своих подсистем и элементов внутри последних, которая сильнее, чем их связи с внешней средой, что и обеспечивает системе возможность самосохранения, самосовершенствования, саморазвития при неизменной качественной определенности»[40].

Уже древние обнаружили безусловное превосходство целого над частью: целое больше суммы входящих в него частей, следовательно, всякое целое обнаруживает *некий* прирост качеств и функций по сравнению с простой суммой входящих в него частей. Проблема целостности объектов актуализируется по мере развития идеи их системности. В настоящее время она начинает приобретать особо важный статус. Санкт-Петербургский философ

[37] *Аринин Е.И.* Религиоведение (Введение в основные концепции и термины): уч. пособие для студентов вузов. М., 2004. С. 258.

[38] Введение в общее религиоведение: учебник / под ред. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 394.

[39] Там же. С. 395.

[40] *Каган М.С.* Избр. труды: в 8 т. Т. 1. СПб., 2007. С. 134–135.

Р.Г. Баранцев считает даже, что мы сегодня стоим перед проблемой смены парадигмы «полноты мир», на парадигму — «целостности мира».

Принцип целостности особенно важен при системном исследовании религии, ибо позволяет вскрыть причины особой жизнестойкости религии в самых неблагоприятных внешних условиях или в периоды внутренних раздоров. Принцип целостности заложен в сами основы религии, ибо она призвана не разделять, а соединять. Христос предупреждал: «Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся в себе, не устоит» (Мф. 12, 25). На базе принципа целостности верующего мира родилась христианская идея «соборности».

Очевидным преимуществом системно-целостного подхода к исследованию религии является то, что он как никакой другой подход создает предпосылки к восприятию религии как рационально-чувственного явления, что охраняет религиоведение от крайностей как объективизма, так и субъективизма в разработке его теории и методологии. Важно и то, что системно-целостный подход предъявляет религиоведению методологическое требование: в процессе познания религии как системы необходимо идти не от частей к целому, а от целого к его частям.

Реально религия — система духовно-материальная. Поэтому ее можно рассматривать как единую систему, состоящую из двух подсистем (духовной и материальной), неразрывно связанных друг с другом. Это создает безусловные проблемы в ее познании. Материальная сторона религии легче поддается систематизации и реализации принципа целостности. Что касается духовной стороны, то проблем здесь возникает значительно больше по причине того, что духовные процессы, духовные системы не имеют таких четко выделенных и относительно автономных элементов и подсистем, как материальные. «Отсюда, — писал М.С. Каган, — следует, что проблема отношений целого и его частей сохраняет свое значение для познания духовных явлений, но распространение на них этого способа структурирования должно учитывать их сущностные отличия от явлений материальных»[41].

В чем же состоят эти сущностные отличия? Попытаемся ответить на этот вопрос, исходя из проблемы целостности системы (в нашем случае — религии). Материальная подсистема в этой системе вторична по отношению к духовной подсистеме, поскольку в дихотомии «дух-тело» религия всегда отдает предпочтение духу. С точки зрения целостности системы, сущностное отличие материальной подсистемы от подсистемы духовной состоит в том, что первая воплощает в себе центростремительные силы, способные разрушить целостность системы, вторая — центробежные силы, стремящиеся укрепить ее. Дух есть критерий целостности любой системы, связанной с человеком. Изобретенная кем-то формула: «в здоровом теле — здоровый дух» обманна. Истинна формула: «при здоровом духе здорово и тело». Эта формула работает не только в религиозной, но и сугубо в светских системах с участием человека: побеждает та армия, у которой при прочих равных условиях выше морально-боевой дух ее состава, великих целей достигают люди сильные духом и т.д. В религии же духовная подсистема работает гораздо эффективнее, глубже и всесторонне, чем в любой светской системе (социальной, политической, юридической, психологической и т.д.). Поэтому ключевой задачей системно-целостного подхода в религиоведении является не феноменологическое, а сущностное исследование религии, постижение прежде всего ее духовной подсистемы, которое возможно при системно-целостном подходе. В противном случае оно будет скользить по поверхности, вращаясь только в пределах ее феноменологического проявления.

Этот краткий теоретико-методологический анализ состояния основных проблем современного российского религиоведения показал их безусловную сложность и неоднозначность решения. Они диктуются как сложностью предмета познания, так и субъективными причинами подбора методов его исследования. Мы дали свое видение этих проблем, попытались определить пути их решения, но не претендуем на их абсолютность и не считаем, что они могут помочь излечить наше российское религиоведение от всевозможных позитивистских, феноменологических и других уклонов в его теории и практике. Сложившаяся в нашем обществе духовно-нравственная ситуация, характеризуемая как кризисная, порождает необходимость повышения роли и места религиоведения в позитивно разворачивающемся духовном процессе.

© Швечиков А.Н., 2009

[41] Там же. С. 135–136.