превращена в Пантеон — храм новой «гражданской религии» с ее новыми «богами». Граф де Мирабо был первым из них. Марат был тоже похоронен в нем. И не столь важно, что, в силу меняющейся конъюнктуры, его тело вынесли из Пантеона уже через пять месяцев; важно то, что придуманные Культ Разума и Культ Высшего существа явно не срабатывали, и мученичество Марата было сильным притоком эмоций, притом что в этот светский культ вплетались религиозные чувства — в некоторых случаях вплоть до отождествления с Христом (p. 205).

Пантеон героев революции складывался и в России. Поначалу, впрочем, революция была принципиально иконоборческой: ведь согласно ортодоксальному марксизму, в духе исторической школы Михаила Покровского, санкционированной лично Лениным, историю вершит народ, а не личности (p. 215). Но было, по мнению автора, и влияние другой книги — Томмазо Кампанеллы: в его «Городе Солнца» повсюду стояли изображения героев, и эта идея «монументальной пропаганды» была в конце концов Лениным поддержана (p. 219). Но подлинный культ был создан вокруг самого вождя после его смерти; он оказался в центре «политической религии», противостоящей традиционному православию, точно так же как «красный» мемориальный календарь был противопоставлен старому церковному. Здесь автор говорит о параллелизме и намекает на сходство революционной героики и христианского культа святых; но он не приводит достаточных свидетельств. И так ли очевидна здесь идея преемственности? По-видимому, она все же требует доказательств.

* * *

В книге нет послесловия или заключения. Главные вопросы, сформулированные во введении, постоянно всплывают в ходе эмпирически насыщенных текстов и обретают новую остроту благодаря сравнению двух эпох и двух революций. Обобщить это сравнение — еще более сложная задача, от которой редакторы воздержались. Может быть, разумно.

А. Агаджанян

Stausberg, Michael and Engler, Steven (eds) (2014) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London and New York: Routledge. — 543 p.

Рассматриваемый сборник, по утверждению его редакторов, — это первое англоязычное учебное пособие, посвящен-

ное методам изучения религии (p. XX). Его основная цель — познакомить студентов с широким спектром используемых методов и способствовать развитию навыка осмысления собственной исследовательской деятельности. Второе издание (идентичное, вышедшее через три года после первого) указывает на то, что академическим сообществом книга была воспринята в целом положительно[10].

Майкл Стаусберг (p. 1966), профессор университета Бергена, начинавший свой путь в академическом религиоведении с исследований зороастризма, в последние годы занят разработкой теоретических вопросов религиоведения. Ранее в этом журнале уже была помещена рецензия на один из сборников, вышедших под его редакцией[11]. Как в том, так и в этом сборнике Стаусберг утверждает, что вопросам теории религии уделяется мало внимания со стороны академического сообщества. Стивен Энглер (p. 1962) — профессор религиоведения из Калгари, известен своими исследованиями религии в Бразилии. В сфере его интересов находится феномен «традиции», в том числе применительно к исследованиям религии[12]. (Забегая вперед, отметим, что слово «традиция» хорошо отражает невыраженную методологическую установку обоих авторов: теория и метод претендуют на описание реальности и предназначены для концептуальной консолидации человеческого общества.)

В центре внимания настоящей рецензии находятся представления авторов сборника о роли и значении метода в современных исследованиях религии. Ее основная цель — продемонстрировать внутреннюю противоречивость отношения редакторов к методу, а также показать, что она негативно сказывается на избранном ими подходе к представлению учебного материала. В конечном счете, выяв-

10. Авторы большинства просмотренных рецензий высоко оценивают сборник, хотя зачастую основное внимание уделяют подробному пересказу его содержания. См.: *Kocku von Stuckrad.* Numen. Vol. 59, Fasc. 5/6 (2012). pp. 621–623; *Cusack C. M.* Journal of Religious History Vol. 38. Issue 1, 2014. p. 149–150; *Trott G.* Journal of Religious & Theological Information. Vol. 11, Issue 3–4, 2012. p. 174–175; *Roland D.* Theological Librarianship. Vol. 6, No. 2, 2013. p. 79–80.

11. См.: *Агаджанян А. С.* Религия и теория: современные тенденции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 7–31.

12. В своем анализе «традиции» авторы сборника опираются на текст Э. Хобсбаума «Изобретение традиции» (1983), утверждая, что не только традиция «изобретается» исследователями, но и сами исследования постепенно превращаются в «традицию». См.: Engler, S. and Grieve, G. P. (eds) (2005) *Historicizing «Tradition» in the Study of Religion*, p. 2. Walter de Gruyter.

ляемая противоречивость — характерная черта не только данного пособия, но большей части современных гуманитарных исследований, стремящихся сохранить различия и в то же время найти общую концептуальную рамку для совместного действия.

Начнем с того, что редакторы неоднократно отдают дань уважения концептуальной критике «великих нарративов», и прежде всего нарратива научного. Так, они признают, что религиоведение как внешняя по отношению к религии исследовательская практика не может претендовать на эпистемологическое превосходство над религиозным самоописанием: используемый им концептуальный аппарат представляет собой лишь один из способов утверждения реальности тех или иных феноменов (p. XXI). Более того, сравнивая исследовательскую работу с игрой, они замечают, что она «скорее часто управляется внешними силами, импровизацией и *бриколажем,* нежели генеральным планом» (p. 5). Вместе с тем при чтении их текста не покидает ощущение, что подобная субъективная трактовка метода — как способа *конструирования* реальности — вступает в противоречие с идеей метода как средства *постижения* объективной реальности.

Поставив под сомнение идею модерна, противопоставлявшую научное и религиозное знание, авторы должны были бы также признать, что религиоведение по своему замыслу представляет собой специфическую концептуальную систему[13], ориентированную на космополитический идеал индустриальной эпохи, которая требовала общей кросскультурной концептуальной рамки осмысления реальности. Религиоведение оказывается, с одной стороны, средством диалога разных религиозных общностей (общее «поле для игры», а иногда и «арбитраж»), а с другой — средством выявления фундаментальных религиозных оснований человеческого общежития. В поисках общего определения «религии» религиоведение стремится решить центральную для европейской культурной традиции проблему «порядка» — первоначально вынося его за пределы *субъективно мыслимого* (надындивидуальный рационалистический подход, предполагающий универсальность устанавливаемого «порядка»), а позднее вводя его в *мыслимое* (или пережи-

13. Изучение христианских корней понятия «религия», начиная с исследования У. К. Смита *The Meaning and End of Religion* (1962), является одним из направлений критики модернистской историографии. См. больше: Cho, F. and Squier, R. (2008) «He Blinded Me with Science': Science Chauvinism in the Study of Religion», *Journal of the American Academy of Religion* 76 (2): 420–448.

ваемое и отрефлексированное) и пытаясь определить его общие паттерны в представлениях религиозных субъектов (феноменологический подход)[14]. Распаду этой двусоставной системы, сопровождавшемуся перераспределением центров социальных сил и созданием глобального информационного поля, противятся два ее главных основания — теория и метод.

По Стаусбергу и Энглеру, метод определяется как последовательность действий, занимающая промежуточное положение (p. XXI) между эмпирическим материалом, с которым взаимодействует субъект исследования, и теоретической конструкцией, при помощи которой он осмысляет эмпирический материал. Промежуточное положение метода объясняется его беспредметностью: он не принадлежит ни к идеям, определяющим видение материала, ни к идеям, возникающим непосредственно из материала и корректирующим теорию[15]. Складывается впечатление, что пространство метода опознается авторами как пространство свободы — до поры, пока метод не будет обращен к предмету. Именно в момент смычки метода, материала и теории возникает устойчивая концептуальная конструкция, интегрирующая научное сообщество.

Вместе с тем редакторы признают, что используемые методы позволяют создавать равноправные конструкции феномена, которые могут не только не дополнять друг друга, но и конкурировать между собой. Метод опознается как средство утверждения свободы исследователя, и ради этой свободы приносится в жертву идея метода как средства постижения единой для всех реальности: методы предназначены не столько для выявления новых характеристик одного предмета, сколько для выявления новых характеристик конструируемых предметов. Таким образом, получается, что «религия» под лупой различных методов обретает совершенно разные черты, противоречивые характеристики, никак не связываемые друг с другом. Именно здесь, на наш взгляд, кроется основная проблема методологической позиции редакторов, пытающихся,

14. Говоря о двух последовательных подходах, мы опираемся на текст Красникова, говорившего о «научном» («антитеологическом») и «феноменологическом» этапах развития религиоведения. См.: *Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007.

15. Единственное исключение из этого правила в сборнике представлено т. н. «обоснованной теорией» (*grounded theory*), которая конструируется непосредственно на месте анализа материала и, соответственно, не предполагает какого-либо предварительного прогноза результатов исследований.

с одной стороны, утверждать необходимость метода, осуждая тех, кто его игнорирует, а с другой — удержаться на позиции методологического плюрализма[16].

Характерно, что научное поле — в данном случае изучение религии — рассматривается редакторами сборника как совокупность разнородных исследований, объединенных не по содержательно-предметному, а по формальному признаку: выполнению правил игры, устанавливаемых субъектом[17]. Размывание традиции, выражающееся в пренебрежении историей и теорией религиоведения, сводит исследования к локальному уровню конкретных религиоведческих сообществ, конструирующих свои собственные нормы и формирующих собственную исследовательскую идентичность[18]. Этот процесс фрагментации — как эпистемологической, так и социальной — напрямую зависит от смещения исходной точки исследования: от субъекта исследования (предварительная подготовка свойств «субъекта» к «правильному» восприятию предмета) к его предмету (попытка выявить уникальные свойства предмета, освободившись от искажающих его теоретических «шор»).

И все же, несмотря на декларируемый редакторами методологический плюрализм, их можно причислить к лагерю «научного консерватизма». Метод и теория рассматриваются ими как определенные дисциплинирующие средства, позволяющие преодолеть разноголосицу мнений и создать единое концептуальное пространство для диалога исследователей.

В то же время, говоря о консерватизме, не следует считать научные предпочтения редакторов реликтами эпохи модерна. Существенным отличием является следующее: с их точки зрения, социальный порядок возникает как следствие действий субъектов, в то время как в координатах модерна порядок — как природный, так и социальный — существует изначально и обнаруживает

16. «Совершенно неправильно считать, что проблемы метода недостойны внимания (ибо все равно нет одного правильного метода). В действительности, до той поры пока кто-либо ошибочно не будет определять *методологический плюрализм* (выделено авторами. — *Р. В.*) как методологическое “все дозволено”, или как дилетантизм, или как веру в то, что все методы равно подходят для всех целей...» (p. 4).

17. «Методы — это правила игры в исследовательской работе» (p. 4).

18. Характерно, что редакторы это охотно признают, указывая в качестве одной из причин пренебрежительного отношения к методам «разрозненность нашего исследовательского поля, на котором одни исследователи изучают методы работы с текстом, в то время как другие знакомятся с количественными социологическими методами» (p. 4).

себя в случае совпадения мышления подготовленного субъекта и изучаемого им предмета. Классический «декартовский» модерн объясняет относительность и возможность развития теории недостатками субъекта, а многообразие форм реальности рассматривает как испытание, а не как исходную точку исследования. Редакторы, напротив, стремятся отталкиваться от предмета, максимально освобождая субъекта от какого-либо теоретического диктата. При этом, осуждая грозящее в этом случае «все дозволено», они озабочены установлением «правил игры», обращаясь к традиционным модерным категориям «теории» и «метода». Метод рассматривается ими как своеобразный хребет конструируемых «научных традиций», не смеющих претендовать на окончательное решение вопроса о том, какова реальность.

Указанные установки редакторов вполне соответствуют их замыслу, предполагающему привлечение широкого круга специалистов. Судя лишь по составу авторов сборника, уже можно предположить, что у них разное понимание того, что такое научный метод, как и зачем его следует применять. Если редакторы планировали создать исчерпывающую карту религиоведческих методов, то у них этого не получилось: каждый исследователь вносит свой вклад, но их работа, не объединенная общим замыслом, напоминает скорее лоскутное одеяло, чем цельное полотно. Более того, многие авторы являются не религиоведами, а специалистами в других научных областях, что отражается на учебно-методическом качестве подготовленных ими материалов. Так, по прочтении некоторых текстов возникает впечатление, что раздел об использовании конкретного метода в исследованиях религии был включен в него *post factum*. И, напротив, лучшими статьями сборника следует признать тексты, написанные практикующими исследователями религии, в частности, самим Майклом Стаусбергом[19].

Создается впечатление, что структура сборника, состоящего из трех различных по объему разделов, возникла уже после получения авторских материалов: «Методология» (*Methodological Issues)*, «Методы» и «Материалы». Под «методологией» редакторы понимают универсальные аспекты научного метода: «замысел исследования», «сравнение», «эпистемология», «исследовательская этика», «методология феминизма». Как объясняют редакторы, методология феминизма оказалась включе-

19. Статьи: «Сравнение» (p. 21–39), «Свободный опрос» (p. 245–255), «Структурное наблюдение» (p. 382–394).

на в этот раздел по той причине, что «феминизм», не являясь самостоятельным методом, пропагандирует исследовательскую позицию, ориентированную на выяснение механизмов реализации и утверждения власти, в том числе посредством апелляции к методу[20].

Третий раздел, «Материалы», включает статьи, раскрывающие специфику анализа некоторых групп данных: «аудиторные материалы» (анализ аудио-материалов), «интернет» (анализ данных, размещенных в сети интернет), «материальная культура» (анализ свидетельств материальной культуры), «визуальная культура» (анализ, построенный вокруг понятия «зрительное восприятие»), «пространственные методы» (анализ, построенный вокруг понятия «пространство»).

Двадцать две статьи второго раздела («Методы») расположены в алфавитном порядке: тем самым редакторы подчеркивают, что они сознательно отказались от категоризации и иерархии методов. Эти статьи можно классифицировать по-разному. Например, отдельную различимую категорию представляют собой методы анализа текстов: «контент-анализ», «анализ бесед» (*conversation analysis*), «анализ дискурса», «анализ документов». Особое место занимают способы количественного анализа и презентации исследуемого материала с использованием современных графических компьютерных оболочек: «фактор-анализ», «сетевой анализ», «обоснованная теория» (*grounded theory*). Не перечисляя названия отдельных статей, стоит обратить внимание на соотношение научных установок редакторов и выбранного ими учебного подхода.

Отказ от категоризации методов вызван желанием редакторов создать учебное пособие, в максимальной степени свободное от концептуальных преференций, дающее возможность студенту самостоятельно выбирать главы для изучения и проводить собственную категоризацию методов. Вместе с тем, как это обычно бывает, любая попытка избежать излишней концептуализации оборачивается очередной концептуализацией: при составлении сборника редакторы исходили из концепции своеобразного «меню», выбор из которого предоставляется студентам или в лучшем случае преподавателям, создающим собственную категориальную рамку.

Вследствие применения подобного подхода у студента не формируется понимание фундаментальных различий меж-

20. Оправданию присутствия в этом разделе «методологии феминизма» авторы посвятили во Введении целый абзац, однако нельзя сказать, что им удалось убедительно аргументировать свою позицию (p. 12).

ду указанными «методами». В «меню» на одном уровне оказываются «феноменология» и «интервьюирование», «история» и «составление опросников», «филология» и «свободная запись» (*free listing* — приблизительное упорядочивание некоторого набора собранных мнений). Например, несмотря на часто употребляющиеся словосочетания «феноменологический метод» или «исторический метод», разница между ними и методом «интервьюирования» весьма значительна: последний является прикладным по отношению к определенной категории предметов, первые — универсальны или касаются большинства предметов.

Избранный редакторами учебный подход вполне соответствует современной установке на раскрепощение мышления студента, однако вместе с означенной свободой студент зачастую усваивает пренебрежительное отношение к теории как к чему-то искусственному, как к «покрывалу», заслоняющему «предмет». И здесь возникает напряжение между учебной концепцией, ориентированной на «свободного» студента, и консервативной установкой редакторов, стремящихся оправдать «интеллектуальные шоры» и «правила», необходимые для любого научного исследования. Рецензируемый сборник демонстрирует такое разнообразие подходов, которое запросто может сбить с толку неподготовленного студента, нуждающегося (судя по имеющемуся у автора рецензии педагогическому опыту) не только и не столько в раскрепощении мышления, сколько в организации его научной работы в рамках устойчивой — хотя и достаточно гибкой — научно-исследовательской программы.

Представляется, что непрекращающаяся в религиоведении дискуссия о методе не свидетельствует о его «экстраординарном» характере, религиоведение не находится в ситуации смены парадигмы (по Т. Куну). В религиоведении (как, впрочем, и в иных гуманитарных дисциплинах) существуют две противоположные друг другу принципиальные позиции: «аналитическая», ориентированная на создание идеальных моделей, и «дескриптивная», целью которой является воспроизведение изучаемых предметов. Таким образом, дискуссии о правильном методе и методологическом плюрализме подчиняются диалектике конструируемой модели реальности и попытке ее целостного постижения.

Эта диалектика ответственна как за неустойчивость, так и за развитие науки, создающей и разрушающей концептуальную рамку для понимания ре-

альности — обычно под влиянием внешних социальных и культурных факторов. Тенденция к фрагментации реальности, получившая развитие после Второй мировой войны и нацеленная на освобождение и спасение отдельных субъектов социального взаимодействия, противостоит установке модерна на целостность, которой служат его базовые научные константы — метод, теория и опыт. Эта диалектика позволяет религиоведению вырабатывать новые теоретические модели понимания реальности, противостоя крайностям солипсизма и тоталитаризма.

Рассматриваемый сборник вносит свой вклад в борьбу аналитической и дескриптивной позиций, стимулирует дискуссии вокруг ключевых проблем религиоведения как академической дисциплины. В то же время его полезность в качестве полноценного учебного пособия сомнительна: как уже было сказано, для этого ему недостает целостности. Кроме того, этому препятствует высокая цена. Вместе с тем, учитывая широкий спектр описанных в сборнике методов, его можно рекомендовать библиотекам религиоведческих центров.

В. Раздьяконов