

О трояком методе приращения знаний о религии

Всеволод Золотухин

Доктор теологии, доцент.

Национальный исследовательский институт «Высшая школа экономики» (Москва).

Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, 21/4.

Главный научный сотрудник, руководитель центра «Государство и религия в Азии».

Институт Китая и современной Азии Российской академии наук.

Российская Федерация, 117997, г. Москва, Нахимовский проспект, 32.

E-mail: vakis2011@gmail.com

Аннотация. Данная статья выстроена в качестве лаконичного наброска, точно характеризующего возможный методологический синтез в сфере религиоведения, который может обеспечить прирост положительного знания в этой сфере. Речь идет о взаимодополняющем использовании трех различных методов: когнитивного религиоведения, марксистского материалистического понимания истории и метода истории понятий. Когнитивное религиоведение (КР) описывает эволюционно-психологически обусловленную склонность людей к принятию религиозных верований и участию в религиозных движениях. Классический марксизм сфокусирован на политэкономических факторах функционирования религии (религия в обществе и государстве). Он рассматривает религию не как следствие эволюционного приспособления человекообразной обезьяны, а как специфически социальное явление. Метод истории понятий Р. Козеллека работает со сдвигами в гуманитарной культуре, — с изменениями представлений в философии, политологии, теологии и другими. Эти сдвиги — следствие как изменений в политэкономическом строении общества, так и социально-психологических трансформаций. Все три метода не противоречат друг другу, коль скоро применяются к тому, на чем они специализированы. КР объясняет устойчивость религиозной традиции, марксизм — ее классовые приводные ремни, история понятий — значимую частность: мировоззренческую эволюцию ее интеллектуальной верхушки. В статье предлагается пример применения указанного синтеза к объяснению особенностей философии религии немецкого идеализма.

Ключевые слова: когнитивное религиоведение, материалистическое понимание истории, история понятий, методология религиоведения, Новое время, либеральная теология

Для цитирования: Золотухин В. В. (2024). О трояком методе приращения знаний о религии // *Patria*. Т. 1. № 2. С. 8–24.

Одной из ключевых трудностей религиоведения, проявившейся сразу после его дисциплинарной эмансипации в 1860–1870-х годах, стала опция выбора методологии. Следует заметить: подобные сложности есть в любой отрасли знания, как естественнонаучного, так и гуманитарного; однако ситуация с религиоведением специфична, поскольку в существовании религии как целостного объекта изучения иногда высказываются сомнения.

Причиной тому — сами обстоятельства зарождения религиоведения. Несмотря на важнейшую роль в нем сравнительного языкознания и текстологического востоковедения, его методологическим фундаментом была протестантская либеральная теология, восходившая к идеям Шлейермахера. Ее лейтмотив — выявление черт религиозности как таковой, которая представлялась в качестве неотъемлемого элемента индивидуальной психики: «чувства и вкуса к бесконечному» «Речей о религии...», «восприятия бесконечного» Фридриха Макса Мюллера, «религиозного чувства» ряда других авторов. Религиоведение могло состояться только как изучение религий, а никак не единственной подлинной религии, но условием возможности

такого изучения было признание единого основания человеческой религиозности в разных концах света.

Эта идея, в свою очередь, несла серьезный апологетический заряд, приспособленный под контекст секуляризации XIX века. Коль скоро человеческая религиозность имеет общий знаменатель, речь может и должна идти об обнаружении сущности религии. Ее поиск предполагал воздержание от жесткой критики инокультурных религий и теологий, но не отказ от собственных религиозных убеждений. Макс Мюллер полагал посредством религиоведческих реконструкций обнаружить в сердцах всех людей Слово Божие (Макс Мюллер, 1996: 70–71). Он был убежденным, романтически воспитанным лютеранином и потому надеялся на обращение индийских монистов из «Брахмо самадж» в христианство и успех последующей грамотной миссии в Индии (Molendijk, 2016: 151–153). Корнелис Петер Тиле полагал: выявление на историческом материале сущностных черт религии приведет к тому, что «мы должны будем установить, какая из форм религии чище и совершеннее всего выражает её сущность; какая религия высшая, и какая – истинная» (Tiele, 1871: 44).

Как видно, оба первых религиоведческих проекта в соответствии с либерально-теологическим мейнстримом немецкоязычной традиции предполагали имплицитное выстраивание иерархии религиозных картин мира, в которой высшая роль будет зарезервирована за протестантизмом. Поэтому немецкий религиовед Курт Рудольф в 1966 году утверждал:

...для историка в строгом смысле религия вообще (die Religion) не существует, есть только религии (Religionen). Религия вообще – метафизическая или теологическая абстракция, унаследованная нами прежде всего из эпохи рационализма, немецкого идеализма и романтизма (в особенности я имею в виду Шлейермахера) и соответствующим образом нагруженная. Всякий историк, некритично перенимающий такое понятие, впадает тем самым в зависимость от философской или теологической теории (Rudolph, 1992: 20).

Впоследствии критическое внимание обратилось уже и на сам термин «религия», несущий в себе, как предполагается, европоцентристские, философско-теологические и иные нежелательные коннотации. Российский религиовед Ксения Колкунова предложила экспозицию идей современных конструктивистов, которые выступают за отказ от употребления понятия «религия»; среди них такие известные интеллектуалы как Т. Асад, Т. Фицджеральд и А. Баркер (Колкунова, 2014: 199–200, 205–207, 212–213).

Не вдаваясь специально в сложнейшие проблемы определения религии со всеми их возможными особенностями, отметим, что они в значительной мере проистекают из естественной односторонности исследовательских подходов, каждый из которых сосредотачивается лишь на одном из аспектов рассмотрения религии, оставляя в тени другие. В данной статье я постараюсь способствовать решению этой проблемы, представив индивидуальную/коллективную религиозность, а также ее социально-политические и философско-теологические формы в рамках триединой модели, к разным элементам которой будут могут быть непротиворечиво применены соответствующие методы.

Методы когнитивного религиоведения: психические основания религиозности

Одним из известнейших современных направлений изучения религии является когнитивное религиоведение (КР). В начале XXI века оно стало в англоязычном мире едва ли не магистральным. КР вполне в духе глобализирующегося мира объявило бой культуросцентричным интерпретациям религиозности, привязывающим его важнейшие особенности к контекстам локальных традиций. КР интересуется генеральными чертами человеческой религиозности, которая, согласно базовым тезисам этого направления, представляет собой продукт эволюционного приспособления человеческого коллектива, а именно набор когнитивных заблуждений, естественно вшитых в психику, наследуемых в коллективах и разделяемых индивидами (Visala, 2022: 38). КР не боится обвинений в редукционизме, ведь всякое научное исследование уже предполагает редукцию определенного рода (White, 2022: 12). КР подходит к вопросу со стороны эволюционной психологии и нейронаук¹. С помощью этих дисциплинарных подходов к мышлению КР пытается ответить на вопросы, почему люди во всех концах мира склонны

- верить в существование целенаправленно действующих человекоподобных субъектов, чье могущество оказывает влияние на их жизнь;
- мыслить психическое отдельным от телесного, но всякий дух – все равно имеющим форму и занимающим место;
- совершать ритуалы, сплачивающие сообщество;
- приписывать болезням сверхъестественный источник;
- утверждать посмертное бытие человека и сохранение личности в процессе реинкарнаций;
- полагать одержимость человека духами реальной и др. (подробнее см.: White 2022: 36, 55–56).

Как видно, КР работает с тем же материалом, с которым работали и религиоведы классической эпохи, только нацелено оно не на поиск догадок, как именно первобытные люди пришли к идее загробной жизни (чем занимался, к примеру, Э. Тайлор), то есть не на реконструкцию первобытных философий, а на рассмотрение религиозности как одной из сложившихся коллективных приспособительных практик. Доктринальные тонкости верований при этом менее важны, чем их общие черты.

КР представляет совокупность методологически близких теорий, не связанных в единую концепцию. Работают эти теории на поле философии религии, т. к. преследуют цели генерализации выводов. В этом отношении они как раз продолжают путь Э. Тайлора, Дж. Фрэзера и других классиков англосаксонской религиоведческой традиции, идя вразрез с императивом исторического религиоведения, призывающим сосредотачиваться на узком эмпирически обозримом поле источников (локальные практики/тексты/идеи).

Аккумулируя новейшие достижения когнитивных наук, КР во всем многообразии своих концепций представляет один из современных изводов англосаксонского эмпиризма. Обладая значительным объяснительным

потенциалом в отношении приводных ремней религиозности как свойства человеческой психики, КР не уделяет должного внимания ни проблематике социологии религии (как функционируют религиозные объединения в социально-экономическом отношении? каковы ключевые закономерности складывания государственно-религиозных отношений? каковы ключевые общественные роли религиозных объединений и деятелей?), ни проблематике истории религии (существуют ли закономерности эволюции понятий различных культур, описывающих сферу религии? в чем заключены особенности религиозных картин мира в различных обществах и традициях? как религиозные практики связаны в них с иными сферами культуры?). Либо позиция КР касательно этих вопросов будет сводиться к констатации их конкретно-исторической обусловленности, не интересующей исследователя когнитивных процессов, так как для него это частные случаи всеобщих закономерностей, либо для конкретных социальных практик будут подыскиваться эволюционно-психологические объяснения (ср. Visala, 2022: 33).

Эвристическая ограниченность КР – главная причина того, что оно не может считаться установкой, достаточной для всестороннего описания той или иной религиозной традиции. Говоря кантовским языком, КР описывает условия возможности религии, но не многообразие ее исторического бытия. В этом отношении КР незаменима, но ее установки нуждаются в дополнении. Финский ученый Аку Висала признает: для КР целесообразно склоняться к «мягкому, нередуктивному натурализму» и естественно – встраиваться в комплексное объяснение явлений в ситуации междисциплинарности (Visala, 2022: 42). И здесь на помощь может прийти марксизм.

Энгельсовское учение о формах движения материи предполагает наличие пяти таковых: механической, физической, химической, биологической и социальной. Конечно, выкладки Ф. Энгельса относятся ко второй половине XIX века и отражают соответствующий период развития философии науки, однако данная схема остается рабочей и сейчас. Отталкиваясь от нее, человек может быть описан как биологическое существо – человекообразная обезьяна, мозг которой приспосабливается к внешним раздражителям с помощью естественного отбора, вследствие чего вид обретает наилучшие условия выживания и воспроизводства. Но это не противоречит тому, чтобы рассматривать человека и как социальное существо – носителя языка, культуры и идеалов, обладателя творческого мышления; эта социальная ипостась его бытия не может быть выведена в качестве прямого следствия его биологической природы. Когнитивное религиоведение не связано с марксизмом, но и не противоречит ему.

Между биологической и социальной формами существует диалектическое взаимодействие: без эволюции и мозга не было бы социума, но социальные законы не могут быть сведены к биологическим. И хотя зоопсихология уже на протяжении века описывает сложные схемы поведения животных, содержащие в себе зачатки языка, мышления, этики (см., к примеру, работы Н. Н. Ладыгиной-Котс, К. Лоренца и многих других), никто не решится утверждать, что человеческое общество качественно не отличается от животной стаи – даже от сообщества шимпанзе. Соответственно, в рамках

энгельсовской модели когнитивные теории будут приращивать знание прежде всего о человеке как биологическом существе, тушуя при этом его специфически социальные черты. Потому методы КР должны быть встроены в более широкое теоретическое поле, описывающее религию.

Марксистские методы: религиозные институции в социальной динамике

Как представляется, классические марксистские методы эвристичнее в области описания религии как социально-политического явления. Как только на архаических этапах развития общества, в небольших еще коллективах появляются люди и, позднее, круги людей, религиозно специализированных (мы не знаем, когда это произошло, но, по-видимому, далеко в палеолите), религия обретает социально-экономическое измерение. Попросту говоря: чем больше служители культа тратят времени на культ, тем большую долю материальных благ они должны получать от соплеменников и, соответственно, тем убедительнее они вынуждены обосновывать правомерность и необходимость такой практики².

Возникновение жреческих корпораций в ранних государствах включило верхушки религиозных объединений в состав политэкономических элит и тем самым сделало религию одним из важнейших игроков общественной жизни. Такой она остается и по сей день.

Использование марксистской методологии применительно к социально-политическому аспекту религиозной жизни не обязательно предполагает принятие атеистической, резко критической к религии установки. Идеалы марксизма – идеалы этического свойства, и из материалистического понимания истории они принудительным образом не следуют (хотя оно к ним и подталкивает). На практике этот тезис подтверждается наличием постсоветского класса капиталистов, которые стали таковыми, вполне понимая, что марксизм корректно описывает макроэкономическую ситуацию, и прагматически используя знание марксизма в целях собственного обогащения.

Соответственно, в марксистском методе нас интересует прицельно учение о классовой природе религии и ее роли в надстройке политэкономического базиса. Советский исторический материализм, отталкиваясь от энгельсовского определения религии (как «фантастического отражения в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражения, в котором земные силы принимают форму неземных»), видит вслед за В. И. Лениным корни религии в страхе перед грозными, непредсказуемыми силами природы; позднее, по мере усложнения общественного устройства, этот страх переносится на тектонические общественные силы, «стихийные силы общественного развития» (Келле, Ковальзон, 1969: 401). Метафорически говоря, речь идет о той самой «силе вещей» – необоримых глубинных тенденциях социальных изменений, – которые глухо, полусознательно ощущаются в эпоху перемен едва ли не каждым и которые в силу их смутности, теоретической непроясненности могут восприниматься как предощущение божественной кары и предвестник последних времен.

Согласно этой точке зрения, ощущение верующим зависимости от божества есть неосознанная манифестация его реальной зависимости от социальной верхушки, распоряжающейся благами. Интересно, что современный американский ученый Грегори С. Пол с помощью социологических данных подтверждает корреляцию между консервативной религиозностью и высоким уровнем социального неравенства, характерным для американской последовательно либеральной экономики, и устанавливает: чем благополучнее жизнь общества, тем менее его члены склонны к исповеданию теизма, креационизма и в целом религии (Paul, 2009).

Советский религиовед Д. М. Угринович метко указывает на преимущество марксистского подхода: он

рассматривает религию не как «метасоциальный», а как социальный феномен. Религия социальна не только как определенный институт, как система верований и организаций, она социальна и как достояние сознания отдельного индивида. «Религиозный опыт», о котором так любят говорить теологи и буржуазные психологи, представляет собой социальный продукт, так же как и сам индивид, в сознании которого он возникает (Угринович, 1985: 80).

Религия – часть сугубо человеческой, социальной реальности. Объяснение многих явлений религиозной жизни (и в особенности жизни религиозных организаций, школ, сообществ) через причины политэкономического порядка предлагает верифицируемую схему – потому оно более эпистемологически предпочтительно, чем теологические/религиоцентристские объяснения. Ее возможно проверить социологическими и социально-психологическими средствами, а также подтвердить или опровергнуть на базе имеющихся юридических и бухгалтерских документов³.

В то время как КР описывает религию на уровне базового доверия индивида к ее утверждениям и его психологически обусловленной склонности к участию в движениях религиозного характера, марксистский анализ вскрывает их собственно социальные корни и тем самым помогает точнее определять место и роль религиозных объединений в конкретных обществах в конкретных исторических условиях, а именно:

- как они встроены в систему распределения социальных благ;
- по каким принципам устроена внутри них хозяйственная деятельность;
- как они функционируют в качестве политэкономического субъекта во взаимодействии с государством и обществом;
- на какие социальные группы они опираются и каким образом отвечают идеологическим потребностям этих групп.

Религиозные сообщества и организации – часть общества, и картина мира, складывающаяся в них, не может быть абстрагирована и изолирована от ситуации в ее окружении. Марксистский инструментарий, таким образом, более всего пригоден для изучения связи религии с политэкономическим базисом. Его использование позволит, к примеру, разобраться в идеологических отличиях двух сходных религиозных организаций, одна из которых занимает более консервативную позицию, поскольку стоит на докапиталистических основах хозяйствования, а другая более либеральна, поскольку стремится встроиться в буржуазные отношения, в том числе

в сфере производства смыслов, планируя сама заниматься коммерцией и теологически оправдывать бизнес для своих адептов.

В отношении будущего исторический материализм давал прогноз о постепенном отмирании религии в социалистическом обществе; КР, казалось бы, противоречит ему, толкуя религиозность как следствие когнитивных приспособительных механизмов. Однако противоречия здесь нет, потому что КР рассматривает религию не как нечто субстанциальное, а именно как следствие – а оно, в зависимости от культурного и индивидуального контекста, может реализовываться и в других социальных практиках.

Вопрос о статусе и будущем религии и для КР, и для истмата не вопрос о сущности религии. В первом случае религия – нейропсихологическая переменная, а во втором – политэкономическая. Поэтому обе теории могут работать с изучением ослабевающей религиозности в индустриальных/постиндустриальных обществах, не стараясь расширить понимание религии так, чтобы в него уместилась вообще всякая идейность.

Соответственно, эти два подхода не будут вступать в конфликт и при обсуждении вопроса о возможном исчезновении религии в будущем: можно, например, предполагать, что эволюция человечества приведет к построению коммунистического общества, а такие общественные отношения в свою очередь диалектически обусловят дальнейшее течение эволюции. Противоречия в этом нет ни для одного из подходов.

Метод истории понятий как ключ к смене религиозных картин мира

Если политэкономическое положение религиозного сообщества может быть рассмотрено в качестве базиса, то порождаемая им культура – картина мира, теология, философия, искусство – является надстройкой. Для ее описания требуются специализированные методы, позволяющие в диакроническом аспекте проследить интеллектуальное развитие религиозной традиции. В качестве важнейшего из таковых предлагается использовать метод истории понятий (*Begriffsgeschichte*), описывающий процесс трансформации мировоззрения. Термин, судя по всему, восходит к Гегелю. Один из виднейших разработчиков метода истории понятий немецкий историк Райнхарт Козеллек на базе изучения «седловинного времени» (*Sattelzeit*) – периода в европейской (прежде всего, германской) истории с 1750–1770 по 1850–1870 годы, разделяющего раннее Новое время и модерн/новейшее время, – изучает формирование современных значений таких понятий, как «государство», «нация», «класс», «прогресс», «эволюция», «история».

В своем предисловии к словарю ключевых исторических и социально-политических понятий седловинного времени Козеллек пишет:

...примерно с 1770 года появляется множество новых слов и значений, – свидетельств нового понимания мира, – проникающих весь язык. Старые термины обогащаются содержанием, которое не только предвещает немецкую классику и немецкий идеализм, но и таким же образом переориентирует как сами термины «государство» и «общество», так и все иные связанные с ними (Koselleck, 1974: XV).

Козеллек стремится дистанцироваться от марксизма и даже противопоставить ему свой подход, понимая язык «не как эпифеномен так называемой действительности (“Бытие определяет сознание”, Карл Маркс), а как методически нередацируемую последнюю инстанцию, без которой не приобрести ни опыта, ни знания как о мире, так и об обществе» (Koselleck, 2006: 99). История понятий, указывает он, не материалистична и не идеалистична, она феноменологична, поскольку вопрошает лишь о социальном опыте и его осмыслении. Фундаментальные понятия (Grundbegriffe) образуют устойчивый смысловой якорь для понятий более конкретных, с помощью которых в конечном счете формируются связанные представления обо всей социальной реальности. Козеллек уточняет: «История понятий прежде всего вопрошает о том, когда, где, кем, для кого и как понимаются некоторые намерения (Absichten) или обстоятельства (Sachlagen)» (Koselleck, 2006: 100). Это предполагает работу со словарями и прослеживание того, как менялось значение термина, его соотношение с другими близкими терминами. Толкования и переосмысления термина важны тем, что самые популярные из них включаются в круг его значений и закрепляются в позднейшей культуре.

Категориальная сетка, описывающая как общественную жизнь, так и мир в целом, оказывает многообразное влияние на развитие культуры: она

- способствует возникновению новых философских идей и теорий;
- соответственно, способствует трансформации существующих идеологий и возникновению новых;
- формирует новую картину мира, связанную с изменившимися социально-экономическими условиями.

В современном российском гуманитарном знании к изучению инокультурных понятийных систем обращается академик А. В. Смирнов (Смирнов, 2001 и др.). Он указывает, что незнание контекста, в котором функционирует арабоязычная категориальная система, почти неминуемо приведет к искажению понимания и, соответственно, перевода. К примеру, «скрытое» (бāтин) и «явное» (zāхир) не соответствует западноевропейской бинарной оппозиции «сущность-явление» (Смирнов 2001: 82 сл.). То же самое можно сказать об оппозиции асл («корень») и фар' («ветвь»), которая близка оппозиции «скрытое-явное», однако ее характеризуют «безусловная несомненность, предшествование своей “ветви” (временное или логическое) и приоритет перед ней» (Смирнов, 2010: 190). Внимание в данном случае направляется прежде всего не на диахронию, а на лингвокультурные различия, обусловленные в конечном счете спецификой арабской грамматической школы и в целом культуры. Но из осмысления инаковости арабо-мусульманских понятийных пар следует необходимость разобраться в том, как именно носители этой традиции пользовались ими и как эти понятия соотносились в рамках конкретных философских концепций. По существу, такая работа лежит в русле метода истории понятий.

Феноменологическая установка Козеллека свидетельствует: он стремится дистанцироваться от решения вопроса о первоисточнике категориальных сдвигов. Но сам по себе метод истории понятий не противоречит

классическому марксистскому подходу, а, напротив, может его эвристически дополнить.

Применительно к религии метод истории понятий должен будет устанавливать, что в конкретную эпоху и в конкретной традиции понимается под «религией» и «теологией» (как бы она ни могла экзотически выглядеть), а также описать коннотации и семантические границы иных ключевых понятий, характеризующих религиозную жизнь. Глядя систематически, история понятий помогает выяснить, каким образом склонность человека к созданию религиозных картин мира (изучаемая КР), результирующая в деятельность религиозных сообществ и организаций (изучаемой с помощью марксистской политэкономии), реализуется в конкретно-исторической ситуации в сознании интеллектуалов, формирующих письменную гуманитарную культуру.

Эта задача может показаться излишней лишь тем, кто не знаком с диахроническим преобразованием значения понятий. Немецкий католический теолог Эрнст Файль выпустил объемистый четырехтомник о том, как изменялось содержательное наполнение термина «религия» от римской античности до немецкого идеализма, и три тома из четырех посвящены 300-летнему периоду от эпохи Возрождения до Шеллинга и Гегеля (Feil, 1986, 1997, 2001, 2007). Каждый последующий – крупнее предыдущего, и самый большой том – об эпохе немецкого идеализма. Но о чем свидетельствует сама эта неравномерность? Не о том ли, что бурное развитие капиталистических отношений в Европе, радикально изменяя общественные отношения и трансформируя до неузнаваемости прежний образ жизни, привело к активному поиску места религии в новых условиях – поиску, осуществлявшемуся интеллектуалами: теологами и философами?

Судя по всему, именно в силу серьезнейших политэкономических преобразований европейское Новое время образует ключевой полигон для обкатки методов истории понятий. По крайней мере, в отношении к религии ломка традиционных представлений, хотя бы в некоторых чертах сопоставимая с новоевропейской, становится возможной лишь в XIX–XX веках, что опять-таки совпадает с полновесным приходом капитализма на мировой Восток и Юг⁴.

Иллюстрация на конкретном кейсе

Для того, чтобы прояснить изложенную идею комплексного применения когнитивного религиоведения, исторического материализма и истории понятий, рассмотрим его на частном примере – на примере немецкого идеализма и сопутствующей ему философии религии. Главный вопрос, возникающий у того, кто ее изучает (в особенности у русскоязычного читателя), – почему философские учения немецкого идеализма, казалось бы, проникнутые искренним религиозным чувством, так отличаются от привычного доктринального контекста христианской традиции?

К примеру, Иоганн Готлиб Фихте йенского времени, продолжая логику рассуждения кантовского критицизма, определяет веру как «убеждение в нашем моральном назначении» (*Philosophisches Journal*, 1798: 9). Без-

божие Фихте видит в дерзновенной попытке соотносить свои действия с их предполагаемым результатом, то есть когда человек поступает по совести, только если результат поступка, по его мнению, будет успешным. Бог Фихте 1798 года – безличный и непредставимый моральный миропорядок. Сам термин «Бог» для Фихте – не что иное, как субъективное обобщение. При этом он подчеркивает симфоничность собственного учения с христианством: «...если девять десятых христианского учения не должны быть отвергнуты как абсолютно бессмысленные, [...] то оно обладает той же целью, что и наша философия» (Fichte, 1845: 224).

Теологическое учение Шлейермахера в мировоззренческом отношении непохоже ни на патристику, ни даже на учение Лютера или старопротестантских догматистов. Так, Шлейермахер подвешивает вопрос о существовании ангелов и отрицает возможность их явления людям, а также отрицает существование злых сил (Schleiermacher, 1830: 221f). Точкой сборки его догматики оказываются не слова Писания, а чувство абсолютной зависимости (Abhängigkeitsgefühl), толкуемое не противоречиво с Писанием. Откровение мыслимо для Шлейермахера лишь через чувство и имеет место лишь в глубинах субъективности. При этом следует учитывать, что Шлейермахер выстраивал свою догматику уже в период посленаполеоновской реставрации, которая (в сравнении с периодом от Великой французской революции до наполеоновских войн) характеризуется консерватизмом и частичным возвратом к апологии традиционной религиозности. Для православного верующего учение Шлейермахера выглядит непривычно и неприемлемо модернистски прежде всего в связи с тем, что немецкий теолог принимает базовые положения кантовской «Критики чистого разума», исключая как теоретизирование о божестве (рациональную теологию), так и прямые вторжения сверхъестественного в мир явлений, подчиняющийся законам механической физики.

Марксистский подход может объяснить то, почему такое отношение к религии, какое мы замечаем у немецких идеалистов, вообще могло возникнуть. Своим появлением немецкий романтизм обязан процессам секуляризации, которые активно стартовали в Западной Европе начиная с середины XVIII века. Благодаря хорошо сохранившимся архивам, ход этих процессов достаточно легко проследить по ряду объективных показателей: количеству принятых таинств, публичных религиозных мероприятий, похорон с приглашением священнослужителя, доле активных прихожан от общего числа приписанных к приходу, характеру завещаний и др.

Немецкие историки описывают этот процесс также как имманентизацию религии (вымывание из нее трансцендентного, резко противопоставленного земному), ее «опосюсторонивание» (Verdiesseitlichung, термин произведен от наречия *diessseits* – «по эту сторону»), переход вероисповедных вопросов в сферу приватных, личных дел каждого; процессы эти характеризуют даже как «дехристианизацию» (см.: Pollack, 2016: 152f).

Политэкономически эти процессы объясняются бóльшим укреплением капиталистического способа производства и его последовательным проникновением во все социальные слои. Процессы эти в германоязычном мире протекали преимущественно как модернизация сверху. Так, подчи-

нение церкви буржуазной экономической политике государства вылилось в Габсбургской монархии второй половины XVIII века в запрет ночных паломничеств и в ограничение количества церковных праздников: государство сочло эти практики расточительностью и праздностью, поскольку люди отвлекаются от работы, а время тратится впустую.

Совершенствование сельскохозяйственного инструментария, уменьшение смертности, сокращение числа пандемий – обстоятельства материальной жизни, связанные с развитием технологий, – привели к изменениям в религиозно-философской картине мира. Будущее стало более предсказуемым, а его ожидание потеряло характер трагичности. Бессмертие души стало связываться с перспективой бесконечного морального совершенствования, которое заступает на место трансцендентного спасения (Pollack, 2016: 163–164). Представления о первородном грехе и об аде теряют достоверность в глазах верующих. Происходит отказ от идеи конца света, вместо которого открылась перспектива земного счастья.

Урбанизация и рост мобильности населения – опять-таки следствия политэкономических сдвигов – обусловили возникновение в Германии середины XVIII века нового стиля жизни. Городские стены сносятся, комендантский час отменяется. В моду входят пикники, прогулки, театр, танцы. Церковь, таким образом, лишилась монополии на то, чтобы быть для граждан ключевым местом сбора и общения.

Утратила она и функцию интеллектуальной легитимации монархической власти, которая перешла к нерелигиозной философии эпохи Просвещения. Интересно, что Детлеф Поллак (вероятно, в силу идеологической щекотливости вопроса) остерегается прямо указывать на эвристичность марксистского объяснения резкого сдвига в религиозно-философской картине мира. При этом марксистскому пониманию истории не противоречит ни одно из перечисляемых им объяснений (разделение церкви и государства, проникновение рыночных отношений во все сферы жизни, отказ от конфессионализма в силу тупиковости его перспектив и видение будущего в новом, оптимистическом свете). Более того, если от материалистического объяснения принципиально отказаться, то окажется непонятным, как и почему в культуре сработали процессы размежевания церкви и государства, почему люди перестали разделять себя по вероисповедному признаку и почему будущее предстало перед ними в более светлых перспективах.

Фокус когнитивного религиоведения, в свою очередь, поможет объяснить, почему трансформация, произошедшая в умах интеллектуалов, оказала слабое влияние на народную религиозность. Это явление хорошо показано в полуавтобиографическом романе теолога-фризианца В. де Ветте «Теодор, или Освящение сомневающегося» (1822)⁵. Молодой университетски образованный теолог Теодор, которого прочтат в пасторы, приезжает в родную деревню на каникулы. Он разделяет модернистские взгляды: не признает существования чудес, считает Библию историческим памятником, а не вечным откровением, преисполнен этического оптимизма в отношении выполнения религиозного долга. Мать просит, чтобы Теодор как молодой теолог прочел перед сельчанами проповедь; местный пастор же

предостерегает его, указывая, что «народная вера» (Volksglaube) не приемлет модернизма (De Wette, 1822: 52).

Теодор произносит проповедь о том, что молиться стоит лишь о доброте и мудрости, а никак не о проблемах телесных, с которыми Бог управится и без того. Жители деревни, включая членов семьи Теодора, растеряны от этой проповеди (неужели нельзя молиться за здоровье ближнего?), а пастор указывает Теодору на сухость и отвлеченность его повествования: в качестве примера моральности, – говорит он, – следует приводить Иисуса Христа. Юный теолог сместил акценты в проповеди в сторону этико-философского интеллектуализма, и проповедь тут же потеряла свои утешительные и назидательные свойства (De Wette, 1822: 54–55). Сакральное не может быть отсеяно и адаптировано (Теодор предлагал нарезать для прихожан хрестоматию из Писания); оно также не может быть рационализировано и помещено в прошлое: реформированная таким образом религия лишится большей части своих психологических адаптивных механизмов.

Косвенно это подтверждается и историей народной религиозности. Вильгельм Маннхардт – один из основателей немецкой этнологии – собрал во второй половине XIX века внушительный массив данных по архаической религиозности европейских народов (см.: напр. Mannhardt, 1865, 1868, 1875). Множество данных было получено им из регионов, переживших к тому времени не только секуляризацию, но и то самое «опосредствование» религии, о котором говорят современные немецкие историки. В европейской деревне вкрапления архаической религиозности сохранялись синхронно с позитивизмом городских интеллектуалов.

Материалы как де Ветте, так и Маннхардта могут получить близкие объяснения со сторон когнитивистов и марксистов. Первые укажут, что у крестьян сработали отточенные с палеолита эволюционные механизмы психологической адаптации к выживанию и сплочению, а вторые опишут архаические пережитки как продукт общественных отношений, соответствующий особенностям их локальной организации, также адаптирующий сознание крестьян к уровню их самостоятельности перед лицом природы и их понимания того, как устроено общество. Первые рассмотрят человека как материю скорее биологическую, чем социальную, вторые – наоборот; оба подхода согласятся с энгельсовским определением религии, хотя и поймут его по-разному.

Метод истории понятий может быть помыслен как надстройка над этими подходами – или, скорее, уточнение некоторой части исторических фактов. А именно: он показывает, как изменяется интеллектуальная культура и как она распространяет свое влияние на все общество. Крестьянин или рабочий не будет сам рассуждать о границах понятий и их эвристических возможностях, но он усвоит установившиеся их значения из школы, проповеди, популярного чтения и тому подобного. История понятий демонстрирует, к примеру, как именно в учении Канта и его современников-теологов разделяются представления о религии и теологии. Религия как личное отношение к трансцендентному отделяется от теологии как картины мира, фундированной вероучительными истинами. Разделение этих понятий – сложный процесс, который у Землера, Канта и Шлейермахера

протекает по-разному. Историк понятий должен сначала изучить мировоззренческие различия у этих авторов, восстановив систему убеждений каждого из них, а затем установить то общее, которое указало на магистральный тренд трансформации культуры.

Смещение значений понятия «религия» – частный случай описанного выше процесса деклерикализации, и если марксист укажет его общие предпосылки, то историк понятий, во-первых, восстановит те частности, из которых сложилась общая картина в сфере культуры, и, во-вторых, покажет, из каких элементов эта общая картина складывалась будто паззл. Коль скоро «религия» для Шлейермахера есть чувство и, будучи таковым, противопоставляется доктринальному теоретизированию, логично, что при выстраивании догматики он не будет ориентироваться на наследование более ранних теологических формулировок. Соответственно, модифицируется и содержательное наполнение понятия «догматика»: применительно к немецкоязычной теологии XIX века составление догматики будет предполагать включение начального философского раздела. Догматика оказывается личным авторитетным толкованием религиозной традиции. Переосмысление «религии» ведет и к переосмыслению понятия «откровение»: у Шлейермахера и его последователей откровение лишается супранатуралистских коннотаций и совпадает с личным религиозным чувством абсолютной зависимости от Бога.

Терминологические сдвиги – следствие изменений как в политэкономическом строении общества, так и социально-психологических. Метод истории понятий не противоречит ни КР, ни марксизму; он профилирован на изучении духовной культуры, причем развитой письменной (философская, политическая, теологическая мысль и тому подобные). Говоря марксистским языком, история понятий изучает надстройку (исторический материализм при этом изучает базис, а КР – диалектическую взаимообусловленность биологического и социального в индивидуальной психике и в массовом сознании).

Подвергая подходящие факты истории религии троякому анализу с помощью описанных методов, можно надеяться на комплексное понимание этих фактов, что поможет прирастить знание не только о религии, но и о специфике функционирования в изучаемую эпоху социальных институтов – таких как церковь и государство.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ К эволюционизму склоняются такие известные когнитивисты, как П. Буайе и С. Атран, однако существуют и авторы, стремящиеся от него дистанцироваться. Стоит отметить, что без привлечения эволюционного подхода построения когнитивных наук «зависают в воздухе», не получая привязки к научной картине мира. Тогда непонятно, каким образом и почему психика функционирует именно так.

На более широком уровне обобщения (в отношении философской картины мира) то же самое происходит, когда когнитивисты стремятся уклониться от суждения о том, является ли материя причиной сознания или наоборот (говоря марксистским языком), или же от выдвижения своего варианта решения трудной проблемы сознания (говоря языком философии сознания). Эмпирическая щепетильность хороша при исследовании узкого проблематического поля, но не тогда, когда речь заходит об ответах на глобальные вопросы (к примеру, на вопрос о том, каковы психологические приводные ремни религиозности).

В последнем случае ученого на любом публичном выступлении могут спросить о его убеждениях. Теистическими аргументами для обоснования своей позиции он воспользоваться не сможет: они слишком расходятся с его методологией, которая философски фундируется лишь материализмом (биологические/нейропсихологические объяснения последовательны, а примысливание трансцендентной причины обрезается бритвой Оккама). В качестве опций выхода из тупика остается агностическое подвешивание вопроса с воздержанием от суждения, хотя это временное решение, и при любой систематизации теории оно потребует решения в ту или иную сторону. Или же (если публичная апология материализма может иметь для ученого внеакадемические последствия) когнитивист может обратиться к мировоззренческим установкам типа Спинозовской.

² Показательно, что в конфуцианской культурной традиции поклонение предкам на домашнем алтаре не воспринимается в качестве религии; религия – нечто, увязанное с макро-социальным контекстом и в первую очередь – с государством. Ср.: (Palmer, 2017: 18–19).

³ Такие объяснения эпистемологически проще и удобнее. Утверждения же об онтологической самостоятельности/первичности религии сталкиваются с трудностями обоснования. Никаких средств, позволяющих обосновывать эти положения и вписывать их в более широкий контекст познания, нет; остается апеллировать к личному опыту, правоте религиозного сообщества или вовсе прагматическим соображениям. Рассуждение с позиций теологии предполагает предварительный *salto mortale* – признание истинности религиозного учения в качестве аксиомы и точки отсчета.

⁴ Это зонтичная тема для множества отдельных исследований. Здесь стоит лишь констатировать, что всякого рода религиозные модернизмы и реформаторские движения, возникающие на Востоке в течение двух последних веков, преимущественно связаны с пересмотром отношения к собственной религии/традиции/культуре; этот пересмотр признается назревшим в связи с необходимостью противостоять колонизаторам и вызову вероятной ассимиляции с их стороны. Формирование национализмов и этнического самосознания по западноевропейскому типу, экспорт с Запада политических институций и практик, обширные ранее отсутствовавшие контакты с Западом – все эти триггеры эпистемологического преобразования незападных культур не могли бы иметь место, не будь в мире капитализма и вытекающего из него колониализма.

⁵ В молодости де Ветте, приехав учиться в Йенский университет, разделял взгляды, близкие к описанным выше взглядам Фихте конца 1790-х годов, но вскоре отошел от них, указав, что они привели его к чувству богооставленности и бессмысленности жизни, страху смерти, конфликту чувств и разума (De Wette, 1850: 10–11).

ЛИТЕРАТУРА

Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. (1969). Курс исторического материализма. М.: Высшая школа.

Колкунова К. А. (2014). Религиоведение без религии: современные подходы к определению религии // Аринин Е. И. (ред.). 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций. Владимир: ВлГУ. С. 197–221.

Мюллер Ф. М. (1996). Введение в науку о религии // Красников А. Н. (ред.) Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М., Канон+. С. 31–143.

Смирнов А. В. (2001). Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры.

Смирнов А. В. (2010). Асл // Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль. С. 190–191.

Угринович Д. М. (1985). Введение в религиоведение. 2-е издание, дополненное. М.: Мысль.

De Wette W. M. L. (1822). Theodor oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen. Berlin: G. Reimer.

De Wette W. M. L. (1850). W. M. L. De Wette. Eine Idee über das Studium der Theologie / Hrsg. Stieren A. Leipzig: T. O. Weidel.

Feil E. (1986, 1997, 2001, 2007). Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. In 4 Bänden. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.

Fichte J. G. (1845). Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. Bd. 5, Abth. 2. B. Zur Religionsphilosophie. Berlin: Weit & Comp.

Koselleck R. (1974). Einleitung // *Brunner O., Conze W., Koselleck R. (hrsg.). Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1. A–D. Stuttgart: Ernst Klett. S. XIII–XXVII.

Koselleck R. (2006). Begriffsgeschichten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Mannhardt W. (1865). Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Danzig: Verlag von Constantin Ziemssen.

Mannhardt W. (1868). Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Berlin: F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.

Mannhardt W. (1875). Wald- und Feldkulte. Erster Teil. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Berlin: Gebrüder Borntraeger.

Molendijk A. (2016). Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. New York: Oxford University Press.

Palmer D. A. (2017). Is Chinese (Lack of) Religion Exceptional? // *Hornbeck R. G., Barrett J. L., Kang M. (eds.) Religious Cognition in China. "Homo Religiosus" and the Dragon*. New York: Springer, 2017. P. 17–34.

Paul G. S. (2009). The Chronic Dependence of Popular Religiosity upon Dysfunctional Psychosociological Conditions // *Evolutionary Psychology*. Vol. 7. № 3. P. 398–441.

Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Bd. 8. Heft 1. Jena: C. E. Gabler, 1798.

Pollack D. (2016). Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III. Tübingen: Mohr Siebeck.

Rudolph K. (1992). Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Leiden: Brill.

Schleiermacher F. (1830). Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin: G. Reimer.

Tiele C. P. (1871). Het wezen en de oorsprong van den godsdienst // *Theologische Tijdschrift*. Bd. 5. S. 373–406.

Visala A. (2022). Philosophical Foundations of Cognitive Science of Religion // *Barrett J. L. (ed.) The Oxford Handbook of Cognitive Science of Religion*. Oxford: Oxford University Press. P. 27–47.

White C. (2022). An Introduction to the Cognitive Science of Religion. Connecting Evolution, Brain, Cognition and Culture. London: Routledge.

The Threefold Method of Studying Religion

Vsevolod Zolotukhin

Doctor of Letters (Theology), Assistant Professor.

HSE University (Moscow).

21/4, Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Main Researcher, Head of the Centre "State and Religion in Asia".

Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences.

32, Nakhimovskiy Ave., Moscow, 117997, Russian Federation.

E-mail: vakis2011@gmail.com

Abstract. This paper is devoted to methodological way of research in religious studies, which could unite three different methods: first, cognitive science of religion (CSR), second, Marxist historical materialism, third, method of conceptual history. The CSR deals with data of social and evolutionary psychology describing social processes primarily by means of natural sciences. The Marxist approach, in its turn, points out specific human traits of social interaction. In this context, the Marxism could analyze religion-state and church-state relations as a product of complicated process of production, exchange, distribution and consumption of material goods resp. as a product of class inequality and struggle. The conceptual history (in R. Koselleck's understanding) covers a particular but nevertheless important field of building the intellectual (philosophical, political, theological) worldview which reversely influences the whole religious community changing its cultural identity. Each method does not contradict others, however, each of them explains different aspects of religious life. The CSR explains the stability of the religious tradition, Marxism – its social roots and drive belts, while the history of concepts deals with the worldview evolution of an intellectual upper class, which produces theologies. The paper is provided with an example of applying the proposed synthesis to philosophy of religion of the German Idealism.

Keywords: cognitive science of religion, the materialist conception of history, Begriffsgeschichte (conceptual history), methodology of religious studies, the modern period, liberal theology

For citation: Zolotukhin V. V. (2024). The Threefold Method of Studying Religion // *Patria*.

Vol. 1. No. 2. P. 8–24.

REFERENCES

- De Wette W. M. L. (1822). *Theodor oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen*, Berlin: G. Reimer.
- De Wette W. M. L. (1850). *W. M. L. De Wette. Eine Idee über das Studium der Theologie* (hrsg. Stieren A.), Leipzig: T. O. Weidel.
- Müller F. M. (1996). Vvedenie v nauku o religii [Introduction to the Science of Religion]. *Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya* [Classics of World Religious Studies. Anthology] (ed. by A. N. Krasnikov), vol. 1, Moscow: Kanon+, pp. 31–143.
- Feil E. (1986, 1997, 2001, 2007). *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, in 4 Bänden, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Fichte J. G. (1845). *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, Bd. 5, Abth. 2, B. Zur Religionsphilosophie, Berlin: Weit & Comp.
- Kelle V. Zh., Koval'zon M. Ya. (1969). *Kurs istoricheskogo materializma* [A Course of Historical Materialism], Moscow: Vysshaya shkola.
- Kolkunova K. A. (2014). Religiovedenie bez religii: sovremennye podhody k opredeleniyu religii [Religious Studies Without Religion: Defining Religion Today]. *750 opredelenij religii: istoriya simvolizacij i interpretacij* [750 Definitions of Religion: A History of Symbolizations and interpretations] (ed. by E. I. Arinin), Vladimir: VIGU, pp. 197–221.

- Koselleck R. (1974). Einleitung. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck), Bd. 1, A–D, Stuttgart: Ernst Klett, S. XIII–XXVII.
- Koselleck R. (2006). *Begriffsgeschichten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag
- Mannhardt W. (1865). *Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*, Danzig: Verlag von Constantin Ziemssen.
- Mannhardt W. (1868). *Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*, Berlin: F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.
- Mannhardt W. (1875). *Wald- und Feldkulte. Erster Teil. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*, Berlin: Gebrüder Borntraeger.
- Molendijk A. (2016). *Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*, New York: Oxford University Press.
- Palmer D. A. (2017). Is Chinese (Lack of) Religion Exceptional? *Religious Cognition in China. "Homo Religiosus" and the Dragon* (ed. by R. G. Hornbeck, J. L. Barrett, M. Kang), New York: Springer, pp. 17–34.
- Paul G. S. (2009). The Chronic Dependence of Popular Religiosity upon Dysfunctional Psychosociological Conditions. *Evolutionary Psychology*, vol. 7, no. 3, pp. 398–441.
- Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* (1798), Bd. 8, Heft 1. Jena: C. E. Gabler.
- Pollack D. (2016). *Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rudolph K. (1992). *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: Brill.
- Schleiermacher F. (1830). *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin: G. Reimer.