



ПАРАДИГМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ В XXI в.



2020

В основу коллективной монографии легли материалы дискуссий о современных подходах к исследованию религии и религиоведении как научной дисциплине. Обсуждение этих проблем было актуализировано в ноябре 2019 г. на Юбилейной научной конференции, приуроченной к 60-летию кафедры философии религии и религиоведения МГУ имени М.В. Ломоносова, и продолжилось на ряде научных семинаров 2019–2020 гг., фокусирующих внимание на конкурентном взаимодействии различных теоретико-методологических подходов и критериях научности в исследовании религии.

Монография может быть полезна не только специалистам в области религиоведческих дисциплин, но и всем интересующимся проблемами философии религии и религиоведения.

The collective monograph presents materials of discussions on modern approaches to the study of religion and religious studies as a scientific discipline at the Jubilee Scientific Conference dedicated to the 60th anniversary of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies at Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University, and the cycle of scientific seminars 2019–2020, and can be useful not only for specialists, but also for anyone interested in the problems of philosophy of religion and religious studies.





Московский государственный университет
имени М.В.Ломоносова

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
ОТДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ



Парадигмы исследования религии в ХХІ в.



Москва
2020

УДК 2.1-29; 1.091; 1.13; 1.14

ББК 86; 87.3; 87.5

П18

*Печатается по решению Ученого совета
философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова*

РЕЦЕНЗЕНТЫ

доктор философских наук, профессор *В.С. Глаголев*

доктор философских наук, профессор *О.М. Хомушку*

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ

О.Ю. Бойцова (руководитель авторского коллектива), В.В. Винокуров,
И.П. Давыдов, И.И. Ершова, П.Н. Костылев, И.Л. Крупник, Р.А. Сергиенко,
Д.О. Фурцев, С.А. Хмелевская, Д.М. Шелепенков, И.Н. Яблоков

П18 Парадигмы исследования религии в XXI в.: Коллек-
тивная монография / Под. ред. О.Ю. Бойцовой / Философский
факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В.,
2020. — 224 с.

ISBN 978–5–93883–427–9

В основу коллективной монографии легли материалы дискуссий о современных подходах к исследованию религии и религиоведению как научной дисциплине. Обсуждение этих проблем было актуализировано в ноябре 2019 г. на Юбилейной научной конференции, приуроченной к 60-летию кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, и продолжилось на ряде научных семинаров 2019–2020 гг., фокусировавших внимание на конкурентном взаимодействии различных теоретико-методологических подходов и критериях научности в исследовании религии.

Монография может быть полезна не только специалистам в области религиоведческих дисциплин, но и всем интересующимся проблемами философии религии и религиоведения.

The collective monograph presents materials of discussions on modern approaches to the study of religion and religious studies as a scientific discipline at the Jubilee Scientific Conference dedicated to the 60th anniversary of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies at Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University, and the cycle of scientific seminars 2019–2020, and can be useful not only for specialists, but also for anyone interested in the problems of philosophy of religion and religious studies.

© Коллектив авторов, 2020

© Философский факультет МГУ, 2020

© Воробьев А.В. & ЦСК, оформление, 2020

ISBN 978–5–93883–427–9

Научное издание

Подписано в печать 02.11.2020. Формат 60х88/16. Бумага офсетная.

Усл.-печ. л. 14,0. Уч.-изд. л. 13,08. Тираж 300 экз. Заказ № 684.

Издатель Воробьев А.В. г. Москва, ул. Профсоюзная, 140–2–36. 8(925)772–03–76

Типография ООО «Поли Принт Сервис». Москва, ул. Бутырская, д. 86. Тел. 8(495)191-11-95

Изготовление любой печатной продукции // info@ppspprint.ru // ppspprint.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
РАЗДЕЛ I. Научное исследование религии: институциональные и теоретические основания мультипарадигмальности.....	8
ГЛАВА 1. Пути дисциплинарной самоидентификации науки о религии.....	8
ГЛАВА 2. Плюрализм неклассической эпистемологии.....	32
ПРИМЕЧАНИЯ К РАЗДЕЛУ I.....	50
РАЗДЕЛ II. Вариативность научной оптики в современном изучении религии	74
ГЛАВА 1. Парадигма научности и программа сциентизации теологии.....	74
ГЛАВА 2. Логико-символическое направление в изучении эзотеризма.....	84
ГЛАВА 3. Когнитивные подходы к изучению религии.....	101
ПРИМЕЧАНИЯ К РАЗДЕЛУ II	122
РАЗДЕЛ III. Анализ исторической трансформации религиозных институтов и практик	145
ГЛАВА 1. Религиозная реформа в контексте социально-культурной трансформации	145
ГЛАВА 2. Пищевые запреты как религиозная норма	157
ГЛАВА 3. Медиатизация религиозного опыта	167
ПРИМЕЧАНИЯ К РАЗДЕЛУ III	175
 ЛИТЕРАТУРА	 191
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ.....	220

ПРЕДИСЛОВИЕ

В основу коллективной монографии легли избранные материалы дискуссий 2019–2020 гг., в ходе которых обсуждались современные подходы к исследованию религии и трактовки религиоведения как научной дисциплины. Несмотря на то, что эти проблемы далеко не новы и варианты их решения опираются на солидную историческую традицию, они и по сей день не утратили ни значения, ни остроты.

Во многом это связано с тем, что научное сообщество религиоведов по-прежнему сложно считать консолидированным, а задача его самоидентификации все так же далека от решения, как и полвека назад: религиоведение различно понимается учеными не только в разных концах света, но и в одной и той же стране. Отсутствует консенсус по его важнейшим, конституирующим, основаниям, а оптики, исторически сложившиеся в социогуманитарных науках применительно к анализу религиозных идей и практик, зачастую задают антиномичные векторы анализа. Сегодня под вопрос ставится не только статус религиоведения, но сам факт его наличия. Хронический характер приобрели споры о границах проблемного поля и принципах демаркации с другими отраслями знания, об основаниях легитимации полученных результатов, допустимом методологическом инструментарии и возможностях интегрирования разнонаправленных исследовательских стратегий в единую систему. Все это вместе взятое придает деструктивную направленность таким естественным для любой науки реалиям, как несовпадение мнений, различие мировоззренческих и теоретических позиций, разнообразие подходов и расхождение в оценке их значимости и перспективности. В результате возникает угроза не просто углубления разобщенности исследователей религии, но утраты присутствия религиоведения как автономной дисциплины в научном и образовательном пространстве.

Обсуждению этих вопросов было уделено немало внимания на Юбилейной научной конференции, посвященной 60-летию кафедры философии религии и религиоведения философского фа-

культета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, которая прошла 29–30 ноября 2019 г. Конференция получилась весьма представительной, в ней приняли участие коллеги из более чем двадцати высших учебных заведений и научных институтов Москвы и двенадцати других городов России и зарубежья. Тема конференции — «Парадигмы исследования религии в XXI в.» — и дала название настоящей книге. Но содержание последней не сводится к изложению докладов этого форума. Прежде всего, на шести секциях конференции затрагивался значительно более широкий круг вопросов, чем те, что стали тематической основой монографии¹. Кроме того, в ней нашли отражение идеи, высказанные во время серии научных семинаров, организованных кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ зимой 2019 и весной 2020 гг. И наконец, был использован опыт дистанционной научной коммуникации в период вынужденной изоляции из-за карантинных мер, связанных с пандемией коронавируса весной-летом 2020 г.² В результате получился текст, который сфокусирован на взаимосвязанных темах, очерчивающих значимые грани проблемы позиционирования религиоведения как современной науки.

В создании монографии приняли участие сотрудники кафедры философии религии и религиоведения и других подразделений философского факультета, а также приглашенные спикеры научных семинаров. Среди членов авторского коллектива есть как авторитетные в научном сообществе ученые, так и молодые исследователи. Важно подчеркнуть, что перед ними не ставилась задача достичь концептуального единства и заявить общую, консолидированную позицию. Поэтому точки зрения и подходы авторов не во всем полностью совпадают, тем более что сложность затронутых проблем и неоднозначность их возможных решений не всегда позволяют поместить их в единую парадигму.

¹ Ряд докладов был опубликован в специальном выпуске «Религиоведческого альманаха» за 2020 г. См.: Религиоведческий альманах. — 2020. — № 1–2(6).

² Речь идет о масштабном проекте философского факультета «Философия хрупкого мира» (5 мая–30 августа 2020 г.), в котором приняли активное участие сотрудники кафедры философии религии и религиоведения. См.: philos.msu.ru/node/3881.

Цель заключалась именно в том, чтобы показать мультипарадигмальность современной науки о религии, дать представление о разных исследовательских стратегиях, которые несмотря на расхождение в теоретических основаниях и аргументации ориентируются на научность как главный императив. Это и легло в основу тематического строения книги.

Открывает монографию раздел, посвященный рассмотрению истоков и оснований множественности парадигм в изучении религии. В первой главе раздела О.Ю. Бойцова и И.Л. Крупник описывают институциональные, а И.Н. Яблоков — концептуальные факторы, которые определили мультипарадигмальность религиоведения. Во второй главе показывается, что осмысление современного состояния и перспектив науки о религии невозможно в отрыве от анализа объективных масштабных трансформаций, переживаемых культурой в современном мире, и в первую очередь — от тех изменений, которые произошли (и продолжают происходить) в представлениях о возможных и желаемых способах познания мира. С.А. Хмелевская проводит сопоставление научной и религиозной программ постижения бытия, показывая их отношение друг к другу в рамках неклассической эпистемологии. О.Ю. Бойцова рассуждает о том, как произошедшее переосмысление критериев научности, сущности, целей и методов научного познания в целом повлияло на научные оптики в исследовании религии.

Второй раздел посвящен рассмотрению ряда подходов в исследовании религии, которые к началу XXI в. уже имели возможность заявить о своей претензии на статус научной парадигмы. В первой главе И.П. Давыдов разбирает аргументы, выдвигаемые в современной литературе в пользу признания теологии научной дисциплиной, и анализирует векторы и перспективы ее сциентистской легитимации. Вторая глава знакомит с вариантами применения научных методов при изучении эзотеризма: В.В. Винокуров дает характеристику традиционного, символично-натуралистического, семантико-геометрического и логико-математического подходов, объединенных в рамках логико-символического исследования эзотерических учений. В третьей главе П.Н. Костылев, Р.А. Сергиенко и Д.М. Шелепенков описывают исследовательские контексты, теоретико-

методологические установки, проблематику и перспективы развития когнитивного направления в религиоведении нашего времени.

Наконец, в третьем разделе представлены примеры анализа различных религиозных институтов и практик в контексте исторических и современных социально-культурных трансформаций. Первая глава обращается к истории: И.И. Ершова проводит сравнительный анализ религиозной реформы в государствах Древнего Востока и Древней Руси, показывая, как прежние мифологическая и религиозная традиции переосмысливаются в свете новых социально-политических условий, сплетаясь с устанавливаемой государственной религией. Вторая глава посвящена вопросам религиозного нормирования потребления пищи и сочетает историческое исследование с описанием актуальной ситуации. Д.О. Фурцев рассматривает данный вид регулирования как одну из сфер социального контроля и на примере авраамических религий прослеживает становление и развитие пищевых запретов. В третьей главе И.Л. Крупник обращается к анализу медиатизации религиозного опыта в наши дни, ставя задачу определить, насколько революционным характером обладает воздействие современных цифровых технологий на личный и групповой религиозный опыт.

Каждая из обсуждаемых проблем отличается многогранностью и выводит на целый спектр концептуально и фактологически связанных вопросов. Для того чтобы представить главную тему более четко и емко, все «ответвления» и ссылки вынесены в «Примечания» в конец каждого раздела (на них указывают цифры в квадратных скобках). Выходные данные источников в «Примечаниях» приведены в сокращенном виде, их полное описание содержится в общем списке литературы в конце книги. Завершает монографию именной указатель ко всем разделам.

Авторы надеются, что публикация данной книги послужит стимулом и основой продолжения конструктивной дискуссии по затронутым проблемам, и рассчитывают на то, что такое обсуждение будет способствовать укреплению взаимопонимания в рамках религиоведческого сообщества и повышению статуса религиоведа в современном научном и образовательном пространстве.

Москва, октябрь 2020 г.

РАЗДЕЛ I

Научное исследование религии: институциональные и теоретические основания мультипарадигмальности

ГЛАВА 1

Пути дисциплинарной самоидентификации науки о религии

Любая наука сталкивается с необходимостью самоидентификации, т.е. определения границ своего предметного поля, критериев оценки достигнутых результатов и процедур легитимации нового знания, а также оснований демаркации со смежными и альтернативными способами постижения действительности. Закрепление результатов такой рефлексии происходит в ходе институционализации^[1] и связано, с одной стороны, с появлением формальной структуры, организационно закрепляющей выработанные стандарты познания, а с другой, с достижением консенсуса научного сообщества в вопросе о важнейших параметрах соответствующей дисциплины. Вопросы, связанные с самопониманием религиоведения, еще являются предметом активного обсуждения, причем выработка консенсусных решений значительно осложняется спецификой как процесса институционализации науки о религии, так и концептуализации ее как отрасли знания.

Особенности процесса институционализации

Прогрессирующая институционализация всех отраслей знания была важнейшей тенденцией в развитии науки на протяжении по-

следних двух с половиной столетий. Уже в XIX в. научные исследования перестали быть делом ученых-одиночек или небольших групп единомышленников. Стремительно рос объем материала, резко увеличивалось число специалистов, занятых в деятельности по «добыче истины», а также количество учреждений, организующих их работу. Это вело ко все большему рассредоточению ресурсов, задействованных в научных исследованиях, все более сложным становился непосредственный обмен информацией. В данной ситуации предельно актуальной стала необходимость оптимизации научной деятельности. Без решения ряда организационно-технологических задач — таких, как упорядочение процедур получения и систематизации данных, разделение труда и координация разработок, определение общей стратегии исследования и обеспечение подконтрольности всех этапов процесса познания и т.п., — эффективная исследовательская работа оказалась невозможной. В результате к середине XX в. и в естественнонаучной, и в социогуманитарной сферах окончательно утвердились коллективные формы научной деятельности. Производством знания стали заниматься большие группы людей, организованные в иерархическую систему научных коллективов, подчиняющихся профессиональным стандартам и действующих в соответствии с четко определенными функциями.

Для фиксации коллективного характера научных исследований и описания феномена объединения людей, занимающихся производством научного знания, использовались различные наименования («республика ученых», «научная школа», «невидимый колледж» и т.п.), но наибольшее распространение получило понятие «научное сообщество», которое ввел британский философ науки Майкл Полани^[2]. Единство научного сообщества обеспечивается особыми формами коммуникации. Центральное место в ней занимают обмен информацией о процедурах и результатах исследований, координация позиций относительно общих норм познавательной деятельности, а также согласованная оценка нового знания. В такое сообщество входят исследователи, которые не только обладают сходной специализированной подготовкой, разделяют общие взгляды на цели деятельности и осознают свою принадлежность данному направлению, но и признают для себя

обязательным следовать общим правилам, которые вслед за Робертом Мертоном принято называть этосом науки^[3].

Важно подчеркнуть, что научное сообщество — не просто союз единомышленников. Оно выступает в качестве носителя дисциплинарной идентичности, представителя определенной отрасли знания и потому обладает значительной легитимирующей и нормативной силой. Научное сообщество выполняет регулирующую, координирующую и контролирующую функции по отношению к процессу познания, вырабатывает «дисциплинарный эталон» данной науки, определяет основные параметры конкретной отрасли, отличающие ее от других областей знания^[4].

Очевидно, что защищаемый научным сообществом «дисциплинарный эталон» накладывает довольно жесткие ограничения на научную практику. Чем менее продвинулось научное в сообщество в институционализации своей дисциплины, тем ниже степень регламентации, и чем более детально проработан «дисциплинарный эталон», тем больше ограничений. Прежде всего, это касается квалификационных требований, предъявляемых участникам научной деятельности. Уровень их компетентности контролируется посредством специализированной подготовки научных кадров со всем комплексом организационно-контрольных мер — принятием образовательных стандартов, аккредитации учебных центров, проведения квалификационных экзаменов и аттестаций и проч. Руководство со стороны научного сообщества проявляется также в контроле над проблематикой, что позволяет тематически и организационно влиять на коммуникацию ученых, и соответственно, в структурировать отрасль знания^[5].

Еще одна задача, решаемая в процессе институционализации, состоит в утверждении и поддержании социального статуса дисциплины. Она решается путем ее профессионализации. В результате научное сообщество принимает на себя функцию профессионального сообщества и оказывается источником нормативных ограничений, не только создающих «эталон дисциплины», но и влияющих на социальный статус своих членов, условия их трудовой деятельности и уровень материального благосостояния. О профессионализации науки свидетельствует стремление к стандартиза-

ции во всем — начиная от установления общих квалификационных требований и правил проведения и обнародования результатов исследований и вплоть до выработки единой шкалы приоритетов, позволяющей определить место и значение как направлений исследования, так и отдельных специалистов. Такая тенденция явно нарастала на протяжении XX в., в результате чего наука превратилась в организационно оформленную совокупность дисциплин, каждая из которых обладала сетью специализированных периодических изданий и разветвленной системой образовательных и исследовательских учреждений, в которых профессионально работали члены соответствующего научного сообщества^[6].

В целом становление науки как профессиональной сферы деятельности заняло почти столетие — с середины девятнадцатого по середину двадцатого столетия. При том что в это время активно шел процесс самоидентификации научных направлений и каждая отрасль знания определяла свой «дисциплинарный эталон», в качестве общей для всех «нормы познания» выступала модель строгой науки, выработанная в рамках позитивизма. На основе этой модели разные дисциплины стремились конституироваться, обрести автономию и легитимировать себя как социально значимую сферу деятельности.

Встречное движение — запрос общества по отношению к науке — было связано с повышением ожиданий, связанных с результатами научного познания. С того времени, как Фрэнсис Бэкон выдвинул лозунг о знании как силе, сциентистские претензии существенно возросли. Наука стала восприниматься как средство не только познания, но и переустройства мира. Уже к девятнадцатому столетию представление о науке как двигателе прогресса и главной силе трансформации культуры в целом оказалось преобладающим. На науку возлагались особенно большие надежды — она должна была обеспечить рациональное правление, которое позволяет сглаживать, а то и вовсе преодолевать социальные противоречия и выступать в качестве действенной альтернативы классовой борьбе и революциям^[7]. Такое позиционирование науки имело последствия, далеко выходящие за границы познавательной деятельности.

Примечательно, что естествоиспытатели, как правило, понимали культуртрегерские задачи как итоговые — траектория прогресса должна идти от познания законов природы к ускорению на основе полученных знаний технического прогресса и, как следствие его разворачивания, к улучшению жизни. В отличие от них, представители социогуманитарного знания практически всегда считали задачу улучшения общества приоритетной. Лишь в очень редких случаях познание общества считалось «чистым» исследованием, ориентированным на решение внутринаучных задач. Напротив, оно практически всегда связывалось с социальными технологиями и с поиском возможностей манипулирования массами в целях совершенствования социальной организации или даже самого человека. От результатов реализации научных проектов ожидалась вполне конкретная отдача — они должны были давать адекватную оценку ситуации, диагностировать «болевы точки», предлагать оптимальные шаги и инструменты для достижения целей, вырабатывать алгоритмы принятия решений и методы эффективного воздействия на массы^[8]. Поэтому дело регулирования, контроля, организации научных исследований все более и более осознавалось как задача органов власти. Тем самым, с одной стороны, стимулировалось ускорение данного процесса, с другой, усиливалась зависимость научной деятельности от внешних по отношению к ней факторов.

Все это отчетливо проявилось в процессе институционализации социогуманитарных дисциплин на мировом уровне. Важнейшим этапом такого размежевания можно считать ряд мероприятий, осуществленных под эгидой ЮНЕСКО в 1949–1955 гг. Это была весьма амбициозная попытка централизованно, при помощи административно-организационных мер, структурировать поле социальных исследований, обозначить и формально закрепить границы научных дисциплин. Следует отметить, что уже к началу XX в. конкуренция между ними резко обострилась. В борьбе за место в иерархии наук ведущие роли принадлежали, с одной стороны, ветеранам, таким как история и правоведение, а с другой, новичкам, активно пробивающим себе дорогу на эпистемологический олимп, — психологии, социологии и политологии. Послед-

ние позиционировали себя как альтернативу нормативно ориентированному, погрязшему в умозрительных спекуляциях знанию, ссылаясь на близость к идеалу строгой науки — на эмпирическую фундированность, рациональность процедур и ценностную нейтральность своих исследований. При этом каждая из них настаивала на дисциплинарной автономии, а то и на методологическом или тематическом первенстве по отношению к смежным областям знания.

Добившиеся организационного оформления и признания на международном уровне дисциплины-бенефициары — социология, юриспруденция, политология, психология и др.^[9], — получали значительные преимущества по сравнению с теми, что не вошли в данный список. Опираясь на авторитет международного научного сообщества и силу конституционных определений, они существенно упрочили свое положение в научно-образовательном пространстве многих стран и смогли закрепить за собой статус направлений познания, легитимных с точки зрения соответствия эталону научности.

В организационном плане размежевание и институциональное закрепление наук оказалось вполне перспективным, но в содержательном отношении эти меры не привели к успеху. Они не смогли решить проблему предметной и методологической демаркации социогуманитарных дисциплин. Рамки, установленные конституциями, для всех «узаконенных» наук практически сразу же оказались слишком узкими — ни одна из них даже на короткое время не смогла остаться в предписанных границах.

Поскольку в предметном поле и методологии легитимированных наук по-прежнему сохранялось пересечение друг с другом и с другими областями знания, постольку приходится признать, что реально решаемой задачей было определение позиции той или иной дисциплины в академическом пространстве и главную роль в принятии соответствующих решений играли внешние по отношению к науке факторы.

Примечательно, что процесс накопления знаний о религии не привел к полноценному организационному оформлению религиоведения как единой автономной дисциплины, хотя тенденция к

институционализации и в данной отрасли знания прослеживалась довольно отчетливо. С одной стороны, налицо был рост интереса к ее предметному полю, что обусловило появление серьезных исследований, накопление эмпирического материала и выработку различных теоретико-методологических подходов научного изучения религии. Институциональное продвижение было связано в первую очередь с формализацией научной коммуникации — учреждением ассоциаций ученых и специализированных журналов, постоянной практикой организации конгрессов и конференций. Признаки прогрессирующей институционализации намечались и в академической области — это проявилось во введении учебных курсов, посвященных различным аспектам религиозной проблематики, в образовательные программы высших учебных заведений, а также в создании в них специализированных структурных подразделений^[10]. С другой стороны, изучение религиозных феноменов традиционно велось в рамках различных отраслей знания. К концу XIX в. на эту предметную нишу наряду с метафизико-нормативными направлениями — философией и теологией — стали претендовать развитые в институциональном отношении «позитивные» науки — история, этнология, языковедение, антропология и др., а академические структуры для научного изучения религии работали на институциональной основе других дисциплин^[11].

В результате в процессе «огораживания дисциплин», в том противоборстве за автономию и за места в статусной иерархии наук, в котором был достигнут мировой консенсус под эгидой ЮНЕСКО, религиоведение не стало заметным участником. И в этом развитие религиоведения существенным образом отличалась, к примеру, от ситуации с политической наукой. Стартовые позиции у политологии и религиоведения были очень схожи: прогрессирующее накопление материала и стремление к его аккумулированию, выделение предметных областей в рамках других наук и осознание необходимости новой единой науки^[12]. Но дальше траектории расходятся. В 1949 г. была образована Международная ассоциация политической науки, которая не только ознакомила начало активной институционализации политиче-

ской науки на международном уровне, но и легитимировала ее дисциплинарную автономность, а также способствовала ускорению процесса организационного оформления национальных сообществ политологов^[13]. С религиоведением этого не произошло: созданное в 1950 г. объединение носило название «Международная ассоциация истории религий», что послужило еще одним подтверждением того, что частичная институционализация прошла в рамках исторической науки, в то время как собственно наука о религии не получила автономного статуса^[14].

Вряд ли такое решение можно отнести на счет того, что уровень исследований был признан недостаточно высоким, а материал — недостаточно объемным. Скорее, причину следует искать в том, что в середине XX в. знания о религии на Западе не расценивались как значимый социотехнологический ресурс, нуждающийся в контроле и управлении со стороны общества^[15]. В Советском Союзе, напротив, в довоенный период религия расценивалась как актуальный объект социально-политического воздействия и, соответственно, активно создавались и поддерживались структуры, нацеленные на решение данной задачи^[16]. Не меньшее внимание данной отрасли знания уделялось и в послевоенное время, особенно начиная с 1950-х гг.^[17].

Можно предположить, что такое расхождение во многом повлияло на различие траекторий институционального развития политической науки и религиоведения как научных дисциплин. На Западе политология испытала значительно больший диктат извне, чем исследования религии, особенно во время бихевиоральной революции, когда основные параметры исследования (от предметного поля до методологии) определялись не столько научным сообществом, сколько финансовыми и административными центрами. Религиоведение же развивалось без централизованного управления и директивной фиксации «дисциплинарного эталона», в основном подчиняясь стандартам тех наук, сегментом которых было его предметное поле. Это предопределило отсутствие общей парадигмы, а также разнообразие подходов к изучению религии. В СССР как политические, так и религиоведческие исследования регламентировались руководящими

инстанциями, подчиняясь установке на монопарадигмальность. Но утверждение о наличии единого теоретико-методологического подхода в советской науке было бы серьезным упрощением ситуации. Отсутствие такого единства проявлялось в теоретическом соперничестве различных научных школ, формально принадлежавших к предписываемой общей парадигме, что стало совершенно очевидным в 90-е гг., когда требование соответствия ей утратило силу и мультипарадигмальность оказалась «визитной карточкой» как политической науки, так и религиоведения.

Безусловно, этому способствовало и лавинообразное увеличение материала, подвергающегося научному осмыслению: включение в сферу рассмотрения новых реалий, что влекло за собой возникновение новых тем и проблем, с одной стороны, и расширение «вглубь», детализация уже познанного, с другой. В результате к началу XXI в. произошло изменение структуры научного поля в целом и в рамках отдельных дисциплин в частности. Ускорился процесс дифференциации знания, сопровождаемый ростом стремления к дисциплинарной автономности. Каждая из «старых» и «новых» наук оказалась разделенной на множество предметных исследовательских областей, зачастую не связанных друг с другом.

Росту специализации и фрагментации знания противостояла другая тенденция, столь же мощно заявившая о себе, — усиление интеграционных процессов, возникновение новых взаимосвязей между различными областями знания. Растущая фрагментация дополнялась размыванием границ между отдельными областями исследований и ускоренным сращиванием предметных сегментов далеких друг от друга наук. Налицо процесс, подобный диффузии: вновь возникшие гибридные дисциплины, в свою очередь, дробятся на фрагменты, соединяющиеся в разнообразных сочетаниях. Биоэтика, лингвополитология, экономическая география, нейрофилософия — вот немногие примеры этой калейдоскопической динамики. При этом существенно растет конкуренция между науками за представленность в научно-образовательном поле и социальное признание, выражающееся как в материальных, так и символических формах, т.е. за институциональные

позиции в национальном и международном масштабах. И в такой конкурентной борьбе социальная востребованность, эффективность и пригодность для решения задач социального управления значит намного больше, чем содержательная специфика.

В этой ситуации положение религиоведения в нашей стране оказалось далеко не однозначным. С одной стороны, очевидны результаты прогресса институционализации: в отечественной науке о религии сложились научные школы и направления, созданы и успешно действуют исследовательские центры разного уровня, издаются специализированные журналы, сложились ассоциации ученых, активно осуществляется научная коммуникация. Религиоведы профессионально востребованы не только в образовательном и научном пространстве, но и в государственных и в экспертных структурах, которые напрямую не связаны с учебной и научно-исследовательской деятельностью. В то же время, приходится признать, что о дисциплинарном единстве в российском религиоведении, пожалуй, можно говорить прежде всего применительно к образовательной сфере — постольку, поскольку институционализировано направление подготовки «Религиоведение» и действуют федеральные государственные образовательные стандарты, регламентирующие как религиоведческое образование в стране, так и аттестацию кадров высшей квалификации с присуждением ученых степеней кандидата и доктора наук^[18]. Важной характеристикой уровня институционализации религиоведения является наличие формальных требований к научным и профессиональным качествам специалистов. Эти требования закреплены в образовательных стандартах в виде перечня универсальных и профессиональных компетенций, составляющих так называемый «минимум дисциплинарной компетентности» — тех показателей, которые должны легитимировать выпускника вуза в качестве религиоведа в научном сообществе и на рынке труда.

Помимо стандартизации образовательных программ и квалификационных требований к специалистам в области религиоведения в отечественном образовательном пространстве налицо и иные важнейшие элементы институционализации дисциплины: сегодня в России успешно функционируют центры религиоведче-

ского образования, обеспечивающие воспроизводство специалистов, рынок учебной и справочной литературы насыщен качественными изданиями, некоторые из которых уже стали классическими, выросло несколько поколений религиоведов, работающих в системе образования и науки.

С другой стороны, нельзя отрицать, что институциональные успехи далеко не безусловны. Более того, в последние годы стало заметным ухудшение ситуации даже там, где еще 10–15 лет назад положение казалось стабильным и незыблемым. Прежде всего, в стране отсутствует консенсус в вопросе о позиционировании религиоведческого образования в российской высшей школе, и в результате четко прослеживается тенденция к размыванию дисциплинарных границ и сокращению числа структур, осуществляющих подготовку религиоведов. За редким исключением религиоведение сегодня не институционализировано в виде крупных самостоятельных подразделений, а в некоторых высших учебных заведениях это направление и вовсе реализуется без опоры на профильную кафедру^[19]. Кроме того, количество выпускающих религиоведческих кафедр постепенно сокращается^[20]. К этому следует добавить и снижение степени представленности религиоведения на других образовательных площадках, существенно сократилось преподавание религиоведения в качестве общеобразовательного предмета в высшей школе — так, при переходе МГУ со специалитета на программы интегрированного магистра эта дисциплина была исключена из учебных планов целого ряда факультетов. Все это, конечно, не способствует укреплению академического и внутривузовского направления институционализации религиоведения как научной дисциплины.

Таким образом, хотя стремление к автономности религиоведения в значительной мере реализовалось, все же на сегодняшний день процесс стандартизации исследований и профессиональной деятельности религиоведов далек от завершения. Если в образовательной сфере все же можно заметить основания для базового дисциплинарного единства, то в теоретико-методологическом плане о прогрессе институционализации религиоведения как науки еще говорить не приходится.

И в результате «великого огораживания», и тем более в ходе современного «великого микширования» тематические области, связанные с исследованием религии в целом и отдельных религиозных феноменов, в частности, не были изъяты из предметного поля ни одной из добившихся международного признания наук: и история, и психология, и социология, и политология, и даже экономика даже не рассматривали возможность отказаться от их изучения. Напротив, анализируя их в собственной оптике и приспособляя для их познания собственный методологический инструментарий, они продуцировали и укореняли в общем поле социогуманитарного знания различные теоретико-методологические подходы в изучении религии. Эти подходы зачастую оказывались антиномичными по отношению друг к другу, что неизбежно вело к возникновению конкурирующих парадигм, оказывающихся в распоряжении религиоведов.

Структурно сформировавшись как совокупность сегментов разных наук, религиоведение изначально формировалось в логике мультипарадигмальности. В результате даже в рамках сообщества исследователей одной и той же страны бытуют конкурирующие подходы к трактовке его как научной и образовательной дисциплины. Не приходится говорить ни о наличии единых международных критериев профессиональной компетентности, ни об унификации структуры специальностей. Более того, сегодня проблематизированы важнейшие параметры, которые составляют основу дисциплинарной идентичности: и трактовка религии как главного предмета исследования, и оценка релевантности методологического инструментария, и соотношение с другими отраслями знания, и критерии оценки достигнутых результатов на разных исторических этапах и в разных странах, и многое другое. Таким образом, очевидно, в ситуации современных вызовов вопросы самопознания науки о религии, требующего как уточнения проблемного поля, так и спецификации эвристических инструментов, приобрели особую актуальность. При этом задача дисциплинарной самоидентификации осложняется тем, что искать и находить решения приходится с учетом укоренившейся в исследованиях религии мультипарадигмальности.

Концептуализация религиоведения как отрасли знания

Дисциплинарная самоидентификация любой науки, в том числе и религиоведения, требует определения предмета и метода данной науки^[21]. Сегодня религиоведение изучает закономерности возникновения, изменения, развития и функционирования религии, ее качественные, сущностные характеристики, ее строение и различные компоненты (с учетом особенностей различных религий), ее многообразные феномены, как они представляли в истории (синхронно и диахронно), взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры, а также историю самого религиоведения. Религиоведение рассматривает религию на уровне общества, группы, индивидов, личностей.

В центре религиоведения как науки находится понимание религии — процесс и результат познания религии как рациональными средствами, так и интуицией и эмпатией, — зафиксированное в языке^[22]. Становление понимания религии совершалось в ходе осознания эмпирически зафиксированных данных о духовно-практическом опыте народов мира, которые существовали и существуют на планете Земля.

Термины «религия» и «религиозный» — из языка одного из древних итальянских племён, латинов, населявших Апеннинский полуостров. Значение этих слов выражает опыт вер и связанных с ними ритуальных практик латинов и в строгом смысле их правомерно относить только к нему^[23]. Конечно, вряд ли нужно, да и вряд ли возможно изымать из языка науки именования «религия» и «религиозный опыт». Но это не исключает признание возможности поиска некоего абстрактного термина, который выражал бы опыт разных народов мира^[24].

В научном сообществе предпринимаются попытки найти в религии такие признаки, которых нет у других образований, выделить единое, специфическое свойство религиозного сознания, либо специфическое действие и специфическую функцию и т.д.^[25]. В отечественной литературе наиболее распространена точка зрения, согласно которой специфическим, главным, определяющим,

всеобщим признаком религиозного сознания является вера в сверхъестественное. Но это утверждение не соответствует фактам.

Исследования показали, что сознание человека на ранних этапах развития еще не было способно сформировать представления и, соответственно, различить естественное и сверхъестественное. Не присуща вера в сверхъестественное и развитым восточным религиям — буддизму, даосизму и т.д. Деление на естественное и сверхъестественное разработано в иудео-христианской традиции, но и в христианстве эта дихотомия принимается не всеми мыслителями и, как показывают социологические исследования, часто не доходит до обыденного сознания многих верующих.

Но хотя оснований считать веру в сверхъестественное присущей всем религиям нет, все же выявление особенностей религиозной веры необходимо для понимания религии. В научной литературе феномен «веры» обычно относят к области религии, полагая, что вера является религиозным феноменом. Однако не всякую веру можно считать религиозной^[26]. В истории мысли вера рассматривалась в контексте проблем соотношения ее с разумом/рассудком, знанием, истиной, мнением, сомнением.

Вера (в кого/что или кому/чему) есть особое состояние и процесс психологии, выражающееся в твердой убежденности, несомненном доверии и надежде. Данный процесс может происходить на уровне индивида, группы и массы верящих субъектов. В вере содержится ожидание осуществления желаемого. В качестве предметов веры могут выступать: достижение цели в отдельных видах деятельности и смысла жизни в целом; наступление какого-то события; реализация определенного поведения *Я* и других; истинность восприятия, представления, гипотезы, теории и т.д.

Вера возникает при условии дефицита точной информации о достижимости поставленной цели и конечном итоге развития событий, о реализации на практике предполагаемого поведения и отношений людей, о результатах проверки адекватности выдвигаемых гипотез и теорий, а также при наличии альтернативы, возможностей направленности «движения» указанных (и других) предметов веры, когда имеется известная степень вероятности достижения желаемого. Если поставленная цель достигнута, прогно-

зируемое событие совершилось, чаемое поведение реализовалось, истинность гипотезы доказана — или стало ясно, что все это неосуществимо, — вера угасает.

Вера возникает на основе материальных и духовных интересов, потребностей, мотивов, по поводу тех процессов, событий, идей, других *Я*, которые имеют для людей существенно значимый смысл. Вера соединяет в себе осознанное и неосознанное, рациональное и иррациональное, элементы «вершинной» и «глубинной» психологии; она тесно связана с интуицией, озарениями. Могут использоваться различные способы обоснования веры, однако в полной мере она рационально не аргументирована и практически, экспериментально не проверена, а во многих случаях субъект веры считает, что она вообще не требует доказательства и проверки. Поскольку вера появляется в вероятностной ситуации, действие людей в соответствии с ней сопровождается риском. Несмотря на это, она выступает важным фактором интеграции индивидов, группы, массы, действенным стимулом их решимости и активности.

Содержание веры различно в разных областях ее функционирования, оно связано с предметом конкретного действия. Вера находит выражение в любой сфере жизнедеятельности людей:

- экономической (в успех продажи произведенного продукта);
- политической (в харизматического политического лидера);
- моральной (в силу нравственных идеалов, образцов, норм);
- художественной (в совершение в действительной жизни показываемых на экране или сцене событий);
- научной (в благотворные последствия клонирования человека);
- философской (в существование Мирового Разума)
- и, конечно, в обыденном существовании.

Религиозная вера в духовно-практическом опыте народов — это особое состояние и процесс, выражающиеся в феноменах почитания, исповедания соответствующих взглядов. Эта вера имеет основы и предпосылки в отношениях несвободы и зависимости и в то же время включает стремление превозмочь эти отношения. Она обеспечивает целе- и смыслополагание и имеет для верующих ценностное значение.

Религиозная вера и связанные с ней ритуальные практики соединяют в себе когнитивный, эмоциональный и волевой элементы, но, как правило, в них превалируют чувства. Когнитивный компонент образуют представления, образы, понятия, вероучительные утверждения духовно-практического опыта народов, идеи доктринальных комплексов отдельных религий — буддизма, индуизма, иудаизма, христианства, ислама и т.д. При всем разнообразии содержания когнитивного элемента в духовно-практическом опыте народов мира можно выделить нечто общее, а именно, то, что предметом веры выступают:

а) гипостазированные существа, предметы с наделенными свойствами и связями, а также мир, образованный этими существами и предметами;

б) возможность общения с гипостазированными существами, воздействия на них и получения от них помощи;

в) истинность соответствующих представлений, понятий, предложений, взглядов, догматов, текстов и т.д.;

г) действительное совершение каких-то событий, о которых рассказывают тексты, их повторяемость, наступление ожидаемого события причастность к ним;

д) авторитеты — отцы, святые, пророки, бодхисаттвы, архаты, церковные иерархи, служители культа.

Такого рода вера оживотворяет все аспекты жизнедеятельности людей. С помощью такой веры в плане сознания достигаются неосуществляющиеся в эмпирическом существовании людей переходы от ограниченности к неограниченности, от бессилия к мощи, от посюсторонности к потусторонности, от несвободы к освобождению и т.д. Религиозному сознанию присущи: религиозная вера, чувственная наглядность и созданные воображением образы, соединение адекватного действительности содержания с неадекватным, символичность, аллегоричность, диалогичность, сильная эмоциональная насыщенность.

Но названные черты свойственны не только религиозному сознанию. Чувственная наглядность, образы фантазии, эмоциональность характерны для искусства; неадекватные представления возникают в морали и политике; недостоверные понятия и теории

создаются в естествознании и социальных науках.

Ответ на вопрос, что есть религия, достигим только на пути раскрытия её разноаспектных сущностных характеристик.

Религия как особый способ духовно-практического освоения мира, как одна из областей духовной жизни общества, общностей, групп, индивидов и личностей есть:

1) необходимый аспект жизнедеятельности человека и общества, имеющий основы, предпосылки и факторы возникновения и существования в отношениях несвободы и зависимости, и в то же время дающий возможность переживать защищенность, освобождение от сковывающих обстоятельств, выход за пределы ограниченности, ощущение свободы и прилива сил;

2) способ выражения самоотчуждения человека в различных областях жизнедеятельности и преодоления этого самоотчуждения с помощью благотворительности, милосердия, призрения, заботы, объединения разобщенных индивидов;

3) отображение и воспроизведение поступающей «извне» информации как свидетельства о господствующих над людьми силах и о тех отношениях, в которых выражается свобода человека;

4) феномен культуры, являющийся совокупностью способов и приемов обеспечения и осуществления бытия человека; эти способы и приемы реализуются в ходе религиозной — духовной и материальной — деятельности и представлены в ее продуктах, передаваемых и осваиваемых новыми поколениями;

5) общественная подсистема, включающая религиозное сознание с рядом признаков, среди которых интегрирующим выступает религиозная вера; религиозную деятельность — внекультовую и культовую; внекультовые и культовые религиозные отношения, институты и организации;

6) носителями, в том числе субъектами, религии являются религиозные общности, группы, институты, организации, индивиды, личности;

7) религия выполняет ряд функций в жизнедеятельности общества, общностей, групп, индивидов, личностей; из них особенно важна мировоззренческая функция — религия задает «предельные» критерии, Абсолюты, с точки зрения которых осмысливают-

ся человек, мир, общество, обеспечивается целеполагание и смыслополагание^[27].

Высказанное понимание предмета религиоведения может служить основой нахождения критерия отнесения некоторой информации о каких-то связанных с религией явлениях и событиях к корпусу знаний в религиоведении. Неправомерно полагать, что религиоведение — это некий депозит всяческих знаний о религии, пополняемых из любых источников, и относить к корпусу знаний в религиоведении «что угодно» — все, что так или иначе связано с религией, любые знания о религии, возникавшие и возникающие в истории в недрах разных наук. Конечно, они могут попадать в зону внимания, но вопрос о вхождении каких-то знаний в корпус знаний в религиоведении требует специального решения. Далеко не всякая информация об исторически ситуативных фактах, об имеющих чисто лингвистическое содержание языковых образованиях с использованием имен из языка религии, о литературных сюжетах, в которых лишь упоминаются какие-то факты религиозного поведения персонажей и пр., может быть отнесена к корпусу знаний в религиоведении. К нему правомерно относить знания о смыслозначимых для религиозной системы явлениях и событиях, важные для познания определенных религиозных процессов, для развития религиоведения в целом — т.е. по выражению известного отечественного историка и социолога А.С. Лаппо-Данилевского, знания о «фактах с историческим значением»^[28].

Несмотря на то, что религиоведение представляет собой дисциплину с достаточно длительной исследовательской и институциональной традицией, несмотря на все признаки дисциплинарной состоятельности и более чем вековую историю интенсивного самопознания, проблема концептуализации религиоведения в отечественной науке в последние годы оказалась в центре дискуссий и приобрела особую актуальность. Сегодня среди отечественных религиоведов широко распространены скептические оценки своей науки. Нередко утверждается, что в современном российском религиоведении отсутствует целостность и упорядоченность знания, а потому до сих пор не достигнуто дисциплинарное самоопределение. Встречаются высказывания о «предметной аморфности»

религиоведения, его «рыхлости и неопределенности границ», о том, что российское религиоведение «подобно миражу» и является «фикцией без опоры» и т.п.^[29].

В этой связи следует напомнить о том, что необходимость вычленить определенную область деятельности по осмыслению, систематизации и развитию знаний о религии в особую науку стала очевидной к началу XIX в. Осознание формирования этой дисциплины нашло выражение в соответствующих ее именовании в романских и германских языках. В немецком, английском и французском языках она обозначалась как «наука о религии» (*Religionswissenschaft, science of religion, science de la religion*); по-английски она также называлась «изучение религии» (*study of religion*). Появление указанных языковых именовании означало, с одной стороны, осознание постепенного отделения данной дисциплины от других, а с другой, акцентирование научного характера получения знаний о религии.

В связи с признанием научности основной характеристикой религиоведения важной методологической проблемой стала проблема объективности полученного знания. При решении этой проблемы необходимо учитывать особенности социального познания. Познающий субъект имеет определенные мировоззрение, интересы, мотивы, ценностные установки, которые влияют на ход исследовательского поиска. Объективность социального познания обеспечивается интерсубъективностью познавательного опыта и полученных знаний. В результате познавательных субъект-субъектных отношений индивидуальных субъектов возникает интерсубъективная общность — коллективный познающий субъект, в котором представлены интерсубъективные, коллективные, опыты познания и их результаты.

Интерсубъективный характер объективности в социальном знании реализуется в процессе научного диалога (полилога) научного сообщества — на заседаниях кафедр университетов и отделов научных учреждений, на заседаниях ученых советов, на конференциях, симпозиумах, конгрессах и т.д. В ходе диалога (полилога) достигается взаимопонимание ученых, на основе которого может возникнуть консенсус, возможность конвенций по тем или иным вопросам социального знания. Благодаря интерсубъектив-

ности коллективные опыты познания и их результаты являются для каждого индивидуального субъекта и для коллективного субъекта объективно сущим^[30].

С учетом интерсубъективности опыта в философии науки был сформулирован принцип доверия субъекту как целостному человеку познающему. Так, Л.А. Микешина пишет, что данный «принцип заключается в том, что анализ познания должен исходить из живой исторической конкретности познающего, его участного мышления и строиться на доверии ему как ответственно поступающему в получении истинного знания и в преодолении его заблуждений. Устремленность субъекта познания к истине — это своего рода “презумпция”, которая имеет серьезные онтологические основания в когнитивной, социокультурной и личностно-индивидуальной сферах его жизнедеятельности», в силу чего субъект познания — это не «эгоистическое Я, творящее произвол, а сущностное выражение человека познающего»^[31].

Признание религиоведения наукой вызвало дискуссию о его соотношении с философией, в частности, с философией религии. Данную проблему правомерно рассматривать с учетом решения вопроса о соотношении философии и науки. В российской философии существует разные мнения по вопросу о соотношении философии и науки^[32]. Предпочтительной представляется позиция, согласно которой философия является интегративным образованием, органично сочетающим рационально-теоретические и ценностно-мировоззренческие компоненты и опирающимся на все формы сознания — от науки до религии. Философия — это знание о всеобщем, о мире в целом в системе «мир — человек», о предельных измерениях взаимоотношений между миром и человеком, о вечном и бесконечном в связи с временным и конечным.

При таком подходе выделяются три основные функции философии:

- мировоззренческая, обеспечивающая смыслополагание, иерархизацию ценностей, ориентацию в мире;
- методологическая — логико-гносеологическая, координирующая и интегрирующая знания из различных наук и областей культуры;

— функция мудрствования — вопрошания и отвечания.

Философия в значительной мере ориентирована на рациональное постижение мира; в этом плане она подобна науке и, как и наука, тяготеет к рациональной и доказательной духовной деятельности. Но между философией и наукой есть существенные различия. Наука имеет дело с фиксированной предметной областью и не высказывает общих положений о бытии, философия же выносит универсальные суждения о мировом целом. В философии ценностный момент — рассуждения о добре и зле, о прекрасном и безобразном и т.д. — присутствовал всегда. Науки же на определенном этапе развития абстрагировались от проблемы ценностей и от вынесения ценностных суждений.

Однако принцип свободы науки от ценностных суждений необходимо понимать и применять корректно. Важно помнить позицию Макса Вебера, который подчеркивал значение научной критики идеалов и оценочных суждений в науке. По его мнению, в области социальных наук, наук о культуре, возможность осмысленного познания того, что существенно в потоке событий, связано с постоянным использованием специфических точек зрения, соотносимых в конечном итоге с идеями ценностей. Объективная значимость эмпирического знания состоит в том, что «данная действительность упорядочивается по категориям в некотором специфическом смысле субъективным, поскольку, образуя предпосылку нашего знания, они связаны с предпосылкой ценности истины»^[33].

Познающий субъект имеет определенные ценностные установки, сформированные в микро- и макроусловиях его становления, а потому отнесение к ценностям неизбежно включается в процесс социального познания. Но не следует понимать названный тезис упрощенно. Ценности и, соответственно, основанные на них ценностные суждения разделяются на внутринаучные (теоретичность, логичность, критичность, истинность, методологическая обоснованность) и социальные (политические, идеологические, правовые, моральные, экологические). Исследование может быть научным, если ему органично присущи внутринаучные ценности и соответствующие ценностные суждения.

Характеристики природы философского знания в целом, функций философии можно отнести с известной конкретизацией и к философии религии. Философия религии имеет своим предметом своеобразное сущее в мире — религию — в контексте целокупного сущего, разрабатывает наиболее общие знания об этом сущем в плане «человек — мир», обеспечивает видение религии в ракурсе предельных измерений (аспектов) взаимоотношений человека и мира, в связи временного и вечного, конечного и бесконечного. В этом ключе выделяются и функции философии религии, которые совпадают с указанными выше функциями философии в целом. Это — мировоззренческая и методологическая функции, а также функция мудрствования.

Таким образом, если принять точку зрения, что философия не является наукой, значит, и философия религии — не наука, а потому находится за пределами религиоведения как науки о религии^[34]. Если философия признаётся наукой, то и философия религии тоже считается наукой и не возникает каких-либо трудностей при отнесении философии религии к религиоведению. Если утверждается двойственный характер философского знания, то полагается двойственный характер и философского знания о религии. В этом случае решение вопроса об отнесении философии религии к дисциплине, изучающей религию, требует опосредующей рефлексии.

Если отрасль знания о религии выражается в языке в западноевропейской традиции, т.е. как «наука о религии», то философия религии должна быть мыслима за пределами этой науки. Но в русскоязычном научном сознании дисциплина, изучающая религию, имеет своеобразное именование. Хотя изначально и был принят перевод западноевропейского именования, но постепенно всё более широко стал использоваться термин «религиоведение», и к концу 1930-х гг. он прочно вошел в систему языка науки. Семантика же слова «религиоведение» не имплицитно подразумевает жесткий сциентизм — скорее, она выражает постнеклассическую рациональность^[35]. Если иметь в виду двойственный характер философского знания, то философия религии может мыслиться как одна из областей ведения религии, религиоведения.

Концептуализация любой отрасли знания является одной из важнейших методологических проблем, от ее решения зависит в конечном счете признание или непризнание факта существования отрасли знания и даже её «права на существование»^[36]. Основной вопрос, с которым необходимо определиться, состоит в том, является ли адекватным и плодотворным подход к данной проблеме с позиций философии и методологии науки или же следует искать ответы «изнутри», оставаясь в рамках отдельной дисциплины. В случае религиоведения задача существенно осложняется в силу различия мировоззренческих позиций исследователей, а также отсутствия консенсуса научного сообщества в вопросе о методологическом основании, релевантном процедуре концептуализации и адекватном целям и содержанию этой процедуры.

Если подходить к решению данной задачи с позиций философии и методологии науки, то станет очевидным, что гносеологической основой тезиса о «предметной аморфности» религиоведения в значительной мере является игнорирование объективности процесса познания, объективного характера процессов дифференциации и интеграции знаний о религии^[37]. Эти процессы — одна из объективных закономерностей развития познавательной деятельности, которая носит и диахронный, и синхронный характер: исторически складывались предметные отрасли, а вслед за этим в них разворачивались процессы дифференциации и интеграции знаний. В ходе указанных процессов происходила самоидентификация данной предметной отрасли как относительно самостоятельной дисциплины, однако связи этой науки с другими складывающимися или сложившимися науками не разрывались, а оказывались связанными множеством нитей и создавали возможность и потребность в их интеграции.

Процессы дифференциации и интеграции знаний происходили и происходят и в исследовании религии. В период преднауки в течение веков накапливались знания — философские, теологические, исторические, языковедческие, психологические и др. — о различных религиях и об отдельных явлениях в них. Особенно важные сдвиги в изучении религии произошли в XVIII — начале XIX вв. Этому способствовали создание выдающихся философ-

ских учений; сведения о культуре и верованиях первобытных народов, полученные путешественниками в разных регионах мира; изучение восточных языков, прежде всего санскрита, и ознакомление с восточными мифологиями и религиями; переводы на европейские языки священных текстов разных религий; исследования в области исторической науки и т.д.

Результаты дифференциации и интеграции знаний о религии проявились в разнообразии подходов к ее изучению. Это зафиксировали уже основатели науки о религии — Фридрих Макс Мюллер, Корнелис Питер Тиле, Пьер Даниэль Шантепи де ля Соссе — путем выделения разделов и соединении их в рамках науки о религии. Хотя именование дифференцирующихся разделов было различным, выявление их предметного содержания в главном было близким. В XX — первые десятилетия XXI вв. исследователи США, Англии, Франции, Италии, Нидерландов, Скандинавских стран, Советского Союза и постсоветской России предлагали и продолжают предлагать различные версии о составе религиоведческого комплекса дисциплин^[38]. Наиболее признаваемыми являются следующие разделы религиоведения: история религии, социология религии, психология религии, антропология религии, феноменология религии.

Сосуществование в науке о религии различных подходов — культурно-антропологических, исторических, социологических, социально-антропологических, психологических, феноменологических и др. — и основанных на них и разрабатывающих их разделов сложилось исторически. В современных условиях это разнообразие выступает условием и основанием мультипарадигмальности религиоведения как научной дисциплины.

ГЛАВА 2

Плюрализм неклассической эпистемологии

В ХХI в. многообразие подходов к изучению религии увеличилось, а их взаимодействие приобрело новые грани. К числу факторов, способствующих поддержанию мультипарадигмальности, следует отнести общие процессы культурной трансформации, которые серьезно отразились и на положении науки, и на ее самопонимании. Несмотря на сциентистские устремления двадцатого столетия, науке не удалось закрепить за собой роль единственно легитимной формы получения и трансляции истины и тем самым отграничить себя от иных способов миропонимания. С одной стороны, эти последние сегодня значительно активизировались и решительно настаивают на своей компетентности в области выработки релевантного знания о мире в целом и о религии, в частности. Примером тому может служить часто встречающееся в наши дни утверждение, что адекватные суждения о религиозном опыте возможны только в рамках религиозного познания, в то время как научному подходу доступна лишь внешняя сторона религии. С другой стороны, были проблематизированы важнейшие параметры научности, и теперь направления и способы постижения бытия, традиционно не причисляемые к науке и даже противопоставляемые ей, выдвинули претензию на легитимацию себя в качестве научной дисциплины. Современные дискуссии о конфессиональном религиоведении, о соотношении религиоведения, философии религии, религиозной философии и теологии еще далеки от завершения. Они со всей очевидностью показывают, что задача определения критериев и параметров научной оптики в исследовании религии по-прежнему актуальна и требует особого внимания со стороны научного сообщества.

Научная и религиозная программы постижения бытия

Эпистемология^[1] всегда исходила из того, что соединяла знания, критерии истинности и процедуры обоснования, одна из центральных ее проблем — продуцирование истинного знания. Однако в современной эпистемологии не существует ни единого определения понятия «знание», ни единых критериев его истинности^[2]. Поскольку получение истинного знания всегда рассматривалось как основная цель науки, выступающей и как вид деятельности, и как определенная система знаний, постольку эпистемология особое внимание уделяла и уделяет именно науке.

С появлением неклассической эпистемологии в фокусе внимания оказались вопросы о том, нужно ли считать науку эксклюзивным «производителем» истины или же ее получение доступно и для иных форм постижения бытия; корректно ли ограничиваться лишь гносеологическими отношениями между субъектом и объектом познания или же нельзя игнорировать понимание истины в ее иных ипостасях — например, как истины-справедливости. Дискуссии по этим вопросам привели к тому, что термин «эпистемология» стал активно применяться не только по отношению к научному познанию. Различные трактовки знания и его истинности обусловили появление разных эпистемологий, объединенных только схожестью проблематики: «Различные концепции того, в чем состоит обоснование, какие верования могут быть обоснованы, а какие принципиально не обосновываются, — пишет, к примеру К.В. Карпов, — дают разнообразные эпистемологические программы»^[3]. Так, среди таких программ наряду с эпистемологией научного знания возникли эпистемология обыденного сознания, эпистемология искусства, эпистемология мифа, религиозная эпистемология и пр. При этом предполагается, что за каждой из них обнаруживается определенная форма постижения бытия^[4].

Религиозная эпистемология как оригинальная программа такого постижения^[5] в настоящее время представлена рядом направлений, среди которых можно выделить реформатскую, социальную, аретическую (известную как эпистемология добродетелей) и

другие версии^[6]. В центре ее внимания находятся вопросы религиозного познания (религиозной веры), особенности получения знания вообще и религиозного знания в частности, формулировка и обоснование критериев истинности, а также проблемы получения истинного знания с позиций религиозной веры в иных формах постижения бытия. Осмысливая цели, отличительные особенности и методы религиозного познания, религиозная эпистемология ставит целый ряд вопросов, значимых для современного этапа исследования процессов постижения бытия в целом:

- что следует понимать под знанием и в чем специфика религиозного знания;
- что понимается под истиной, как соотносятся гносеологический и аксиологический ее аспекты, каковы критерии и способы подтверждения истинности знания;
- является ли истина в ее гносеологическом аспекте целью любой формы постижения бытия в целом и религии в частности;
- что понимается под рациональностью и являются ли рациональными процессы получения и обоснования религиозных знаний;
- какова специфика психологических и когнитивных аспектов познания, связаны ли между собой (и если да, то как) познание и понимание, знание и убеждение и пр.;
- как формируется и функционирует знание на уровне отдельной личности и на уровне социальной группы (в частности, религиозного сообщества), каковы механизмы формирования убеждений на основе знаний.

Разные направления религиозной эпистемологии дают ответы на эти вопросы, опираясь на различные трактовки знания. Так, в реформатской эпистемологии речь идет о знании, в котором переплетены рефлексивные и валуативные составляющие. Особый смысл вкладывается и в понятие «рациональность», что позволяет Алвину Плантинге^[7], ведущему представителю данного направления, защищать тезис о рациональности теистической веры. В данной трактовке рациональность не предполагает — да и не требует — доказательства истинности, поскольку важна «не истинность теизма, но его рациональная приемлемость», в силу чего «теистическая вера совершенно рациональна, обоснована, эпистемологиче-

ски честна и может быть легитимным кандидатом на место знания без обращения к доказательству, даже если придерживающийся соответствующих верований не может защитить их перед лицом оппонента к совершенному удовлетворению последнего»^[8]. Для легитимации знания не нужны никакие рационально-логические свидетельства — единственным критерием является убежденность, уверенность субъекта религиозного опыта в получении им именно истинных знаний. Главной силой формирования знания выступает врожденное чувство Божественного, *sensus divinitas*, независимое от разума и его деятельности^[9]. Верования, сформированные на основе этого чувства, т.е. ощущения Божественного, обладают силой подтверждения и, следовательно, формируют знания. Правда, само по себе наличие религиозного опыта не является аргументом, обосновывающим существование Бога, но для переживающего данный опыт человека он выступает неоспоримым свидетельством Божественного существования и более значимо, чем безупречно выстроенное доказательство. Религиозный опыт, в отличие от логического вывода, не универсален, а личностен, но он исключительно важен для формирования и подкрепления религиозных убеждений.

Поднимая вопросы когнитивных способностей, религиозная эпистемология подчеркивает значимость их правильного функционирования для познания Бога. В реформатской теологии в качестве необходимых условий, которые требуются для перевода убеждения в знание, называются, в частности, правильное функционирование органов чувств, их работа в подходящей среде и в соответствии с планом. Но ведущая роль отводится понятию «подтверждение», которое Плантинга вводит для решения проблемы перевода убеждения в знание. Таким образом, знание оказывается практически тождественно убеждению, а его обоснование связывается с пробуждением в человеке особого чувства.

Вопрос о взаимосвязи и взаимовлиянии знаний и убеждений занимает важное место и в эпистемологии добродетели. При решении данной проблемы особое значение придается такому фактору, как авторитет сообщества, что во многом перекликается с

прагматистской концепцией истины, опирающейся не на гносеологический, а на праксеологический подход в ее трактовке. К примеру, Линда Загзебски, одна из ведущих представителей аретической эпистемологии, отмечает практическую значимость эпистемического авторитета религиозного сообщества. В частности, она пишет: «Для меня оправдано верить эпистемическому авторитету религиозного сообщества, если я честно соглашусь, что я скорее достигну истины, если поверю в то, во что верим МЫ, сообщество, чем если буду пытаться достичь истины самостоятельно, независимо от НАС, сообщества или Церкви. Для меня оправдано доверять практическому авторитету, если я честно соглашусь, что я скорее проживу достойную жизнь, спокойно покину мир и достигну спасения, следуя предписаниям Церкви, чем если бы я пыталась достичь этих целей самостоятельно»^[10].

При сопоставлении религиозной эпистемологии с эпистемологией науки у современных исследователей сформировались два основных подхода: один из них оценивает религиозную эпистемологию как самостоятельный дискурс, противоположный научному^[11], другой признает пересечение указанных дискурсов в различных ракурсах и нацелен на поиски общих для них оснований — например, единых путей обоснования знания. Если сторонники первого подхода исходят из противопоставления религиозной эпистемологии и эпистемологии науки, то приверженцы второго не акцентируют внимание на их различии, пытаясь их сблизить. Представляется, что оба этих подхода некорректны, поскольку либо резко противопоставляют научный и религиозный дискурсы, не видя имеющихся точек соприкосновения, либо затушевывают границу между ними.

Вместе с тем, при решении данной проблемы нельзя игнорировать тот факт, что сама структура научной теории предполагает наличие в ее составе метатеоретического уровня, куда включаются в том числе и философские основания. В связи с этим возникает вопрос о соотношении метатеоретических и собственных оснований научной теории и о наличии или отсутствии ограничений, делающих их несовместимыми. Проблема усложняется еще и тем, что из метатеоретических оснований науки логически не выводят-

ся ее собственные основания и, наоборот, из собственных оснований науки напрямую не выводятся ее метатеоретические основания. Тем самым возникает возможность отдавать предпочтение той или иной метатеоретической парадигме, что, в свою очередь, является результатом «либо индивидуального выбора конкретного ученого, либо консенсуального решения научного сообщества, отражающего, как правило, позицию его лидеров»^[12].

Примером сложности указанной проблемы могут служить дискуссии о том, допускает ли современная физическая картина мира в качестве метатеоретических оснований религиозные концепции и, в более общем ключе, связана ли научная картина мира с атеистическим или религиозным мировоззрением. Однозначного ответа на этот вопрос нет: истории науки известны как глубоко верующие естествоиспытатели, так и ученые, считающие себя атеистами^[13]. И тем не менее, корректный выбор философских оснований предполагает их соответствие собственным основаниям науки в границах когнитивного сознания и продуцированного им рефлексивного знания, исходящего из логики изучаемого объекта. Использование религиозных оснований в качестве метатеоретических оснований науки выходит за пределы рефлексивного знания, оставаясь в рамках знания валюативного, предполагающего ценностное осмысление бытия в границах проектного сознания^[14]. Само же валюативное знание может строиться на базе как религиозных, так и нерелигиозных оснований — например, на принципах и положениях светской философии.

При рассмотрении соотношения рефлексивного и валюативного видов знания важно подчеркнуть, что между ними, согласно «гильотине Юма»^[15], нет однозначного соответствия: валюативное знание нацелено на раскрытие смыслов, которые относительно автономны от рефлексивного знания. Другими словами, из рефлексивного знания не следует валюативное и наоборот. Для описания их соотношения может быть применен принцип дополнительности, обоснованный одним из создателей современной физики Нильсом Бором^[16]. Если следовать такому подходу, то необходимо признать, что различные способы постижения бытия в совокупности образуют постижение-систему, где каждая из

форм познания является дополнительной по отношению к другой и при этом в той или иной мере ей противоречит, и лишь все вместе они дают всестороннее видение мира^[17].

Дополнительность в постижении-системе выражает необходимость совместного существования вариативных форм. В связи с этим религия как форма постижения бытия дополняется научным видением мира, а последнее, в свою очередь, должно быть дополнено определенным мировоззренческим (мифологическим, религиозным, философским) осмыслением. Поэтому при рассмотрении науки и религии в качестве форм постижения бытия вполне уместно применять принцип дополнительности как коллаборации разных описаний, исключаящих, но при этом предполагающих друг друга. И религия, и философия могут продуцировать валюативное знание и по принципу дополнительности соотноситься с наукой, вырабатывающей рефлексивное знание. При таком подходе происходит сочетание разных истин: гносеологических, если речь идет о рефлексивном знании, и аксиологических — при раскрытии валюативных аспектов.

Более сложным является вопрос о том, применим ли принцип дополнительности для характеристики соотношения науки, философии и религии как способов производства рефлексивного знания. В данном случае речь идет о параллельной дополнительности — дополнительности противоречивых понятий в рамках одного описания. Следует признать, что в границах рефлексивного знания дополнительность науки и религии невозможна. Ведь выстраиваемая картина мира должна базироваться на единых основаниях, иметь «предельно общий характер ее онтологии по отношению к совокупности всех научных теорий и частнонаучных картин мира определенного исторического этапа развития науки»^[18], а в содержательной части согласовываться с парадигмальными теориями и частно-научными картинами современного этапа развития науки. Поэтому религиозное знание, чтобы стать частью общенаучной картины мира, должно соответствовать общенаучным критериям и, соответственно, подвергаться проверке на истинность с помощью разработанных в науке процедур. Но при таких условиях религия если и не утра-

чивает полностью свою концептуальную основу, то безусловно существенно трансформируется.

Таким образом, принцип дополнительности может быть использован только в том случае, когда и философский, и религиозный виды знания рассматриваются в валюативном ключе, как обогащение мировоззренческими смыслами результатов рефлексивного научного познания. Религиозная эпистемология, претендующая на статус рефлексивного знания по отношению к богословию в целом, на деле таковым не является.

Итак, по сути, религиозная эпистемология выступает как особый вид неклассической эпистемологии, отражающий специфику религии как самостоятельной формы постижения бытия и дающий нетрадиционное для научного дискурса решение вопросов о природе религиозного опыта с точки зрения гносеологического отношения между субъектом и объектом, о специфике знания как результата постижения бытия и о критериях его истинности. Вместе с тем, в методологии и используемом понятийном аппарате между научной и религиозной эпистемологиями прослеживается определенная схожесть, а ряд научных методов своим происхождением прямо обязаны религиозной мысли^[19]. Представители различных направлений религиозной эпистемологии нередко высвечивают проблемы, значимые для эпистемологии в целом. К их числу, например, относятся вопросы о соединении валюативного и рефлексивного видов знания в сознании отдельного человека, об основаниях и процедурах оценивания знания как истинного, о способах перевода знаний в убеждения и убеждений в знания.

Но все же не следует забывать, что за одинаковой терминологией просматривается различное содержание. Об этом свидетельствуют, например, понятия «опыт» и «рациональность», применяемые как в религиозной эпистемологии, так и в эпистемологии научного знания, но имеющие в них различный смысл. В целом, несмотря на готовность религиозной эпистемологии использовать наработки общей эпистемологии, она относится к ним с осторожностью. Так, в качестве объекта критики с ее стороны нередко выступают принципиально важные для научной эпистемологии эвиденциализм, требующий обоснования и досто-

верности всех выдвигаемых идей, а также фундаментализм, претендующий на разработку критерия рациональности, с помощью которого можно обосновать то или иное положение, претендующее на истинность^[20].

Таким образом, религиозная эпистемология занимает определенное место в рамках плюралистичной по своей сути неклассической эпистемологии. Ее нельзя ни игнорировать, ни сводить к другим эпистемологическим дискурсам, ни рассматривать в качестве единственной формы постижения бытия, обладающей универсальной значимостью для получения истинного знания.

Трансформация эталона научности и религиоведение

Несмотря на развертывание альтернативных эпистемологических программ, значимость научной парадигмы для дисциплинарной самоидентификации религиоведения по-прежнему высока. Это ясно показывают продолжающиеся дискуссии о его предмете и методологических инструментах, о принципах и основаниях легитимации и делегитимации результатов исследований, о критериях оценки его наличного состояния и перспектив развития как самостоятельной отрасли знания. Сообщество религиоведов трудно назвать консолидированным, тем более значимым оказывается консенсус в признании за религиоведением статуса науки и противопоставлении его иным способам познавательного отношения к религии^[21]. При этом практически все участники дебатов говорят об отсутствии ясности в определении содержательных, методологических и структурных параметров^[22].

Совмещение этих двух позиций задает определенную оптику в самооценке: религиоведение — наука, но не в полной мере, поскольку обходится без строгого понятийного аппарата, без четких критериев релевантности исследовательских подходов и без определенных линий демаркации с другими областями знания. Убежденность в несоответствии или, по крайней мере, не полном соот-

ветствии эталону научности побуждает ученых стремиться к преодолению отставания от «настоящих», «серьезных» наук, а свою дисциплину считать ущербной, своего рода «недоразвитой», которой еще только предстоит приобрести «характер прочно структурированного, эмпирически фундированного и теоретически согласованного в своих основаниях знания, оснащенного надежными методами и конвенционально принятой в качестве обязательной терминологией»^[23].

В этой оптике самоуничужения религиоведам приходится искать объяснение столь плачевному состоянию своей науки и/или «врагов», мешающих ей приблизиться к идеалу. Однако обширная литература, посвященная этим вопросам, свидетельствует о том, что в отечественном религиоведении вопрос о главной помехе на пути к строгой научности не решен. На эту роль предлагаются разные исполнители — то философия, то теология, то научный атеизм, то конфессиональное религиоведение, то все они вместе, при том что сами номинанты категорически не соглашались данную роль играть и, в свою очередь, выдвигают на нее оппонентов^[24]. Основная проблема здесь заключается в том, что у дискутирующих сторон зачастую не совпадают взгляды на то, что именно следует понимать под наукой и каковы критерии, которым должно соответствовать научное религиоведение. Связано это, как правило, вовсе не с добросовестным заблуждением полемистов или злым умыслом, а то и некомпетентностью «многочисленных “разоблачителей”»,... которые плохо понимают, как работает наука, но при этом владеют наукообразной терминологией в степени, достаточной для того, чтобы выглядеть учеными в глазах широкой публики»^[25], а с общим положением дел в современной эпистемологии.

Хорошо известно, что классический идеал науки, восходящий к представлениям Нового времени и наиболее отчетливо выраженный в позитивизме XIX в., связывал ее с определенным образом организованной деятельностью по поиску истины. Безусловно, одной из наиболее ярко выраженных черт этого эталона был эпистемический оптимизм — твердая убежденность в возможности получения достоверного, опытным путем проверенного знания

о закономерных взаимосвязях объективно установленных фактов. Согласно ему, в ученый должен опираться на данные опыта и логические правила вывода и стремиться к максимальной объективности. Увеличению точности измерения и описания состояния изучаемого объекта и его динамики были призваны служить операционализация понятий и применение количественных методов. При этом предписывался инструментальный подход к любым абстрактам и моделям, применяемым в ходе познания: они предназначались для оптимального решения конкретной задачи и по мере необходимости подлежали замене на иные, более эффективные. Соблюдение данных требований должно было обеспечить полученным результатам достоверность и универсальную значимость, в силу чего их можно было воспроизвести и перепроверить в любое время и в любом месте.

Важно подчеркнуть, что в данной модели науке приписывался антителеологичный характер: она должна была не определять цели, а искать средства их достижения. Тезис об инструментальности ограничивал миссию науки обоснованием оптимальности найденных рецептов и их эффективности при применении на практике. Поскольку же науке ни в коей мере не вменялась обязанность следить за использованием результатов исследования в реальной жизни или принуждать общество следовать своим предписаниям, постольку она освобождалась от моральной ответственности за возможные злоупотребления ее достижениями.

В противовес науке, любая «метафизическая» модель познания, будь то философия или теология, трактовалась как ценностно нагруженная, использующая эмпирический материал в лучшем случае лишь в иллюстративных целях. Нормативность такой модели усматривалась в том, что она с необходимостью принимает в качестве исходной предпосылки некое суждение высочайшей степени абстракции. Такой постулат жестко определяет все ее теоретические построения, а сам не поддается ни верификации, ни коррекции в ходе исследования либо в соответствии с его результатами. Ориентация на противоположную, сциентистскую, модель познания, и была, собственно, связана с требованием отказаться от подобной нормативности.

В основе нововременного эталона лежал принцип суверенитета научной рациональности. Он не только требовал доказуемости и проверяемости всех суждений, но и предписывал неукоснительно следовать задаче поиска истины вне зависимости от социальных предписаний, личных пристрастий и интересов. В результате наука оказывалась независимой от внешних по отношению к познанию ограничений и стимулов. Все это придавало результатам исследования наибольший эпистемический вес и обеспечивало науке социальную легитимность как высшей ступени в иерархии способов получения, хранения и трансляции знания.

В период становления науки как профессиональной сферы — примерно с середины XIX по середину XX вв. — именно данный идеал научности определял цели, задачи и приоритеты практически во всех областях знания, в том числе и в сфере исследования религии^[26]. Любые несоответствия эталону трактовались как научная «недоразвитость». Именно тогда стали активно распространяться идеи об отставании социогуманитарных дисциплин и необходимости привести их к стандартам строгой научности. Способов такого «догоняющего развития» предлагалось не так уж много. Чаще всего планировалось переформатировать их по образцу естествознания, «что зачастую давалось с трудом и вызывало различные “комплексы” и “неврозы”»^[27], следы которых заметны и по сей день. Еще одна возможность виделась в построении обоснований, легитимирующих их отклонение от идеала, чаще всего путем акцентирования специфики предмета или метода социальных исследований.

Однако уже во второй половине XX в. рефлексия над классическим эталоном рациональности привела к поистине тектоническим сдвигам в понимании науки. Начиная с рубежа девятнадцатого-двадцатого столетия тенденция к сциентизации познания предельно актуализировала интерес к самопознанию, в результате чего «наука в целом и деятельность ученых в частности были исследованы с совершенно иных позиций, и выводы, которым приходили исследователи, оказывались порой не только не соответствующими нововременному идеалу, но и пол-

ностью ему противоречили»^[28]. Это послужило основой критики модели строгой позитивной науки и привело к широкомасштабной эпистемической ревизии, к критическому переосмыслению основ естественнонаучного и социогуманитарного знания, затронувшему не только «представления о рациональности знания вообще, научного знания в частности и в особенности», но и всю «совокупность идей и идеалов, которая в течение последних столетий во многом определяла развитие не только западноевропейской философии, но и западной культуры в целом»^[29].

Наиболее болезненным для классического понимания эпистемических ценностей стало дезавуирование важнейших маркеров научности — в первую очередь, принципов ценностной нейтральности научного знания и автономии научной рациональности. Прежде всего, было признано, что рациональность не жестко связана с ценностной нейтральностью, что неангажированность постижения бытия в целом и религиозоведческого познания в частности, является значительной идеализацией и что позитивистская программа тотальной сциентизации социогуманитарного знания не может быть осуществлена, поскольку такое знание создается, передается и изменяется в принципиально ангажированном контексте, т.е. в непосредственной связи с интересами людей, и с необходимостью зависит от осознания и защиты этих интересов.

В классическом эталоне научности основным инструментом познания считалось понятие. Но слова естественных языков, используемые для обозначения социальных реалий, в том числе и для номинации религиозных феноменов, содержат различные смыслы, которые были порождены исторически сформированными представлениями. Пересечение и накопление их значений воспроизводит понятийную нечеткость, с одной стороны, и вариативность выражения одного и того же смысла, с другой. Не решают проблему и искусственно созданные лексемы: мультипарадигмальность исследований религии обуславливает сосуществование в корне различающихся теоретических конструкций, что не позволяет выработать единый общезначимый понятийный аппарат. В результате оказывается, что в каждом значимом термине накапливается множество различных смыслов и их оттенков, а также

различные варианты толкования этих смыслов и попыток их комбинирования. Иерархия этих смыслов зависит от того, какие именно семантические пласты превалируют в конкретном теоретическом построении: акценты же определяются ценностной, мировоззренческой, политической, научной и иными позициями субъекта концептуализации. Поэтому вопреки беспрецедентным усилиям, которые представители позитивных наук и аналитической философии предпринимали для достижения логической строгости понятийного аппарата, добиться точности и абсолютной универсальности содержания понятий в сфере социального познания (а к ней принадлежит и знание о религии) так и не получилось. Неудивительно, что и применительно к религиоведению все чаще говорится о сложности фиксации объекта исследования и делается вывод, что «традиционный понятийный аппарат все меньше подходит для его описания»^[30].

Принцип автономии научной рациональности был атакован и в части утверждения, что как сама истина, так и ее поиск не зависят и не должны зависеть от привходящих условий. В многочисленных публикациях конца XX — начала XXI вв. доказывалось и показывалось, что наука не является своего рода эпистемическим «заповедником» и не только не должна, но и не может игнорировать контекстуальные факторы — к примеру, быть независимой от моральных ограничений, принятых в обществе. Отказ от автономии означает выработку нового эталона, в соответствии с которым «наука, ориентируясь на целостное, холистическое мировидение, сопрягает познавательный опыт с эпистемологией соучастия, что, в свою очередь, предполагает и новую онтологию, и новую этику»^[31].

Тем самым факторы, напрямую не связанные с поиском истины, приобретают статус директивного регулятора, по степени важности превосходящего любые нормы внутринаучного этоса. Контекстуальные обстоятельства, зависящие от экономических, социальных, политических, культурных, в том числе и религиозных приоритетов, получили власть над «чистой» наукой. И эта власть позволяет не только корректировать тематику, направление и методы исследований, но и прямо запрещать или, напротив, стимулировать их^[32].

В результате социальные практики прочно вошли в процесс производства знания. Такое расширение связано не только с увеличением социотехнических систем управления этим производством^[33], но и с ростом влияния «профанного», не легитимированного официальной наукой контента. И если всерьез учитывать реальную ситуацию получения и трансляции знаний, в том числе и тех, что имеют отношение к религии, то нельзя сбрасывать со счетов сдвиги в понимании научности, которыми мы обязаны информатизации и цифровизации социальных практик, и прежде всего, факту превращения медиа и интернет-пространства в значимое поле «практикования».

В современном обществе производство знания о религии, как и о других сферах жизни, давно не является монополией профессионалов, а эти последние далеко не всегда считаются обладателями информации высшей степени надежности. Напротив, зачастую такое знание создается в обход профессионалов (или даже в пику им) пользователями социальных медиа, не вполне компетентными в религиозном отношении. При этом распространение и воздействие знаний о религии во многом зависит не от их достоверности, а от эффективности цифровых технологий. В результате у потребителей данного контента, а как следствие и в общественном сознании в целом, происходит не только примитивизация представлений о религиозных учениях и практиках, но и полное размывание границ между научными и ненаучными источниками. Результаты научных исследований объявляются ложными и предвзятыми, а теоретикоподобные фантазмы — подлинно научным, прогрессивным подходом, который противостоит устаревшим клише и предрассудкам закосневших в невежестве псевдоученых. Способствует этому и облегченный в силу цифровых технологий доступ в «научное закулисье». Когда противоречащие друг другу суждения и выводы выходят за пределы научных дискуссий и оказываются в медиасреде, где с равной степенью упорства претендуют на право представлять подлинно научную позицию, это не только оказывает дезориентирующее воздействие, но и снижает доверие к науке как таковой, существованию подрывая социальную легитимность научной рациональности^[34].

Критический пересмотр эталона строгой научности затронул и понимание самого познавательного процесса, сферу, так сказать, внутренних дел самой науки. Речь идет не только о включенности процесса производства знания в социальный контекст или о директивном воздействии научного сообщества. С легкой руки Томаса Куна и его последователей важнейшие этапы производства научного знания — постановка задачи, описание данных, выбор методологии, построение объяснительной схемы, процедура легитимации результатов познания и проч. — стали рассматриваться как зависимые от неэпистемических ценностей. К примеру, отбор того, что будет признано фактом, рассматривается как зависимый от установки исследователя, предмет исследования — от постановки целей, а результат — от выбранного ракурса. В религиозном научном сообществе такой подход проявляется даже на уровне базовых концептов: «как рабочее обычно избирается то понятие религии, которое соответствует мотивам и целям самого исследователя... через постановку цели выделяется конкретный аспект религии, который подразумевается основополагающим, наиболее характерным и т.п.»^[35]. В целом же сегодня практически общим местом стал тезис о том, что основания, по которым одни теории предпочитают другим или одни гипотезы принимаются, а другие отбрасываются, в большей мере зависят не от жестких критериев научной рациональности, а от прагматичных, ситуативных, субъективных и иных соображений — от уровня профессиональной солидарности, от авторитета автора концепции, его места в научной иерархии или от согласия или несогласия с его исходными установками и ценностными ориентирами. В конце концов, консенсус может навязываться — будь то путем давления на научное сообщество, будь то посредством манипулятивных технологий^[36]. Таким образом, в наши дни дискуссии сместились с вопроса о том, можно или нельзя дистанцироваться от влияния контекстуальных факторов в научном поиске, к проблеме ранжирования этих факторов по степени значимости и способов их включения в механизмы легитимации нового знания.

Критика суверенитета научной рациональности и сомнение в социальной легитимности научного знания были предельно ради-

кализируются в концепциях эпистемологического анархизма, где были поставлены под вопрос не только сциентистские взгляды на ценность науки для сферы познания и для общественной жизни, но и само право на существование системно выстроенного и структурированного истинного знания^[37]. Призыв к эпистемическому разрыву с наукой проблематизировал легитимность рациональности как таковой, независимо от того, применялась ли она при получении научного знания, для обоснования духовных и социальных ценностей или же просто как фундамент здравого смысла. В качестве альтернативы предлагался принцип глобального плюрализма — отказ от абсолютной значимости каких бы то ни было авторитетов и ценностей, связанный со стремлением к преодолению всех границ и условностей и выходом за пределы бинарной логики к смысловой многозначности. Таким образом, предлагалось полное разрушение нормативной структуры научного познания и признавалась невозможность и бессмысленность любых попыток сконструировать некую «модель мира», установить какой-либо иерархический порядок или определить систему жизненных приоритетов^[38].

Для современного религиоведения радикальные версии развенчания научной рациональности, представленные в эпистемологическом анархизме Пола Фейерабенда и постмодернистских учениях, все же остаются маргинальными. Но даже признавая гипертрофированность оценок и выводов, с их положениями невозможно не считаться. Нельзя игнорировать тот факт, что в современных дискуссиях они служат богатым арсеналом идей, используемых для переосмысления эталона познания. На них опираются доводы в пользу необходимости создания новых «интерпретативных схем для адекватного описания современных трансформаций», признания фундаментальной гетерогенности мира и множественность эпистемологических моделей, а также «принципиальную несамодостаточность научной формы познания, которая становится продуктивной лишь в диалоге с другими его формами — ненаучными и вненаучными»^[39].

Важно подчеркнуть, что религиоведение точно так же, как и другие науки, проходило через этапы трансформации образца научно-

сти^[40] и сегодня находится ровно в том же положении, что иные отрасли, производящие знание. В современном мире ученые заняты вовсе не технологически выверенным, солидарным, защищенным от капризов непосвященных возведением дворца истины из кирпичиков достижений, протестированных на достоверность и очищенных от всяческих примесей и негодных наслоений. Так же, как не являются они и свободными демиургами, способными либо по собственному произволу, либо в сговоре с единомышленниками устанавливать нормы познания, плодить исследовательские практики и конструировать дискурсы, следуя фейерабендовскому лозунгу *anything goes*. Люди, посвятившие себя добыче знания, вольно или невольно включены в высококонкурентную среду с нестабильными «правилами игры», где успех далеко не всегда зависит от уровня компетентности специалистов или эффективности предлагаемых решений. Зачастую он определяется интересами и целями, внешними по отношению к исследовательским стратегиям.

Таким образом, сегодня вопрос заключается не в том, соответствует ли религиоведение — полностью или частично — эталону научности, а в том, о каком именно эталоне нужно вести речь. Принимаемый в классическом нововременном виде, он уже не может ни адекватно отразить то, что и как на самом деле происходит в той сфере постижения мира, которую принято называть наукой, ни послужить инструментом для получения эпистемически ценной информации о том, какова современная действительность. В актуализированном варианте он вообще не может претендовать на статус образца в силу размытости базовых параметров и минимальной нормативной силы. Именно поэтому столь велика тревога за судьбы науки, которую религиоведение разделяет со всеми другими дисциплинами^[41]: как предотвратить превращение изучения религии, с одной стороны, в эпистемологический раритет, ностальгирующий по прекрасному девятнадцатому столетию, а с другой, — в свалку дискурсов, грозящую утопить рациональность в пучине воинствующего невежества.

У религиоведения в этом поле конкурирующих эпистемических стратегий достаточно прочные позиции — и с точки зрения

глубины, широты охвата и многомерности в разработке предметного поля, и с точки зрения значимости и востребованности результатов, и с точки зрения исследовательских и социальных перспектив. Более того, в этом процессе религиоведение обладает рядом существенных преимуществ перед другими дисциплинами. Среди таких преимуществ можно назвать емкость и многомерность концептуального аппарата, значительную междисциплинарную адаптивность и развитые навыки мультипарадигмальной комбинаторики, высокий уровень чувствительности к «колебаниям социальной ткани», к актуальным запросам и трендам, — все то, что сегодня ожидается от нового подхода к постижению трансформирующейся реальности.

Тенденции, определяющие трансформацию современной культуры, действительно требуют отказа от уничижительных оценок в самопонимании науки о религии и более точного определения того, что подразумевается под научной оптикой в исследовании религии с учетом принципиальной мультипарадигмальности религиоведения.

ПРИМЕЧАНИЯ К РАЗДЕЛУ I

ГЛАВА 1. Пути дисциплинарной самоидентификации науки о религии

В основу текста легли материалы дискуссий и публикаций последних лет, посвященные проблемам специфики религиоведения как научной дисциплины. Данные вопросы поднимались в пленарных докладах юбилейной научной конференции «Парадигмы исследования религии в XXI в.», посвященной 60-летию кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова, и обсуждались в ходе работы секций.

Авторы — доктор политических наук, профессор О.Ю. Бойцова, кандидат философских наук, доцент И.Л. Крупник («Особенности процесса институционализации»), доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, заслуженный профессор Московского университета И.Н. Яблоков («Концептуализация религиоведения как отрасли знания»).

¹ Термин «институционализация» относительно новый. Он образован от активно внедрявшегося в XX в. в общенаучный лексикон понятия «институт», восходящего к латинскому слову, означавшему «установление» или «учреждение», и его производных. Это понятие изначально было принято в юриспруденции для обозначения законодательно закрепленных норм, регулирующих правоотношения в определенной сфере. К концу девятнадцатого столетия принцип объяснения социальных отношений через выявление регулятивов, действующих в том или ином социуме, и соответственно, определяемых ими устойчивых форм организации жизни, стал набирать силу и вылился в парадигму институционализма. В логике данной парадигмы самые разные социальные феномены — от бизнеса и армии до государства и религии — стали рассматриваться и анализироваться в качестве института, т.е. как «относительно устойчивый набор правил и организованных практик, воплощенный в структурах значений и ресурсов, которые являются инвариантными по отношению к индивидам и устойчивыми перед специфическими предпочтениями и ожиданиями индивидов, и перед меняющимися внешними условиями» (The Oxford Handbook of Political Institutions. — Oxford, 2006. P. 3).

В той же оптике наука стала осмысливаться не просто как поиск истины, а как институт — совокупность правил, норм и процедур, регулирующих деятельность людей, а также организационных структур, обеспечивающих данное регулирование. «В ходе институционализации социальные процессы, обязательства и существующие условия приобретают в социальном мышлении и действии статус правил..., — говорится, к примеру, в классической работе Дж. Мейера и Б. Роуэна, посвященной анализу процессов институционализации. — Исследования и разработки — это и институционализированная категория деятельности организации, имеющая значение и ценность в различных частях общества, и совокупность конкретных действий по проведению исследований и созданию разработок» (Мейер Дж., Роуэн Б. Институционализированные организации: формальная структура как миф и церемониал // Экономическая социология. — 2011. — Январь. — Т. 12. — № 1. — С. 45).

См. также: Быченков В.М. Институты. Сверхколлективные образования и безличные формы социальной субъектности. — М., 1996; Институт социальный; Институционализация // Новая философская энциклопедия: в 4 т. — М., 2010. — Т. 2. — С. 124–125; Институционализм: понятия и концепции // Институциональная политология: современный институционализм и политическая трансформация России / Под ред. С.В. Патрушева. — М., 2006. С. 7–103; March J.G., Olsen J.P. Rediscovering Institutions. — N.Y., 2010).

² По утверждению Майкла Полани, наука имеет неотчуждаемое социальное измерение: даже если ученый по видимости действует независимо от других, он на самом деле является членом консолидированного сообщества, подчиняющегося строгой регламентации. В рамках такого коллектива происходит координация индивидуальных исследовательских стратегий, что проявляется во «взаимном регулировании независимых инициатив, когда каждая из них учитывает все начинания, предпринимаемые внутри одной и той же системы» (*Polanyi M. The Republic of Science: It's Political and Economic Theory // Minerva. — 2000. — Vol. 38. — № 1. — P. 2*). См. также: *Polanyi M. Science, Faith and Society. — Chicago; L., 1964.*

³ Как известно, согласно разработанной Р. Мертоном в 40-е гг. XX в. концепции, этос любой науки поκειται на четырех императивах. Первый, *универсализм*, требует от ученого в процессе познания руководствоваться не личными предпочтениями, а общезначимыми критериями оценки, в качестве которых выступают обоснованность и доказательность научных выводов. Именно универсализм, согласно Мертону, обеспечивает единство науки и позволяет синтезировать различные подходы. Второй императив, *всеобщность*, предписывает относиться к полученным результатам как достоянию всего научного сообщества и, соответственно, запрещает препятствовать распространению научной информации. Третий, *незаинтересованность*, обязывает каждого исследователя соглашаться с обоснованными выводами независимо от того, соответствуют они его собственным убеждениям, или противоречат им. И, наконец, четвертый, *организованный скептицизм*, в качестве приоритета устанавливает стремление к постоянному совершенствованию знания — ученый должен непредвзято относиться к своим выводам и подвергать их рациональной критике (см.: *Merton R.K. The Normative Structure of Science // Merton R.K. The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations. — Chicago; L., 1973. P. 223–278*; Этос науки / Под ред. Л.П. Кищенко, Е.З. Мирской. — М., 2008).

⁴ Выработка «дисциплинарного эталона» происходит путем достижения консенсуса. В качестве гаранта соблюдения принятых норм познания научное сообщество играет роль верховного арбитра в главных вопросах производства знания.

«Научное мнение, — пишет М. Полани, — это мнение не отдельного человека, но сообщества ученых, каждый из которых опосредованно доверяет оценкам других исследователей, поскольку опирается на цепи согласованных суждений, связывающих его со всеми участниками научного предприятия» (*Polanyi M. The Republic of Science: It's Political and Economic Theory. P. 7*). Именно поэтому научное мнение обладает значительной властью — от него зависит и иерархия специалистов, и оценка методов и результатов познания, и само признание научными трудов тех или иных исследователей. «Только благодаря твердым стандартам и нормам, накладываемым научным мнением, — утверждает Полани, — можно оградить науку от сумасшедших и дилетантов» (*Polanyi M. The Republic of Science: It's Political and Economic Theory. P. 8*).

⁵ Контроль связан прежде всего с легитимацией тематики, направлений и методов исследований — т.е. определением набора вопросов, которые признаны

допустимыми, «своими», и исключением всего иного как не относящегося к предметному полю дисциплины. «Отступничество» означает делегитимацию исследования в рамках данной дисциплины. Вступившие на этот путь вынуждены принимать на себя все связанные с этим риски — как минимум, искать призна- ния у сообщества другой науки.

Регулирование через определение приоритетных направлений исследования может происходить и прямым, и косвенным способами. В первом случае оно связано либо с принятием нормативных документов, определяющих как порядок решения как административных и организационных задач, так и условия под- тверждения научной квалификации (в качестве таких документов выступают, в частности, перечень специальностей или направлений специализации в рамках дисциплины); либо с созданием научных коллективов различного уровня, вплоть до научно-исследовательских центров. Во втором такое регулирование может осуществляться, к примеру, путем стимулирования разработки тех или иных проблем при помощи заказов, грантов, конкурсных заданий или же посредством информационной поддержки изданий и конференций, посвященных определенной тематике.

⁶ На протяжении XX в. научная деятельность все более выстраивалась по об- разцу производства. Стремление к технологизации нашло отражение в попытках установить набор фиксированных операций и их определенной последователь- ности в познавательной деятельности, ужесточить контроль над качеством «го- товой продукции», усилить регулирование процесса получения учеными соот- ветствующих навыков и компетенций и пр. Наиболее ярко это проявилось во внедрении наукометрических показателей в качестве основания для оценки ре- зультатов научной деятельности. Эффективность наукометрии на протяжении многих лет подвергается критике, но пока говорить об отказе от данного способа регулирования не приходится. См., например: *Миронов В.В.* Деформация образо- вания в условиях трансформации современной культуры // Экономическое воз- рождение России. — 2020. — Т. 63. — № 1. — С. 50–55; *Бирженюк Г.М., Ефимова Т.В.* Индекс Хирша как симулякр, или уравнение известных с неизвестными // Вестник культуры и искусств. — 2018. — № 1(53). — С. 22–32; *Левин В.И.* Но- вый подход к оценке качества научных исследований // Высшее образование в России. — 2017. — № 6(213). — С. 136–146; *Миронов В.В.* Наукометрия как раз- новидность безумия // Сократ. Журнал современной философии. — 2016. — Сен- тябрь. — С. 8–11.

⁷ Именно от науки широкие круги интеллектуалов «ждали радикального пе- реустройства общества, которое должно было привести человечество к новому, ранее невиданному процветанию» (*Апполонов А.В.* Наука о религии и ее постмо- дернистские критики. — М., 2018. С. 11). Данная идея была представлена в соци- альной мысли XIX–XX вв. в самых различных вариантах — от учения о передаче власти социальным «промышленникам» у Сен-Симона до меритократических про- ектов Дэниэла Белла, от вебленовской «конструктивной социальной инженерии» до «поэтапной инженерии» Карла Поппера, от тэйлоризма и программы то- тального обучения Джона Дьюи до концепции «общества, основанного на знаниях»

Питера Друкера (см.: *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. — М., 1999; *Веблен Т.Б.* Теория праздного класса. — М., 2017; *Веблен Т.Б.* Инженеры и ценовая система. — М., 2018; *Друкер П.Ф.* Эпоха разрыва: ориентиры для нашего меняющегося общества. — М., 2007; *Дьюи Дж.* Демократия и образование. — М., 2000; *Поннер К.Р.* Вся жизнь — решение проблем: о познании, истории и политике. Ч. 2: Мысли об истории и политике. — М., 2019; *Сен-Симон К.-А. де.* Катехизис промышленников; *Конт О.* Катехизис промышленников, или Система позитивной политики. — М., 2011; *Тейлор Ф.У.* Принципы научного менеджмента. — М., 1991).

См. также: *Агацци Э.* Идея общества, основанного на знаниях // Вопросы философии. — 2012. — № 10. — С. 3–19; *Никифоров А.Л.* Трансформация науки в XX в.: от поиска истины к совершенствованию техники // Эпистемология и философия науки. — 2019. — Т. 56. — № 3. — С. 20–29; *Carroll P.* Science, Culture, and Modern State Formation. — Berkeley, Los Angeles, 2006; *Veblen T.B.* Some Neglected Points in the Theory of Socialism // Annals of the American Academy of Political and Social Science. — 1891. — Vol. 2. — P. 57–74.

⁸ «Задача практической, или прикладной, социологии заключается в рациональном и справедливом распределении благ цивилизации, — писал, к примеру в начале XX в. американский социолог и государственный деятель Чарльз Ричмонд Хендерсон. — Ценность наук лежит в их способности быть средством управления силами и ресурсами для удовлетворения человеческих потребностей» (Цит. по: *Аргамасова А.А.* Прикладное социогуманитарное знание, социальные технологии и инженерия // Эпистемология и философия науки. — 2015. — Т. 46. — № 4. — С. 80).

См. также: *Carroll P.* Science, Culture, and Modern State Formation; *Helmer O., Brown B., Gordon T.* The Social Technology. — N.Y., 1966; *Porter T.M.* Genres and Objects of Social Inquiry, From the Enlightenment to 1890 // The Cambridge History of Science. Vol. 7. The Modern Social Sciences. — Cambridge, 2008. P. 13–39.

Показательным в этой связи можно считать тот факт, что на конференции Британской Ассоциации содействия развитию науки, которая прошла январе 1943 г., была принята специальная резолюция с констатацией необходимости практической ориентированности науки (см.: *McGucken W.* The Social Relations of Science: The British Association for the Advancement of Science, 1931–1946 // Proceedings of the American Philosophical Society. — 1979. — Vol. 123. — № 4. — P. 236–264).

⁹ В рамках этой программы были созданы международные ассоциации различных социогуманитарных наук — Международная экономическая ассоциация (International Economic Association, IEA); Международная социологическая ассоциация (International Sociological Association, ISA); Международная ассоциация политической науки (International Political Science Association, IPSA); Международный союз психологической науки (International Union of Psychological Science, IUPsyS), Международная ассоциация юридических наук (International Association of Legal Sciences, IALS) и др. (см.: unesdoc.unesco.org/; www.iea-world.org/; www.isa-sociology.org/en; www.ipsa.org; www.iupsys.net/; www.aisj-ials.net/index.html). Доку-

ментально, в виде конституции соответствующей науки, был закреплён их «дисциплинарный эталон» — определены основные параметры и нормы исследования, предметное поле и методологический инструментарий.

¹⁰ Среди первых специализированных подразделений в учебных заведениях были кафедры общего религиоведения в Женевском университете (1873), истории и философии религии в Лейденском (1877) и Амстердамском (1878) университетах, истории религии и церкви на Высших женских (Бестужевских) курсах в Санкт-Петербурге (1907), истории религии в Пражском (1805), Московском городском народном университете имени А.Л. Шанявского (1908) и Московском университете (1919), сравнительной истории религии в Саратовском университете (1918), Института религиоведения в Лейпциге (1912) и др. (см.: *Красников А.Н., Гаврилина Л.М., Элбакян Е.С.* Религиоведение и философия религии. Актуальные проблемы. — М., 2000; *Шахнович М.М.* К истории возникновения сравнительного религиоведения в России // Вестник СПбГУ. Сер. 17. — 2013. — Вып. 3. — С. 80–86; *Костылев П.Н.* Институализация религиоведения в Московском университете в первой половине XX в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. I: Богословие. Философия. — 2013. — Вып. 5(49). — С. 79–95).

¹¹ В Англии и Шотландии, к примеру «религиоведческая проблематика разрабатывалась либо на факультетах и отделениях филологии, антропологии, социологии, истории..., либо в негосударственных учебных и научных учреждениях, либо независимыми учеными» (*Красников А.Н., Гаврилина Л.М., Элбакян Е.С.* Религиоведение и философия религии. Актуальные проблемы. С. 28). Но исследователи истории религиоведения отмечают, что такое положение дел было свойственно и для западных стран, и для России. Так, в первой трети XX в., как и в Европе и США, произошло «оформление собственных российских научных школ исследования религии в рамках востоковедения, антиковедения, а также этнографии, которые поддерживали тесные академические контакты с зарубежными учеными» (*Шахнович М.М.* Изучение религии в России в конце XIX — первой четверти XX века: от феноменологического описания критическому исследованию // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2018. — № 1(36). — С. 191).

¹² Как и научное исследование религии, научный подход к изучению политики утвердился в XIX в. на общей волне стремления к сциентизации познания. Традиционно исследование политики точно так же было рассредоточено по различным дисциплинам, которые к началу XX в. оказались в преимущественном в институциональном отношении положении. Еще в 10–20-х гг. речь велась о «политических науках», а о политологии как отдельной дисциплине говорили или как о новации, или как об излишестве. Политическая наука обычно считалась субдисциплиной либо истории (как политическая история), либо правоведения (как государствоведение и конституционное право), либо социологии (как политическая социология). В целом же перечень дисциплин, в рамках которых изучалась политика, во многом пересекался с «религиоведческим списком» — это история, юриспруденция, география, психология, экономика. Так же, как и в

изучении религий, главным движущим фактором и основой сциентизации выступала компаративистика, которая призвана была обеспечить научную строгость. Организационные структуры, упорядочивающие процесс политического познания, в Европе существовали задолго до двадцатого столетия и обычно были связаны с академическим процессом — начало формального обучения политике в университетах и учреждения соответствующих кафедр относится к XVII в. Но и здесь, как и в случае с наукой о религии, они занимали подчиненное положение в рамках университетской системы. См.: *Бойцова О.Ю. Политическое познание в XX в.: в поисках образца научного исследования // Философия политики и права. Вып. 1. — М., 2010. С. 61–82.*

¹³ Политология получила свою конституцию, в которой закреплено решение употреблять термин «политическая наука» в единственном числе, т.е. формально была утверждена единая дисциплина, а также были выделены и документально подтверждены предметные сферы исследования. Во многом благодаря усилиям Международной Ассоциации политической науки (МАПН), с одной стороны, активизировался процесс консолидации политологического сообщества, поскольку Ассоциация регулярно проводила конгрессы и организовывала дискуссии в научной периодике, вырабатывая консенсусные подходы к решению дисциплинарных проблем. С другой стороны, интернализировалась тенденция к профессионализации политических исследований, в результате чего в исторически короткие сроки по все-му миру возникали национальные политологические ассоциации. См.: *Coakley J., Trent J. History of the International Political Science Association. 1949–1999. — Dublin, 2000.*

¹⁴ То, что именно с исторической наукой связывались надежды на институционализацию исследований религии в ведущих научных центрах России (и в Москве, и Санкт-Петербурге), отмечают многие исследователи. «В России появление «науки о религии» как самостоятельной дисциплины следует отнести к последней трети XIX — началу XX в. ... , — пишет, к примеру, М.М. Шахнович. — Этот период связан с возникновением петербургских научных школ в области этнографии и истории, прежде всего истории древнего мира» (*Шахнович М.М. К истории возникновения сравнительного религиоведения в России. С. 81*). Согласно проекту университетского устава, составленному Д.Н. Зерновым в 1905 г., кафедра истории религии должна была стать одной из тринадцати типовых кафедр в составе историко-филологического факультета Московского университета. Хотя это намерение не было реализовано, на факультете периодически читались курсы и организовывались секции по изучению по истории религии. (См.: *Костылев П.Н. Институционализация религиоведения в Московском университете в первой половине XX в.; Летопись Московского университета: Исторический факультет. — М., 2009*). И по сей день Международная ассоциация истории религий (International Association for the History of Religions, IAHR) остается самым крупным и авторитетным объединением исследователей религии (см.: www.iahrweb.org/).

¹⁵ Возможно, это явилось результатом доминирования исторической науки в исследовании религии. Исторические формы религиозных верований, культов, организаций оказались вне актуального контекста, причем сами «религиоведы

заявили об утрате роли религии в Западном мире и, возможно, о прекращении существования этого явления» (*Чернеевский А.П.* Проблема дискурса в современном религиоведческом исследовании // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. — 2020. — № 1. — С. 128).

¹⁶ В качестве примера можно привести создание антирелигиозного отделения на историко-философском факультете Московского университета (1930); начало работы Музея истории религии АН СССР (1932). С начала 30-х гг. в СССР появилась новая форма учебных заведений — антирелигиозные университеты (в Москве подобная структура открыта в 1928, в Ленинграде — в 1929 г.). В 1931–1932 гг., после выхода специального постановления ЦК ВКП(б), для разработки тем, связанных с историей религии, выявлением роли церкви в политических процессах, исследованием социально-экономических факторов религиозности и проч. были образованы отдельные бригады. Сразу после окончания войны, практически параллельно с институциональными усилиями ЮНЕСКО, в СССР были поставлены аналогичные задачи, хотя они и решались в другом формате: было учреждено Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний (1947) с отделениями во всех республиках, крупнейших краевых и областных центрах, в рамках работы которого религиоведческая тематика занимала видное место. См., например: *Меньшикова Е.В., Яблоков И.Н.* О периодах в истории отечественного религиоведения // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. — 2011. — № 5. — С. 98–116; *Ершова И.И.* Изучение религии, а не пропаганда атеизма // Вопросы философии. — 2020. — № 2. — С. 110–119; *Шахнович М.М., Чумакова Т.В.* Идеология и наука: изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. — СПб., 2016; *Шахнович М.М., Чумакова Т.В.* Музей истории религии АН СССР и российское религиоведение (1932–1961). — СПб., 2014; История религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX века. Архивные материалы и исследования / Отв. ред. М.М. Шахнович, Е.А. Терюкова. — СПб., 2018.

¹⁷ Подтверждением того, что в послевоенное время знания о религии расценивались как важный социокультурный и политический ресурс, нуждающийся в контроле и управлении со стороны государства, могут служить вышедшие с разрывом в полгода постановления ЦК КПСС — («О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» от 7 июля 1954 г. и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября 1954 г.), послужившие стимулом дальнейшей институционализации отечественного религиоведения. В МГУ, ЛГПИ имени А.И. Герцена и во многих других вузах были созданы кафедры, призванные обеспечить научные исследования религии и атеизма и вести по данной тематике учебный процесс (соответствующий предмет был введен в учебные планы вузов и техникумов в 1963 г. решением Министерства высшего и среднего специального образования СССР). Новый этап развития отечественного религиоведения начался в 90-е гг.: в 1994 г. в числе направлений и специальностей высшего профессионального образования было выделено «Религиоведение» (Приказы Госкомвуза № 180 от 05.03.94 и № 137 от 25.04.94), в 1996 г. в МГУ имени М.В. Ломоносова было открыто отделение

религиоведения (см.: *Меньшикова Е.В., Яблоков И.Н.* О периодах в истории отечественного религиоведения; *Яблоков И.Н.* К дискуссии о современном состоянии и истории отечественного религиоведения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2011. — № 3. — С. 165–172; Кафедра философии религии и религиоведения 50 лет. — М., 2009; Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова: страницы истории / Под ред. А.П. Козырева. — М., 2011; *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. — М., 2007).

¹⁸ Сегодня в России подготовка по специальности 47.03.03. «Религиоведение» ведется в 29 высших учебных заведениях. В 2000-е гг. было подготовлено несколько поколений стандартов Высшего профессионального образования по религиоведению, в том числе отдельный образовательный стандарт для подготовки интегрированных магистров по направлению подготовки «033300. Религиоведение» (утвержден решением Ученого совета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова от 27 июня 2011 г.). Его основная особенность заключается в том, что при относительной автономии уровней высшего профессионального образования — по окончании бакалавриата и магистратуры выпускники получают дипломы с присвоением соответствующей квалификации — реализация образовательной программы предусматривает непрерывность обучения. В соответствии с этим учебные планы двух уровней построены как комплекс дисциплин и практик, составляющий единую систему 6-летней подготовки религиоведов, в которой выделяются две подсистемы — основная образовательная программа бакалавриата, рассчитанная на 4 года, и двухлетняя основная образовательная программа магистратуры. Кроме того, разработан образовательный стандарт неинтегрированной магистратуры, в которой могут обучаться студенты, не имеющие базового религиоведческого образования. В аспирантуре, на третьем уровне высшего образования, нацеленном на подготовку научно-педагогических кадров высшей квалификации, в направлении подготовки «47.06.01 Философия, этика и религиоведение» выделен профиль «Философия религии и религиоведение». Образовательный стандарт данного уровня был одобрен решением Ученого совета МГУ от 12 мая 2014 г. и введен в действие Приказом Ректора от 23 июня 2014 г.

¹⁹ Исторически сложилась ситуация, при которой религиоведение не обрело однозначной «прописки» — соответствующие структуры создавались на факультетах разных профилей. Сегодня направление «Религиоведение» реализуется либо в философских институтах (как это, к примеру, происходит МГУ, СПбГУ и Саратовском НИГУ), либо в подразделениях исторического и коммуникативистского профиля (такова ситуация, например, в Архангельске, Казани, Барнауле и Благовещенске). Но чаще это направление подготовки включается в обобщающие структуры типа «Гуманитарных институтов» — как во Владимире, в Красноярске или Екатеринбурге. См. также: *Бойцова О.Ю., Крупник И.Л.* Религиоведение и парадигмы исследования религии // Религиоведческий альманах. — 2020. — № 1–2(6). — С. 6–13.

²⁰ В некоторых региональных центрах — таких, как Пермь, Орел, Тула, Владивосток и др. — подготовка религиоведов вообще прекращена. В ряде случаев

кафедры религиоведения были упразднены в результате реорганизации вузов, в других уступили место кафедрам теологии — дисциплине, которая в наши дни активно институционализируется в образовательном пространстве России. По данным «Ежегодного Мониторинга качества приема в российские вузы НИУ ВШЭ», в 2019 г. набор по укрупненной группе «Религиоведение и теология» в стране проводили 37 вузов, из них менее половины (17) — по направлению «Религиоведение». Программы магистратуры по религиоведению и вовсе реализуются только в 12 вузах страны. Показательно, что число вузов России, осуществляющих подготовку по специальности 48.03.01 «Теология», в 2020 г. достигло 29.

Яркой иллюстрацией снижения уровня востребованности религиоведа как профессии может служить такой факт. В 2019 г. конкурсные списки по направлению «Религиоведение» в ведущих вузах были целиком заполнены, на одно место претендовало до десяти человек, и проходные баллы были весьма высоки. Но при этом на всю страну в этом году нашлось не более пяти абитуриентов, которые подали документы на «Религиоведение» хотя бы в два вуза. Можно по-разному интерпретировать этот факт, но трудно побороть ощущение, что для значительного числа абитуриентов религиоведение не входит в число приоритетных направлений и рассматривается лишь как «запасной аэродром». Ситуация не изменилась к лучшему и в 2020 г., даже если оценивать ее с поправкой на экстремальные условия приемной кампании, определенные пандемией.

²¹ См.: *Яблоков И.Н.* Проблемы концептуализации религиоведения как отрасли знания // Гуманитарные и социально-экономические науки. — 2017. — № 2. — С. 98–118; *Яблоков И.Н.* Программное обеспечение высшего профессионального образования по религиоведению на кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова // Философия религии и религиоведение. Авторские учебные курсы. Вып. 1. — М., 2019. С. 5–10.)

Когда речь идет о предмете и методе науки, рассуждения ведутся на уровне философии и методологии науки, а это требует использования философского понятийного аппарата. Конечно, при решении частных вопросов договариваются о так называемых «рабочих понятиях», о «рамочных понятиях» (например, в юриспруденции, лингвистике и др.). Но при решении вопроса о предмете, методах и содержании некоторой отрасли знания базовым является язык и понятийный аппарат философии и методологии науки — раздела философского знания, разработанного и разрабатываемого отечественными учеными В.Г. Кузнецовым, В.А. Лекторским, Л.А. Микешиной, В.В. Мироновым, К.Х. Момджяном, В.С. Степиным, В.С. Швыревым и др. (см., напр.: *Микешина Л.А.* Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования. — М., 2005; *Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешиной.* — М., 2010; *Степин В.С.* Философия науки: общие проблемы. — М., 2007; *Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х.* Философия: Учение о бытии, познании и ценностях человеческого существования. — М., 2000; *Теория познания: в 4 т. / Под ред. В.А. Лекторского, Т.И. Ойзермана.* — М., 1991–1995; *Швырев В.С.* Анализ научного познания: основные направления, формы, проблемы. — М., 1988).

²² Для современной философии науки характерно преодоление дихотомии понимания и объяснения, отказ от их противопоставления, которое было характерно для философской мысли начала XX в.: поскольку «понимание постоянно конституирует нередуцируемую основу интерпретации, постольку оно предваряет, сопутствует процедурам объяснения и завершает их» (Рикёр П. Понимание и объяснение // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 284). См. также: Огуцов А.П. Понимание // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 279–283; Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. — М., 1995.

Понимание религии относится к числу активно дискутируемых проблем. К сожалению, встречаются наукообразные, но религиоведчески непрофессионально рисуемые «образы религии» (см., напр.: Кунде Й. Корпоративная религия: создание сильной компании с яркой индивидуальностью и корпоративной душой. — СПб., 2004. С. 23; Субботин Е.В. Превращенные формы религиозности в секулярном обществе: опыт определения // Философия и будущее цивилизации: IV Российский философский конгресс. Материалы выступлений членов РФО из Кыргызстана. — Бишкек, 2005. С. 91–92).

²³ Латинское слово *religio* переводится не только как «религия», оно имеет такие значения, как «добросовестность», «совестливость», «благочестие», «святыня», «богопочитание» (Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. — М., 1995. С. 396–397). Мирча Элиаде отмечал: «Разве не странно обозначать одним и тем же словом опыт Ближнего Востока, иудаизма, христианства, ислама, буддизма, конфуцианства и так называемых примитивных народов?», имея в виду слово, которое «означает опыт священного и, следовательно, связано с идеями существования, значения и истины» (Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. — М., 1987. С. 253).

²⁴ Опыт вер и ритуальных практик выражен соответствующими именами естественных языков этих народов:

– *dat* у народа колен израилевых — «порядок», «обычай», «закон», «устав», «вера», «вероисповедание» (Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого завета / Сост. О.Н. Штейнберг. — Вильна, 1878. С. 108);

– *θρησκεία* у греков — «вера», «вероисповедание», «культ», «богослужение», «богопочитание» (Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. С. 395);

– *dharmā* у древнеиндийских народов (от арийского *dhar* — «утверждать», «поддерживать», «защищать») на санскрите означает «учение», «добродетель», «моральное качество», «долг», «справедливость», «закон», «образец», «идеал», «норма», «форма», «истина», «условия», «причина», «порядок мироздания» и др. (Буддизм, дзен-буддизм от А до Я. — М., 2007. С. 100);

– *din* у арабских народов на языке предисламской Аравии первоначально — «власть», «подчинение» и «обычай», а впоследствии стало обозначать *иман* — «верить», «уверовать»; *ислам* — «придание себя Богу», «покорность», «исполнение предписаний»; *ихсан* — «истовость», «совестливость», «чистосердечие», «совершенствование в искренности веры» (Ислам: Энциклопедический словарь. — М., 1991. С. 70);

— *цзяо* у китайских народов — «учение» (Духовная культура Китая. Т. 2. — М., 2007. С. 385);

— *сюкё* у японцев — «абсолютная истина», «учение, предназначенное для распространения в народе» (750 определений религии: история символизаций и интерпретаций. — Владимир, 2014. С. 47);

— древние славяне опыт вер и связанных с ними ритуальных практик именовали словами «вера», «верство», «верованье».

²⁵ Часто предлагаются такие характеристики, которые противоречат опыту верований и соответствующих ритуальных практик народов мира. В числе «религий» оказываются «почитание» кинозвезд, звезд эстрады и выдающихся спортсменов; движения фанатов спортивных команд; «кибер-религии», «интернет-религии»; «игрорелигии»; алкоголизм, аттестуемый как «химическая религия» и пр.

²⁶ В английском языке различают слова *belief* (вера как свойство человеческой природы) и *faith* (религиозная вера); к сожалению, в русском языке подобных различных слов нет.

²⁷ См.: *Яблоков И.Н.* Социология религии: теоретические проблемы. — М., 2014; Введение в общее религиоведение. — М., 2008.

²⁸ *Ланно-Данилевский А.С.* Методология истории. — М., 2010. Т. 1. С. 324. Например, информацию о том, что на прошлой неделе в молитвенном здании баптистов произведен ремонт входных дверей, или что из-за сильных морозов во время богослужения в храме было холодно, а в День Рождества — оттепель, как и сведения о системе водоснабжения в Палестине времен Соломона и т.д. — все это вряд ли следует относить к корпусу знаний в религиоведении.

²⁹ См., например: *Шохин В.К.* Теология. Введение в богословские дисциплины. — М., 2002; *Смирнов М.Ю.* Религия и религиоведение в России. — СПб., 2013. С. 163–165; *Прилуцкий А.М.* Современное российское религиоведение: вызовы и перспективы институционализации // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. — 2016. — № 1. — С. 109, 111–116; *Антонов К.М.* Этнос отечественного религиоведения 1920-х–1980-х годов // «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI в. — М., 2014. С. 64, 78.

О том, что в названных работах не содержится убедительного обоснования скептических оценок результата разработки методологических проблем в отечественном религиоведении, см.: *Яблоков И.Н.* Проблемы концептуализации религиоведения как отрасли знания.

³⁰ См.: *Бучило Н.Ф., Исаев И.А.* История и философия науки. — М., 2011. С. 277–283.

³¹ *Микешина Л.А.* Философия науки. С. 38.

³² Можно выделить три основных подхода к пониманию соотношения философии и науки: первый считает философию наукой (*Спиркин А.Г.* Философия: Учебник. — М., 2005. С. 14); второй полагает, что философия — иной способ воспроизведения бытия (*Балашов Л.Е.* Философия: Учебник. — М., 2004. С. 7); третий признает двойственный характер философского знания (*Мионов В.В., Иванов А.В.* Философия: введение в метафизику и онтологию. — М., 2014. С. 148–153).

³³ Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. С. 412.) М. Вебер писал: «... в каждой исторической проблематике, объектом которой служит какое-либо логическое, математическое или иное научное знание, единственно возможной основой, определяющей выбор при отнесении к ценности, может быть только значимая для нас ценность “истины”, а следовательно, и прогресс в направлении к ней» (Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. С. 593).

¹⁴ Такой точки зрения придерживается, к примеру, Ю.А. Кимелёв, который резюмирует свои рассуждения о соотношении философии религии и религиоведения следующим образом: «...современная философия религии не в состоянии выполнять содержательно-синтетические и методологические функции по отношению к комплексу религиоведческих дисциплин. И религиоведческие дисциплины со своей стороны не проявляют никакой заинтересованности в философии религии... философии религии практически нечего предложить конкретно-дисциплинарному изучению религии», хотя «современное религиоведение в своих методологических поисках использует философию. Оно обращается к философии науки... философия присутствует в нем в лице философии науки, а не философии религии» (Кимелёв Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. — М., 1998. С. 32). М.Г. Писманик также выводит философию религии за пределы религиоведения, утверждая, что «базовые и системообразующие качества в религиоведении более свойственны его собственной мета-теории» (Писманик М.Г. Религиоведческие размышления // Религиоведение. — 2006. — № 3. — С. 194).

³⁵ Славянская часть термина, «вѣдение», — от глагола «ведать». Этот глагол в своем значении имеет по крайней мере четыре смысловых оттенка: когнитивный (знать что-либо о чем-либо), перцептивный (ощущать что-либо), эмоциональный (переживать что-либо) и праксиологический (управлять). Соответствующие значения имеет и термин «вѣдение». (См.: Словарь русского языка. Т. 1. — М., 1981. С. 144; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. — М., 1993. Т. 1. С. 137.)

³⁶ На отделении религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова основные пути концептуализации религиоведения представлены следующими линиями:

- 1) уточнение определения предмета и методов, анализ содержания и строения данной отрасли знания, разработка понятийного аппарата религиоведения;
- 2) раскрытие понимания религии, что непосредственно связано с определением предмета религиоведения;
- 3) диахронное и синхронное исследование объективных процессов дифференциации и интеграции знаний о религии в процессе её познания;
- 4) изучение истории религиоведения и определение ее влияния на концептуализацию религиоведения;
- 5) изучение развития как внеконфессионального, так и конфессионального религиоведения;

6) уточнение специфики процесса познания религии как вида социального познания.

Эта стратегия определяла как направления научно-исследовательской работы, так и содержательное наполнение учебных курсов, разрабатываемых и читаемых на отделении религиоведения философского факультета (см., напр.: Философия религии и религиоведение. Авторские учебные курсы. Вып. 1).

³⁷ Кант в «Критике чистого разума» показал объективную обусловленность появления в процессе познания иллюзий, «видимостных суждений». В частности, он сформулировал понятие «паралогизм чистого разума», смысл которого можно передать словом «околологизм». Согласно Канту, паралогизм чистого разума «имеет основание для ложного по форме умозаключения... подобное ошибочное умозаключение имеет свое основание в природе человеческого разума и содержит в себе неизбежную, хотя и не непреодолимую, иллюзию» (*Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в шести томах. — М., 1964. Т. 3. С. 368*).

³⁸ Одни сужают состав науки о религии до двух-трех разделов, другие значительно его расширяют. Так, Ю.А. Кимелёв выделяет историю религии и феноменологию религии: «В современном религиоведении они предстают как две основные дисциплины, точнее говоря, два основных подхода к изучению самой религии ... По преобладающему среди религиоведов мнению, сочетание этих двух подходов и должно составлять сердцевину современной науки о религии... Религиоведение в значительной его части можно отождествить с *историей религии*» (*Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. С. 26*).

Более широкий круг религиоведческих дисциплин был предложен В.И. Гараджой. В их состав входили: социология религии, психология религии, история религии, семиотика религии, география религии, феноменология религии, философия религии, теология (см.: *Гараджа В.И. Религиоведение // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 435; Гараджа В.И. Социология религии. — М., 2007. С. 12–13*). На проблематичность включения теологии в религиоведение обращал внимание В.К. Шохин, указывающий на «явную предметную нестыковку» данных дисциплин (*Шохин В.К. Теология. Введение в богословские дисциплины. С. 42*).

Учёные Санкт-Петербургского государственного университета включают в религиоведение историю религии, социологию религии, антропологию религии, психологию религии и феноменологию религии (См.: *Религиоведение / Под ред. М.М. Шахнович. — М.; СПб., 2006*).

Ещё более широкий спектр разделов предложил М.Г. Писманик, выделив в составе дисциплины «шесть основных разделов: история религиоведения, мета-теория, эволюция религии (история религии с компаративистикой), социология религии (и прогностика религии), психология религии, теории свободомыслия и секуляризации. В начальном формировании пока пребывают когнитивное религиоведение и культурология религии. К специализированным подразделам религиоведения отнесём ... археологию, этнографию, географию, семиотику религии, герменевтику “священных текстов”, этический и эстетический анализ религиозной морали и религиозного искусства» (*Писманик М.Г. Религиоведческие размышления. С. 198*).

См. также: Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. — Darmstadt, 1974; Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods, and Theories of Research. — B.; N.Y., 1999; Contemporary Approaches to the Study of Religion. — B.; N.Y.; Amsterdam, 1984–1985; New Approaches to the Study of Religion. — N.Y.; B., 2004.

ГЛАВА 2. Плюрализм неклассической эпистемологии

В тексте использованы материалы исследований последних лет, скорректированные и дополненные по результатам дискуссий на ряде научных конференций, в том числе на юбилейной научной конференции «Парадигмы исследования религии в XXI в.», посвященной 60-летию кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова.

Авторы — доктор философских наук, профессор С.А. Хмелевская («Научная и религиозная программы постижения бытия»), доктор политических наук, профессор О.Ю. Бойцова («Трансформация образца научности и исследования религии»).

¹ Термин «эпистемология» полисемантичен. Это подтверждается многочисленностью его определений, среди которых наиболее авторитетными можно считать следующие:

- научное исследование разума (Эпистемология вчера и сегодня. — М., 2010);
- учение о природе и возможностях знания, его границах и условиях достоверности (Эпистемология // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. — М., 2009. С. 1160; Epistemology // Stanford Encyclopedia of Philosophy [эл. ресурс, режим доступа: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology/>]);
- учение о прочном и надежном знании (Кезин А., Фоллмер Г. Современная эпистемология: натуралистический поворот. — М., 2004. С. 6);
- дисциплина о научном знании (Ильин В.В. Теория познания. Эпистемология. — М., 1994. С. 10; Лебедев С.А. Философия науки. — М., 2013. С. 99);
- исследование теоретических оснований познания (Фуллер С. Социология интеллектуальной жизни. — М., 2018. С. 99).

Обобщая разные подходы к эпистемологии, Стив Фуллер выделил две традиции ее изучения — немецкую и австрийскую. В немецкой традиции, базирующейся на философии Канта, в эпистемологии отрицается познание реальности в ракурсе ее объективности, так как эта реальность «не может быть познана сама по себе, но только лишь исходя из наших различных “познавательных интересов”» (Фуллер С. Социология интеллектуальной жизни. С. 99). При этом сама эпистемология сводится к философскому обоснованию наук. Австрийская же традиция, истоки которой заложены в работах Франца Brentano, делает акцент на познании объективного мира, частью которого является и познающий субъект. Таким образом, обе традиции демонстрируют неразрывную связь между

эпистемологией и онтологией, но различаются пониманием реальности, которая скрывается за знаниями.

² Вопрос о том, какие именно результаты постижения бытия можно называть собственно знанием, не получил однозначного ответа во многом в силу полисемантической самого концепта «знание». Если рассматривать его как «объективно и субъективно достаточное признание истинности суждения» (Ильин В.В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. — М., 1993. С. 47), то оно должно соответствовать определенным критериям истинности. Вместе с тем, «не существует универсального критерия истинности научного знания, его различных областей, уровней и их структурных единиц», а «необходимой компонентой критерия истинности любой единицы научного знания является консенсуальная позиция научного сообщества» (Лебедев С.А. Плюрализм критериев истинности научного знания: уровневая модель // *Studia Humanitatis Borealis*. — 2019. — № 1. — С. 12).

³ Карпов К.В. Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии // Эпистемология и философия науки. — 2017. — Т. 53. — № 3. — С. 8–18.

⁴ См.: Хмелевская С.А. Система форм постижения бытия. — М., 1997. С. 10. Здесь термин «постижение» употребляется в значении, сформулированном Гегелем в «Феноменологии духа», а именно, как культурно-историческое получение знания, в котором различные типы сознания и знания (обыденное, мифологическое, религиозное, эстетическое, научное, философское) выступают как формы единой, органически развивающейся духовной культуры (см.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб., 1992).

⁵ Необходимо подчеркнуть, что термин «религиозная эпистемология» относится не к изучению религии, а к специфике религии как формы постижения бытия. При этом выносятся за скобки (но никоим образом не отрицается) возможность научного изучения религиозной веры, религиозного опыта, процесса формирования религиозных убеждений и проч. в религиоведении, культурологии, истории, психологии и иных дисциплинах. О религиозной эпистемологии как «эпистемологии религиозной веры» см.: Карпов К.В. Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии; Карпов К.В. Эпистемологические предпосылки теистической философии А. Плантинги // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. I: Богословие. Философия. — 2014. — Вып. 4 (54). — С. 64–79.

⁶ Реформатская эпистемология разработана в трудах А. Плантинги, У.П. Олстона, К.Дж. Кларка и др. См.: Плантинга А. Разум и вера в Бога // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. — М., 2014; Alston W.P. Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. — Ithaca, N.Y., 1991; Clark K.J. Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and Defense of Reason and Belief in God. — Grand Rapids, Michigan, 1990.

Идеи социальной религиозной эпистемологии представлены в: Greco J. Religious Belief and Evidence from Testimony // The Right to Believe: Perspectives in the Religious Epistemology. — Frankfurt, 2012. P. 27–46.

Об аретической религиозной эпистемологии см.: *Загзебски Л.* Эпистемический авторитет. Современная либеральная защита // Эпистемология и философия науки. — 2017. — Т. 53. — № 3. — С. 92–107; *Zagzebski L.T.* Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. — N.Y., 1996; *Zagzebski L.T.* Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief. — Oxford, 2012.

⁷ Именно Плантинга, по мнению многих исследователей, «способствовал, вероятно, больше остальных, тому, что рассуждения о Боге вновь стали уважаемыми в научном сообществе» (*Карпов К.В.* Эпистемологические предпосылки теистической философии А. Плантинги. С. 65). См. также: *Иванов Д.В.* Рецепция аналитической философии в России // Философия науки и техники. — 2015. — Т. 20. — № 2. — С. 106–117; *Гаспаров И.Г.* Эпикур, Фома Аквинский и *sensus divinitatis*: размышление об антологии Алвина Плантинги // Философия религии: Альманах 2014–2015. — М., 2015. С. 530–577; *Горбатова Ю.В.* Плантинга и его модальная версия онтологического доказательства // История философии. — 2012. — № 17. — С. 243–261.

⁸ *Плантинга А.* Разум и вера в Бога. С. 142, 183.

⁹ В этом рассуждении Плантинга следует Жану Кальвину, который и ввел термин *sensus divinitatis* для обозначения особого человеческого чувства. «Бог создал нас такими, — пишет Плантинга, — что у нас есть склонность или предрасположенность видеть его длань в окружающем нас мире» (*Плантинга А.* Разум и вера в Бога. С. 261).

См. также: *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. Т. I. — М., 1997. С. 39–41; *Карпов К.В.* Эпистемологические предпосылки теистической философии А. Плантинги; *Гаспаров И.Г.* Эпикур, Фома Аквинский и *sensus divinitatis*: размышление об антологии Алвина Плантинги; *Helm P.* John Calvin, the *Sensus Divinitatis*, and the Noetic Effects of Sin // International Journal for Philosophy of Religion. — 1998. — № 43/2. — P. 87–107.

¹⁰ *Загзебски Л.* Эпистемический авторитет. Современная либеральная защита. С. 105. См. также: *Zagzebski L.T.* Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge; *Zagzebski L.* Exemplarist Virtue Theory // Metaphilosophy. — 2010. — Vol. 41. — № 1–2. January. — P. 41–57; *Гаспаров И.Г.* Эпистемический авторитет и автономия эпистемического субъекта // Эпистемология и философия науки. — 2017. — Т. 53. — № 3. — С. 108–122.

¹¹ Для такого подхода характерно утверждение, что «научный и религиозный дискурсы существуют в пересекающихся предметных областях так, что они не конфликтуют, не дополняют друг друга, а являются совершенно автономными и нейтральными по отношению друг к другу и друг в друге не нуждаются» (*Невважай И.Д.* Об автономии научного и богословского дискурсов // Эпистемология и философия науки. — 2017. — Т. 53. — № 3. — С. 141).

¹² *Лебедев С.А.* Плюрализм критериев истинности научного знания: уровневая модель. С. 12.

¹³ Показательно, что Стивен Хокинг занимал весьма категоричную позицию в отношении креационизма. Он утверждал, что приняв модель конечной Вселен-

ной, предполагающую развитие последней в мнимом времени («пространство и время могут представлять собой замкнутую поверхность без границы»), мы приходим к утверждению, что она не могла быть никем создана и, соответственно, не может быть уничтожена (см.: Хокинг С. Теория Всего. Происхождение и судьба Вселенной. — СПб., 2009. С. 95). Но в то же время Хокинг замечал, что это лишь предположение, математическая модель. Нередко красота устройства мироздания воспринимается как проявление Божественной красоты, а фундаментальные законы — как законы, сотворенные Богом. В связи с этим можно вспомнить слова теолога и религиозного философа Пауля Тиллиха, который заметил, что «среди всех ученых только физики способны употреблять слово “Бог” без смущения. Верит физик во что-нибудь или является атеистом, он неизбежно прибегает к этой метафоре, когда говорит об окончательных законах, как о проявлении Божественного разума ...» (Цит. по: Вайнберг С. Мечты об окончательной теории. — М., 2004. С. 189). Да и в космологии Большой взрыв может трактоваться как начало творения Вселенной Богом (см.: Саган К. Наука в поисках Бога. — СПб., 2009; Философско-религиозные истоки науки / Отв. ред. П.П. Гайденко. — М., 1997).

Безусловно, можно также усмотреть некую взаимосвязь между обоснованием веры у Плантинги, когда он пишет о *sensus divinitatis*, и словами Альберта Эйнштейна, когда тот говорит о религиозных чувствах: «Я не верю в Бога как в личность и никогда не скрывал этого, а выражал очень ясно. Если во мне есть нечто религиозное, это, несомненно, беспредельное восхищение строением Вселенной в той мере, в какой наука раскрывает его» (цит. по: Дюкас Э., Хофман Б. Альберт Эйнштейн как человек // Вопросы философии. — 1991. — № 1. — С. 74). Но это утверждение Эйнштейна можно трактовать и как выражение чувства восхищения перед красотой строения Вселенной, гармонией мироздания в целом.

¹⁴ Подробнее о соотношении рефлексивного и валюативного видов знания см.: Момджян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1. — М., 2013; Хмелевская С.А. Система форм постижения бытия.

В качестве примера выхода ученого за пределы рефлексивного, собственно научно-теоретического познания, можно привести высказывание Стивена Хокинга, который стремясь, как и ряд других физиков-теоретиков, сформулировать мировоззренческую оценку физических теорий, отмечал: «До настоящего времени большинство ученых были слишком заняты развитием новых теорий, описывающих, какова Вселенная, чтобы задаться вопросом, почему она такова» (Хокинг С. Теория Всего. Происхождение и судьба Вселенной. С. 125). Вопросы «почему Вселенная такова» и «зачем она существует» и т.п. следует отнести именно к валюативному знанию.

¹⁵ Под «гильотиной Юма», как известно, подразумевается высказанная Дэвидом Юмом идея о логической несовместимости суждений факта и суждений долга. Описание современных исследований и дискуссий по данному вопросу см. в: Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии. — М., 2020; Максимов Л.В. «Гильотина Юма»: pro et contra // Этическая мысль. — 2012. — № 12. — С. 124–142.

¹⁶ Из истории физики известно, что в 1927 г. Нильс Бор сформулировал принцип дополнительности (хотя сам он не употреблял применительно к дополнительности слово «принцип»), с помощью которого попытался разрешить проблему корпускулярно-волнового дуализма. За волновым и корпускулярным описаниями, утверждал Бор, следует видеть дополнительность «классических понятий и квантового отрицания этих понятий, причем само понятие “дополнительность” означает, что каждый из дополнительных аспектов теряет без другого физический смысл» (цит. по: *Кузнецов Б.Г.* Принцип дополнительности. — М., 2007. С. 14). Известно, что Бор допускал и более широкое толкование принципа дополнительности, выходящее за рамки квантовой механики (см.: *Бор Н.* Единство знаний // *Бор Н.* Атомная физика и человеческое познание. — М., 1961. С. 95–114). Таким образом, в данной трактовке дополнительность выступает как сочетание противоречивых подходов к описанию бытия, и именно в таком ракурсе целесообразно рассматривать возможность сочетания рефлексивного знания со знанием валюативным. См. подробнее: *Хмелевская С.А.* Принципы дополнительности в аргументации «естественнонаучной апологетики»: границы применимости // *Религиоведческий альманах*. — 2020. — № 1–2(6). — С. 164–170. См. также: *Момджян К.Х.* Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. С. 60.

¹⁷ См.: *Хмелевская С.А.* Система форм постижения бытия.

¹⁸ *Лебедев С.А.* Плюрализм критериев истинности научного знания: уравнивая модель. С. 11.

¹⁹ Иллюстрацией может служить, к примеру, тезис, согласно которому «представление о том, что природа подчиняется математическим законам, вытекает непосредственно из ранней современной предпосылки о существовании Божественного законодателя» (*Koperski J.* Theism, Naturalism, and Scientific Realism // *Epistemology & Philosophy of Science*. — 2017. — Vol. 53. — № 3. — Р. 152).

²⁰ См., например: *Шохин В.К.* Эпистемологический и религиозный фундаментализм в перспективе интеркультуранности // *Философия религии: аналитические исследования*. — 2020. — Т. 4. — № 1. — С. 5–26.

²¹ См., к примеру: *Религиоведение: Энциклопедический словарь* / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян; *Апполонов А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики; *Давыдов И.П.* «Черный ящик» российского религиоведения в свете акторно-сетевой теории Бруно Латура // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. — 2015. — Т. 16. — Вып. 1. — С. 193–120; *Забияко А.П.* Религиоведение как строгая наука // *Концепт: Философия, религия, культура*. — 2019. — № 3. — С. 47–64; *Смирнов М.Ю.* Религия и религиоведение в научном дискурсе // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Сер. 6. — 2004. — Вып. 4. — С. 165–176; *Писманик М.Г.* Религиоведческие размышления; *Прилуцкий А.М.* Современное российское религиоведение: вызовы и перспективы институционализации; *Яблоков И.Н.* К дискуссии о современном состоянии и истории отечественного религиоведения.

Говоря о базовом консенсусе в вопросе о научном статусе религиоведения, нужно учитывать вариативность в конкретном разграничении науки и ненауки.

К последней относят разные способы постижения мира — от валлоативно ориентированных эпистемологических программ вроде идеологии, до феноменов, которые описываются «с помощью таких терминов, как псевдонаука, паранаука, лженаука, идеологизированная наука, патологическая (девиантная) наука, альтернативная (нетрадиционная) наука, квазинаука, антинаука, “грязная” наука (*junkscience*), анормальное знание, фальсифицированная наука, фолк-наука (“народная наука”), репрессированная наука» (*Артамонов Д.С., Тихонова С.В.* Историческая лженаука как феномен современной медиасферы // *Диалог со временем.* — 2018. — № 65. — С. 321).

²² Негативные оценки и алармистские заявления часто встречаются в научной литературе наших дней. См., например: «Современное религиоведение, пожалуй, в большей степени, чем другие гуманитарные науки, находится в ситуации постоянного кризиса и рефлексии своих методологических оснований» (*Черневский А.П.* Проблема дискурса в современном религиоведческом исследовании. С. 127). Есть и более резкие оценки — например, утверждение, что «если под религиоведением подразумевается какая-то единая наука с оригинальным категориальным аппаратом и самодостаточной целостной теорией, то такое представление можно считать несоответствующим действительному состоянию» (*Смирнов М.Ю.* Религиоведение в России: проблема самоидентификации // *Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия.* — 2009. — № 1. — С. 100).

См. также: *Писманик М.Г.* Религия в культуре и гражданском единении. — Пермь, 2019; *Смирнов М.Ю., Бокова О.А.* Методология религиоведения как проблема // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина.* — 2017. — № 3. — С. 133–147; *Фолиева Т.А.* Головокружение от успехов—II // *Религиоведческие исследования.* — 2015. — № 11. — С. 111–121; *Элбакян Е.С.* Современное российское религиоведение — в горе и в радости... // *Религиоведческие исследования.* — 2015. — № 1(11). — С. 191–199.

²³ *Забияко А.П.* Религиоведение как строгая наука. С. 61.

Надо заметить, что новизны в подобных оценках, как и в заявлениях об отставании отечественных исследований религии от мирового уровня (прежде всего представленного западными научными школами) немного. На рубеже XIX — XX вв. состояние российского религиоведения также воспринималось как плачевное. Еще в 1897 г., несмотря на то, что отечественные ученые уже достаточно активно занимались данной проблематикой, переводили и издавали труды о религиях мира, участвовали в международных конгрессах по истории религии, С.Н. Трубецкой писал, что эта наука «по многим причинам находится у нас в большом небрежении и загоне» (см.: *Барт А.* Религии Индии: ведийские религии, брахманизм, буддизм, джайнизм, индуизм / Пер. на рус. яз. под ред. и с пред. С.Н. Трубецкого. — М., 2012. С. VI). Не менее категоричен в своих оценках и Л.Я. Штернберг: «Пока поставлены еще только вехи новой науки..., — пишет он. — Не существует даже более или менее удовлетворительной классификации религий...; главнейшие, основные моменты их развития, законы прогресса и регресса, законы застоя и непрерывной дифференциации, психические основы спиритуализма и пантеизма, религиозного творчества и религиозного гипноза, своеобразная

объективная природа религиозной психики и, наконец, влияние расы, среды, социальных и умственных условий — остаются пока без обработки» (*Штернберг Л.Я.* Сравнительное изучение религии // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 31. — СПб., 1900. С. 327).

И в XXI в. в ходу сетования, что «отечественному религиоведению особо нечем гордиться: отсутствие современных научных школ, методологическая слабость, вторичность (если не подражательность) по отношению к западным исследованиям не компенсируются даже ... полевыми исследованиями», а религиоведы, «не имея в своем распоряжении оригинальных, а главное — продуктивных методов изучения религиозных явлений и процессов, ... зачастую заменяют изучение последних простым описанием» (*Карандашов В.Д., Лебедев В.Ю.* Прологомены семио-герменевтического религиоведения // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. — 2017. — № 3. — С. 124–125).

²⁴ См., например: «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI в.; Круглый стол в редакции журнала на тему «В чем научность теологии?» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2016. — № 3. — С. 205–223; *Астапов С.Н.* О демаркации предметов исследования философии религии и религиоведения // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. — 2018. — № 5. — С. 112–121; *Давыдов И.П.* «Черный ящик» российского религиоведения в свете акторно-сетевой теории Бруно Латура; *Ершова И.И.* Теология или «богословие 2.0»? // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. — 2020. — № 1. — С. 93–108; *Забияко А.П.* Религиоведение как строгая наука; *Магомедов К.М.* Религия — теология — наука // Вестник Дагестанского государственного университета. Сер. 3: Общественные науки. — 2017. — Т. 32. — Вып. 4. — С. 138–150; *Писманик М.Г.* Религия в культуре и гражданском единении; *Пылаев М.А.* Прологомены ко всякому будущему религиоведению, могущему возникнуть в качестве христианского религиоведения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2018. — Вып. 80. — С. 119–126; *Элбакян Е.С.* Теология в земных реалиях // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. — 2016. — № 1. — С. 118–129.

²⁵ *Аполонов А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. С. 8.

²⁶ К примеру, Л.Я. Штернберг определял науку о религии именно как позитивную, поскольку ее метод — свойственная точным дисциплинам «индукция, с последующим конструктивным синтезом, приводящим к установлению законов, общих принципов и феноменологии религиозных явлений» (*Штернберг Л.Я.* Сравнительное изучение религии. С. 324). Рассуждая о недостаточной развитости этого способа исследования религии и перспективах построения на основе уже собранного материала «настоящей науки», он прямо заявлял: «Позитивизм дал новой науке свой метод и вместе с тем указал ей ее настоящие границы. От него исследователи религии усвоили ту основную истину, что на место априорных идей должны стать факты, объективное изучение которых должно привести

к единственно-возможной философии религии — открытию законов и общих принципов религиозных явлений». (*Штернберг Л.Я.* Сравнительное изучение религии. С. 326).

²⁷ *Аргамасова А.А.* Прикладное социогуманитарное знание, социальные технологии и инженерия. С. 71).

²⁸ *Куслий П.С.* Является ли наука эпистемически автономной? Современные проблемы и дискуссии в социальной философии науки // Эпистемология и философия науки. — 2019. — Т. 56. — № 1. — С. 117.

²⁹ Исторические типы рациональности. — М., 1995. Т. 1. С. 3–4.

³⁰ *Смирнов М.Ю., Бокова О.А.* Методология религиоведения как проблема. С. 137.

Такая ситуация серьезнейшим образом расшатывает концептуальный каркас любой науки: «В подобной ситуации “беспокойная” жизнь понятий, отражающих развитие науки и эволюцию общественных явлений, делается еще беспокойнее и неопределеннее. С одной стороны, мы наблюдаем устаревание традиционно действенных понятийных массивов в качественно-новых условиях социально-политической действительности, с другой — смещение исследований в сторону сиюминутных интерпретаций. Смыслы понятия начинают варьироваться не только у тех или иных авторов, но и в различных областях общественного сознания, в идеологиях и технологических манипуляциях, вследствие чего особое значение приобретают ответы на вопрос: как возможно эффективно использовать различные употребления традиционных понятий и соответствующих им интерпретативных схем для адекватного описания современных трансформаций, насколько видоизменяется — расширяются или сужаются предметные поля понятий, задающих смыслообразующие познавательные координаты» (*Мчедлова М.М.* Изменение объяснительных моделей политики: включение религиозных референтов // Вестник Московского университета. Сер. 12. Политические науки. — 2010. — № 6. — С. 61). Ярким подтверждением этого вывода может служить разнообразие дефиниций религии — базового для дисциплины концепта (см.: 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций).

Нельзя не согласиться и с тем, что к «одним из наиболее важных факторов, определяющих ограниченность категориального аппарата религиоведения и связанных с ним дисциплин (социология религии, психология религии и др.), является культурно-цивилизационная обусловленность категориального аппарата» (*Рязанова С.В.* Категориальный аппарат религиоведения: границы, принципы, парадигмы // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. — 2013. — Т. 13. — Вып. 1. — С. 38) и что «главная трудность построения нейтрального, неангажированного (религиозно или атеистически) религиоведческого текста в том, что религия непосредственно связана с пространством “жизненного мира”» (*Чернеевский А.П.* Проблема дискурса в современном религиоведческом исследовании. С. 129).

³¹ *Черникова И.В., Черникова Д.В.* Методологические и структурные трансформации в развитии современной науки // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2019. — № 49. — С. 66.

См. также: *Герасимова И.А.* Неопределенность в познании и в социальных практиках // Эпистемология и философия науки. — 2019. — Т. 56. — № 4. — С. 8–20; *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. — М., 2013; *Никифоров А.Л.* Трансформация науки в XX в.: от поиска истины к совершенствованию техники; *Hicks D.J.* A New Direction For Science and Values // Synthese. — 2014. — Vol. 191. — P. 3271–3295; *Merton R.K.* The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations.

³² Так, к началу двадцать первого столетия тезис о социальной ответственности ученого, приобретший популярность после Второй мировой войны, уже практически не оспаривается. Он получил повсеместное распространение, влияя не только на социальные, но и на естественные науки. Об этом красноречиво свидетельствует, к примеру, практика запрета исследований в области геной инженерии и клонирования биологических организмов.

³³ «В эпоху глобализации социальное тело науки расширяется за счет подключения сфер, непосредственно с производством знания не связанных. Отличительной чертой глобального информационного общества стало введение внешнего управления в социальную структуру организации науки (социотехнических систем)» (*Герасимова И.А.* Неопределенность в познании и в социальных практиках. С. 13).

³⁴ «Для обывателя существует не лженаука, а наука, в которой одни ученые по тем или иным причинам (чаще всего к науке не имеющим отношения) критикуют и отрицают достижения других. Иначе говоря, диалог лженауки и общества последним весьма часто воспринимается как диалог с наукой» (*Артамонов Д.С., Тихонова С.В.* Историческая лженаука как феномен современной медиасферы. С. 321).

Сложность такой демаркации усугубляется тем, что «человек-со-стороны, сталкиваясь с профессионально сделанной монографией, мало понимает в ней, да еще и дает ей порою самое превратное толкование. По страницам популярных журналов и газет, а еще того больше по блогосфере кочуют фразы известных исследователей, вырванные из контекста, искаженные сокращениями, пересказанные до неузнаваемости...» (*Володихин Д.М.* «Тяжелое дело — писать легко». Адресат высказывания современного российского историка // Диалог со временем. — 2012. — № 38. — С. 346). В результате приходится признать, что «для различения науки и ненауки приходится использовать комбинированные критерии, эффективно работающие в одних случаях и не дающие результата в других» (*Артамонов Д.С., Тихонова С.В.* Историческая лженаука как феномен современной медиасферы. С. 321).

³⁵ *Смирнов М.Ю.* Религия и религиоведение в научном дискурсе. С. 167.

³⁶ См., например: *Мchedлова М.М.* Изменение объяснительных моделей политики: включение религиозных референтов; *Мchedлова М.М., Кудряшова М.С.* Религия и политика: от секуляризации к новым теоретическим координатам исследования // Политическая наука. — 2016. — Спец. вып. — С. 43–58; *Никифоров А.Л.* Трансформация науки в XX в.: от поиска истины к совершенствованию техники; *Giere R.* Explaining Science: A Cognitive Approach. — Chicago, 1988; *Hull D.L.* Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science. — Chicago, L., 1988; *Helmer O., Brown B., Gordon T.* The Social Technology; *Hicks D.J.* A New Direction for Science and Values; *Solomon M.* Social Empiricism. — Cambridge, 2001; *Porter T.M.* Genres and Objects of Social Inquiry, From the Enlightenment to 1890.

³⁷ «К какой бы области науки мы ни обратились, — пишет ведущий представитель этого направления Пол Фейерабенд, — мы увидим, что великие научные достижения обязаны “внешним импульсам”, которые утверждаются наперекор самым фундаментальным и самым “рациональным” методологическим принципам. Наука нередко развивается систематически, “по правилам”, однако то же самое может быть сказано и об иных идеологиях (чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на протоколы множества церковных дебатов по вопросам догматики); вдобавок не существует никаких ключевых правил, которые выполняются при любых обстоятельствах, и не существует никакой “научной методологии”, которая бы позволила отделить науку от всего “ненаучного”. Наука является лишь одним из множества идеологических движителей общества, и отношение к ней должно соответствовать такому ее положению...» (Фейерабенд П. Как защитить общество от науки // Эпистемология и философия науки. — 2005. — Т. 3. — № 1. — С. 224). См. также: Фейерабенд П. Против метода: очерк анархистской теории познания. — М., 2007; Фейерабенд П. Прощай, разум. — М., 2010; Хьюбнер К. Критика научного разума. — М., 1994.

³⁸ См.: Fokkema D.W. The Semantic and Syntactic Organisation of Postmodernist Texts // Approaching Postmodernism. — Amsterdam; Philadelphia, 1986. P. 82–83.

³⁹ Мчедлова М.М. Изменение объяснительных моделей политики: включение религиозных референтов. С. 61–62.

В последние годы растет количество исследований, обосновывающих равнозначность онтологического и эпистемологического статуса маргинальности по сравнению с легитимизированными социальными и познавательными практиками и даже утверждающих о «дрейфе» маргинальности к статусу нового тренда, а то и новой нормы. См., например: Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. — М., 2011; Оболюкина С.В. Философский анализ проблемы маргинальности // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. — 2018. — Т. 18. — Вып. 2. — С. 7–20; Разинов Ю.А. Состояние постмаргинальности // Международный журнал исследований культуры. — 2020. — № 1(38). — С. 6–21; Wilber K. Trump and a Post-Truth World: An Evolutionary Self-Correction. — Shamballah, 2017.

⁴⁰ Исследователи констатируют, что «с середины XX в. ... можно говорить о начале постклассического или неклассического периода религиозоведения», со всеми вытекающими из этого последствиями (Смирнов М.Ю., Бокова О.А. Методология религиозоведения как проблема. С. 135–136). См. также: Бойцова О.Ю. Между Сциллой и Харибдой: к вопросу о научности религиозоведения // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. — 2020. — № 3. — С. 121–138.

⁴¹ Не только в науке о религии царящие настроения «можно охарактеризовать как депрессия и страх» (Фолшьева Т.А. Головокружение от успехов—II. С. 111); значительный алармизм так же присущ ученым, озабоченным состоянием естествознания и вопрошающим о том, «не являемся ли мы свидетелями конца науки как бескорыстного поиска истины...? Или умирают лишь естественные науки, привязанные к технике?» (Никифоров А.Л. Трансформация науки в XX в.: от поиска истины к совершенствованию техники. С. 28).

РАЗДЕЛ II

Вариативность научной оптики в современном изучении религии

ГЛАВА 1

Парадигма научности и программа сциентизации теологии

Проблемы прояснения гносеологических основ науки, философии и теологии, налаживания конструктивного диалога между ними, уточнения их методологий, способных адекватно отражать многообразную реальность в эпоху «постнеклассической» науки, в том числе и в перспективе ее собственной самоидентификации, пока не решены^[1]. Еще сравнительно недавно «твердое ядро», в терминах Имре Лакатоша, религиозоведческой научно-исследовательской программы, включало, как минимум, три аксиомы:

1) философия не тождественна науке, поскольку философия, как показал Хайдеггер, не свободна от метафизики^[2];

2) философия, в том числе философия религии, не тождественна теологии, поскольку философии присущ «кантианский» скептицизм и критицизм в отношении собственных умопостроений;

3) теология не является наукой, поскольку в теологии, в отличие от науки, не подвергаются сомнению собственные базовые установки (в первую очередь, аксиомы актуального существования Всевышнего) и скептицизм направлен вовне, для опровержения безбожных умопостроений; кроме того, теология всегда — даже если это «теология смерти Бога» — имеет дело не с онтологией, а с онтотеологией^[3].

На первый взгляд, эти тезисы настолько банальны, что их артикуляция выглядит ныне анахронизмом и заставляет вспомнить публикации 70–90-х годов XX в.^[4] Но многочисленные современные источники по гносеологии, философии науки, философии религии, систематической теологии^[5] позволяют предположить, что сейчас их последовательно придерживается незначительное число исследователей религии, в основном те, кто принимает ограничения религиозного индифферентизма. Эти самоочевидные для философии науки двадцатого столетия тезисы сегодня повсеместно скомпрометированы и дезавуированы сторонниками христианского теизма и естественной теологии, а их эпистемологическая ценность девальвирована гиперкритично настроенными противниками религиоведения^[6].

Пересмотр конфигурации знания о религии

Проблематизация базовой парадигмы научности привела к попыткам переосмыслить отношения между философией, теологией и наукой и вписать их в новую конфигурацию знания о религии. В сегодняшних дискуссиях явно прослеживаются две тенденции — одна связана с демаркацией философии, теологии и науки, вторая — с их объединением путем подведения теологии под категорию научной дисциплины и/или частичным слиянием философии и теологии.

Первый подход широко представлен в специальной и справочной литературе. То, что философия, наука и теология не тождественны друг другу, вытекает даже из интуитивного употребления этих понятий. Редкая энциклопедия по истории философии, философии науки, философии религии, религиоведению, христианской теологии обходится без тем или статей «Философия религии», «Религия и наука», «Философия науки», «Философия и наука», «Теология и наука», «Теология и философия», «Религиозная философия» и т.п. При этом вряд ли найдется источник, рубрификатор или индексатор, где встречались бы словосочетания наподобие «Микробиология и наука», «Астрофизика и наука», «Эт-

нолингвистика и наука», в отличие от конъюнкции «физика и философия», регулярно употребляемой в трудах крупнейших физиков двадцатого столетия^[7]. Это указывает на презумпции, действующие в научном сообществе, согласно которым все точные и естественные дисциплины по умолчанию отвечают сциентистским критериям научности, а гуманитарные — далеко не все. При таком подходе и философия, и теология однозначно отделяются от науки^[8].

Тот же, хотя и не столь строгий, подход прослеживается и в серии публикаций «Богословие и наука», осуществляемой издательством Библейско-богословского института (ББИ) на протяжении более десятка лет. Это очень важное для отечественной философии науки и теологии начинание, его ценность очевидна современным философам, методологам науки и богословам, работающим в смежных областях гуманитарного знания. В серии, помимо прочего, вышли в свет работы Джона Хедли Брука «Наука и религия: Историческая перспектива» (2004), Иена Барбура «Религия и наука. История и современность» (2000), Артура Пикока «Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке» (2004) и др.^[9]

Уже само название серии намечает демаркационную стратегию — союз «и» в этом контексте прочитывается, скорее, не как конъюнкция, а как нестрогая дизъюнкция. Можно сделать предположение, что в основе общей для серии ББИ стратегии лежит одна из возможных эпистемологических платформ — сциентистская или какая-либо из несциентистских, но в любом случае не антисциентистская. При этом полифония точек зрения на предмет исследования не всегда оказывается симфоничной и даже порой тяготеет к какофонии, что усугубляется рассогласованностью мировоззренческих установок и неэксплицированностью авторских вероисповедных позиций^[10]. Это проявляется и в отсутствии общей аксиоматики и единого понятийного аппарата, и в методологической несогласованности предлагаемых подходов — от ориентации на строгий сциентизм до полного размывания или даже непреднамеренной подмены понятий, когда на место науки «подставляется» философия или феноменология^[11].

При этом практически всегда по умолчанию речь ведется исключительно в христианоцентричном ключе, имеется в виду западноевропейское и/или североамериканское наукоучение и наукознание. Такое сужение панорамы предметного и проблемного поля оставляет без ответа вопрос о том, как в данную конфигурацию вписываются нехристианская теология авраамического монотеизма (иудаизм, ислам), да и любая другая инорелигиозная теология (брахманизма, зороастризма, гностицизма, деизма, бахаи т.д.), а также практически все формы нестрогого «пра-научного» знания (к примеру, древнеиндийская математика, тибетская медицина, астрономия майя, античная хронометрия и т.п.), не говоря уже о религиозной философии и философии религии.

Приходится признать, что как при явном, так и при имплицитном различении науки, теологии и философии в рамках демаркационной стратегии у исследователей религии отсутствует консенсус в определении базовых концептов — таких как «наука», «теология», «философия», «парадигма», «эпистема» и «эпистемология». Смысловая полифония дополняется вариативностью оснований демаркации. И в европейско-континентальной традиции, в которой для философии религии характерно преимущественно «самодистанцирование не только от теологии, но и от религиозных дисциплин»^[12], и в североамериканском дискурсе говорить о единстве в понимании критериев разделения не приходится, причем некоторые позиции довольно сложно отнести к демаркационной стратегии^[13].

В отличие от демаркационной, синтетическая стратегия (а она значительно актуализировалась в связи с процессом институционализации теологии в качестве ВАКовской дисциплины^[14]) акцентирует общность науки и теологии благодаря постулированию научности теологии. Иногда при таком подходе прослеживается влияние постулата о примате веры над разумом и теологии (не религии) над светской наукой, особенно в деле изучения религии, но, как правило, и в этих случаях данная стратегия не выходит за рамки умеренного фидеизма. Но чаще всего речь идет о выявлении параметров научности, по которым возможна сциентистская легитимация богословия^[15].

Векторы сциентистской легитимации теологии

Набор признаков научного знания в том составе, который стал «классическим» с момента его утверждения в философии науки и эпистемологии эпохи неопозитивизма Морица Шлика и Рудольфа Карнапа и постпозитивизма Карла Поппера и Имре Лакатоша^[16], помимо эссенциализма и критериев научности, признанных задолго до первой трети XX в. (объективность, истинность, систематичность, рациональность, логическая непротиворечивость, «простота» в смысле очевидности, необходимости и достаточности доказательственной базы), включает требования верификации и фальсификации, выдвинутые деятелями нео- и постпозитивизма.

Как известно, формализованный редукционистский критерий *верифицируемости констатаций*, т.е. «фактических / протокольных предложений» был сформулирован участниками Венского кружка не без влияния идей Людвиг Витгенштейна, который в своем «Логико-философском трактате» (1921 г.) прямо указал: «Понимать предложение означает знать, что происходит, если оно истинно... (Следовательно, его можно понимать, и не зная, истинно ли оно.)»^[17]. Принцип *фальсифицируемости* научных утверждений был введен Карлом Поппером еще в 1934 г. в первом немецком издании «Logik der Forschung» (английский перевод — «Logic of Scientific Discovery» — появился год спустя)^[18]. В некотором смысле попперианский фальсификационизм, поддержанный Имре Лакатошем^[19], был критической реакцией на неопозитивизм, что не спасло самого Поппера от строгой критики его эволюционной эпистемологии^[20]. В самом общем виде фальсифицируемость в науке допустимо определять через возможность осуществления процедуры фальсификации как нормативной методологической установки, при условии, что сама сциентистская *фальсификация* — это способ опровержения (опытного установления ложности утверждения) посредством эмпирической проверки гипотетико-дедуктивных выражений.

В дискуссиях о современной конфигурации науки, философии и теологии вопрос о том, какие подходы к изучению религии соот-

ветствуют парадигме научности, занимает центральное место. В целом, учитывая многообразие вариантов, предлагаемых синтетической стратегией, теология вполне могла бы обрести свой голос как философская теология, философский теизм, претендуя на научность в той мере, в какой на научность претендует философия, или же религиоведение. Нельзя не признать, что в спорах о легитимации знания в философском, научном и теологическом дискурсах наиболее острой темой является отношение не столько философии и теологии или философии и науки (хотя и они постоянно находятся в фокусе внимания), сколько теологии и науки. В частности, вопросы о том, в какой мере в теологии могут быть применимы верификационизм как эмпирическая подтверждаемость, фальсификационизм как гносеологическое ограничение претензии на универсализм философских умопостроений или как указание границ применимости теории, за которыми теория может дать ложный результат.

Репрезентативной для характеристики курса на сциентизацию теологии в отечественном дискурсе можно считать позицию, изложенную в работах ряда современных православных богословов^[21]. Так, проректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета по научной работе, кандидат философских наук, кандидат богословия протоиерей Константин Олегович Польсков формулирует три фундаментальных вопроса, которые необходимо прояснить для успешного решения задачи легитимации теологии в качестве научной дисциплины. Первый касается установления типа научной рациональности, используемого для осуществления верификации теологических утверждений, второй — для выявления природы истины, третий — для определения того, что, собственно, подразумевается под теологией как областью научного исследования.

Сам он предлагает следующие ответы на них: «...о теологической верификации возможно говорить не в логико-эмпирических терминах, а как о протяжённом во времени выявлении когнитивной осмысленности и содержательности богословских высказываний», «о подтверждении богословских идей в исторической перспективе по тому влиянию, которое они оказывают на жизнь

конкретных людей и целых народов»; истину следует трактовать как «выявление внутренней и внешней когерентности богословских выводов», а «современную теологию понимать как вписывающуюся в представления нашего времени “науку о вере Церкви”», оказавшись тем самым от средневековой трактовки ее как «учения о Боге»^[22].

При обосновании такой позиции используются не только концепции таких религиозных философов, как Пауль Тиллих, Ричард Гренвилл Суинберн или Алвин Карл Плантинга, но и ряд теоретических моделей представителей нео- и постпозитивистской философии. В частности, российский теолог апеллирует к теории «сильной» и «слабой» верификации Альфреда Дж. Айера (при этом следует учесть, что в логическом позитивизме верификация носит вероятностный характер), а также к концепции «проверяемости и значения» Рудольфа Карнапа, выступавшего против синтетических утверждений, т.к. их источник не может быть формализован. Упоминаются логицизм Морица Шлика, который в духе Венского кружка 1924 г. провозгласил проверку на истинность / непротиворечивость методами формальной логики, в пике кантианству считал краеугольным камнем гносеологии эмпиризм и требовал проводить верификацию опытным путем, а также декларация принципиальной открытости процедуре фальсификации, обоснованная Карлом Поппером. Для легитимации теологии как науки Польсков ссылается на постпозитивистские теории, которые предоставляют автономия языку, в том числе и языку религии.

Действительно, философия языка Людвига Витгенштейна и его последователей еще в 60-е гг. XX в. позволила развести религиозный язык, сближающийся с естественными, и язык теологии, сближающийся с искусственными^[23], но тезис об идентичности языка теологии и языка науки нуждается в более развернутом обосновании. В целом же обилие ссылок на труды ведущих персон в хрестоматийной истории эпистемологии^[24] вряд ли можно считать достаточным аргументом при реализации стратегии сциентизации теологии.

Не является таковым и тезис о верифицируемости теологиче-

ского знания, даже если его тесно увязать с вопросом о возможности теологической фальсификации^[25]. С одной стороны, признание принципа *верифицируемости* положений теологии означает отказ от радикализма Мишеля Фуко, который, как известно, исключил почти всю гуманитаристику из «эпистемологического трехгранника»^[26]. С другой, верификационные процедуры, ссылающиеся на опыт, нельзя считать абсолютно убедительным инструментом научной легитимации. Эмпирическая практика не является с необходимостью научной (она может быть житейско-бытовой, магической, художественно-творческой, мистической и т.п.), поэтому обыденное знание на поверку может оказаться истинным, а научное — лишь истинноподобным. *Истинное как подтвержденное научными методами* можно рассматривать только как частный случай.

В целом философская теория *истины* — если исключить подход прагматизма, — подразумевает демаркацию строго логической формальной истины («и»), задаваемой бинарной опозицией «и vs л», и нестрогой — как соответствия определенного высказывания самой действительности, как — следуя Фоме Аквинату — «тождества вещи и представления о ней». Нестрогая истина может быть квалифицирована в терминах «абсолютная» и «относительная» в зависимости от выбранных критериев оценивания, например, реализации полной или неполной индукции.

Разумеется, наивный онтологический реализм в философии религии уже давно преодолен^[27]. И разграничение имеет смысл проводить не столько между онтологической и трансценденталистской истиной (что обнаруживается уже в творчестве Мартина Хайдеггера^[28], сколько между корреспондентной и когерентной теориями истины^[29]. Как следует уже из этимологии, *корреспондентная теория истины* подразумевает объективное, внеситуативное, трансцендентное соответствие знания реальности, а *когерентная теория истины* — наоборот, субъективное, ситуативное, имманентное соответствие элементов некоторой концепции друг другу, попросту, их внутреннюю непротиворечивость и взаимосогласованность.

Научность и модели рациональности

Не выдерживает критики и оперирование понятием *рациональности* с целью доказательства научности теологического знания. Рациональность — это лишь один из атрибутов научности, не равный ей по объему, иначе бы получился логический круг в определении рациональности через научность и наоборот^[30]. Хорошо себя зарекомендовавший *критериальный подход* к рациональности разработал «классический» набор ее признаков, к каковым относятся целесообразность, эффективность, экономичность, гармоничность, интеллектуальная объяснимость, систематичность, предсказуемость и т.п.

Но сегодня тривиальные требования к научному дискурсу все больше подвергаются сомнению и размыванию. Когерентная теория истины позволяет выстраивать любые теологумены, а смещение фокуса внимания с проблемы *истины* на проблему *истинности* (атомарного предложения, высказывания, протокольного предложения, суждения) служит одним из инструментов научной легитимации теологии.

Критериальный подход также все чаще подвергается ревизии. Занять его место претендует *плюралистическая концепция рациональности*, допускающая полифонию различных моделей рациональности, понимаемых лишь как логический конструкт, как методологический инструмент, нужный для обеспечения прироста знания, согласованности рассуждений и их адекватности проблемному полю, весьма удобный для теологов (в силу почти полной смены набора критериев). Теперь в гуманитаристике больше ценятся «критико-рефлексивные» качества — такие, как ясность, интеллектуализм, практичность, коммуникативность (т.е. интересубъективность, не становящаяся, к слову, от этого более объективной), воспроизводимость образцов для подражания (вплоть до симулякров, т.е. операциональная интересубъективность), интуитивизм.

Совершенно очевидно, что подобный набор признаков может наблюдаться и в ненаучном и околонаучном знании:

– *паранауке*, т.е. утопической «маниловщине», несовместимой с современной наукой;

- *ложнауке*, наивно смешивающей достоверное знание с бездоказательными домыслами и суеверными предрассудками;
- *антинауке*, умышленно искажающей истину^[31].

Парадигма научности, основанная на таком понимании рациональности, оказывается неотличимой, например, от познавательной программы постмодернистской философии, провозглашавшей свободу имажинативного воображения и творческого порыва и делавшей ставку на панкритичность, развенчивание авторитетов и интуитивизм в противовес сциентистскому каузалizmu, позитивистской фундаментальности, логичности и законосообразности. Но если интуиция уже интегрирована в модель *ratio*, то что следует считать иррациональным?

Попытка подмены теологии в православном дискурсе исторической доксологией вполне объяснима: такая дисциплина, как «наука о Боге», в отличие от исторического исследования, не может выдержать сциентистской критики. Но предлагаемый выход вряд ли можно признать успешным решением. Если вслед за упомянутыми выше авторами понимать под научной теологией именно историю эволюции «веры Церкви», то в ракурсе нынешних узкопрофильных конфессиональных компетенций паспорта специальности 26.00.01 ВАК, видимо, следует рассматривать эту дисциплину как самостоятельное изучение православными теологами православной ортодоксии. В этом случае теология ограничивается узкоконфессиональными рамками, поскольку вопрос о предмете и задачах теоретизирования для мусульманских или же иудаистских теологов, принадлежащих к иным по способу формирования и *modus vivendi* религиозным институтам, остается открытым.

Таким образом, теология лишь мимикрирует под научное гуманитарное знание. Она делает это благодаря усложненной типологизации понятия «истина» и «истинность» и плюралистической концепции рациональности, в которой критериальный подход смешивается с критико-рефлексивным. Чтобы этого избежать, в классификации форм истины необходимо вычленить отдельный таксон «философская» и отдельный таксон «нефилософская» (специальная, например, православно-теологическая) форма ис-

тины. Целесообразно различать их по критерию корреспондентной (в науке и философии) и когерентной (в других областях знания) теории относительной истины. Поскольку же теология оперирует не корреспондентной, а когерентной теорией истины, постольку для нее верификация оказывается вообще избыточным требованием. Если же теология претендует не на «особую» научность, а на равноправное место среди других научных дисциплин, то она должна соответствовать не только критерию верификационизма, но и критерию фальсификационизма, т.е. указывать границы применимости собственных умопостроений.

ГЛАВА 2

Логико-символическое направление в изучении эзотеризма

К эзотерике обычно относят герметические науки и искусства, такие как алхимия, магия, астрология, нумерология, тарология. Эзотерическое отношение связывает предметы, относящиеся к области мифа, с предметами, относящимися к области науки^[1]. Тема эзотерических учений, их специфики и роли как в истории культуры и религии, так и в современном мире, издавна привлекала внимание представителей различных областей знания. В результате исследования этого проблемного поля сформировались различные подходы, в каждом из которых были достигнуты значимые результаты. Каждое направление создает *образ* эзотерических учений исходя из своей точки зрения, из своей *перспективы*. Все вместе они образуют класс исследований эзотерической традиции и, соответственно, могут быть классифицированы и отчасти структурированы на основе своего подхода.

Существующие на сегодняшний день исследования эзотерических учений разнородны и сделаны в разных направлениях. Их ре-

зультаты, как и конкретные шаги в их изучении могут быть упорядочены внутренними отношениями в некую последовательность. Если такого отношения нет и каждый следующий шаг не связан с предыдущим, то можно говорить о *случайной* последовательности, о хаотичном движении, которое зависит от внешних условий или произвольно выдвигаемых гипотез^[2]. Последние могут индуцироваться культурными, научными, психологическими, творческими или случайными факторами — например, встречами, разговорами, слухами. Поскольку дать даже приблизительный обзор всех вариантов здесь невозможно, придется ограничиться кратким представлением только одного класса исследований эзотерических учений, который можно назвать *логико-символическим*. Данный класс формируется вокруг центрального символа эзотерических учений, Уробороса — змеи, которая, свернувшись в кольцо, кусает себя за хвост^[3].

Объединенные в логико-символической парадигме подходы — традиционный, символично-натуралистический, семантико-геометрический и логико-математический — выдвигают различные версии интерпретации образа Уробороса, претендующие на академический характер. Их описание призвано показать основные варианты применения научных методов в изучении эзотерики^[4].

Традиционный подход

В данном подходе изучение эзотерических учений предпринимается с целью продолжения традиции, часто за счет интерпретации, переинтерпретации, и реинтерпретации фактов, образов, понятий и принципов. Любая традиция на определенном уровне развития для того, чтобы сделать следующий шаг, обращается к изучению самой себя, осуществляя анализ своих истоков, оснований, понятий и методов. Осмысливая свои основания, традиция вступает в рефлексивный диалог. Данный подход, подразумевающий возвращение к истокам с целью обновления, обозначается словом «традиционный» и усматривает свою яркую репрезентацию в образе Уробороса. Возвращение к началу представляет ми-

фологический аспект этого символа, а развитие оказывается его историко-динамическим аспектом.

В «Иероглифике» Горapolloна Нильского данному изображению посвящены два иероглифа и толкования^[5]. Ими открывается все произведение. В первом иероглифе Уроборос обозначает Вечность, во втором — Вселенную. Как сообщает автор, змею, кусающую свой хвост, египтяне покрывали золотом, совершенным «вечным» металлом, потому что «эта — бессмертна, а иные — смертны»^[6]. Таким образом, золото здесь выступает символом не стойкости, а регенерации, отсылая к тайне бессмертия: не подвластная смерти змея имеет вечную кожу. Важным является и то, что такая конфигурация должна символизировать саморазрушение: «Факт того, что она питается собственным телом, — писал Горapolloн, — означает правило: все, что было собрано в мире божественным Провидением [постепенно] вернется в него посредством разрушения»^[7]. Следовательно, в Уроборосе в одном образе объединены животное (змея), действие (самоубийство), волевой акт (преодоление инстинкта самосохранения), геометрическая фигура (круг), инертный, т.е. вечный, совершенный металл (золото) и, наконец, бессмертие. С логической точки зрения образ Уробороса — тавтология, в математическом отношении он — рекурсивная последовательность^[8], в геометрическом виде — замкнутая кривая.

Хотя исследовательская сторона, естественно, присутствует не у всех авторов и не во всех работах, можно утверждать, что историческое ядро традиционного подхода составляет поиск отношения между наблюдениями, измерениями, вычислениями, с одной стороны, и мифологическими образами и сюжетами (к последним мы относим содержания *видений*, в которых фигурируют вымышленные, воображаемые, сказочные, мифологические субъекты), с другой. Важный материал для данного поиска дают диалоги Платона. Так, именно Платон превращает образ египетского бога Тота (у Платона — Тевт) в легенду^[9], элементы которой прочно вошли в эзотерические построения, где Тот считается основателем коллегии жрецов Древнего Египта, положивших начало герметической традиции. В «Федре» Платон называет Тота богом, но го-

ворит о нем как о человеке. Нижеследующее высказывание делается от лица Сократа: «Так вот, я слышал, что близ египетского Навкратиса родился один из древних богов тех мест, которому посвящена птица, называемая ибисом. А самому божеству имя было Тевт. Он первый изобрел число, счет, землемерие, звездочетство, вдобавок игру в шашки и в кости, а также и письмена»^[10]. В последнем сократическом диалоге «Филеб» Платон также пишет о Тоте и как о божестве, и как о человеке: «Первоначально некий бог или божественный человек обратил внимание на беспредельность звука. В Египте, как гласит предание, некий Тевт первым подметил, что гласные буквы в беспредельности представляют собой не единство, но множество»^[11].

То, что Платон ссылается на «слухи», показывает, что эта информация как бы не претендует на истинность, ограничиваясь достоверностью. Субъект, о котором он говорит, только поименован. Но по мере того как Тевту приписываются исторические открытия, его образ получает бóльшую определенность. Древнеегипетский миф о боге Тоте шаг за шагом становится легендой, которая — в отличие от мифа — обретает исторический контекст и историческое ядро, претендующее на фактическую достоверность. К примеру, указание на связь с землемерием позволяет определить период истории, о котором идет речь, — приблизительно конец IV–начало III тыс. до н.э. А рассуждение о звуках дало основание Н.С. Петровскому заключить, что в данном фрагменте содержится фактически значимая, достоверная информация: в нем Платон «изложил суть общей целостной системы египетского письма как письма фонетико-идеографического, наметил в этой системе две подсистемы — звуковые знаки и “немые”, т.е., видимо, идеографические, а в системе звуковых знаков различил низшие подсистемы — знаки для гласных, согласных и полугласных звуков»^[12].

Итак, Платон насыщает мифологический образ историческими определениями, тем самым создавая историю, в которую можно верить. Он создает *легенду*, с одной стороны, обладающую признаками исторической достоверности, с другой, наделенной чертами мифа. Эту легенду приходится *принимать на веру*. Возника-

ет топологическое отношение между мифом и историей: кто-то, где-то и когда-то изобрел счет и письмена, хотя, возможно, никто из людей, нигде и никогда не делал этого, потому что он был не человеком. «Бог» открыл их человеку — или человек воспринял это знание через божественное вдохновение. Тот, кто сумел услышать и понять эти вещи, — божественный человек.

Еще один важный момент. Тевт, согласно Платону, изобрел письмо и счет. Не цифры, а числа — меры веса и меры землемерия. Землемерие оперирует расчетными мерами, а не только измеряемыми величинами. Площадь поля не измеряется, а вычисляется. Для того, чтобы перейти от измеряемых величин к вычисляемым, необходимы правила вычисления, правила вывода. Операция сложения или умножения без знания правила вычисления сведется к угадыванию результата^[13]. Важность правила подчеркивается и тем, что Тевт, согласно Платону, изобрел не только числа, но и игру, а игра есть следование установленным правилам.

Проиллюстрируем данные концептуальные и топологические отношения на примерах. Платон занимался теоретическими вопросами, относящимися к «тайне» власти. В восьмой книге «Государства» он говорит о числе, открытом ему музами: оно является благоприятным для заключения браков, которые ведут к рождению здорового потомства со счастливой судьбой, что, в свою очередь, обеспечивает процветание аристократии^[14]. Музы воспринимаются в качестве автономных фигур, имеющих свой центр осознания вне пределов реального социума, но в пределах языка. Платон ведет речь от лица муз и говорит об утраченном знании. Следствием отсутствия знания о числе оказывается обреченность аристократии на гибель, причем *компенсировать эту утрату невозможно*.

У современных исследователей практически нет сомнений в том, что за этим пассажем скрывается определенная математическая проблема. Об этом, к примеру, пишет М.Е. Паев, доказывая, что в данном тексте действительно идет речь о бесконечности и трансфинитных числах^[15]. Но важно, что интерес, который двигал Платоном и который он сам обозначал, заключался не только в

правильном с математической точки зрения вычислении, но прежде всего в поиске способа раскрыть *тайну* «брачного числа». Музы дают ответ, но для понимания этого ответа необходимо разгадать их речь, т.е. решить математическую задачу. Таким образом, в повествовании наряду с концепцией числа представлено топологическое отношение между содержанием речи муз и математическими операциями.

Рассказ Платона о речи муз представляет *видение* (*сновидение*) и *миф*. При этом он указывает путь к математической интерпретации содержания видения, тем самым закладывая основу метода, суть которого заключается в *объективной* (в данном случае математической) интерпретации не субъекта, не «фигур» (не муз), которые открываются в видении, а содержания *мифа* или *видения* — *речи муз*. Математика выступает как язык природы, скрытый в языке муз. Душа (психе), к которой обращена речь муз, способна их слышать, но этого языка не понимает: музы вполне определенно оперируют геометрическими понятиями, но речь их сложна для человека.

Музы не относятся к объективной реальности мира, а математический смысл их речи — относится. Какой бы ни была реальность, действительной или только воображаемой, в ней существуют отношения между объектами, удовлетворяющие правилам математики. Поэтому музы открывают определенную *систему* операций с числами, и, в конечном итоге, тот, кто сможет понять их речь, откроет природу бесконечного числа.

Музы — фигуры видения (или сновидения), существа мифологические, божественные. Делает ли их приписываемая им Платоном математическая речь существами достоверными, или сущностями, сомнение в существовании которых не является обоснованным? Иными словами, является ли факт *видения* фактом только психологическим? Математика не является чисто психологическим феноменом, она — результат исторического развития мышления. Если музы — только психические явления, то ничего математического они открыть не могут. Платон, предлагая доказательство чисел, пытается доказать и объективность психики, доказать существование муз. Доказал ли? Нет.

Если Паев прав и действительно можно рассматривать получение трансфинитных чисел как логическую импликацию речи муз, то отношение между музами и числами принимает форму: если речь муз истинна, то истинны и числа. Но истинность импликации зависит только от истинности консеквента (от того, что после «то»), при этом антецедент (то, что расположено между «если» и «то») может быть как истинным, так и ложным^[16]. Круг Уробороса был бы замкнут, если бы речь муз вдохновила Платона рассчитать «брачное число», в результате чего аристократия была бы спасена и прославляла бы муз как своих спасителей.

Еще одним показательным примером традиционного подхода служит анализ той интерпретации, которую дает образу египетского бога Тота Плутарх. Излагая миф об Исиде и Осирисе, он говорит о Тоте как боге времени, благодаря которому дополнительно к сохранившим свою длительность месяцам в году появилось пять добавочных дней^[17].

Анализируя повествование Плутарха с точки зрения истории календаря, исследователи замечают, что такая корректировка должна была состояться в 2782 г. до н.э. При этом «дополнительные пять дней солнечного года, которые греки впоследствии называли “эпагомена́ми” (т.е. “сверхгодовичными”), не были прибавлены ни к одному из месяцев года, которые по-прежнему содержали по 30 дней. Они праздновались в конце года как дни рождения богов, появившихся на свет от союза Геба и Нут. Таким образом, все годы имели одинаковую продолжительность и состояли из 365 дней. Такой календарный год представлял собой лучшее приближение к истинной длине тропического года, чем прежний год в 360 дней»^[18].

Правда, остается неясным, насколько данное понимание соответствует мифу: ведь если Тот изменяет меру времени, то изменения должны касаться каждой единицы времени, но по египетским поверьям они добавлены в одном месте. Следовательно, данная корректировка либо трансформирует круг в эллипс, либо создает петлю, имплицитно рекурсивное движение. Последнее, однако, противоречит опытным данным, поскольку попятного движения Солнца на небе не наблюдается.

Представители традиционного подхода к изучению эзотеризма утверждают, что в мифе, отражающем деяния Тота в формировании Эннеады богов, с одной стороны отразились научные астрономические представления о продолжительности года, с другой, реально сложившееся отношение между магией и религией, своеобразный магико-религиозный синкретизм^[19].

Так, Осирис, сын бога солнца Ра, рожден в лунный день. Соответственно, его солнечная природа не совпадает с лунной природой времени, в которое он был рожден. Осирис ложится в изготовленный Сетом саркофаг в виде *лунного серпа* на двадцать восьмой год либо своего царствования, либо своей жизни. Так или иначе, это событие связано с числом двадцать восемь, которое является последним днем лунного месяца — временем, когда Луна перестает быть видимой.

Еще более важным является добавление в цикл года пяти дней. Это изменяет горизонт времени, который предстает уже не как круг, а как овал или эллипс. Античное представление об аналогии мира и человека требует соответствия их геометрий. В отличие от круга, эллипс имеет два фокуса, а не один центр. Соответственно, формируется и антропологическое представление о двух *Я* человека, которое становится ключевым для эзотерической традиции. В астрологии *Я* соотносится с Солнцем, поэтому в двухфокусной системе возникает учение о двойственности человека: в одном фокусе находится Солнце (видимое *Я*), второй фокус остается либо незанятым, либо занятым невидимым, скрытым, тайным *Я*. Но это происходит в гелиоцентричной картине мира, а в геоцентричной системе должно возникнуть представление о двух «Землях», о *двух телах*, видимом и невидимом. Так египетское учение о *ка* — «двойнике», который обретает свободу в момент смерти, — получает космогоническое основание.

Эти представления не канули в Лету вместе с древнеегипетской цивилизацией, ее религией и магией. К ней апеллируют античные авторы. Идея двойственности *Я* прослеживается не только в эпизоде гелиопольского мифа, который связан с расчленением Осириса и поиском его частей Исидой, но и в параллельном ему греческом дионисийском мифе. И в мифе об Осирисе, и в мифе о

Дионисе божественность связывается с *субстратом* человека, в котором оказывается невидимая частица бога. Эти мифологические представления тесно связаны с культовой практикой мистерий, в которых за порогом смерти невидимое прояснялось и становилось видимым. Именно мистерии, по мнению многих авторов, послужили истоком или важным фактором в развитии эзотерической традиции^[20].

В Средние Века, в эпоху Возрождения, в Новое Время геометрическое осмысление истоков и оснований герметической традиции было продолжено. Так, слова Апулея о полночном солнце^[21] перекликаются с герметической традицией, в рамках которой (прежде всего в алхимии) сформировалось представление о Сатурне как о Черном Солнце, и о темноте как свете Черного Солнца. Антропологический дуализм прослеживается и в современных учениях. Ярким примером этого может служить юнгианская оппозиция Эго и Самости, которую Эдвард Эдингер развил в учение об оси «Эго — Самость»^[22].

Таким образом, традиционный подход одновременно решает две задачи. Первая — осмысление истоков той или иной дисциплины, входящей в эзотерический комплекс, вторая — развитие самой этой дисциплины. В этом подходе четко устанавливаются три различных по своему генезису ряда параметров: один из них основан на наблюдении, второй на вычислении, третий — на мифологическом сюжете и его визуальной репрезентации. Эти параметры образуют ядро эзотерической традиции и дают критерий *релевантности* структур внутри эзотерических учений, выступая в качестве парадигмы всех дальнейших выводов.

Традиционный подход разворачивается в трех контекстах. Первый представлен мифами, образами видений и сновидений; второй — математическими предложениями или предложениями, отсылающими к математическим операциям и включающим их; третий — предложениями, относящимися к социальной, физической, химической, астрономической реальности. *Наличие трех контекстов определяет трехмерность эзотерического образа и модели человека и мира.*

Символико-натуралистический подход

Описание фигуры Уробороса в «Иероглифике» Горapolloна Нильского вписано в жанр натуралистических наблюдений за повадками и особенностями животных. Однако в Античности кроме натуралистического наблюдения возникла и другая традиция, в которой описания животных опирались на мифы, рассказы, легенды. Она стала основой символико-натуралистического подхода, который нацелен на поиск отношения соответствия между, с одной стороны, мифологическим и литературным описанием животных, а с другой стороны, наблюдением за животными и их повадками. Основным методом служит аналогия, устанавливаемая между вымышленными и реальными животными. При таком подходе множество видов животных, существующих в реальном мире, дополняется множеством животных вымышленных. Фениксы, грифоны, амбисфены, драконы — все эти существа востребованы логикой метода и являются его производными.

Бестиарии появляются еще в Античности, и этот жанр сохраняет актуальность и в период Средних веков. В таких текстах представлены взаимно коррелированные ряды между натуралистическими описаниями и мифологическими представлениями: животные приобретают необычные свойства и подвергаются изменению форм, метаморфозам. Как замечает А.Г. Юрченко, «условием включения того или иного зверя в бестиарий Тимофея или Борхеса является почтенная литературная родословная»^[23].

Данная традиция создавала две разных культурных перспективы, которые использовали во многом одинаковые зоологические, но различные литературные и мифологические сюжеты. Так, для античных авторов, следующих в русле данной традиции, реальностью обладали животные, фигурирующие в египетских и греческих мифах и мистериях. Для средневековых авторов реальными были животные, описанные в библейских текстах^[24]. В то же время, в эзотерических средневековых и более поздних трактатах наряду с библейскими фигурируют и образы из египетских и греческих мифологических сюжетов. Между двумя литературными перспективами прочтения текстов — античной и христианской —

нет дистанции с точки зрения подхода к прочтению символов (обе опираются на литературные сюжеты и на наблюдения натуралистов), но они ведут к различным в мировоззренческом плане толкованиям.

Толкование образа Уробороса в этой оптике требовало определенных усилий. Прямой смысл мог быть раскрыт через объяснение с точки зрения природы и повадок животного. Было замечено, что змея имеет свойство менять кожу. Сбрасывая старую, она приобретает новую. Было выдвинуто объяснение, что Уроборос изображает именно этот момент: перед тем как сбросить кожу, змея кусает себя за хвост, впрыскивая яд. Данное объяснение, хотя и не соответствовало фактам, не выходило за натуралистические рамки: возможно, никто и никогда не видел, чтобы змея кусала себя за хвост, но само событие могло считаться вполне допустимым в природе, а слухи о нем — достоверными^[25]. Но ответ на вопрос о цели или результате этой процедуры выходил за натуралистические рамки и требовал догадок или какой-то другой эрудиции. Например, предположения, что убивая себя своим собственным ядом, змея возвращает себе молодость и в конечном итоге обретает бессмертие. Преодолевая инстинкт самосохранения, змея превращается в героя среди змей — дракона алхимических трактатов.

Уроборос — иероглиф, изображающий змею, — на самом деле оказывается скрытым, тайным символом вечности. При этом символический аспект образа носит геометрический и логический характер: то, что возможно геометрически и логически, трактуется как возможное и в натуралистическом смысле. Поэтому Уроборос — «логическая змея». Соединяя движение по прямой с движением по окружности, символ соединяет перемещение с трансформацией через точку центра. Если Уроборос — это «пожиратель», то начиная с хвоста, голова движется к «началу змеи» по спирали. Следовательно, в конечном итоге соединяется не начало и конец окружности, а точка, лежащая на окружности, с центром. В конечном итоге голова заглатывает самое себя.

То, что мы видим — это движение, которое легко воображается и изображается, но трудно понимается. Голова змеи наползает на свою собственную голову и это действие завершает весь про-

цесс. В итоге голова змеи совпадает с хвостом. Ползущая точка окружности «съедает» свой собственный центр — у старой змеи новая кожа, новое обличье. «Старая голова» оказывается внутренним содержанием новой. Что называть хвостом, а что головой, становится совершенно непонятным.

Важно подчеркнуть, что в эзотерических учениях с образом конкретного животного связываются определенные моральные черты, достоинства или пороки^[26]. Для понимания такого тропологического, иносказательного, неочевидного смысла требуются значительные знания и интеллектуальные усилия, позволяющие выявить и проинтерпретировать заложенные в нем культурные и литературные мотивы и образы. Поэтому в центре символическо-натуралистического подхода всегда стоят проблемы культурной герменевтики, а сам он предполагает как расшифровывание системы соответствий и аналогий, через которые повадки животных проецируются на поведение и качества человека, так и определение их значения для строения макрокосма.

Семантико-геометрический подход

Специфика семантико-геометрического подхода состоит в стремлении проникнуть в суть герметических трактатов путем геометрической визуализации и диаграмматизации структуры семантики текстов.

Важнейшим материалом для анализа служат так называемые «свитки Рипли», которые появлялись с конца XV в. и существовали до XVII в. во многих вариантах и копиях. Наиболее авторитетным исследованием этих документов считается работа Анке Тиммерманн, благодаря которой не только были изучены родословная, историография и типология свитков, но и стало возможным исключить широко распространенное мнение об их иллюстративном характере и исправить ошибки их датировки^[27]. Тиммерманн верно подчеркивает визуальный аспект свитков и связь образа с поэтическими алхимическими текстами, устанавливает их источники. Благодаря этому исследованию можно с уверенностью говорить о

том, что свитки включались в практики алхимической «визуализации», что ставит их в ряд других алхимических манускриптов: «Splendor Solis», «Donum Dei»; «Rosarium Philosophorum»; «Aurora Consurgens», «Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit»^[28].

На одном из рисунков свитка изображен адепт алхимии, который держит в руках запечатанный сосуд, похожий, с одной стороны, на женщину, с другой — лиру. Надпись на ручках сосуда представляет собой логическую головоломку^[29]. Если верно, что весь сосуд является представлением человека, то геометрия двух его контуров — внешнего, заданного разомкнутой пентаграммой ручек, и внутреннего, составленного из объединенных окружностей, — акцентирует определенный модуль его функционирования. Указание на то, где нужно искать ответы, чтобы понять этот модуль, т.е. раскрыть тайну человеческого существования, содержится на одном из вариантов свитка: это «Книга философии», которую читают две фигуры внутри лиры^[30].

Следует подчеркнуть, что концепция модульной конструкции тела, отвергнутая современной наукой, вписана в длительную историческую традицию учения о трехчастной конституции человека — от Платона и Аристотеля до Зигмунда Фрейда, Рольфа Ширма и Поля МакЛина^[31]. Возможно, простым совпадением является то, что рептилия, маленькое навершие герметического сосуда и голова адепта находятся на одной линии и представляют соразмерную аналогию объемов модулей мозга — спинной мозг, мозжечок, большой мозг. Но можно ли с уверенностью утверждать, что это — случайность?

Наконец, к существенным моментам, на которые делает акцент семантико-геометрический подход, нужно отнести форму и размер текста. В самом раннем варианте свиток Рипли представляет собой длинную узкую ленту, которая, подобно змее, сворачивается и разворачивается, при этом отдельные части изображения накладываются друг на друга. Таким образом, свиток оказывается механической моделью Уробороса — геометрической моделью тавтологии, в которой голова адепта «заглатывает» «хвост» (навершие реторты), погружается в глубины своего тела, где живет разум («Книга философии»). Оказывается, что Уроборос раз-

делился на естественную и искусственную части, на природу и искусство, а их соединение и есть тайна алхимии.

Логико-математический подход

Логико-математический подход стремится проанализировать основания и следствия математизации науки и соотнести их с основаниями и логикой эзотерических построений. Например, возникновение самореферентной функции « $F(\xi) = 1(1)$ », значение которой отличается от «1», вполне можно сравнить с алхимическим определением философского камня или «другого Я»: «камень, который не камень» или «человек, который не есть человек». Что тогда человек и философский камень? Точная копия человека, двойник. А философский камень — то, что позволяет создать двойника человека, даруя физическое бессмертие. Это — компьютерная программа, наделенная самореференцией. Герметический сосуд оказывается телом, которое, впрочем, можно заменить на компьютерный ящик или говорящие портреты, как в «поттериане» Джоан Роулинг.

Разработка логико-математического подхода связана прежде всего с именем Людвиг Витгенштейна, в трудах которого можно обнаружить логическое описание фигуры Уробороса. Речь идет об анализе тавтологии в «Логико-философском трактате», где дана ее формула: « A есть тот же самый знак, что и A »^[32].

Наблюдение за движением знака в предложении и визуализация понимания знака в тавтологии имеют разную геометрию. Если мы наблюдаем покоящееся неизменное тело и делаем запись его состояния и координат, то на листе бумаги у нас появляется временная последовательность: « $A — A$ ». В изображении этой последовательности пространственно различным знакам приписывается одно и то же значение во времени. Геометрическому пространственному интервалу соответствуют координаты времени. Пространственному отношению знаков мы приписываем значение временной переменной. И это отношение может быть показано как *перемещение* знака в пространстве, которому соответствует

перемещение тела во времени без того, что бы мы говорили о перемещении тела.

Итак, в предложении тавтологии знаки *A* занимают *разное* место, один знак *A* стоит в начале предложения, другой знак *A* — в конце. Два одинаковых знака отличаются друг от друга своим местоположением внутри предложения. Логическое пространство и геометрическое пространство в тавтологии не совпадают. Тавтология говорит одно, а показывает другое. Мы *наблюдаем* последовательность, но *видим* тождество: мы видим два знака, но понимаем, что это один и тот же знак. *A* и *A* связаны не отношением подобия, а соединены логическим отношением тождества: не отношением «такой же», а отношением «тот же». В предложении знак перемещается по прямой, а понимается он как возвратное перемещение по окружности. Это опять отсылает к образу Уробороса, пределом процесса самопожирания которого — старая голова становится частью новой, и различие головы и хвоста теряет смысл — и является тавтология.

Разделим тавтологическое предложение «Если *A*, то *A*; *A*, следовательно, *A*» на три части и сделаем каждую отдельным предложением. Первое предложение — импликация: «Если *A*, то *A*». Его можно рассмотреть как эмпирическое. Если я наблюдаю *A* (объект), то вижу *A* (образ). Второе предложение — суждение: «Существует *A*». Третье предложение — вывод: «Следовательно, *A*». В первом предложении антецедент импликации — наблюдаемый объект *A*, консеквент — образ объекта. Второе предложение — эмпирическое утверждение: «Существует *A*» значит «Я наблюдаю объект *A*». В третьем предложении место следствия занял консеквент — образ *A*. Все вместе: «[(Если я наблюдаю объект *A*, то вижу образ *A*). Я вижу *A*]. Следовательно, я наблюдаю *A*.»

Тавтология, по Витгенштейну, выявляется через условия истинности — вернее, она не имеет таких условий, поскольку истинна при любых условиях^[33]. То, что я наблюдаю (объект) и то, что я вижу (знак) истинно всегда, независимо ни от чего. Следовательно, знак и объект в этом предложении одно и то же. Это логическая норма наивного реализма здоровой психики: *что наблю-*

даю (объект), то и вижу (образ). Верно и обратное солипсистское утверждение: *что вижу, то и наблюдаю*.

Но все это верно только в том случае, если для меня знак является объектом, а объектом является тот же самый знак. Если речь идет о значениях знака, то необходимо допустить вероятность того, что знаки обозначают один и тот же объект. А для этого необходимо перевести объекты в знаковую форму и для начала оцифровать их. Если тождество знаков, например, тождество имен, означает тождество значений, то это значит не только внешнее сходство (одинаковость), но и одинаковое употребление. Тавтология становится частью импликации «Если..., то...».

Следующий шаг — признание того, что отношение магии к жизни также является отношением логической импликации. Этой проблемы Людвиг Витгенштейн касается, когда он переходит от вопросов логики к проблемам оснований математики. Тогда в центре его внимания оказывается природа числа и операций с числами, и он признает, что «можно говорить о своего рода алхимии в математике»^[34]. Речь идет о форме математических предложений. Мыслить уравнениями — это значит вводить некую иную общую форму предложений по сравнению с той, о которой говорится в «Трактате», где она выглядит как «Дело обстоит так-то и так-то». Общей формой уравнения как предложения математики служит констатация «Что-то произойдет» (сложение двух и двух даст четыре), а это и есть форма предложения, свойственная алхимии, — например, «Железо превратится в золото»^[35].

Магия, согласно Витгенштейну, это попытка обратиться с предложениями к вещам, попытка разъяснить вещам, что им нужно делать, стремление магически (алхимически) запустить химическую реакцию^[36]. Но к предложениям, соответствующим формам, свойственным магии, относятся и арифметические констатации: «Если я буду считать, что высказывание “это ведет себя (происходит) так-то и так-то” является общей формой предложения, — рассуждает он, — то я должен причислить $2+2=4$ к предложениям, потому что грамматически правильно сказать: “это ведет себя (происходит) так, что 2 плюс 2 равно 4”. Нужны дальнейшие правила, чтобы исключить предложения арифметики»^[37].

Астрология, алхимия, нумерология, тарология нацелены на установление общего образца, математического по своей природе. Приписывая этому образцу нематематическое значение, они создают «формы жизни», которые выходят за границы «математической игры». Витгенштейн в стремлении разоблачить их, идет практически тем же путем, что и в «Трактате», только теперь применительно к предложениям математики. А именно, он констатирует, что нельзя приписывать нематематические значения математическим объектам. В этом утверждении скрыто новое понимание алхимии как языковой игры с математическими объектами: «Сравнение с алхимией кажется естественным, — утверждает Витгенштейн. — Мы можем говорить о своего рода алхимии в математике. Является ли уже математической алхимией то, что математические положения рассматриваются как утверждения о математических объектах, а математика — как исследование этих объектов? В определенном смысле невозможно обратиться к значению знаков в математике только потому, что только математика дает им их значение»^[38].

Вслед за проектом построения алгоритма мира в «Логико-философском трактате» появляются попытки построения алгоритма программы «математической алхимии», в которых в качестве первого шага выступает «трактатизация Я», а затем и «трактатизация мира». Таким образом, автор «Трактата» стал его жертвой, войдя внутрь созданной им картины. Разум, «ухвативший» сам себя, познавший свои собственные начала, впадал в состояние аутономии^[39].

Итак в современных исследованиях эзотеризма явно просматриваются, как минимум, две тенденции. Первая заключается в стремлении к сциентизации (т.е. логизации, математизации, геометризации) эзотерических учений, к формализации и более полной научной репрезентации и их оснований. Вторая, связанная с разработкой в рамках науки таких формальных описаний и логических процедур, которые позволяют создавать выражения, непередаваемые на естественные языки и имеющие недоступный для обычного понимания смысл, может быть обозначена как «эзотеризация науки через математизацию ее методов и языка»^[40].

Демократизация науки, возврат науки к человеку, происходит через технику, результатами которой может пользоваться любой. Одновременно — через концепцию «пост-истины»^[41] — фактически происходит движение к магии. Пост-истинная культура — это картина, на которой художник рисует себя, который рисует Зевса, который метает молнию, способную убить художника... Есть ли у картины внесемантический аспект, художник сможет узнать, когда картина будет завершена. Это — современная модель эзотерического символа, первообразом которого стал герметический Уроборос.

ГЛАВА 3

Когнитивные подходы к изучению религии

Исследовательские контексты

Развитие когнитивных наук в конце XX — начале XXI вв. затронуло не только психологов (хотя когнитивная психология и стала, пожалуй, первой возникшей дисциплиной в этой области знания), но и экономистов (нейроэкономика), прикладные области философии (нейроэтика), иные практикоориентированные дисциплины (нейромаркетинг), наконец, даже теологию и религиоведение (нейротеология и, соответственно, когнитивное религиоведение)^[1].

Предшественником когнитивного религиоведения выступила когнитивная теория религии. Термин впервые появляется в программной статье антрополога религии Стюарта Гатри «Когнитивная теория религии», сразу же порождая оживленные дискуссии в кругах антропологов, затем подхваченные религиоведами, историками религии и философами религии. В 1993 г. у С. Гатри выходит монография «Лица в облаках: новая теория религии», в ко-

торой он активно развивает когнитивное понимание религии как формы познания. Годом позже Паскаль Буайе представляет альтернативную концепцию — сначала в статье, а затем и в книге. Законное место в числе религиоведческих дисциплин когнитивный подход к изучению религии получил, когда термин «когнитивное религиоведение» (*cognitive science of religion*) ввел в своей статье Томас Лоусон^[2].

Призыв к когнитивному изучению религии был подхвачен ведущими западными исследователями религии — Робертом Макколеем, Харви Уайтхаузом, Йеспером Сёренсеном и другими. Если говорить о масштабных исследованиях, то уже в первой половине первого десятилетия нашего века выходят такие важнейшие работы, как монографии Илкки Пюсияйнена, Харви Уайтхауза и Тодда Тремлина, а также сборники статей ведущих исследователей по этому направлению^[3]. Большую ценность для анализа современного состояния проблемы имеют также раздел «Когнитивные подходы к изучению религии», написанный в 2004 г. Армином Гирцем для сборника «Новые подходы к изучению религии», обзорная статья Й. Сёренсена, а также исследования феномена магии^[4].

С уверенностью можно утверждать, что на сегодняшний день когнитивное религиоведение в США, Канаде и странах Западной Европы является одной из наиболее сильных стратегий мультидисциплинарного исследования религии и одной из важнейших научных школ в современном англоязычном религиоведении. Это подтверждается и созданием в начале 2006 г. Международной Ассоциации когнитивного религиоведения^[5].

В нашей стране когнитивному религиоведению было уделено не очень много внимания^[6]. Конечно, необходимо отметить программу переводов классических работ религиоведов-когнитивистов и близких к ним ученых^[7]. Но в целом отечественные работы последних лет по этой теме редки и в основном представляют собой аналитические дескрипции западных материалов, практические исследования в этой области в России пока что не получили должного развития^[8].

Основные принципы современного когнитивного религиоведения, уверенно выходящего за пределы практик, типичных для

социогуманитарных областей знания, заключаются в следующем:

1) существенное ограничение интерпретативных стратегий понимания религии в пользу объяснения религиозных феноменов — прежде всего за счет анализа их в рамках более широких контекстов, вплоть до эволюционно-биологического;

2) отказ от признания единой сущности (причины, цели и т.п.) религии в пользу понимания религии как синтетической категории, исторически объединившей принципиально разнородные явления и процессы;

3) поворот от герменевтических и феноменологических подходов, учитывающих ценность религии как уникального культурного, антропологического и экзистенциального феномена к общенаучным методам исследования контекстных для религии процессов и феноменов;

4) прояснение базовых каузальных механизмов возникновения, существования и трансляции религиозных феноменов и дискурсов на основе общего признания основной причиной религии принципиального устройства когнитивных процессов человека, т.е. принятие тезиса, что религия возникает и претерпевает различные трансформации прежде всего в силу самой структуры человеческих познавательных процессов.

Один из отцов-основателей когнитивного религиоведения Тодд Тремлин определяет основные принципы данного подхода несколько иначе. Его позицию можно сформулировать в виде шести важнейших тезисов, четыре из которых относятся к трактовке познавательной деятельности человека в целом, а два — к выводам, вытекающим из данной трактовки применительно к изучению религии.

1. Человек не может понять, *что* он познает, пока не поймет, *как* он познает. Подобно восприятию и эмоциям, понятия также являются результатом работы головного мозга. До недавнего времени ученые разных направлений изучали понятия и их значения, не задаваясь вопросом о том, как в действительности эти понятия и значения создаются. Процесс образования представлений в мозге человека напоминает производство промышленных товаров на

сборочном конвейере, в котором задействованы различные специализированные психические механизмы. Все они вносят свой вклад в «конечный продукт», поэтому понимание принципов работы и, следовательно, содержания нашего познания требует основательного изучения структуры и функций головного мозга человека. Именно это и является *предметной областью когнитивной науки*.

2. Изучение структуры и функций головного мозга современного человека невозможно без изучения истории антропогенеза. Мозг, как и порождаемые им представления, не является вещью *sui generis*. Этот орган человеческого тела является продуктом естественного отбора. Устройство и функции головного мозга современного человека есть следствие адаптации к условиям окружающей среды, в которой жили наши предки. Детальное описание нашего психического аппарата, способов мышления и поведения в нынешнем состоянии с необходимостью требует знания истории их развития. Этим занимается *эволюционная психология*.

3. Адаптированный к внешним условиям мозг начинает свое развитие, будучи оснащенным врожденными способностями к приобретению информации, психическими механизмами и когнитивными процессами, которые управляют восприятием и мышлением. Совместные исследования в когнитивной науке и эволюционной психологии показали, что психика человека к моменту его рождения отнюдь не является чистым белым листом. Напротив, в ней уже имеется набор интуитивных познавательных и мыслительных операций, делающих возможным познание окружающего мира. Врожденные познавательные операции предметно-ориентированы, универсальны, быстродейственны, их работа протекает непроизвольно и у большей их части бессознательно. К числу этих операций относятся:

а) *врожденные способности к приобретению информации*, среди которых — наивная *физика*, определяющая непосредственное знание об основных механических качествах и законах, применимых к миру физических объектов; наивная *биология*, «отвечающая» за непосредственную категоризацию и различение живых объектов; наивная *психология*, позволяющая понимать

других людей, непосредственно приписывая им определенные психические состояния и познавательные навыки;

б) *врожденные психические механизмы*, представленные *категоризацией*, которая дает возможность различать воспринимаемые нами объекты (предметы, личности) на основе данных органов чувств; *маркированием*, позволяющим делать заключения о качествах объекта, однажды воспринятого и категоризированного (допущение сознания и т.д.); *координацией*, корректирующей наше поведение в соответствии с узнаванием окружающих объектов и определением непосредственной обстановки (например, при социальных изменениях и т.п.);

с) *врожденные когнитивные процессы*, а именно, — *когнитивные инференции*, посредством которых сознательные предположения дополняют содержание понятия; *когнитивная predisпозиция*, обеспечивающая циркуляцию получаемой информации в нужном направлении; *когнитивное сдерживание*, благодаря которому способность к образованию понятий ограничивается набором психических механизмов, служащих пониманию и формированию внутреннего образа мира.

4. Психические механизмы можно использовать и не по целевому назначению. Несмотря на функциональную предрасположенность нашего ума к определенным формам мышления, мы можем направить его деятельность в более продуктивное русло. Многие формы человеческой мысли и поведения являются побочным продуктом психических механизмов, работа которых первоначально была ориентирована на решение иных задач. Поэтому значительное число видов активности и результатов творческой мысли — от искусства до научных вычислений, — характеризующих современную жизнь, можно определить как нецелевые побочные продукты работы изначально направленных на иные цели психических механизмов.

5. Религия есть естественный побочный продукт адаптировавшегося мозга. Работа психических механизмов, порождающих религиозные формы мышления и поведения, направлена на решение различных, но функционально связанных задач. Данный принцип предотвращает попытки истолковать религию как одно из след-

ствий эволюции человека. Когнитивный подход вовсе не предполагает, что человек в определенный момент эволюционирует до религиозного мышления (появляется, например, особый ген или специальный психический механизм) или что религия представляет собой одну из форм адаптации к окружающему миру. Напротив, он исходит из того, что религиозное мышление и поведение основываются на нормальной работе ментальных структур и процессов, направленных на решение вполне посюсторонних задач.

6. Религиозное мышление обуславливается точно так же, как и другие формы мысли. Поскольку религиозное мышление и поведение формируются именно теми психическими механизмами, которые их создают, нет нужды предполагать наличие специальных структур или функций для того, чтобы объяснить эти феномены. Несмотря на кажущуюся неограниченность, религиозные представления и формы поведения строго обусловлены функциональным назначением нашего мозга. Это становится понятным, если мы прибегнем к их сравнению, что и является задачей *религиоведения*^[9].

В ходе экстенсивного развития когнитивное религиоведение породило как определенные объясняющие стратегии, так и концепции, с которыми данные объясняющие стратегии так или иначе солидаризуются. Так, Паскаль Буайе, объясняя феномен религии, говорит о постоянном нарушении интуитивной онтологии при репрезентации объектов религиозного мышления. Они минимально, но контринтуитивны, так как религиозные агенты соединяют в себе свойства различных онтологических доменов: человек, но *бестелесный*; животное, но *говорящее*. Тем не менее, эта контринтуитивность не носит фундаментального характера, поскольку полностью контринтуитивные понятия в силу своей сложности и непохожести на большинство ментальных репрезентаций не смогли бы культурно распространяться^[10].

С точки зрения психолога Джастина Барретта, религия — эпифеномен, так как в сложной стрессовой ситуации верующий склонен к умозаключениям, резко противоречащим его собственным эксплицитным теологическим представлениям, что можно назвать «теологической некоррекностью»^[11]. Следовательно, формиро-

вание религиозных доктрин связано скорее с когнитивными системами, лежащими в основе процесса формирования социальных групп (гильдий религиозных экспертов), чем, собственно, с содержанием самих доктрин.

Теория передачи религиозных содержаний (религиозной трансмиссии), разрабатываемая антропологом Х. Уайтхаузом, выделяет два модуса: доктринальный и имажинативный, т.е. нацеленный на создание образа. В первом религиозные содержания сложны, но за счет их ритуального повторения они постепенно деконтекстуализируются и переходят в т.наз. «семантическую память». Следствием этого модуса становится своего рода «ритуальная скука», с необходимостью предполагающая наличие публичных религиозных лидеров и, соответственно, системы их профессиональной подготовки. При этом связь между лидерами и паствой требует постоянного возобновления, «ортодоксальных проверок». Наконец, такие сообщества способны к активному прозелитизму.

Второй модус религиозной трансмиссии эксплуатирует «эпизодическую память», для чего требуется более эмоционально насыщенные практики. Ортодоксальное вероучение не успевает сформироваться — практики интерпретируют собственные переживания посредством своего рода «спонтанной экзегетической рефлексии». В результате образуются закрытые религиозные группы, практически не ведущие прозелитической деятельности^[12].

Предоставляет ли когнитивное религиоведение новые возможности для работы с материалом, который исследователи религии стандартно описывают как исторический, филологический — если угодно, любой иной, но почти всегда гуманитарный? Аргументы в пользу положительного ответа на данный вопрос представляет Сёренсен. Условно их можно свести к трём тезисам:

1. Историческое исследование религиозной традиции преимущественно опирается на эксплицитные публичные репрезентации, т.е. на тексты во всем многообразии их возможных форм. Однако принципиальное доверие к тексту способно даже добросовестного исследователя привести к своего рода «вере в историю», к неспособности различить представляемые в рамках религиозной tradi-

ции данные, с одной стороны, и положение дел, ставшее в той или иной степени их источником, с другой. Когнитивные теории указывают, что любые публичные репрезентации являются только одной стороной религиозного феномена, и подчеркивают, что исследование должно быть направлено и на когнитивные механизмы, «работающие» в религиозной традиции.

2. Историческое исследование религиозной традиции почти всегда осуществляется «изнутри» исторического материала, и в этом исторические дисциплины оказываются подобными строгой герменевтике священного текста, требующей при понимании текста исходить прежде всего из него самого. Напротив, когнитивный подход направлен на разработку общезначимых объяснительных теорий, внешних по отношению к содержанию догматической стороны религиозной традиции. Понимая, как формируются религиозное поведение и религиозные концепты, зная ограничения и специфику механизмов работы когнитивных систем действующих субъектов истории, исследователи религии с большей полнотой могут реконструировать свой предмет исследования.

3. Наконец, научное изучение религии может стать чем-то большим, чем историческое исследование. Несмотря на специфику истории, основной субъект исследования — это всегда люди, а значит, знание о том, как психологически (и когнитивно) обусловлены религиозные феномены, существенно влияет на возможности понимания и объяснения этих феноменов^[13].

Можно с уверенностью сказать, что первоначально родившаяся из ряда смелых допущений исследовательская программа когнитивного религиоведения все сильнее набирает академический вес, став, по сути, одним из немногих вариантов дегуманитаризации (но, конечно, не дегуманизации) религиоведения, избавляя науку о религии в ее современном виде от узко гуманитарного понимания собственных задач и перспектив. Современное религиоведение представляет несколько разноплановых исследовательских стратегий, и когнитивное религиоведение ко второму десятилетию нашего века стало одной из перспектив, вполне утвердившихся, хотя и все еще подвергаемых критике в некоторых наиболее смелых своих выводах^[14].

Модель психического и религиозность

Идеи, выдвинутые когнитивным религиоведением, стали важной предпосылкой и значительным стимулом развития научного исследования связи между моделью психического, то есть способностью понимать ментальные состояния других людей, и религиозностью. Считается, что для постановки данного вопроса решающую роль сыграли именно идеи и теории ранних версий когнитивного подхода в изучении религии.

Модель психического, или способность к ментализации, представляет собой систему концептуализации знаний о психическом других людей и собственном ментальном содержании^[15]. Утверждение, что человек имеет модель психического, означает, что он обладает способностью приписывать себе и другим независимые психические состояния (мнения, убеждения и знания) и специфицировать их — например, отделять свои знания от знаний других людей. Наличие модели психического выявляется с помощью специальных тестов и заданий, к которым, в том числе, относятся задания на ложные убеждения.

В когнитивном религиоведении понимаемая таким образом модель психического рассматривается как один из ключевых механизмов в эволюционно-психологическом объяснении формирования религиозных верований. Согласно тезису о естественности религии, религиозные верования коренятся в естественных процессах и склонностях человеческой когнитивной системы: осознается не работа этих процессов, а только их выходы в виде образов, репрезентаций и поведения, и потому люди склонны к *гиперсенситивному обнаружению агентности*, т.е. к обнаружению агентов или их признаков там, где их нет^[16]. Они также склонны к приписыванию психических состояний — намерений, знаний, целей — спектру объектов и явлений, выходящих за пределы непосредственного взаимодействия с людьми, т.е. могут не только рассуждать о ментальном содержании отсутствующих людей или вымышленных агентов, но и усматривать цель в природных феноменах, обнаруживать скрытое намерение или послание в важных событиях жизни, представлять, что некоторый важный, но

ненаблюдаемый аспект человека может продолжать свое существование и после смерти физического тела^[17].

Среди сторонников когнитивного религиоведения существует консенсус в том, что репрезентации сверхъестественных существ в той или иной степени востребуют нормально функционирующую модель психического, которая применяется нами при взаимодействии и коммуникации с людьми в повседневной жизни. На основе этого положения была сформулирована гипотеза, согласно которой нарушения или дефициты модели психического — как, к примеру, в случае *расстройства аутистического спектра*^[18] — должны иметь определенные последствия для религиозного познания, делая, например, людей с данными расстройствами менее восприимчивыми к понятиям о сверхъестественных существах и, соответственно, менее религиозными.

Десять лет назад начался новый этап в исследовании связи модели психического и религиозности. Многочисленные исследования, в которых приняли участие не только представители когнитивного религиоведения, но и ученые других специальностей, фокусировались на ряде взаимосвязанных тем. Центральное место занимали следующие вопросы:

1) Связаны ли индивидуальные различия в способности понимать содержание сознания других людей с индивидуальными различиями в религиозности?

2) Могут ли половые различия в уровне модели психического объяснить различия в степени религиозности у женщин и мужчин, а именно, тот факт, что женщины, как правило, являются более религиозными, чем мужчины?

3) Препятствует ли дефицит модели психического (как в случае расстройства аутистического спектра) формированию религиозных представлений и вере в Бога?

4) Является ли модель психического отправной точкой для других когнитивных искажений (таких, как дуализм души и тела, антропоморфизм, телеологическое смещение), лежащих в основе религиозных убеждений, веры в паранормальное и предназначение жизни?^[19]

Любая исследовательская программа формирует объекты исследования, уровни анализа исследовательских вопросов, кау-

зальные механизмы, лежащие в основе объясняемых явлений и допущения, которые применяются к этим механизмам. Если проанализировать исследования по названным темам, то практически во всех них можно найти ссылки на идеи раннего когнитивного религиоведения (1990-е — начало 2000-х гг.), изложенные в трудах таких авторов, как Паскаль Буайе, Скотт Атран, Джастин Барретт, Илкка Пюсияйнен, Тодд Тремли, Джесси Беринг, Пол Блум. Большинство этих ученых принято считать представителями т. наз. стандартной модели, научная задача которой может быть определена как «исследование психических способностей и процессов, лежащих в основе повторяющихся паттернов религиозного мышления и поведения»^[20]. Но все же, хотя в вопросе о роли модели психического в формировании религиозных понятий и, соответственно, отрицательном влиянии дефицита модели психического на религиозность есть некоторая преемственность с идеями раннего когнитивного религиоведения, вопрос о связи между индивидуальными различиями в психике и межгрупповыми, внутригрупповыми и/или индивидуальными различиями в религиозности изначально находился вне оптики исследовательской программы стандартной модели. Так, она не предполагала поиска ответа на вопрос, почему одни люди верят, а другие нет.

В соответствии с теорией эпидемиологии репрезентаций, разработанной Дэном Спербером, стандартная модель в когнитивном религиоведении стремится объяснить макроуровневые культурные паттерны и закономерности, обращаясь к лежащим в их основе микропроцессам индивидуальной психики — универсальным для всех людей бессознательным когнитивным процессам, для развития которых не требуется научения^[21]. К культурным паттернам и закономерностям относятся универсальность религиозных представлений, кросс-культурные рекуррентности в религиозных выражениях, дифференциальное распространение религиозных идей, т.е. тот факт, что одни идеи встречаются чаще, чем другие, и т.д. Описание природы и происхождения универсальных микропроцессов психики основывается на теориях и концепциях эволюционной психологии, когнитивной науки и психологии развития. Таким образом, стандартная модель стремится объяснить феноме-

ны на популяционном уровне анализа, в отличие от психологии религии, чей уровень анализа является индивидуальным^[22]. В стремлении объяснить культурные формы стандартная модель когнитивного религиоведения подобна таким социальным дисциплинам, как антропология, археология или культурная лингвистика.

Материалы исследований 2010-х гг. показывают, что в это время в когнитивном религиоведении происходило смещение акцента на проблематику культурных и индивидуальных различий, которая изначально находилась вне фокуса внимания. Сторонники стандартной модели, Буайе и Атран, выступали против культурного релятивизма и критиковали предшествующие и существующие подходы к изучению культурных и религиозных феноменов за акцентирование различий^[23]. Данные подходы становились объектами критики также и за то, что не принимали во внимание ни кросс-культурные повторяющиеся паттерны и закономерности, ни общие для нашего вида свойства индивидуальной психики. В отличие от них, стандартная модель в когнитивном религиоведении позиционировала себя как программа, носящая универсальный характер, поскольку была призвана описать «психические состояния и процессы, обнаруженные у большинства людей в большинстве религиозных контекстах большую часть времени»^[24]. Предположения стандартной модели таким образом могут быть применимы к любой культуре, и она не предусматривает необходимость объяснения культурных различий, наблюдаемых в религиозных традициях.

Пожалуй, первым последовательно обсуждать вопросы межгрупповых, внутригрупповых и индивидуальных различий в религиозности начал Дж. Барретт^[25]. Другие представители стандартной модели в период 1990-х — начала 2000-х гг. только отмечали важность исследования различий в религиозности, хотя серьезных шагов в этом направлении пока не предпринимали, а Буайе вообще скептически относился к постановке такой задачи из-за теоретических и методологических трудностей, сопряженных с поиском каузальных механизмов, определяющих религиозность или отсутствие веры в сверхъестественное на индивидуальном уровне^[26].

Такая скептическая оценка в целом была обусловлена научной программой стандартной модели. Она может быть связана и с тем, что исследование социальных и личностных (психологических) факторов, влияющих на религиозность, прочно ассоциируется с областью психологии религии^[27]. Но если мы обратимся к темам публикаций 2010-х гг., то обнаружим, что в них вопрос об индивидуальных и популяционных различиях в степени приверженности религии начинает обсуждаться значительно активнее.

Одной из главных тем исследований стал поиск ответа на вопрос о том, могут ли дефициты модели психического при расстройстве аутистического спектра ограничивать веру в сверхъестественных существ или снижать интерес к таким понятиям. Этот вопрос, скорее всего, впервые был поставил нейропсихолог Патрик Макнамара в 2001 г. Он предположил, что если у детей с нарушением модели психического не возникает понятие о Боге, то данный факт может служить подтверждением гипотезы о критической роли модели психического в формировании религиозных представлений^[28].

Любопытно, что в трудах Буайе, главного представителя стандартной модели, мы не находим подобной постановки проблемы или обсуждения такого рода гипотез. Например, в работе «Объясняя религию» он упоминает об аутизме только для иллюстрации того, что происходит, когда «выходит из строя» узкоспециализированная способность к считыванию психических состояний других людей при возможной сохранности несоциальных когнитивных способностей. Наряду с этим Буайе неоднократно повторяет, что его объяснение религии основано на когнитивных процессах, присущих любому нормально функционирующему мозгу. Он не уточняет, каковы могут быть последствия нарушений этого функционирования для религиозных представлений^[29].

Самое подробное обсуждение связи аутизма и религиозного познания представлено в статье Дж. Беринга^[30]. В ней проблема поставлена в несколько ином ключе, чем это делал Макнамара: задача состоит в выявлении самого факта воздействия нарушений социального познания и таких характерных для аутизма черт, как поддержание сложившегося порядка и стереотипные действия, на

религиозное мышление и поведение, а также в определении того, могут ли они затруднять или видоизменять религиозное познание и поведение. Опираясь на материалы автобиографий и биографий, Беринг делает вывод, что люди с расстройством аутистического спектра и синдромом Аспергера склонны воспринимать Бога скорее как некую упорядочивающую космическую силу во Вселенной, чем как психологического агента. Их религиозные убеждения в большей мере построены исходя из принципов, продиктованных интуитивной физикой, чем обусловлены дефицитарной моделью психического. Беринг говорит о возможности наличия и других особенностей в религиозном познании и поведении у людей данной группы. В частности, он предполагает, что они охотнее будут принимать институциональные религиозные взгляды и четко установленные формы поведения и окажутся в непропорционально большей степени представленными в религиях, в которых требуется строгое соблюдение правил и регламента в пределах религиозного сообщества. Беринг не утверждает, что аутизм должен приводить к отсутствию веры в Бога. С его точки зрения, нарушения, характерные для этого расстройства, скорее могут изменить некоторые свойства религиозного познания.

В данном контексте следует особо упомянуть исследования Барретта, указывающего на связь между аутизмом, половыми различиями в модели психического и половыми различиями в религиозности. Он отмечает, что аутизм, как и аутистические черты, примерно в 4,5 раза чаще встречается у мальчиков, чем у девочек. В свою очередь, мужчины в целом демонстрируют меньшую способность к ментализации и менее религиозны, чем женщины^[31].

Очевидно, что аутизм может выступать в качестве аргумента, подтверждающего тезис о естественности религии, но попытки эмпирической проверки гипотезы о связи между аутизмом, неклиническими аутистическими чертами и религиозностью количественными методами возникают только в начале 2010-х гг. Почему эти исследования появляются так поздно? Можно выдвинуть следующие возможные объяснения. Во-первых, поскольку сторонники стандартной модели, следуя эпидемиологи-

ческой программе, стремились объяснить закономерности на уровне популяций и полагали, что редкие случаи отличающегося функционирования когнитивных систем не могут в целом повлиять на процессы культурной передачи и, следовательно, на паттерны распространения религиозных понятий. Во-вторых, как уже упоминалось выше, на раннем этапе развития когнитивного религиоведения исследователи практически не обращались к проблематике индивидуальных различий, поэтому вопрос о том, в какой степени религиозность или вера в сверхъестественных существ может зависеть от клинических/неклинических аутистических черт или индивидуальных различий в ментализации, не ставился.

На примере исследований модели психического и религиозности можно проследить важную тенденцию в когнитивном религиоведении как междисциплинарном проекте, которая берет свое начало примерно с середины 2000-х гг. Она связана с расширением проблематики исследований на различных уровнях анализа. Стало очевидным, что стандартная модель хорошо подходит для объяснения повторения определенных религиозных черт и универсальности религии, но она не очень хорошо подходит (и, скорее всего, не должна подходить) для объяснения различий, например, различий в религиозности внутри популяции. Это связанные, но все-таки разные вопросы. Для полной картины, помимо религиозных универсалий, требуется включить в исследование изучение культурных различий в человеческом поведении и мышлении, а также внутригрупповых, межгрупповых и индивидуальных различий в религиозности^[32].

Для того, чтобы получить ответы на эти вопросы, когнитивное религиоведение оказалось вынужденным вступать во взаимодействие с другими исследовательскими программами, в рамках которых возможно проверять соответствующие гипотезы, используя методы индивидуальных различий. Соответственно, стало появляться все больше научных коллективов, члены которых являются специалистами в разных областях психологии и заинтересованы в объяснении дифференциальных уровней религиозности.

Современное состояние и перспективы

Сегодня когнитивное религиоведение — активно развивающаяся область научных исследований религии, в рамках которой сформировалось несколько конкурирующих подходов^[33]. Одним из фундаментальных пунктов расхождения между ними является объяснение человеческого познания. Используемые для описания работы человеческого познания метафоры и основанные на них подходы не исключают друг друга, но расставляют приоритеты и помогают задавать общие направления исследований.

Традиционно в когнитивной науке при изучении познания используются несколько базовых метафор. К их числу можно отнести компьютерную метафору, метафору модуля и коннекционизм^[34]. Стандартная модель когнитивного религиоведения основывается преимущественно на модульной метафоре и подходе массовой модулярности Джона Туби и Леды Космидес, которые используют эволюционные объяснения работы тех или иных механизмов разума^[35]. Поскольку модульные когнитивные механизмы представляются частью эволюционно возникшей архитектуры человеческого разума, их результаты объясняются исследователями как обусловленные механизмами разума, а не культурным обучением. Наиболее яркий пример использования модульной метафоры в стандартной модели когнитивного религиоведения — это теория интуитивных онтологий, разработанная Буайе и Атраном, которая лежит в основе определения религии в когнитивном религиоведении^[36]. Модульная метафора предполагает наличие достаточно закрытых механизмов разума, работа которых часто недоступна сознанию. Помимо интуитивных онтологий примером таких механизмов является гиперактивный механизм нахождения агентов и механизмы беспорядочной телеологической оценки^[37].

Выявление подобных механизмов позволило утверждать, что религия естественна. И хотя эта естественность может быть понята в различных смыслах, наиболее общим можно считать положение об автоматическом производстве идей об агентах и широком распространении идей, содержащих элементы противoinтуитив-

ности. Таким образом, подобные механизмы разума позволяют исследователям объяснять существование кросс-культурной реккурентности религиозных представлений. Кроме того, используя модель культурной эволюции Спербера, который также опирается на положения теории массовой модулярности, стандартная модель когнитивного религиоведения позволяет выстраивать схемы распространения религиозных представлений.

Критики модульной метафоры указывают на то, что при ее использовании неизбежна биологизация, которая фактически разделяет мозг на множество полуавтономных органов. При применении этой метафоры для исследования культуры исключается влияние среды и институций на распространение религиозных представлений и степень приверженности им. Тем самым игнорируется феномен долгого детства и кросс-культурные различия. Таким образом, когда речь идет о биологизации в когнитивном религиоведении, то подразумевается, что сама метафора модуля в теории Дж. Туби и Л. Космидес предполагает эволюционное объяснение и сравнение с органами, а объяснение религии происходит через наличие достаточно закрытых механизмов разума.

Помимо критики самой идеи массовой модулярности критике подверглись и вытекающие из нее выводы — в частности, утверждение П. Буайе о лучшей запоминаемости минимально контринтуитивных представлений. Об этом позволяли утверждать ранние эксперименты, проводившиеся в рамках когнитивного подхода к изучению религии. Но при этом сами границы контринтуитивности еще не были до конца определены^[38]. Дальнейшие исследования, в которых после ряда критических работ методика была скорректирована, получили смешанные результаты. Например, в исследовании 2009 г. Дж.Л. Барретт и Дж. Грегори учли ряд проблем, с которыми сталкивались предыдущие исследования запоминаемости — такие, как маленькие выборки, состоящие в основном из студентов, игнорирование связи с культурным контекстом и отсутствие единой типологии минимально контринтуитивных представлений^[39]. Проведенное ими исследование позволило сделать вывод, что успех в процесс запоминания понятий может полностью зависеть от способности генерировать значимые мысли,

объяснения и представления. Это совпадает с тем, что П. Буайе называет «релевантностью» или «потенциалом вывода», который делает всю теорию интуитивных онтологий просто ненужной для объяснения распространенности тех или иных представлений.

На сегодняшний день у исследователей нет данных, позволяющих говорить о том, что нарушение интуитивных онтологий ожидания влияет на запоминаемость и передачу представлений. Более того, исследователи указали на необходимость дополнительных исследований, позволяющих уточнить влияние возраста участников и передачи представлений внутри нарративов. Так, исследование С. Атрана и А. Норензаяна, направленное на изучение запоминаемости внутри нарративов, показало, что нарративы, содержащие минимально контринтуитивные представления, действительно запоминались лучше и воспроизводились с большей точностью, однако ряд работ показывает, что такой параметр, как нарушение культурных ожиданий, может объяснять этот эффект не хуже, чем теория закрепления *минимума контринтуитивных идей (MCI)*, а сама по себе форма передачи внутри нарративов предполагает влияние отдельных представлений друг на друга^[40].

В связи с этими данными и предшествующими им критическими замечаниями появился ряд работ, которые либо отказываются, либо существенно дополняют *MCI*. Так, В. Гервейс и Дж. Хен-рих указывали на важную роль культурной среды при передаче религиозных представлений, а Р. Бойд и Р.Дж. Ричерсон предложили теорию культурной эволюции, учитывающую роль среды и различных социальных факторов, влияющих на распространение представлений, таких как направление передачи и разного вида искажения, к примеру, основанные на содержании, механизме передачи, модели или частотности, или искажения престижа и возраста и т.д. В похожем ключе дополняют стандартную модель работы Энн Тейвс, акцентирующие важность предшествующего опыта при запоминаемости и передаче, а также статья Х. Де Круз, в которой указывается на когерентность как на один из факторов, влияющих на запоминание представлений^[41].

В попытке согласовать стандартную модель с новыми данными некоторые ее приверженцы вносят в нее существенные дополне-

ния. Так, С. Атран высказывает предположение о наличии зависимости между запоминаемостью и эмоциональными переживаниями, а также указывает на важность социального одобрения, а Й. Сёренсен разрабатывает теорию иммунологии культурных систем, трактуя культуру как избирательную среду, с которой соотносятся новые представления^[42]. Общими для всех этих работ является стремление найти для объяснения распространенности религиозных представлений иные факторы, отличные от использования механизмов разума, — культурно-средовые, социальные, исторические и пр. Кроме того, многие исследователи критикуют модели распространения, ограниченные лишь уровнем представлений, указывая на возможность того, что отбор действует на нескольких уровнях, в том числе и более высоких.

Таким образом, можно говорить о том, что в рамках когнитивного религиоведения сформировался подход, альтернативный стандартной модели. Он носит культурно ориентированный характер, отказывается от массовой модулярности как основного фактора объяснения культурной эволюции и распространенности представлений. Появление такого подхода и разработка новых методологических оснований неизбежно ставит вопрос о том, какие из положений стандартной модели когнитивного религиоведения могут быть сохранены, а какие будут нуждаться в пересмотре.

Эпидемиологический подход Дэна Спербера, лежащий в основании стандартной модели, при объяснении культурной эволюции рассматривал культуры и религии как продукт деятельности когнитивных механизмов — как результаты естественного отбора на уровне представлений. Такая оптика позволяла предсказывать определенные кросс-культурные паттерны в религиозных представлениях, но фактически игнорировала влияние среды и не могла предложить удовлетворительную интерпретацию культурного разнообразия. Так, согласно эпидемиологическому подходу, потенциальное распространение конкретного религиозного представления должно быть ограничено только степенью, в которой оно подходит когнитивным механизмам и количеством его передач. Но исследованиями это не подтверждается.

Новые подходы к пониманию культурной эволюции связаны с задачей дебиологизации объяснительных принципов, с отказом от положения Спербера о массовой модулярности как теоретической основы когнитивного религиоведения или существенной корректировкой стандартной модели. Они, безусловно, имеют большой предсказательный потенциал, но без опоры на модульность разума им сложно объяснить кросс-культурную рекуррентность представлений. Возможным решением здесь могло бы быть обращение к новым достижениям когнитивных наук и сохранение интуитивных онтологий в иной по сравнению с модульной организацией разума форме. Отдельным вопросом выступает также целесообразность пересмотра данных о существовании *гиперактивного механизма нахождения агентов (HADD)* и склонности к телеологии.

Еще одним положением стандартной модели, которое требует переосмысления, является определение религии. Используемые в ней дефиниции строятся исходя из тезиса о наличии представлений о сверхъестественных или сверхчеловеческих агентах. Однако критики данного подхода неоднократно указывали, что такое определение является чересчур широким и под него подпадает то, что традиционно в качестве религии не рассматривается, — к примеру, представления о персонажах мультфильмов или религиозные представления, в истинность которых респонденты не верят^[43]. Таким образом, встал вопрос определения того, что обычно именуется термином «вера», и отличия его от запоминаемости, поскольку само наличие представления, нарушающего интуитивные теории, не являлось достаточным условием для религии. Дискуссии, возникшие вокруг данной проблемы, показали невозможность при изучении того, что исследователи обозначают термином «религия», игнорировать социальный и культурный контекст. Следовательно, дефиниция религии требует пересмотра с учетом положений культурно-ориентированного подхода.

Одним из главных тезисов когнитивного религиоведения было рассмотрение религии как формы познавательной деятельности или формы знания, которая принципиально не отличается от остальных форм знания. Соответственно, религия признавалась

частью культуры — если под культурой понимать информацию, способную влиять на поведение индивидов, которую они получают от других членов их вида с помощью научения, имитации и других типов социальной передачи. Такой подход позволяет когнитивному религиоведению использовать в качестве методологического основания не только модульную метафору, но и коннекционизм и достижения нейронаук, а также опираться на результаты иных направлений когнитивной науки. Поэтому появление таких новых областей исследования, как культурная нейронаука и нейроархеология, которые снимают противостояние между «природой» и «культурой» и настаивают на их взаимовлиянии и коэволюции, может открыть хорошие перспективы для обновления стандартной модели когнитивного религиоведения^[44].

Примером такого использования новых методов в объяснении работы разума могут служить и исследования М. Андерсена, который использует модель предсказывающей нейронной сети, — она в большей степени зависит от опыта и способна объяснить религиозное познание без обращения к конкретным модулям наподобие *HADD*. Соответственно, предписания, обучение и свидетельства оказываются основными источниками религиозных убеждений, которые формируют внутреннюю модель мира субъекта, сохраняя в нежесткой форме интуитивные онтологии^[45]. Такие подходы позволяют объяснить связность религиозных представлений с другими представлениями, а также процесс образования религиозных систем представлений. Но утверждение о большей роли обучения — а, следовательно, и культурной эволюции, — серьезно подрывает базовую посылку стандартной модели о естественности религиозных представлений. Категория «естественности» оказывается к ним просто не применима, что вновь делает вопрос о происхождении религиозных представлений открытым.

Культурно-ориентированный подход в рамках когнитивного религиоведения, отказываясь в своем стремлении дебиологизировать когнитивно-религиоведческие исследования от жестких модулей и указывая на решающее влияние культуры, в свою очередь, сталкивается с рядом трудностей. Исследователи, относящиеся к

культурно-ориентированному подходу, не смогли достичь теоретического единства. Остаются нерешенными и весьма серьезные проблемы — такие как возможность определения религии и происхождение религиозных представлений. Но, вероятно, в будущем при объяснении и исследовании религии найдут применение — при определенной корректировке с учетом критики и в менее жесткой форме — большинство положений стандартной модели, а также такие аналитические инструменты, как интуитивные онтологии, сверхъестественность представлений, теологическая некорректность, механизмы *HADD* или телеологической оценки. Помимо этого, отказ от идеи массовой модулярности позволит когнитивному религиоведению обратиться к смежным областям изучения культуры, что, в свою очередь, приведет к большей его интеграции в когнитивные науки.

ПРИМЕЧАНИЯ К РАЗДЕЛУ II

ГЛАВА 1. Парадигма научности и программа сциентизации теологии

В главе использованы материалы публикаций в научных журналах и выступлений на ряде российских и международных конференций в рамках дискуссий по проблемам научности теологии, а также соотношения религиоведения, теологии и философии религии.

Автор — доктор философских наук, доцент И.П. Давыдов.

¹ См., например: Наука — философия — религия: в поисках общего знаменателя. — М., 2003; Наука. Философия. Религия. Кн. 2. — М., 2007; Овсиенко Ф.Г. Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // Религиоведение. — 2004. — № 2. — С. 116–130; Круглый стол в редакции журнала на тему «В чем научность теологии?» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2016. — № 3. — С. 205–223. Наглядным примером дискуссий могут служить материалы Международной конференции «Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания» (см.: Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания. —

М., 2009). См. также библиографию в: *Девятова С.В.* Религия и наука: шаг к примирению? — М., 1993.

² См.: *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? — М., 2013. С. 80 и след.

³ Подробнее см.: *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. — М., 2013. С. 26–56.

⁴ См., например: *Петров М.К.* Язык. Знак. Культура. — М., 1991; *Попова М.А.* Критика психологической апологии религии. — М., 1972; *Угринович Д.М.* Искусство и религия (теоретический очерк). — М., 1983. Кстати, названные труды советских авторов методологически безупречны и очень грамотно выстроены логически.

⁵ См., например: *Гайслер Н.Л.* Энциклопедия христианской апологетики. — СПб., 2004; Новая философская энциклопедия: в 4 т. — М., 2010; Религиоведение: Энциклопедический словарь. — М., 2006; Энциклопедия религий. — М., 2008; *Эриксон М.* Христианское богословие. — СПб., 2004; *Encyclopedia of Science and Religion*. — N.Y., 2003; *Fifty Years of Philosophy of Religion. A Select Bibliography (1955–2005)*. — Leiden; Boston, 2007; *New Approaches to the Study of Religion*. Vol. 1–2. — B., N.Y., 2004; *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 1–15. — Washington, 2003; *Margul T.* Miedzynarodnowa bibliografia religioznawstwa porownawczego w ukladzie dzialowym. — Krakow, 1984; *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*. — L.; N.Y., 1999; *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. — Malden; Oxford; Carlton, 2005; *The Cambridge Companion to Atheism*. — Cambridge, 2007; *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. — Oxford, 2005; *Thiselton A.C.* A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion. — Oxford, 2002.

⁶ См., напр.: *Фокин И.* От составителя // *Theologia teutonica contemporanea*. Германская мысль конца XIX — начала XX в. о религии, искусстве, философии. — СПб., 2006. С. 7–8.

⁷ См., например: *Философия науки: Общие проблемы познания. Методология естественных и гуманитарных наук: Хрестоматия*. — М., 2005.

⁸ В данной оптике теология оказывается «наукой» лишь в глазах ее апологетов или же в качестве результата консервации архаичного словоупотребления, как, например, в известном выступлении Германа Гессе (см.: *Гессе Г.* Фауст и Заратустра. Доклад, сделанный в бременской местной группе Германского союза монахов 1 мая 1909 г. // *Theologia teutonica contemporanea*. Германская мысль конца XIX — начала XX в. о религии, искусстве, философии. С. 14–15).

⁹ *Брук Дж.Х.* Наука и религия: Историческая перспектива. — М., 2004; *Барбур И.* Религия и наука. История и современность. — М., 2004; *Ликок А.* Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. — М., 2004.

¹⁰ Наглядным примером этого могут служить материалы Международной конференции «Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания», изданные в серии «Богословие и наука» отдельным сборником (см.: *Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания*. — М., 2009). В рецензии на этот сборник представлен аналитический разбор его содержания, который может послужить основой для конструктивной критики эпистемологиче-

ской стратегии данной серии ББИ в целом (см.: *Давыдов И.П.* Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В. Поруса. — М.: ББИ св. ап. Андрея, 2009. — 271 с. (Серия «Богословие и наука») // *Религиоведение*. — 2012. — № 1. — С. 189–192).

¹¹ В этой связи нельзя не подчеркнуть, что вопрос о соответствии критериям научности философии и феноменологии является отдельной, вполне самостоятельной проблемой теории науки и когнитивистики. Ведь далеко не всякая философия научна — наглядным примером тому может служить экзистенциализм, размышления в стиле «опавших листьев» В.В. Розанова или тексты религиозной философии Древнего Китая.

¹² *Шохин В.К.* Введение в философию религии. — М., 2010. С. 165. См. также: *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). — М., 2010.

¹³ На основании детального исследования направлений развития философии религии в Западной Европе и США В.К. Шохин приводит обширный перечень трактовок данной дисциплины, дающий представление в том числе и о позициях относительно соотношения философии, теологии и религиоведения (см.: *Шохин В.К.* Введение в философию религии. С. 50–118, 136–198).

Так, в сообществе европейских исследователей философия религии понимается как:

- (1) отдельный дискурс в рамках традиционной теологии (Н. Зоз, У. Манн, Й. Баур);
- (2) философская теология (Г. Губбелинг, В. Лёфлер);
- (3) метатеологическое исследование «речи о Боге» (И. Дальферт);
- (4) теологический проект в контексте религиоведения (Б. Вельте, Р. Шеф-флер, Ф. фон Кучера);
- (5) религиоведческий проект в контексте теологии (С. Хольм, Ф. Аустеда);
- (6) одна из составляющих системы религиоведческих дисциплин (В. Триль-хас, Г. Шрёдер, Р. Бурго, Р. Пуммер);
- (7) автономное философское исследование феномена религии (А. Нюгрен, А. Грабнер-Хайдер, А. Хальдер);
- (8) исследование «логики религии» (Й. Бохеньски);
- (9) анализ «грамматики» религиозного языка (В. Зурдиг, К. Вухтерль);
- (10) единство метафизического, культурологического и метарелигиоведче-ского исследования религии (В. Дюпре);
- (11) герменевтико-социокультурное изучение религии (М. Деплан);
- (12) герменевтика символического языка религии (П. Рикёр, Х.И. Адриансе);
- (13) герменевтическая феноменология (А. Дюмери, Н. Депра, Г. Вальден-фельс);
- (14) ракурс актуализации общефилософских программ (Й. Мёллер, В. Депперт);
- (15) философское изучение религии в социально-публичном пространстве (А.Л. Молендийк);
- (16) методологический инструментарий межрелигиозной коммуникации (К. Кинцлер, Г. Розенау, Х. Врум, Ф. Нивёнер).

В США философия религии выступает как:

(1) общая философская теология (У. Элстон, П.Э. Берточчи, Н. Гайслер, Д. Стюарт, Г. Слаатте, У.Дж. Уэйнрайт, М. Томпсон, Э. Стамп, М. Мюррей);

(2) положительное доказательство теизма (Р. Суинберн, Э. Виренга, Т. Моусон);

(3) диалектическая апология теизма (С. Эванс);

(4) христианская философия (Т. Пенеллум, А. Плантинга, отчасти Н. Кретцман и С. Макдональд);

(5) нетеистическое религиозное мировоззрение (Дж. Рот, Д. Гриффин, Дж. Хик, Д. Пэйлин);

(6) философский атеизм (Р. Ле Пойдевен, М. Мартин);

(7) «синкрет» философской теологии и философского изучения религии (М. Уэстфал, У.Б. Уильямсон, У. Абрахам, Ч. Талиаферро);

(8) анализ «грамматики» религиозного языка (Я. Рамсей, Д. Филлипс);

(9) исследование феномена религии (Ф. Ферре, Р.М. Блэкстон, Л. Дюпре, Р.К. Невилл);

(10) философское сравнительное изучение религий (П. Гриффитс);

(11) «экзистенциально-практическо-эстетическая философия» (О. Шраг, М. Уинн, Х. Харрис);

(12) феминистская «деконструкция религии» (Г. Янцен);

(13) критика религии в качестве теоретического проекта (У. Мартин).

Столь обширная панорама не только показывает, насколько на самом деле размыты границы между теологией, с одной стороны, и философией и наукой, с другой, но и позволяет любому современному теологу считать себя сторонником какого-то из уже имеющихся в наличии исследовательских течений.

¹⁴ Следует подчеркнуть, что согласно ныне действующей редакции «Паспорта специальности 26.00.01. Теология», речь всякий раз должна вестись с учетом конкретной области исследований из трех возможных: православной, исламской либо иудейской (см.: Паспорт специальности 26.00.01 Теология (по областям исследований) с изменениями и дополнениями от 22.03.2019; *Емельяненко А.* Под шифром 26.00.01 // Российская газета. — 2015. — № 230(6801) от 12.10.2015. [эл. ресурс, режим доступа: rg.ru/2015/10/13/teologiya.html]). Таким образом, можно сделать осторожное предположение, что компетенция ВАК не распространяется на инославные (для православия) версии христианской теологии, а тем более на любую другую, если таковая не принадлежит к монотеистическим авраамическим религиям.

¹⁵ В качестве показательного примера можно привести обсуждение проблемы научности теологии, которое прошло в декабре 2015 г. с участием представителей Центра «Религия и общество» Института общественных наук РАНХиГС (см.: Круглый стол в редакции журнала на тему «В чем научность теологии?»). Одним из известных представителей данной оптики следует признать православного теолога К.О. Польскова, который стремится доказать сциентистскую состоятельность богословия (см., например: *Польсков К.О.* Верификация и теология // Вопросы философии. — 2018. — № 9. — С. 90–100; *Польсков К.О.* К во-

просу о научном богословском методе // Вопросы философии. — 2010. — № 7. — С. 93–101).

¹⁶См., например: Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. — М., 1998; *Карнап Р.* Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. — М., 1959; *Карнап Р.* Философские основания физики. Введение в философию науки. — М., 1971; *Лакатос И.* Избранные произведения по философии и методологии науки. — М., 2008; *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. — М., 1995; *Поннер К.* Логика и рост научного знания. Избранные работы. — М., 1983; *Поннер К.* Логика научного исследования. — М., 2005; Путь в философию. Антология. — М.; СПб., 2001; Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. — М., 1996; *Schlick M.* Allgemeine Erkenntnislehre. Bd. 1. — В., 1925; *Schlick M.* Die Wiener Zeit: Aufsätze, Beiträge, Rezensionen 1926–1936. — Wien, N.Y., 2008.

Хорошим введением в философию М. Шлика является книга Маттиаса Нойбера: *Neuber M.* Die Grenzen des Revisionismus. Schlick, Cassirer und das «Raumproblem» // *Moritz Schlick Studien*. Bd. 2. — Wien, N.Y., 2012.

¹⁷*Витгенштейн Л.* Философские работы. — М., 1994. Ч. I. С. 20.

¹⁸См.: *Поннер К.* Логика научного исследования. С. 71 и след.; *Поннер К.* Логика и рост научного знания. С. 105 и след.

¹⁹См.: *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ; *Лакатос И.* Избранные произведения по философии и методологии науки.

²⁰См.: Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. — М., 2000.

²¹См., например: *Антонов К.М.* Теология как научная специальность // Вопросы философии. — 2012. — № 6. — С. 73–84; *Польсков К.О.* Верификация и теология; *Польсков К.О.* Два понимания терминов «богословие» и «теология»: традиция и современные вызовы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16. № 2. — С. 217–227; *Польсков К.О.* Теологический метод vs метод в теологии // Философия и культура. — 2015. — № 9(93). — С. 1277–1285; *Польсков К.О.* О возможности применения богословского метода в социальных исследованиях // Ученые записки Орловского государственного университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. — 2012. — № 1(45). — С. 458–464; *Польсков К.О.* К вопросу о научном богословском методе.

²²*Польсков К.О.* Верификация и теология. С. 95, 97–98.

²³См.: Аналитическая философия: Избранные тексты. — М., 1993; Аналитическая философия: становление и развитие.

²⁴Вряд ли такой «дайджест» требуется, если принять во внимание наличие фундаментальных трудов по данной проблематике (См., напр.: *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. — М., 2003; *Микешина Л.А.* Философия познания. Полемические главы. — М., 2002; *Микешина Л.А.* Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. — М., 2010; и др.). При этом не может не вызывать удивления неоправданно резкая критика в адрес религиоведов, которые обвиняются в том, что в массе сво-

ей плохо осведомлены о проблематике и философии религии, и философии науки. Это выглядит более чем странно с учетом того, что отечественные философы-религиоведы еще в 80–90-е гг. прошлого века написали обзорные труды, в которых были исчерпывающе представлены актуальные на тот момент зарубежные дискуссии. В наши дни эта проблематика также не выпадает из поля зрения специалистов в области методологии религиоведения и философии религии, об этом свидетельствует популярность издаваемых Институтом философии РАН выпусков альманаха «Философия религии» за 2006–2013 и 2017–2020 гг. См. также: *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. — М., 1989; *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. — М., 1998; *Шохин В.К.* Введение в философию религии. Кроме того, нельзя не заметить, что, ссылаясь на идеи А.Н. Красникова, автор игнорирует основные труды названного автора — такие как «Методология современного неотолизма» (1993); «Методология классического религиоведения» (2004); «Методологические проблемы религиоведения» (2007).

²⁵ *Польсков К.О.* Верификация и теология. С. 92. Автор заостряет внимание на «вызове Энтони Флю». Спрашивая вслед за ним: «Что для вас будет достаточной причиной для однозначного отказа от веры?», а точнее: «Что может случиться или что должно случиться, что станет для вас опровержением Божьей любви или самого существования Бога?»; он разбирает критику его тезиса, что «теологические пропозиции являются псевдосинтетическими и, следовательно, лишёнными фактической значимости в том смысле, в каком об этом говорили Витгенштейн, Шлик, Рассел и другие философы науки» (*Польсков К.О.* Верификация и теология. С. 92; см. также: *Флю Э.* Теология и фальсификация // Вопросы философии. — 2016. — № 4. — С. 25–26).

²⁶ *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб., 1994. С. 367.

²⁷ См., например: *Талиаферро Ч.* Доказательство и вера: философия и религия с XVII века до наших дней. — М., 2014.

²⁸ *Хайдеггер М.* Бытие и время. — М., 1997. С. 212–230; *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? С. 48 и след.; *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. — М., 1993. С. 345–361.

²⁹ *Макеева Л.Б.* Язык, онтология и реализм. — М., 2011. С. 131–271.

³⁰ См.: Исторические типы рациональности. В 2 т. — М., 1995–1996 (особ.: Т. 2. С. 277–311); Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. С. 199–342.

³¹ См., например: Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. — М., 1999; Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV вв. — М., 1996; Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. — СПб., 1999; Философско-религиозные истоки науки. — М., 1997.

ГЛАВА 2. Логико-символическое направление в изучении эзотеризма

Текст основан на материалах выступлений на международных и отечественных научных конференциях, а также в том числе на юбилейной научной конференции «Парадигмы исследования религии в XXI в.», посвященной 60-летию кафедры философии религии и религиозведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова.

Автор — кандидат философских наук, доцент В.В. Винокуров.

¹ Например, связывают греческого бога Зевса и молнию. Если мы молнию разместим в физическом пространстве, то признавая наличие этой связи, мы также разместим там и Зевса, т.е. появится электромагнитный Зевс. Если мы разместим молнию в рассказах (мифах) о Зевсе, то у нас появятся молнии в рассказах о Зевсе, т.е. символические молнии.

² Для того, чтобы выявлять последовательности или, напротив, увидеть хаотичность шагов разумно в основу рассмотрения и классификации положить, во-первых, исторический принцип, упорядочивая подходы по времени, во-вторых, принцип логики отношений, упорядочивающий предметы в пространстве.

Принцип последовательности формулируется как aRb , где a и b — знаки для обозначения предметов, а R — знак для обозначения отношения, существующего между ними. Сложный знак aRb говорит, что предмет a находится в определенном отношении к предмету b . Отношение определяет характер связи предметов в пространстве определенной формы — логическое, геометрическое, физическое, экономическое и проч. Принцип отношений неявно вводит в классификацию еще один принцип — принцип иерархии. Если — вновь прибегая к приведенному примеру связи Зевса и молнии, — мы нарушим иерархию пространств, разместив геометрическое пространство внутри физического, и представим Зевса в геометрическом пространстве рисунка, то у нас появятся заряженная физической молнией картина, которую следует табуировать для зрителей. Ситуация станет более сложной, если мы в картину поместим художника, который рисует Зевса, который метает молнию в художника. Легко предположить, что произойдет в картине. Как только художник закончит картину, он умрет. Если художник, закончив картину, умер, то встает вопрос: написал ли он истинное произведение, или же картина является вариантом плацебо, запустившим процесс саморазрушения автора.

³ «Уроборос» происходит от греческих слов *oura* — хвост и *boros* — пожиратель.

⁴ Перспективы подхода к изучению эзотерических учений в академическом ключе активно обсуждались на XVI Всемирном конгрессе по философии, логике, методологии науки и технологии, который прошел в Праге в 2019 г. (см.: 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging Across Academic Cultures / Prague, Czech Technical University in Prague, 5–10 August 2019. — Prague, 2019).

⁵ Согласно письменному источнику эзотерической традиции, известному как «Герметический корпус», изобретателем иероглифов был египетский мудрец,

носивший имя Тот (*Mead G.R.S. Thrice-Greatest Hermes. Vol III. Sermons. — L.; Benares, 1906. P. 303*). В XV в., предположительно около 1419 г., путешественник Кристофоро Буондельмонти посетил греческие острова и приобрел копию рукописи, автор которой, Гораполлон, живший, вероятно, в IV или V в., именовав себя жрецом египетской религии и знатоком священного иероглифического письма. В течение двух последующих веков авторитет Гораполлона в области египтологии был непререкаем, а его «Иероглифика» — сборник описаний египетских символов, изображавшихся на гробницах фараонов, — на долгое время стала учебником по древнеегипетской письменности.

Первое издание перевода на греческий язык данного текста появилось в 1505 г. В 1512 г. Виллибалдус Пиркхаймер по требованию императора Максимилиана I перевел на латынь 67 описаний иероглифов из Книги I и один (первый) из Книги II; полный перевод источника на латынь был опубликован в 1515 г. Первое критическое издание «Иероглифики», предпринятое Жаном Корнелисом де Поувом, вышло в 1727 г. В нем были собраны убедительные свидетельства того, что автор «Иероглифики» опирался на греческую культуру и греческий язык. Издание содержало наиболее авторитетные на тот момент исследования: латинский перевод Жана Мерсье 1548 г. с его заметками по исследованию текста, греческий текст Давида Хешеля 1595 г. с его комментариями, обзоры Николя Кауссена и Жана Корнелиса де Поува (см.: *Horapollinis Hieroglyphica graece & latine. — Utrecht, 1727*).

Ж.Ф. Шампольон после расшифровки в 1822 г. египетского письма признал правильность трактовки Гораполлоном тринадцати египетских иероглифов (см.: *Нострадамус М. Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Гораполлона. — М., 2004. С. 262*). В 1835 г. с опорой на результаты исследований Шампольона вышло издание «Иероглифики» Конрада Леманса, в котором была предпринята систематическая попытка отделить аутентичные египетские значения иероглифов от эллинистических наслоений. Оно, в свою очередь, легло в основу издания Александра Тёрнера Кори 1840 г. (см.: *Horapollinis Niloi Hieroglyphica. — Amstelodamus, 1835; The Hieroglyphics of Horapollo Nilous. — L., 1840*). В 1950 г. был издан перевод на английский язык Джорджа Боэса. Продолжив отделять предполагаемый египетский материал от эллинистического, Боэс выдвинул гипотезу, что труд Гораполлона имеет составное авторство и Книги I и II написаны разными (как минимум двумя) людьми (см.: *The Hieroglyphics of Horapollo / Transl. and intr. by G. Boas. — Princeton, 1993*). Английский перевод Боэса стал оригиналом для русского издания (см.: *Гораполлон Нильский. Иероглифика // Нострадамус М. Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Гораполлона. С. 239–394*).

Иллюстрации к изданию В. Пиркхаймера выполнил Альбрехт Дюрер. Как обоснованно показано в работах Фрэнсис Йетс, на творчество художника оказало большое влияние сочинение Агриппы Ноттесгеймского «Оккультная философия» (1545). Известно также, что он был знаком с переводом труда Гораполлона Нильского (см.: *Yates F.A. The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. — L.; N.Y., 2004; Finkelstein D.R. Melencolia I.I.: The Physics of Albrecht Durer. 2008*

[эл.ресурс, режим доступа: arxiv.org/pdf/physics/0602185.pdf). Иллюстрации Дюрера воспроизведены в английском переводе Дж. Бозса.

⁶ Горуполлон Нильский. Иероглифика. С. 293–295.

⁷ Горуполлон Нильский. Иероглифика. С. 294. Уроборос в трактовке Горуполлона, по-видимому, следует считать египетским иероглифом, поскольку у греков и римлян образ змеи, кусающей себя за хвост, символизировал время, которое греки отождествили с Кроном, а римляне с Сатурном: «Сатурном он назван потому, что насыщается годами» (Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. — М., 1976. С. 902).

⁸ Для характеристики рекурсивных систем Дуглас Хофштадтер предложил термин «запутанная иерархия» (*Хофштадтер Д.* Гёдель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. — Самара, 2001. С. 11).

⁹ Интерпретация образа египетского бога Тота (Тевта) содержится в платоновских диалогах «Федр» (373–360 до н.э.) и «Филеб» (355 до н.э.). См.: Платон. Федр. — М., 1989; Платон. Филеб // Платон. Собр. соч. Т. 3. — М., 1994. С. 7–78.

¹⁰ Платон. Федр. С. 65–66.

¹¹ Платон. Филеб. С. 15.

¹² Петровский Н.С. Звуковые знаки египетского письма. — М., 1978. С. 18.

¹³ Людвиг Витгенштейн замечал: «Феномен отгадывания — это психологический факт, каковым не является феномен правильного отгадывания» (*Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. II. С. 127). Между отгадыванием и правильным отгадыванием находится правило вывода. Гадание — это внутреннее свойство психики. Угадывание — это внешнее свойство. Всегда правильно угадывать — значит освоить однозначные правила вывода результатов из предпосылок (например, в математике это правила сложения, умножения и т.д.), т.е. вычислять.

¹⁴ См.: Платон. Государство // Платон. Собр. соч. Т. 3. С. 330–331.

¹⁵ См.: Паев М.Е. Решение двух античных проблем. — К., 1987.

¹⁶ Кондаков Н.И. Логический словарь. — М., 1971. С. 169.

¹⁷ В рассказе об Исиде и Осирисе Плутарх сообщает ряд важных для данной темы сведений, одновременно переплетая их с представлениями греческой мифологии. К таким важным сведениям относится, например, описание саркофага Осириса, указание количества лет его правления, форма саркофага (по его версии, Сет изготовил саркофаг в форме «серпа Луны»). Ра-Атум в его рассказе выступает как Гелиос, Нут — как Рея, Геб — как Крон, а Тот — как Гермес. Миф о происхождении гелиопольской Эннеады древнеегипетских богов в изложении Плутарха звучит следующим образом: «Говорят, что, когда Гелиос узнал о том, что Рея тайно сочелась с Кроном, он изрек ей проклятие, гласящее, что она не родит ни в какой месяц, и ни в какой год. Но Гермес, влюбленный в богиню, сошелся с нею, а потом, играя с луной в шашки, отыграл семнадцатую часть каждого из ее циклов, сложил из них пять дней и приставил их к тремстам шестидесяти; и до сих пор египтяне называют их “вставленными” и “днями рождения богов”. Рассказывают, что в первый день родился Осирис, и в момент его рождения некий голос изрек: “Владыка всего сущего является на свет”» (см.: Плутарх. Об Исиде и Осирисе // Плутарх. Исида и Осирис. — М., 2006. С. 7–108.)

Рассматривая рассказ Плутарха с точки зрения хронологии древнеегипетской мифологии, Б.А. Тураев в своей фундаментальной работе, посвященной Тоту, замечает, что «известия Плутарха также, по-видимому, дополняют наши сведения относительно представлений о Тоте в древнейший период. Прежде всего, его роль бога времени вполне соответствует сказанию о том, что ему обязаны своим происхождением пять добавочных дней в году, но то, что он выиграл их в шахматы у богини Луны, а также, что он сошелся с Реей (Путь) и был отцом Исида, как будто отзывается греческой редакцией: в египетских текстах мы нигде не встречаем подобной генеалогии». (*Тураев Б.А.* Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. — СПб., 2002. С. 268.)

¹⁸ Селешников С.И. История календаря и хронология. — М., 1977. С. 48; о датировке исправления календаря см.: Фолта Я., Новы Л. История естествознания в датах. — М., 1987. С. 26.

¹⁹ Это убедительно показывает в своих работах Уоллес Бадж. См., например: Бадж Э.А.У. Религия и магия Древнего Египта. — М., 2017; Бадж Э.А.У. Египетская религия: Египетская магия. — М., 2000; Бадж Э.А.У. Египетская книга мертвых. — СПб., 2008.

²⁰ См., напр.: Назаров В.Н. Введение в эзотерику. — М., 2008. С. 11.

²¹ Апулей, бывший участником Элевсинских мистерий и мистерий Исида, дал уникальное их описание: «Достиг я рубежей смерти, переступил порог Прозерпины и вспять вернулся, пройдя через все стихии; в полночь видел я солнце в сияющем блеске, предстал пред богами подземными и небесными и вблизи поклонился им» (*Апулей.* Метаморфозы // Петроний Арбитр. Апулей. — М., 1991. С. 342. XI, 23).

²² См., например: Эдинггер Э. Бог и бессознательное — структура и развитие Самости. — М., 2014; Эдинггер Э. Это и Архетип. — М., 2015.

²³ Юрченко А.Г. Предупреждение автора // Тигрица и грифон. Сакральные символы животного мира. — СПб., 2002. С. 8. Имеются в виду путеводитель по исчезнувшему миру диких животных Африки и Азии, составленный византийским писателем V в. Тимофеем из Газы, перевод текстов которого содержится в данном издании, и «Книга вымышленных существ» (1954–1969), в которой Хорхе Луис Борхес представил свою версию бестиария как «антологии несуществующего» (см.: Борхес Х.Л. Книга вымышленных существ. — СПб., 2003).

²⁴ В Библии наряду с реальными змеями фигурируют и вымышленные — василиск и ехидна. Единственным реальным видом змей, упомянутых в библейских книгах, является семейство аспидов. Это семейство ядовитых змей. Выражение «глухой аспид» описывало змея, «который затыкает уши свои» (Пс. 57; 5). В «Библейской энциклопедии» высказано предположение, что это выражение имеет смысл несмотря на то, что все змеи глухи и никаких ушей у них нет. Вполне натуралистичным наблюдением будет неподатливость этих змей восточному искусству факиров, заклинателей змей: аспид «не слышит голоса заклинателя, самого искусного в заклинаниях» (Пс. 57; 6). В то время как другие змеи завораживаются звуком дудочки, «глухой аспид не таков, он глух ко всему, — что, очевидно указывает на крайнюю степень агрессии» (Библейская энциклопедия. — М., 1990. С. 67).

²⁵ «Это создание, когда хочет обновиться, — писал Леонардо да Винчи, — сбрасывает старую кожу, начиная с головы и меняя за один день и одну ночь» (*Леонардо да Винчи. Бестиарий // Книга тайн. Секреты мастерства.* — СПб., 2007. С. 107).

²⁶ Традиционно лев означал гордыню, свинья — жадность, осел — лень, носорог — гнев, обезьяна — похоть, змея — зависть, волк — скупость и т.п. (см.: Сад демонов — *Hortus daemonum*. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. — М.: Intrada, 2007. С. 82). Например, Леонардо да Винчи в своем «Бестиарии», рассматривая повадки жабы, отмечает, что попав под солнечные лучи, она раздувается, пытаясь втянуть голову как можно глубже в себя, т.е. уменьшить ее площадь по сравнению с площадью остального тела, и проводит следующую аналогию: «Так же поступает враг чистой и сияющей добродетели, которого можно лишь принудить встретиться с ней лицом к лицу с дутой отвагой» (Книга тайн. Секреты мастерства. С. 97–98). В современной психоаналитической литературе такой способ защиты характеризуют как инфляцию Эго.

²⁷ См.: *Timmermann A. Verse and Transmutation: A Corpus of Middle English Alchemical Poetry: Critical Editions and Studies.* — Leiden, 2013. В данной работе представлены результаты детального изучения «свитков Рипли» («*Ripley Scrolls*»), авторство которых приписывается Джорджу Рипли (ум. 1490 г.). Но единственный свиток, который вписывается в интервал жизни Рипли, является самым ранним, он датируется приблизительно 1475 г. (сегодня он принадлежит библиотеке Бодлея Оксфордского университета). В популярном словаре Матильды Баттистини приводится именно его репродукция, которую она неверно датирует XVII в. Так же неверно определено его применение в качестве иллюстрации трактата (см.: *Battistini M. Astrologia, Magia e Alchimia.* — Milano, 2004. Р. 346). Издание на русском языке воспроизводит те же неточности (см.: *Баттистини М. Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства.* — М., 2007. С. 346).

Самый ранний свиток является и самым узким. Трудно представить иллюстрированный трактат с размерами иллюстрации 1,25 м×14 см. «Размер свитков, — пишет Тиммерманн, — варьируется от размера женского шелкового шарфа до размера обеденного стола, за которым могло бы разместиться около двадцати человек — самый маленький свиток имеет размеры 1,25 м×14 см (Оксфордский университет библиотека Бодлея, 5025), самый большой (Кембридж, музей Фицвильяма MS 276) простирается до 5,5 м×60 см. Вопрос об изначальной цели и функциях свитков обсуждался неоднократно, но так и не получил удовлетворительного ответа в литературе. Одна теория гласит, что свитки были предназначены для постоянного показа в магазине аптекарей; однако, поскольку самый старый из сохранившихся свитков настолько велик, что его можно развернуть только постепенно, что позволяет читателю видеть только один фрагмент за один раз, это маловероятно. Другой предлагает, что свитки использовались для образовательного обучения в лабораториях; эта возможность ставится под сомнение из-за изощренности художественных работ на большинстве свитков и связанных с этим издержек» (*Timmermann A. Verse and Transmutation.* Р. 123).

Тиммерманн показывает, что копии и варианты свитков объединяются в родословную, обладая чертами семейного сходства (Timmermann A. Verse and Transmutation. P. 130). Реконструкция родословного древа «свитка Рипли», проведенная Тиммерманн, позволяет объяснить эту множественность: исходный вариант изменялся до тех пор, пока линия развития не заходила в тупик, т.е. пока не возникал вариант, который уже не находил последователей.

²⁸ См.: Splendor Solis. Alchemical Treatises of Solomon Trismosin. — L., 1920 (?); Donum Dei Самуэля Барруха // Авраам Елизар. Древнее Химическое Делание. — К., 2006; Rosarium Philosophorum / Univ. of Glasgow Library Sp. Coll. Dep. 210; Aurora Consurgens: A Document Attributed to Thomas Aquinas on the Problem of Opposites in Alchemy. — Toronto, 2000; Ulmannus. Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit / Bayerische Staatsbibliothek. Cgm 598.

В более поздних и печатных вариантах трактата «Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit» в качестве автора называется не францисканец Ульманн, а Иероним Ройснер или Иоганн Михаэль Фауст (см.: Ferguson J. Bibliotheca Chemica. — Glasgow, 1906. Vol. I. P. 265–266; Vol. II. P. 258–260, 462). Не меньшую сложность представляет и датировка манускриптов. В данном случае это разброс от 1400–1419 до 1467 гг. (см.: Peters H. Aus pharmazeutischer Vorzeit in Bild und Wort. — B., 1886. S. 17; Hanegraaff W.J., Faivre A., Broek R. van den, Brach J.-P. Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. — Leiden, 2006. P. 40).

А. Тиммерманн, перечисляя данные манускрипты, пытается найти подтверждение идее, что алхимические трактаты не иллюстрируют химические операции, а представляют собой «визуализации», созданные творческой способностью воображения. Эта идея впервые обрела явные очертания в работе Герберта Зильберера «Проблемы мистицизма и его символизм» (1919), в которой было дано психоаналитическое истолкование алхимического трактата «Парабола» (см.: Silberer H. Hidden Symbolism of Alchemy and the Occult Arts. — N.Y., 1971; Тайные фигуры розенкрейцеров. XVI–XVII вв. — К., 2008. С. 56–60).

Зная о работе Зильберера, К. Юнг в 1935 г. выступил с собственной программой психологической реинтерпретации алхимии (см.: Jung C.G. Dream Symbols of the Individuation Process // Campbell J., Bernoulli R. Spiritual Disciplines: Papers from the Eranos Yearbooks. — Princeton, 1985. P. 341–423). Стоило только поставить вопрос о том, «подлинной ли была химическая интенция алхимии, т.е. подлинными ли химиками были adepts королевского искусства, или же просто пользовались химическим жаргоном, — писал он, — и сами тексты красноречиво подсказали бы... необходимость рассматривать алхимию под иным углом зрения, отказавшись от чисто химической ее трактовки» (Юнг К.Г. Дух Меркурий. — М., 1996. С. 20–21).

Но реализация этой задачи оказалась существенно затруднена — прежде всего в силу отсутствия алхимических текстов, не связанных с «химическими интенциями». Даже попавшая в поле зрения Зильберера «Парабола» оказалась частью более общего «Золотого трактата о Камне философов», в котором представлена химическая проблематика (см.: Waite A.E. The Hermetic Museum. — York Beach, 1999. P. 8–48). Тот же аргумент справедлив и для корпуса текстов

Соломона Трисмосина (см.: Aureum Vellus. Rohrschach // Splendor Solis. P. 82–88). Т. Абт приводит мнение, что в целом «заявления Юнга очень редко подтверждаются новейшими исследованиями в области истории алхимии» (Цит. по: Абт Т., Хорнунг Э. Территория символа. — М., 2013. С. 101).

Рецепция проблемы источников в юнгианстве стимулировала поиск трактатов, которые могли бы исторически подтвердить идею «алхимии без химии». Тиммерманн, добавляя в коллекцию четыре анонимных немецких трактата, стремится внести свой вклад в решение данной задачи.

²⁹ См.: http://alchemyfraternitas.ru/media/photologue/photos/ripli_1.jpg. Оригинальный текст на ручках сосуда на свитке гласит: *YOW MOST MAKE WATER OF YE ERTHE AND ERTHE OF YE AYER AND AYER OF THE FIRES AND FIER OF YE ERTHE*, что означает «Сделайте воду вашей землей и землю вашим воздухом и воздух вашим огнем и огонь вашей землей». Надпись вписана в неполную геометрическую фигуру в форме разомкнутой пентаграммы. Геометрией ручек отражается процесс «земля воды → вода воздуха → воздух огня → огонь воды». Фигура может быть закрыта по линии соединения в месте концов разомкнутых ручек. Продолжая логику текста и геометрию фигуры, можно получить недостающую часть (выделена курсивом): «вода земли → земля воздуха → воздух огня → огонь земли → *земля воды*». Если математически кодифицировать эту операцию, приписать цифровые символы каждой из позиций (вода — 1, земля — 2, воздух — 3, огонь — 4), то получается последовательность 12, 23, 34, 42, 21. Алхимическое действие по полному контуру является циклическим и может продолжаться бесконечно как движение по окружности. Но на рисунке свитка внешний контур разомкнут.

Внутри сосуда можно увидеть еще один, замкнутый контур. Он составлен из соединенных трубками окружностей, каждая из которых представляет какую-то операцию алхимии. Если продолжить ту же последовательность операций, что и во внешнем контуре, то результатом станет последовательность 21, 12, 23, 34.

При уравнивании операций внешнего и внутреннего контуров получается «земля воды = воздух огня». Это иллюстрируется с помощью изображения лягушки, помещенной внутри сосуда. Лягушка — земноводное («земля воды»), дышащее, т.е. поглощающее тепло («воздух огня»), и потому является двухконтурным созданием. Рептилия перерабатывает тепло, поддерживая низкую температуру своего тела, и за счет этого живет. Но она еще и движется вверх, преобразуя тепловую энергию в механическую. Внутренний контур на изображении помещен в жидкость, а вся конструкция поставлена в водяную нагревающую баню. Линия соединения внешнего и внутреннего контуров находится точно на переходной границе фаз. Согласно «Иероглифике» Горуполлона Нильского, лягушка «символизировала несформировавшегося человека, ибо лягушки рождаются из ила рек» (*Горуполлон Нильский. Иероглифика. С. 314*), а ил — это «земля воды».

В толковании образа адепта — того, кто держит сосуд, — существуют различные версии, среди которых присутствуют как мифологическая и теологическая, так и историческая. Среди вариантов — Христос, Бог, алхимик, Гермес

Трисмегист, Аристотель. Последняя персонификация образа является убедительной, хотя вариант Гермеса Триждывеличайшего также вполне приемлем.

³⁰ Интересно, что таким источником знания является именно данное произведение, а не Библия, как можно было бы ожидать. См. также: *Timmermann A. Verse and Transmutation. P. 117.*

³¹ У Платона три конструктивных элемента человека составляют вожделение, аффект и разум; у Аристотеля — анима вегетатива, анима сензитива и анима рационалис; у Фрейда — Оно, Я, Супер-Я. Идея модульной конструкции человеческого мозга сохранилась в философии и психологии. К примеру, в конституционной теории темперамента Уильяма Шелдона выделяются три группы свойств в зависимости от функций органов тела — висцеротония, соматотония, церебротония (См.: *Sheldon W.H. The Varieties of Human Physique: An Introduction to Constitutional Psychology. — N.Y., 1940*). Исследования американского нейрофизиолога Поля МакЛина и швейцарского психолога Рольфа Ширма основаны на представлении о мозге человека как конструкции, в которой в качестве эволюционных модулей функционируют спинной мозг (древнейшие рептилоидные инстинкты самосохранения), мозжечок (животные инстинкты выживания) и большой мозг (самосознание). См.: *MacLean P.D. A Triune Concept of the Brain and Behaviour // The Hincks Memorial Lectures, — Toronto, 1973. P. 6–66; Шурм P.B. Биоструктурный анализ. — Баар, 1999. С. 123.*

³² См.: *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М., 1958.*

³³ «Предложение показывает то, что оно говорит, тавтология и противоречие показывают, что они ничего не говорят. Тавтология не имеет условий истинности, потому что она безусловно истинна; а противоречие ни при каких условиях не истинно», — пишет Витгенштейн (*Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 60. 4.461*).

³⁴ *Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. II. С. 149.*

³⁵ *Wittgenstein L., Luckhardt C.G., Aue M.A. The Big Typescript TS 213. — Oxford, 2005. P. 62–62e.*

³⁶ Магические предложения, пишет Витгенштейн, представляют попытку «воздействовать магически на химическое изменение, в которых пытаются дать понять субстанциям, что они должны делать (если хочется превратить железо в золото, схватив кусок железа правой и одновременно кусок золота левой рукой)». (*Wittgenstein L., Luckhardt C.G., Aue M.A. The Big Typescript TS 213. P. 62–62e. 27*).

³⁷ *Wittgenstein L., Luckhardt C.G., Aue M.A. The Big Typescript TS 213. P. 62–62e. 26.*

³⁸ *Wittgenstein L., Wright G.H., Rhees R., Anscombe G.E. Remarks on the Foundations of Mathematics. — Oxford, 1998. P. 274. 16.*

³⁹ Аутоотомия (от греч. *autós* — сам и *tomé* — отсечение) — ампутация самим животным какой-нибудь своей части при раздражении. Рассматривая вопрос об условиях истинности для реализации проекта «Аутоотомия Витгенштейн» Дэниел Деннет и Дуглас Хофштадтер пишут, что Витгенштейн нашел «парализующее разум высказывание, погружающее интеллект в некий парадоксальный транс, возможно сравнимый с окончательным дзэновским состоянием саттори» (*Хоф-*

штадтер Д., Деннет Д. Глаз разума. — Самара, 2003. С. 243). См. также: *Lamper T. Theory of Formalization: the Tractarian View* // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. P. 280–281; *Никulina A.K. От Витгенштейна до Хайдеггера: философский роман Дэвида Марксона «Любовница Витгенштейна»* // Вестник Томского государственного университета. Филология. — 2018. — № 51. — С. 180.

⁴⁰ *Leitgeb H. What if Meaning is Indeterminate? Ramsification and Semantic Indeterminacy* // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. P. 83.

⁴¹ По определению Кена Уилбера, если «то, что я хочу, должно быть истиной, оно является истиной в пост-истинной культуре» (*Wilber K. Trump and a Post-Truth World: An Evolutionary Self-Correction*. — Shamballah, 2017. P. 25). См. также: *Cuevas-Badallo A., Labrador-Montero D. How Pragmatism Can Prevent from the Abuses of Post-Truth Champions* // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. P. 127.

Глава 3. Когнитивные подходы к изучению религии

В основу текста легли материалы докладов на тему «Когнитивное религиоведение: предпосылки и развитие», обсуждение которых состоялось 21 января 2020 г. в рамках научного семинара кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова «Религиоведческие исследования в современном мире».

Авторы — П.Н. Костылев, советник Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике, до июня 2020 г. старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова («Исследовательские контексты»); Р.А. Сергиенко, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Гуманитарного института Сибирского федерального университета («Модель психического и религиозность»); Д.М. Шелепенков, выпускник кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова, бакалавр религиоведения («Современное состояние и перспективы»).

¹ См. более подробно: *Миронов В.В., Косилова Е.В., Вархотов Т.А., Беседин А.П., Костылев П.Н.* О некоторых аспектах применения когнитивного подхода в социогуманитарных науках // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. — 2016. — № 6. — С. 59–71.

² См.: *Guthrie S. A Cognitive Theory of Religion [and Comments and Reply]* // *Current Anthropology*. — 1980. — Vol. 21. — № 2. — P. 181–203; *Guthrie S. Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. — N.Y., 1993; *Boyer P. Explaining Religious Ideas: Elements of a Cognitive Approach* // *Numen*. — 1992. — Vol. 39. —

№ 1. — P. 27–57; *Boyer P.* The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion. — Berkeley, 1994; *Lawson T.E.* Towards a Cognitive Science of Religion // *Numen*. — 2000. — Vol. 47. — № 3. — P. 338–349.

Важно подчеркнуть, что термин *science* в названии направления должен был указывать на понимание изучения религии в контексте не гуманитарных, как это сложилось традиционно, а естественнонаучных дисциплин. См. также: On a Cognitive Theory of Religion // *Current Anthropology*. — 1980. — Vol. 21. — № 4. — P. 535–538; More on a Cognitive Theory of Religion // *Current Anthropology*. — 1982. — Vol. 23. — № 3. — P. 341–344.

³ См.: *Pyysiainen I.* How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion. — Leiden; Boston, 2003 (рус. пер. первой главы см.: *Пюсиайнен И.* Как работает религия: на пути к новому когнитивному религиоведению [фрагмент] // *Religious-Life.Ru*, 26.04.2013); *Whitehouse H.* Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission. — Walnut Creek, 2004; *Tremblin T.* Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion. — N.Y., 2006.

Среди наиболее важных сборников статей можно указать: *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience* / Ed. by J. Andresen. — N.Y., 2001 (рус. пер. статьи из нее см.: *Андресен Дж.* Религия во плоти: религиоведение в поисках новых методологий Ч. 1–2 // *Religious-Life.Ru*, 3–6.04.2013); *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* / Ed. by I. Pyysiainen, V. Anttonen. — L., 2002; *Implications of Cognitive Science for the Study of Religion* / Ed. by L.H. Martin, H. Whitehouse // *Method & Theory in the Study of Religion*. — 2004. — Vol. 16. — № 3. — P. 201–348; *Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson* / Ed. by T. Light, B.C. Wilson. — Leiden; Boston, 2004; *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition* / Ed. by H. Whitehouse, L.H. Martin. — Walnut Creek, 2004; *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity* / Ed. by H. Whitehouse, R.N. McCauley. — Walnut Creek, 2005; *Soul, Psyche, Brain: New Directions in the Study of Religion and Brain-mind Science* / Ed. by K. Bulkeley. — N.Y., 2005; *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion* / Ed. by P. McNamara. — Westport; L., 2006; и т.д. Из недавно вышедших в свет, к примеру, имеет смысл упомянуть: *Religion Explained?: The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years* / Ed. by L.H. Martin, D. Wiebe. — N.Y., 2017.

⁴ См.: *Geertz A.W.* Cognitive Approaches to the Study of Religion // *New Approaches to the Study of Religion*. Vol. 2. — B.; N.Y., 2004. P. 347–399; *Sørensen J.* Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion // *Numen*. — 2005. — Vol. 52. — № 4. — P. 465–494 (рус. пер. см.: *Сёренсен Й.* Религия в сознании: обзорная статья о когнитивном религиоведении. Ч. 1–2 // *Religious-Life.Ru*, 16–17.04.2013); *Sørensen J.* A Cognitive Theory of Magic. — Lanham, 2006; *Czachesz I.* Magic and Mind: Toward a New Cognitive Theory of Magic, With Special Attention to the Canonical and Apocryphal Acts of the Apostles // *Neues Testament und Magic: Verhältnisbestimmungen. Special Issue of Annali di Storia dell'Esegesi* / Ed. by T. Nicklas, T.J. Kraus. — 2007. — Vol. 24. — P. 295–321.

⁵ Международная Ассоциация когнитивного религиоведения («International Association for the Cognitive Science of Religion») отличается большой активностью: с 2006 по 2020 г. она уже провела семь международных конференций по теме когнитивных исследований религии. Выпускаемый Ассоциацией «Journal for the Cognitive Science of Religion» и связанные с деятельностью ее членов издания «Journal of Cognition and Culture», «Journal of Cognitive Historiography» и «Religion, Brain, & Behavior» стали первопроходцами в деле публикации актуальных результатов когнитивных исследований религии. Число публикаций по этой тематике в мировой науке сегодня с трудом поддается учету, хотя еще в 2004 г. список литературы в когнитивном разделе А. Гирца включал в себя пятнадцать страниц библиографии (см.: *Geertz A.W. Cognitive Approaches to the Study of Religion // New Approaches to the Study of Religion*).

⁶ До 2005 г. содержательные публикации по когнитивному религиоведению на русском языке либо не выходили, либо не вызвали какого-бы то ни было резонанса в научном сообществе. Первые работы по данной теме были весьма скромного объема — это были небольшие фрагменты в монографии, глава в диссертации, тезисы докладов (см.: *Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения*. — СПб., 2006. С. 161–166; *Зубаирова-Валеева А.С. Религиозное врачевание как феномен культуры: Дисс. ... канд. филос. наук*. — Уфа, 2005; *Костылев П.Н. Когнитивное религиоведение: современное состояние исследований // Дні науки філософського факультету-2008. Ч. V*. — К., 2008. С. 16–17; *Костылев П.Н. Религиоведческое исследование в эпоху информационных технологий: на примере когнитивной теории религии // Религиозность в изменяющемся мире*. — Волгоград, 2008. С. 71–78; *Тибичи-Демитров В.И. Религиозные представления в свете когнитивных исследований религии // XV Международная научная конференция студентов, аспирантов, молодых ученых «Ломоносов»: Секция «Философия, политология, религиоведение*. — М., 2008. С. 412–414). Проблематика когнитивного религиоведения также затрагивалась на научных конференциях — можно, к примеру, вспомнить секцию «Когнитивное религиоведение и сравнительное изучение религий» II Международной научной интернет-конференции Московского религиоведческого общества, ныне уже, к сожалению, не существующего. Из последних событий нельзя не упомянуть заседание работающего на философском факультете МГУ имени М.В.Ломоносова научного семинара «Религиоведческие исследования в современном мире» на тему «Когнитивное религиоведение: предпосылки и развитие» (21.01.2020).

⁷ Эта программа была осуществлена прежде всего усилиями Т.В. Малевич и И.С. Анофриева. Ряд переводов опубликован в тематическом номере журнала «Религиоведческие исследования» (№ 1–2(7–8) за 2012 г.) на страницах портала «Религиозная жизнь» (Religious-Life.Ru). Среди них можно выделить работы Г. Аллеса «Всегда ли религия — оправданный риск? Замечания о религиозных верованиях, риске и отвращении к потере»; И. Пюсиайнена «Буддизм, религия и понятие «Бог», «Когнитивное религиоведение как исследовательская программа [интервью]», «По ту сторону религии: когнитивная наука и изучение человеческого поведения», «Как работает религия: на пути к новому когнитивному рели-

гиоведению [фрагмент]»; Т. Тремлина «Когнитивный и сравнительный подходы: как новое когнитивное религиоведение может помочь сравнительному религиоведению?»; Дж. Андресен «Религия во плоти: религиоведение в поисках новых методологий»; Ю. Д'Акили и Э. Ньюберг «Нейропсихология эстетических, духовных и мистических состояний»; М. Персингера «Височная доля: биологическая основа опыта Бога» и «Нейропсихологические основы верований в Бога: предисловие» «Прогнозирование опыта Бога и его значение»; Й. Сёренсена «Религия в сознании: обзорная статья о когнитивном религиоведении»; И. Цахеса «Нейронаука и религиозный опыт: на пути к построению интегративной модели» и др.

⁸ См.: *Калмыкова Е.О.* Когнитивный подход в изучении религии: перспективы для теологии // Религиоведение на постсоветском пространстве. — М., 2011. С. 72–80; *Малевич Т.В.* Нейротеология: теории религии и наука о мозге // Религиоведческие исследования. — 2012. — № 1–2(7–8). — С. 62–83; *Малевич Т.В., Фолиева Т.А.* «Естественность» религии и «естественная религия» в когнитивном религиоведении // Философия и культура. — 2014. — № 11. — С. 1605–1617; *Сергиенко Р.А.* «Проблема Микки Мауса» и «проблема Зевса» в современном когнитивном религиоведении // Вестник Кемеровского государственного университета. — 2011. — № 4 (48). — С. 236–241; *Сергиенко Р.А.* Ментальные репрезентации сверхъестественных агентов в свете когнитивного религиоведения (на примере понятия Кришны) // Религиоведческие исследования. — 2012. — № 1–2(7–8). — С. 92–109; и т.д.

Интересным этапом в академическом осмыслении этого направления стал тематический номер журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» (№ 3(31) за 2013 г.), включивший в себя две важные работы по когнитивной проблематике — «Когнитивная наука и исследования религии» М.М. Шахнович и «Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии» А. Гирца.

⁹ См.: *Тремлин Т.* Когнитивный и сравнительный подходы: как новое когнитивное религиоведение может помочь сравнительному религиоведению? // Религиоведческие исследования. — 2012. — № 1–2(7–8). — С. 19–28.

¹⁰ Более подробно см.: *Boyer P.* The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion.

¹¹ См.: *Barrett J.L.* Theological Correctness: Cognitive Constraints and the Study of Religion // *Method & Theory in the Study of Religion*. — 1999. — Vol. 11. — № 4. — P. 325–339.

¹² См.: *Whitehouse H.* Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission.

¹³ См.: *Сёренсен Й.* Религия в сознании.

Консервативная оценка значимости когнитивного религиоведения, пишет в этой работе Сёренсен, «указывает на его роль в возрождении психологии религии и ограничивается соответствующими объяснениями роли психологии в формировании религиозных феноменов. Менее консервативная оценка рассматривает когнитивное религиоведение более революционно, изменяя как вопросы, которые мы задаем, так и методы, которые мы используем, чтобы на них ответить».

¹⁴ Интересно, что наработки когнитивного религиоведения активно используются в зарубежной философии — с связи с этим прежде всего следует упомянуть известную книгу Дэниэла Деннета, породившую как новую волну философски ориентированных исследований религии, так и жесткую критику со стороны теологического и собственно религиоведческого сообщества. См.: *Dennett D.C. Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. — N.Y., 2006 (рус. пер. одной из глав см.: *Деннет Д.* Материалы к путеводителю по религиям для покупателя // *Логос*. — 2008. — № 4(67). — С. 3–27); *Гирц А.* Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии.

¹⁵ См.: *Сергиенко Е.А., Лебедева Е.И., Прусакова О.А.* Модель психического как основа становления понимания себя и другого в онтогенезе человека. — М., 2009.

¹⁶ См.: *Barrett J.L.* Exploring the Natural Foundations of Religion // *Trends in Cognitive Sciences*. — 2000. — Vol. 4. — № 1. — P. 29–34.

¹⁷ О приписывании психических состояний см., например: *Kelemen D.* The Scope of Teleological Thinking in Preschool Children // *Cognition*. — 1999. — Vol. 70. — № 3. — P. 241–272; *Kelemen D.* Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature // *Psychological Science*. — 2004. — Vol. 15. — № 5. — P. 295–301 (о телеологическом мышлении); *Bering J.M.* The Existential Theory of Mind // *Review of General Psychology*. — 2002. — Vol. 6. — № 1. — P. 3–24; *Bering J.M., Parker B.D.* Children's Attributions of Intentions to an Invisible Agent // *Developmental Psychology*. — 2006. — Vol. 42. — № 2. — P. 253–262 (о «считывании» скрытых посланий); *Bering J.M.* The Folkpsychology of Souls // *Behavioral and Brain Sciences*. — 2006. — Vol. 29. — № 5. — P. 453–498 (о вере в загробную жизнь).

¹⁸ Расстройство аутистического спектра (*autism spectrum disorder*, или *ASD*) — расстройство развития, для которого характерны нарушения социально-коммуникативного характера и стереотипия, выражающаяся в навязчивом повторении действий, в стереотипных привычках и интересах.

¹⁹ О связи индивидуальной модели психического и индивидуальной религиозности см.: *Norenzayan A., Gervais W.M., Trzesniewski K.H.* Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal God // *PLoS One*. — 2012. — Vol. 7. — № 5; *Lindeman M., Svedholm-Häkkinen A.M., Lipsanen J.* Ontological Confusions but not Mentalizing Abilities Predict Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Supernatural Purpose // *Cognition*. — 2015. — № 134. — P. 63–76; *Jack A.I., Friedman J.P., Boyatzis R.E., Taylor S.N.* Why Do You Believe in God? Relationships between Religious Belief, Analytic Thinking, Mentalizing and Moral Concern // *PLoS One*. — 2016. — Vol. 11. — № 5; *Lindeman M., Lipsanen J.* Diverse Cognitive Profiles of Religious Believers and Non-believers // *The International Journal for the Psychology of Religion*. — 2016. — Vol. 26. — № 3. — P. 185–192; *Reddish P., Tok P., Kundt R.* Religious Cognition and Behavior in Autism: The Role of Mentalizing // *The International Journal for the Psychology of Religion*. — 2016. — Vol. 26. — № 2. — P. 95–112; *Maij D.L.R. et.al.* Mentalizing Skills do not Differentiate Believers from Non-believers, but Credibility Enhancing Displays Do // *PLoS One*. — 2017. — Vol. 12. — № 8; *Willard A.K., Cingl L.* Tes-

ting Theories of Secularization and Religious Belief in the Czech Republic and Slovakia // *Evolution and Human Behavior*. — 2017. — Vol. 38. — № 5. — P. 604–615; Vonk J., Pitzen J. Believing in Other Minds: Accurate Mentalizing Does not Predict Religiosity // *Personality and Individual Differences*. — 2017. — № 115. — P. 70–76; Crespi B., Dinsdale N., Read S., Hurd P. Spirituality, Dimensional Autism, and Schizotypal Traits: The Search for Meaning // *PloS One*. — 2019. — Vol. 14. — № 3.

О половых различиях модели психического в связи с анализом религиозности см.: Norenzayan A., Gervais W.M., Trzesniewski K.H. Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal God; Lindeman M., Svedholm-Häkkinen A.M., Lipsanen J. Ontological Confusions but not Mentalizing Abilities Predict Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Supernatural Purpose.

О влиянии дефицита модели психического на религиозные представления см.: Heywood B.T. «Meant to Be»: How Religious Beliefs, Cultural Religiosity, and Impaired Theory of Mind Affect the Implicit Bias to Think Teleologically. — Belfast, 2010; Caldwell-Harris C., Murphy C.F., Velazquez T., McNamara P. Religious Belief Systems of Persons with High Functioning Autism // *Proceedings of the Thirty-third Annual Meeting of the Cognitive Sciences Society*, 2011 [эл. ресурс, режим доступа: escholarship.org/uc/item/6zh3j3pr]; Norenzayan A., Gervais W.M., Trzesniewski K.H. Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal; Banerjee K., Bloom P. Why Did This Happen to Me? Religious Believers' and Non-believers' Teleological Reasoning About Life Events // *Cognition*. — 2014. — Vol. 133. — № 1. — P. 277–303; Reddish P., Tok P., Kundt R. Religious Cognition and Behaviour in Autism: The Role of Mentalizing; Ekblad L., Oviedo L. Religious Cognition among Subjects with Autism Spectrum Disorder (ASD): Defective or Different? // *Clinical Neuropsychiatry: Journal of Treatment Evaluation*. — 2017. — Vol. 14. — № 4. — P. 287–296; Maij D.L.R. et al. Mentalizing Skills do not Differentiate Believers from Non-believers, but Credibility Enhancing Displays Do.

О связи когнитивных искажений и религиозных представлений см.: Norenzayan A., Gervais W.M., Trzesniewski K.H. Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal God; Lindeman M., Svedholm-Häkkinen A.M., Lipsanen J. Ontological Confusions but not Mentalizing Abilities Predict Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Supernatural Purpose; Willard A.K., Cingl L., Norenzayan A. Cognitive Biases and Religious Belief: A Path Model Replication in the Czech Republic and Slovakia with a Focus on Anthropomorphism // *Social Psychological and Personality Science*. — 2020. — Vol. 11. — № 1. — P. 97–106.

²⁰Данная формулировка принадлежит Димитрису Ксигалатасу (Xygalatas D. Cognitive Science of Religion // *Encyclopedia of Psychology and Religion*. — N.Y.; Heidelberg; Dordrecht; L., 2014. P. 343). Джепп Синдинг Йенсен утверждал, что данная постановка проблемы относится к эпидемиологической исследовательской программе в когнитивном религиоведении, которую он и называет стандартной моделью (см.: Jensen J.S. Religion as the Unintended Product of Brain Functions in the «Standard Cognitive Science of Religion Model»: on Pascal Boyer, Religion Explained (2001) and Ilkka Pyysiäinen, How Religion Works (2003) // *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion* / Ed. by M. Stausberg. — L.; N.Y., 2009. P. 129–155).

- ²¹ См.: *Sperber D. Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. — Oxford, 1996.
- ²² См.: *Xygalatas D. Cognitive Science of Religion*. P. 343.
- ²³ См.: *Буаёе П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления*. — М., 2018; *Atran S. In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. — N.Y., 2002.
- ²⁴ *Boyer P. A Reductionistic Model of Distinct Modes of Religious Transmission // Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. P. 3.
- ²⁵ Так, напр., Барреттом были поставлены вопросы о соотношении половых различий в степени религиозности между мужчинами и женщинами, а также о различиях в уровне религиозности между странами с разным уровнем жизни (См.: *Barrett J.L. Why Would Anyone Believe in God?* — Lanham, 2004).
- ²⁶ *Буаёе П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления*. С. 425–427. См. также: *Atran S., Norenzayan A. Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion // Behavioral and Brain Sciences*. — 2004. — Vol. 27. — № 6. — P. 713–730.
- ²⁷ Так, Барретт, к примеру, ссылаясь на то, что и среди отцов-основателей когнитивного подхода в изучении религии, и среди членов Международной ассоциации когнитивного религиоведения больше антропологов и религиоведов, чем психологов (*Gibson N.J.S., Barrett J.L. On Psychology and Evolution of Religion Five Types of Contribution Needed from Psychologists // The Evolution of Religion: Studies, Theories and Critiques / Ed. by J. Bulbulia et. al. — Santa Margarita, 2008. P. 333*).
- ²⁸ См.: *McNamara P. Religion and the Frontal Lobes // Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*. P. 241–242.
- ²⁹ *Буаёе П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления*. В отличие от Буаёе, Атран посвящает этому вопросу целый параграф в разделе «Religion and Psychopathology: Epilepsy, Schizophrenia, Autism» (см.: *Atran S. In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. P. 188–195).
- ³⁰ См.: *Bering J.M. The Existential Theory of Mind*.
- ³¹ См.: *Barrett J.L. Why Would Anyone Believe in God?*
- ³² См.: *Whitehouse H. Cognitive Evolution and Religion; Cognition and Religious Evolution // The Evolution of Religion: Studies, Theories and Critiques*. P. 31–41.
- ³³ См., например: *Religion Explained?: The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years; Пюсиайнен И. Когнитивное религиоведение как исследовательская программа*.
- ³⁴ См.: *Фаликман М. Когнитивная наука: основоположения и перспективы // Логос*. — 2014. — № 1(97). — С. 11–18.
- ³⁵ *Космидес Л., Туби Дж. К эволюционно ориентированной когнитивной науке // Когнитивная психология: История и современность: Хрестоматия*. — М., 2011. С. 55–62.
- ³⁶ См.: *Atran S. Folk Biology // The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences / Ed. by R. Wilson, F. Keil. — Cambridge; L., 1999. P. 316–317; Franek J. Has the Cognitive Science of Religion (re)defined «Religion»? // Religio*. — 2014. — Vol. 22. — № 1. — P. 3–27.
- ³⁷ О гиперактивном механизме нахождения агентов (*Hyperactive Agency Detection Device*, или HADD) см.: *Barrett J.L. Why Would Anyone Believe in God?* P. 32;

о беспорядочной телеологической оценке (*promiscuous teleology*) — Kelemen D., Rosset E. The Human Function Compunction: Teleological Explanation in Adults // *Cognition*. — 2009. — № 111. — P. 138–143.

³⁸ См.: Boyer P., Ramble C. Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counterintuitive Representations // *Cognitive Science*. — 2001. — Vol. 25. — № 4. — P. 535–564; Barrett J.L., Nyhof M. Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials // *Journal of Cognition & Culture*. — 2001. — Vol. 1. — № 1. — P. 69–100; Barrett J.L. Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections // *Method & Theory in the Study of Religion*. — 2008. — Vol. 20. — № 4. — P. 308–338.

³⁹ См.: Gregory J., Barrett J.L. Epistemology and Counterintuitiveness: Role and Relationship in Epidemiology of Cultural Representation // *Journal of Cognition and Culture*. — 2009. — Vol. 9. — № 3. — P. 289–314.

⁴⁰ См.: Norenzayan A., Atran S., Faulkner J., Schaller M. Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives // *Cognitive science*. — 2006. — Vol. 30. — № 3. — P. 531–553; Porubanova-Norquist M., Shaw D.J., Xygalatas D. Minimal-Counterintuitiveness Revisited: Effects of Cultural and Ontological Violations on Concept Memorability // *Journal for the Cognitive Science of Religion*. 2013. — Vol. 1. — № 2. — P. 181–192; Porubanova M., Shaw D.J., McKay R., Xygalatas D. Memory for Expectation-Violating Concepts: The Effects of Agents and Cultural Familiarity // *PloS One*. — 2014. — Vol. 9. — № 4.

⁴¹ О роли культурной среды в передаче религиозных представлений см.: Gervais W.M., Henrich J. The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods // *Journal of Cognition and Culture*. — 2010. — Vol. 10. — № 3–4. — P. 383–389; Henrich J. The Evolution of Costly Displays, Cooperation, and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution // *Evolution and Human Behavior*. — 2009. — Vol. 30. — № 4. — P. 244–260.

Теория культурной эволюции Р. Бойда и Р.Дж. Ричерсона представлена в: Boyd R., Richerson P.J. *Culture and the Evolutionary Process*. — Chicago, 1985; Boyd R., Richerson P.J. *Culture and the Evolution of Human Cooperation* // *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences*. — 2009. — Vol. 364. — № 1533 [эл. ресурс, режим доступа: doi.org/10.1098/rstb.2009.0134].

См. также: Taves A. Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things. — Princeton; Oxford, 2009; De Cruz H. Cognitive Science of Religion and the Study of Theological Concepts // *Topoi. An International Review of Philosophy*. — 2014. — Vol. 33. — № 2. — P. 487–497.

⁴² См.: Атран С. Когнитивные и эволюционные корни религии // Современная западная психология религии: Хрестоматия. — М., 2017. С. 526–563; Sørensen J. Religion, Evolution, and an Immunology of Cultural Systems // *Evolution and Cognition*. — 2004. — Vol. 10. — № 1. — P. 61–73.

⁴³ См.: Gervais W.M., Henrich J. The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods; Сергиенко П.А. «Проблема Микки Мауса» и «проблема Зевса» в современном когнитивном религиоведении.

⁴⁴ См., напр.: *Фаликман М.В., Коул М.* «Культурная революция» в когнитивной науке: от нейронной пластичности до генетических механизмов приобретения культурного опыта // *Культурно-историческая психология*. — 2014. — Т. 10. — № 3. — С. 4–18; *Майничева А.Ю.* Новое в гуманитарном знании: нейроархеология и нейроистория искусства // *Евразия в кайнозое. Стратиграфия, палеоэкология, культуры*. Вып. 5. — Иркутск, 2016. С. 279–284.

⁴⁵ См.: *Andersen M.* Predictive Coding in Agency Detection // *Religion, Brain and Behavior*. — 2017. — Vol. 9. — № 1. — P. 1–20; *Maij D.L.R., van Elk M.* Evolved Priors for Agent Detection // *Religion, Brain and Behavior*. — 2019. — Vol. 9. — № 1. — P. 92–94. К примеру, положения о телеологической некорректности, которое в стандартной модели объясняется за счет соответствия ментальным механизмам, может быть объяснено также опытом выстраивания эвристических ментальных моделей, подобно тому как это делается в экспериментах А. Нгуен-Ксуана по изучению представлений об электрическом токе (см.: *Нгуен-Ксуан А.* Ментальные модели физических явлений, связанных с повседневной жизнью (на примере электричества) // *Иностранная психология*. — 1996. — № 6. — С. 7–12).

РАЗДЕЛ III

Анализ исторической трансформации религиозных институтов и практик

ГЛАВА 1

Религиозная реформа в контексте социально-культурной трансформации

Религиозные реформы в древних государствах

Государственная религия, как правило, появляется в исторический период формирования протогосударства, перехода от вожества к государству. Он не очень длителен в исторических масштабах, но совершается не одномоментно и плавно. Основные черты этих типов организации жизни общества хорошо изучены на материале развития древних цивилизаций.

На этапе вожества еще сохраняются рудименты родового эгалитаризма и элементы прежних институтов управления. В этот период еще велико значение личных качеств лидера, частично сохраняется роль схода в принятии решений, однако у вождя есть уже право применения силы и формальный статус, передающийся его потомкам по наследству. Этот статус подчеркивается внешними атрибутами — деталями одежды, предметами роскоши, особыми ритуалами похорон и т.д. Как и племена, вожества состоят из множества совместно проживающих родов, но род вождя имеет потомственные привилегии. Вождь обладает правом принятия решений, у него есть помощники-администраторы — вожди более низкого ранга, функции которых пока не специализированы: один

и тот же человек может выполнять самые различные задачи. Формирующаяся элита удерживает свое положение монополией на применение силы, в том числе для поддержания общественного порядка и защиты от внешних нападений. Элита вооружена, но разоружает рядовых общинников. Наряду со взаимным обменом появляется перераспределительная экономика и практика систематической дани. Присвоенный в виде дани общественный продукт частично используется для организации праздников, общественных работ и др. Уже на этом этапе имеется не только обслуга, но и рабы. Важное значение приобретают культовые центры. Храмовая обслуга выполняет в том числе и хозяйственные функции, поскольку храмы являются центрами накопления ресурсов, выступая в качестве складов.

Преобразование вождеств в протогосударства происходит плавно и сопровождается увеличением численности населения, появлением городов и выделением из них столичных центров. Общество уже носит сложно организованный характер и способно осуществлять товарообмен на больших расстояниях, интенсифицировать производство и обмен информацией. Растет число монументальных общественных сооружений, особенно в столице, появляются дворцы. В городах концентрируются люди, не занятые производством пищи, углубляется хозяйственная специализация, усложняется система управления, формируется специализированный, иерархически организованный чиновничий аппарат. Создаются особые институты права, судопроизводства, полиции. Право письменно кодифицируется^[1].

На данном этапе преобразования общества обычно религия приобретает статус государственной. Глава государства либо сам занимает верховную позицию в такой религии (царь-жрец), либо оказывает первосвященнику данной религии всякого рода поддержку, прежде всего финансовую. При храмовых хозяйствах развиваются ремесла и письменность. Элита материально и организационно поддерживает религиозные учреждения. Власть финансирует строительство храмов типовой конструкции, способствует разработке религиозной государственной идеологии. Силы и хозяйственные опоры политической власти еще недоста-

точно прочны, поэтому необходима опора на авторитет сакрального. Государственная идеология утверждает божественную сущность и божественное происхождение власти, устанавливая ее прямую связь, как правило родственную, с небесным покровителем.

Примеры такой легитимации известны с древнейших времен. Так, согласно шумерскому «Царскому списку», царство было ниспослано с неба дважды — сначала до потопа и повторно после него^[2]. Царь Мескиаггашер назван в этом источнике сыном Уту, бога Солнца. Его сын Энмеркар считается сыном Уту в эпических сказаниях семито-аккадского периода. Интересен образ царя Этаны из Киша, первого правителя Шумера, деяния которого были записаны. В «Царском списке» говорится, что он «стабилизировал все земли» и был «человеком, который вззошел на небеса». Этана был набожным царем, аккуратно отправлявшим культ. Дабы обрести наследника, бездетный Этана отправляется за «растением рождения» на небо. Он поднимается туда на орле, спасенном им из ямы. В эпосе о Гильгамеше Этана встречается также в Нижнем мире^[3]. Это очень показательный пример переосмысления весьма архаичных мифологических мотивов в период укрупнения государств и реформирования модели управления. Мало того, что цари имеют божественное происхождение и им приписаны характеристики мифологических и эпических персонажей, они наследуют также и знаковые черты шаманского могущества и жреческой магии. При этом в иерархии цари смиренно занимают второе место после богов, а набожность и отправление культа считаются в жреческих текстах позитивной моральной характеристикой.

Что же является принципиально важным в идеологической реформе переходного этапа? Государственная идеология, как правило религиозная, обосновывает социальные связи некровного характера, санкционирует соседскую общину вместо прежней родовой. Поскольку отныне власть обладает монополией на применение силы для поддержания общественного порядка, кодифицированное право необходимо для обеспечения единства нормы на всей территории. На данном этапе правовые установления смешаны с нравственными заповедями и религиозными предписаниями.

Важной темой становится утверждение нормы как таковой в общественных отношениях: она носит одновременно правовой, этический и религиозный характер и имеет божественное происхождение^[4].

В Древнем Китае после свержения династии Инь новые правители столкнулись со значительными трудностями, временами их власть была только номинальной. В ряде княжеств — Ци, Лу, Сун, Цао — сформировались государства, опиравшиеся на развитую бюрократию. Это вызвало к жизни необходимость осмысления вопросов управления и государственного устройства. В эпоху борющихся царств^[5] начали складываться два противоположных учения об управлении. Согласно первому, превыше всего — закон, отклонения от него недопустимы. Обоснованное легистами, это учение стало доминировать в империи Цинь. Второй подход видел основу общественного порядка в ритуале и традиции, с помощью которых император противостоит силам хаоса и хранит мировой порядок. Императора отличает добродетель (дэ), благодаря чему он управляет справедливо и милосердно. Чтобы следовать традиции, необходимо изучать опыт древних и стремиться править так, как это делали великие владыки прошлого. Эта доктрина возобладавала в эпоху Хань, когда государственной идеологией стало конфуцианство, а сам Конфуций был обожествлен.

В начале эпохи Чжоу высшие силы были персонифицированы в образе Великого государя^[6]. Обитавший в созвездии Большой Медведицы Великий государь был всевидящим, всеслышащим, всеведущим. Все в мире происходило под его строгим надзором, все повеления его были неоспоримы, а суждения непогрешимы. Тянь являлся покровителем династии: ее представители возводили свой род к мифическому культурному герою Ху-цзи, дававшему людям по приказу бога пшеницу и ячмень. Царь был сыном Неба и правил по воле Шан-ди. Только царь мог приносить жертвы Небу. Он же был ответственен за все природно-космические ритмы и погодные условия — например, за то, будет засуха или дождь^[7].

Позже, к середине I тыс. до н.э., в учении Конфуция Тянь станет абстрактным понятием — всеобщим нравственным законом,

гарантом права и принципом миропорядка. При этом идея небесного происхождения власти не только сохраняется, но и существенно дополняется. В идеологии конфуцианства налицо соединение идеи авторитета древности, абстрагированных мифологических мотивов, практически-поведенческих императивов, формулировки идеала царствования и желаемого образа самого правителя, норм морали, фиксации божественной санкции власти^[8]. В то же время, мы видим, что от момента начала серьезных социальных перемен до появления идеологии проходит значительное количество времени.

Обратимся к истории еще одной древнейшей религиозной реформы. Серьезное переосмысление иранской мифологии, связанной изначально с природно-хозяйственными циклами, было осуществлено религиозным реформатором, пророком Заратуштрой. Учение Заратуштры в виде легенд о нем самом, его изречений и утверждений передавалось в устной форме в среде его последователей — хотя возможно, что существовали какие-то утраченные впоследствии ранние записи^[9].

Известно, что династия Ахеменидов (VI–IV вв. до н.э.), опиравшаяся в организации своей империи на зороастрийских жрецов-атраванов, провозгласила Ахура-Мазду своим покровителем. Об этом свидетельствует знаменитая надпись и изображение на Бехистунской скале. По-видимому, приход к власти Ахеменидов сопровождался своеобразным религиозным переворотом. В эпоху мидийских царей (612–550 гг. до н.э.) лидирующее положение занимала каста жрецов-магов, которые поклонялись дэвам. После создания государства Ахеменидов культ дэвов в иранских землях запрещается, элита принимает зороастризм, а централизованный культ Ахура-Мазды освящает царскую власть. Не исключено, что проповедь Заратуштры относится именно к этому (середина VI в. до н.э.) или немного более раннему периоду.

Жизнеописания пророка крайне мифологизированы, традиция отодвигает его рождение в невообразимую древность, но в авестийских текстах есть детали, которые позволяют более или менее обосновано заключить, что первоначальная зороастрийская проповедь относится к периоду разложения родовой общины и ста-

новления вождества или даже уже протогосударства^[10]. Оформление зороастризма в государственную идеологию, интегрирующую имеющиеся культовые практики и опирающуюся на выдвижение главного бога-покровителя Ахура-Мазды, относится к формированию раннего государства. А развитое учение, включающее разработку космологии и эсхатологии, появляется и того позже.

Аналогичной была ситуация и в период становления феодального государства в Японии. В III–IV вв. в результате подчинения крупных племенных объединений племенем Ямато (о. Хонсю) складывается ранне-классовое государство. Его возглавлял вождь-правитель, которого окружала родовая знать, занимавшая ключевые административные посты и управлявшая областями и округами. Составлявшие большинство населения крестьяне платили ренту-налог в казну. Было еще сословие неполноправных (*бэ*, *бэмин*) и рабов.

В конце VI в. к власти в Японии пришел принц Сётоку-тайси, в 604 г. он принял «Закон 17 статей»^[11]. После смерти правителя начались междоусобицы, в которых важную роль играли аристократические роды Сога, Мононобэ, Накатоми. В 645 г. к власти пришел опиравшийся на дом Фудзивара принц Кару, принявший титул *тэнно* («сын Неба»). После переворота начались реформы, целью которых было преобразование страны по китайской модели. Была существенно реорганизована административная и социально-экономическая система страны, образовалось централизованное государство^[12].

Эти процессы сопровождались религиозной реформой. Императоры поддерживали буддизм, который стал государственной религией. Синто переосмысливался под влиянием буддизма, конфуцианства, даосизма. Традиционные мифы систематизировались, по образцу социальной иерархии выстраивалась иерархия богов. Этот процесс нашел логическое завершение в утверждении в 1087 г. официального списка храмов, поддерживаемых императорским двором. Они были разделены на три группы по семь храмов в каждой: в первую вошли те, что были посвящены главным богам, связанным с императорской династией; во вторую — значимые культовые центры; в третью, наименее важную, — храмы местнотимых богов.

В этот период появляются синтоистские письменные тексты, в которых были зафиксированы и переработаны древние мифы и предания, составляются хроники, географические описания, развивается литература. Так, в 712 г. О-но Ясумаро создал для царицы Гэммей «Кодзики», в которых изложение мифов подтверждало божественное происхождение Дзимму, родоначальника царствующей династии^[13]. В 720 г. была составлена летопись Японии «Нихон сёки», в начале IX в. — «Когосюи»^[14]. В 927 г. была завершена работа над «Энгисики»^[15].

Мы видим, что и в данном случае проходит достаточно длительный период между началом перехода от вожества к государственности и между объявлением религиозной реформы и фактическим ее осуществлением. Настоящая реализация реформы предполагает интеграцию предшествующей раннерелигиозной и мифологической традиции, приспособление ее к новой декларированной идеологии и новым социально-политическим реалиям. Важнейшими компонентами новой идейной системы становятся сакральная легитимация власти и социального порядка, артикуляция норм этики и требований к поведению, детализация культовых предписаний.

Религиозные реформы в Древней Руси

Важнейшая религиозная реформа Древней Руси — принятие христианства. Сохранившееся наследие древнерусской литературы составляет приблизительно один процент от существовавшего некогда объема текстов и, разумеется, этот остаточный островок кажется досконально изученным с разных сторон. Древнерусские писания используются как источник исторических сведений, в том числе, по истории религии и церкви, но исследователи сталкиваются со значительными трудностями ввиду отрывочности фактических данных, сложности интерпретации текста, неполноты общей картины эпохи.

Как результат, в научной литературе бытуют прямо противоположные утверждения об уровне развития общества и государ-

ства ко времени принятия христианства князем Владимиром, что напрямую связано с анализом причин и последствий этого события, а также с выявлением характера преемственности с христианской византийской традицией, с пониманием жанровой и тематической специфики древнерусских произведений и т.д. Одни историки считают, что религиозная реформа осуществлялась в ситуации уже сформировавшихся феодальных отношений и соответствующей им государственности. Другие полагают, что реформаторская деятельность князя ознаменовала только начавшийся переход от вожества к раннефеодальным и раннегосударственным отношениям^[16]. Представляется, что обе эти точки зрения справедливы, если разделить процесс реформы на два этапа: этап принятия решения, пришедшийся на более ранний в социально-историческом плане период, и этап реального осуществления реформы, соответствующий более зрелой феодальной государственности. Поэтому можно согласиться с тем, что время принятия христианства на Руси — это исторический период формирования протогосударства, переход от вожества к государству.

Образование древнерусского государства относится к концу IX в. Согласно концепции Л.В. Черепнина, в X–XI вв. генезис феодальных отношений в русских землях еще продолжался^[17]. При этом развитие форм феодальной собственности и обращение сельского населения в зависимость от господствующего класса шло тремя путями. Первый — через процесс «окняжения» земли и обложение свободных общинников данью, перераставшей в феодальную ренту. Так складывалась государственная собственность, получившая впоследствии наименование «черной». Второй — в результате расслоения соседской общины с последующим разделением на собственников и зависимых крестьян. Третий — путем превращения в зависимых крестьян в рабов, которых «сажали на землю» собственники-феодалы. До XI–XII вв. господствующей формой собственности была собственность государственная, а господствующим видом эксплуатации — взимание дани, и только к XII в. складывается землевладение княжеское, боярское и церковное. Следует подчеркнуть, что это не разные формации, а два периода в пределах одного строя^[18].

Л.В. Милов, исследовавший особенности отечественной истории с точки зрения влияния природно-климатических факторов на социально-экономические процессы, организацию труда и весь образ жизни общества, отмечает, что господствующий класс в Древней Руси появился не в результате разложения общины, а в недрах государственного аппарата (например, дружинного компонента). Он утверждает, что государственность развивалась как внутренняя потребность жизнедеятельности восточнославянских племен в период разложения первобытнообщинного строя. Эволюция господствующего класса происходила очень медленно. Лишь в завершающей фазе этот процесс был осложнен и форсирован волнами завоеваний и покорений соседних союзов племен и государственных образований, шедшими из исторического ядра Киевского государства. Феодалная эксплуатация в Древней Руси зародилась как эксплуатация земледельцев-общинников прежде всего государством. Наиболее ярким выражением ее стало *полюдье*, к X в. имевшее уже, вероятно, давнюю традицию; князь являлся и главой государства, и самим государством, распоряжающимся казной, отправляющим суд и т.д.^[19]

В целом развитие общественных отношений в Киевской Руси шло в общем русле процессов, свойственных европейскому Средневековию. В то же время, индивидуальная крупная земельная собственность стала возникать на Руси позднее, процесс шел медленнее, чем в Западной Европе. Русь отставала от Византии и Франкской империи, объединявшей земли будущих государств Франции, Германии, Италии, в меньшей степени — от Англии. Поэтому, отмечают исследователи, корректнее сравнивать социальные процессы, происходившие на Руси, с развитием государственности на территории Центральной и Северной Европы, не затронутой влиянием Римской империи, античными отношениями с традициями частной собственности^[20].

В скандинавских, западнославянских и восточнославянских землях социальные процессы шли синхронно. Сопоставляя принятие христианства в Древней Руси и в Ирландии, И.Я. Фроянов отмечает, что переход к христианству древних народов отнюдь не всегда был чем-то мучительным, требующим полного от-

каза от старых религиозных представлений. В Ирландии, к примеру, христианство «представлялось не принципиальным противником друидизма, а преподносилось как новый, гораздо более могущественный его вариант. Коренная ломка мировоззрения была, таким образом, предельно смягчена и затушёвана. Престиж старинной традиции был встроен в систему новой, преображен, а не отвергнут. И дух, и организационные принципы существования церкви в Ирландии оказались зависимыми от культуры более раннего времени и естественно впитали многие его черты»^[21]. Сходным образом и на Руси «христианская религия принималась как бы в языческой оболочке. Язычеством были проникнуты действия Владимира и в целом киевской общины. Введение христианства стало лишь звеном процесса развития религиозных “реформ” X века и воспринималась современниками как очередная смена божества в духе существующих языческих представлений»^[22].

Однако в течение почти двухвекового периода религиозная реформа осуществлялась в виде становления вполне отчетливой государственно-религиозной идеологии, обнаруживающей черты, свойственные такого рода учениям. Представляется, что фактор усиления государства, а в дальнейшем и набирающая обороты трансформация системы распределения власти должны были стать предметом особого осмысления. Еще один существенный фактор, подкрепляющий особую роль религии в этот период, — поиск основы национальной консолидации. В переходный период с распадом родового общества кровнородственные связи теряют былое значение, а территориально-этнические связи еще слабы. Формой общности в эту эпоху является народность — весьма непрочное, легко распадающееся этническое образование. Организующим началом становится религия. Недаром для средневековых авторов религиозное единство значит больше, чем единство этническое.

Реформа Владимира типологически схожа с реформами Заратуштры или Конфуция. Совместными усилиями книжников создается кодекс, освященный сакральным авторитетом и авторитетом старины^[23]. Особое внимание Иларион, Иаков Мних, Нестор и другие древнерусские авторы проявляли к мифо-

логизированной отечественной истории, трактуя происходящее как продолжение этого славного прошлого, но с усилением этической и сакральной составляющих. В их трудах языческое прошлое не осуждается и не противопоставляется христианскому настоящему. Княжеские предки славны подвигами, «красно украшенная» русская земля не «худая и неведома». Осуждению могут подвергаться отдельные личности, или подстрекатели-жрецы, или «дикие» древлянские нравы, но как казусы, не портящие общей монументальной красоты.

В древнерусской литературе власть также получает сакральную легитимацию, причем с двойным подкреплением. Во-первых, повествование о приглашении Рюрика на княжение — легенда, подобная британским и скандинавским сказаниям, — узаконивает власть рюриковичей в системе дохристианских ценностей, соответствующих уровню развития военной демократии и дружинной психологии. Во-вторых, избранничество подтверждается в христианской парадигме: княгиня Ольга сравнивается с царицей Савской, князь Владимир с императором Константином. Древнерусские книжники восхваляют их за мудрость, позволившую им сделать правильный выбор в пользу христианства. Особый статус избранничества видится в том, что Господь умудрил князя Владимира сделать такой выбор даже без проповеди апостолов.

Государственная идеология создается путем отбора и систематизации библейско-христианской и местной мифологии^[24]. При этом формирующаяся в древнерусской литературе идеология является христианской — причем не под «языческой» оболочкой, а просто в определенных условиях и на определенной исторической стадии. Как и для конфуцианской идеологии, прошлое и деяния предков выступают не в качестве объектов исторического интереса, а главным образом в качестве источника образцов поведения.

В древнерусских текстах реализуется заложенная Августином историософская позиция, согласно которой история — это история Божьего промысла и история спасения^[25]. Изложение событий подчинено принципу отображения высших смыслов, причем отображений, опосредованных текстовой церковной традицией. Была создана сложная система соответствий: события истории

Ветхого Завета служат прообразом событий истории Нового Завета, а в целом Писание, как и Предание, есть ключ к земной истории.

Средневековому книжнику или художнику не интересны реальные события сами по себе, его не смущают инородные включения и анахронизмы в изображениях и текстах, поскольку исторически чуждые детали выполняют важную роль символов, аллегорий, ассоциаций. Подробно изучая этот феномен на примере «Повести временных лет», И.Н. Данилевский предложил оригинальный вариант герменевтического прочтения текста. Обилие цитат из Библии, житий и хроник, а также повторяющиеся элементы текста он объяснил не каноном и литературным этикетом, как Д.С. Лихачев, а центонно-парафразным принципом построения позднеантичных и раннесредневековых текстов. При таком прочтении оказывается, что событийный ряд, изложен ли он в летописи, или, например, в «Поучении Владимира Мономаха», не следует понимать буквально: практически все детали рассказа оказываются символами, содержащими информацию иного порядка^[26].

Исследователи древнерусской литературы многократно отмечали ее практическую направленность, тематическое и идейное своеобразие. По-видимому, специфика проблематики и ограничения в использовании круга источников продиктованы задачами древнерусской литературы, которые прямо вытекают из назначения религиозно-идеологической реформы, начатой князем Владимиром и осуществленной древнерусскими книжниками в интересах своей страны^[27].

Таким образом, и на примере Древней Руси можно увидеть отмеченные выше характеристики религиозной реформы. На этапе формирования раннего государства прежние мифологическая и религиозная (проторелигиозная) традиции собираются и переосмысливаются в свете новых социально-политических условий, сплетаясь с принятой государственной религией. Обязательным компонентом новой идеологии становится сакральная легитимация власти и социального порядка, заметно акцентируются этические требования, которым придается статус религиозно обоснованных предписаний, а также стремление к фиксации нормы взаимоотношений по вертикали и по горизонтали.

ГЛАВА 2

Пищевые запреты как религиозная норма

Пищевое нормирование представляет собой одну из сфер социального контроля, поскольку оно определяет порядок питания, устанавливает его приемлемые процедуры, задает предпочтения и налагает запреты. Начиная с XIX в. было создано около одиннадцати теорий, объясняющих появление пищевых запретов. В качестве главного объяснительного фактора в них могут выступать:

- *сострадание*, причем к конкретным животным;
- потребность в *самоограничении* для укрепления дисциплины пищевого поведения;
- *божественный наказ*, повеление богов или высших сил;
- *магическое содержание*, устанавливающее связь между запретом и определенными особенностями продуктов питания;
- *предосторожность*, необходимость сохранения пищевого резерва для повышения шансов на выживание во время кризиса;
- *аллегоричность*, превращающая запрет в ссылку на другие практики;
- *естественно-правовое закрепление* определенных способов удовлетворения аппетита;
- установление *санитарных мер*, отражающих представления о причинно-следственных связях между приемом пищи и появлением болезней;
- сохранение *этнической идентичности* и укрепление этнических связей путем отграничения от пищевых практик других общин;
- *негативная эмоциональная реакция* на определенные продукты питания или их источник;
- отражение *экологической ситуации*, особенностей взаимоотношений экономических систем и окружающей среды.^[1]

Эти гипотезы имеют разное объяснительное значение, поскольку воспроизведение человеческих индивидов исторически

происходит в различных экономических, социально-исторических, географических и естественно-экологических условиях. Социум в целях самосохранения формулирует пищевые предписания под влиянием среды обитания, причем не только устанавливает запреты, но и легитимирует их, представляя в виде религиозной нормы. Таким образом, табуирование пищи выступает в качестве элемента социального контроля, необходимого на определенных этапах развития как общества в целом, так и религиозной общины, в частности.

Пищевые табу существовали уже в первобытных религиях. С развитием общества, а вместе с ним и религиозных представлений, они не утратили функциональности, сохраняясь во многих религиях мира и в наше время. Особое место они занимают в авраамических религиях — иудаизме, христианстве и исламе, — на примере которых и будут рассмотрена система религиозного регулирования пищевого поведения^[2].

Становление религиозного нормирования потребления пищи

Авраамические религии основывают нормативы потребления пищи на положениях соответствующих священных текстов: иудаизм — на положениях ТаНаХ-а, христианство — на Священном Писании, ислам — на положениях Корана и Сунны. В них существуют схожие между собой мифы, к которым относится повествование об Аврааме, в исламе известном как Ибрахим. Надо отметить, что все основные события мифа об Аврааме связаны с пищей и установлением общения с Богом через нее.

В иудаизме дозволенность пищи к употреблению регулирует *кашрут*^[3]. Появлению большого количества пищевых табу в иудаизме могли способствовать несколько причин. Вследствие географических и экологических факторов семиты были склонны к скотоводству. Пища из животных, подходящих к разведению, была сакрализована, ее стали приносить в жертву, другие же виды мяса могли быть табуированы как антипод, но в любом слу-

чае мясо играло важную роль в жизни древних евреев. Это нашло отражение и в мифологии, и в нормативных предписаниях иудаизма.

Основные положения системы пищевого нормирования в иудаизме были сформированы после выхода из египетского плена, что позволило ряду исследователей сделать вывод, что причиной появления пищевых запретов стало отрицательное отношение к пище врага. Но скорее всего пищевые табу иудаизма не имеют исключительной связи именно с пищей древних египтян, они появились с целью разграничения с другими народами вообще. Период пленения просто обострил сознание опасности утраты идентичности и обосновал необходимость пищевых предписаний. Развита система пищевых табу и предписаний в иудаизме позволяла производить четкую религиозную идентификацию, разделение на свой/чужой, и таким образом способствовала сплочению и укреплению иудаистской религиозной общины. С одной стороны, это позволило иудаизму сохраниться даже в условиях разделения и расселения народа Древнего Израиля, но, с другой стороны, столь четкое разделение по религиозному и национальному признаку усложнило принятие в общину инородцев.

В христианстве были устранены практически все иудаистские пищевые запреты, поскольку в нем акцент ставился на внутренние качества человека, а не состав его еды. В результате христианство, изначально формировавшееся в русле иудаизма, отошло от системы пищевых табу, предписанных ТаНаХ-ом. Это позволило сохранить все основные плюсы монотеистической религии и при этом делало пребывание в новой общине более комфортным, поскольку вступление инородцев не предполагало изменение привычного для них питания, что усиливало привлекательность христианства на этапах формирования.

В IV в. христианство стало государственной религией, возникла большая религиозная община, состоялись первые вселенские соборы, закрепившие основы вероучения. Понадобилась четкая религиозная идентификация, чтобы сплотить общину, провести четкую границу между своими и чужими, усилить социальный контроль, необходимый общине в масштабах государства. На тер-

риториях с доминированием христианства имелись различные типы хозяйствования — и скотоводческие, и растениеводческие, что не способствовало столь явной сакрализации животной пищи, как это было в иудаизме. По данной причине в христианстве получила развитие традиция поста. При этом расхождение в правилах соблюдения постов стало основанием разделения направлений внутри самого христианства.

Становление ислама происходило в специфических географических, экологических, исторических и социальных условиях. Географически и экологически пищевые предпочтения, сформировавшиеся в раннем исламе, были обусловлены животным и растительным миром Аравийского полуострова, условиями, благоприятствующими развитию скотоводства, что сформировало особое отношение к животной пище. Ислам формировался в регионе, населенном разрозненными племенами, исповедовавшими в основном политеистические религии. Формирование пищевых запретов было одним из способов четкого отделения от иноверцев в обыденной жизни и вместе с тем сплочения инородцев внутри новой исламской общины.

Ислам формировался под влиянием других авраамических религий, что обеспечило миграцию пищевых предписаний из иудаизма и христианства в ислам. При этом запреты подвергались смягчению: мусульманам была разрешена любая пища, кроме нескольких запретов, касающихся вина и мяса, обязательный же пост был установлен только один и сроком не в 40 дней, как у христиан, а в один лунный месяц. С одной стороны, это демонстрировало связь ислама с традицией, а с другой, подчеркивало собственную особую мусульманскую идентичность и усиливало эффект исламского прозелитизма^[4]. Отдельный пункт — запрет на употребление алкогольных напитков, отсутствующий в других авраамических религиях и религиях Аравийского полуострова. Хотя это также имело интегративную цель, но, вместе с тем, источником появления данного запрета могли послужить и пагубные последствия злоупотребления алкоголем.

Как и в христианстве, с развитием ислама произошло формирование новых пищевых запретов; это способствовало укреплению

нию и самоидентификации религиозной общины мусульман, а также усилению социального контроля, как ранее это произошло у иудеев и христиан. С появлением различных направлений ислама и различных правовых школ внутри них, понадобились дополнительные разграничители внутри общины, и таким образом появились новые пищевые предписания, разделяющие мусульман по правовым школам.

Нормирование потребления животной пищи

Среди авраамических религий наибольшее число пищевых запретов налагает иудаизм. В основном они касаются животной пищи. Согласно Торе, разрешенным объявляется мясо животных, которые имеют раздвоенное копыто и отрывают жвачку: к кошерной пище относится мясо как домашних, так и диких животных (коровы, козы, овцы, олени, газели), из рыб допускается есть только ту, которая обладает чешуёй и плавниками. К запрещенным относятся свинья, верблюд, заяц, хищные животные и птицы; мясо и молоко от них запретны, так же как употребление в пищу любых насекомых и пресмыкающихся, кроме четырех видов саранчи, распознаваемых по традиции. Заповедь «Не вари козленка в молоке матери его» трактуется в более широком смысле, как указание на раздельное хранение, приготовление и употребление мяса и молока вообще. При этом признается только один разрешенный способ получения мяса — ритуальный забой, называемый *ихита*. Нельзя употреблять в пищу кровь, нутряной жир, падаль, идоложертвенное мясо^[5].

Христианство сняло практически все пищевые запреты, предписываемые иудаизмом, в том числе на мясо, рыбу и морепродукты. В Новом Завете встречается только одно запрещение — недопустимость употребления в пищу крови, падали и мяса, использованного для языческих жертвоприношений^[6].

В исламе подавляющее большинство табу относится к мясной пище. Мясо разделяется на разрешенное (*халяль*), нежелательное (*макрух*) и запрещенное (*харам*). Как и в других авраамических

религиях, в исламе запрещена кровь животных, мясо, приготовленное в жертву идолам, и падаль; признается и принятый в иудаизме запрет на свинину^[7]. Запрещено мясо животных, убитых дикими зверями, хотя существует аят, позволяющий охоту с обученными хищниками и, соответственно, потребление мяса животных, добытых с помощью хищников^[8].

Как и в иудаизме, существуют особые правила убоя животных, предназначенных в пищу. В наши дни данные установления привели к спорам о том, можно ли мусульманам использовать мясо, привезенное из Европы, где методы убоя не отвечали данным требованиям^[9]. Установление данных требований привело к тому, что на современных мясных рынках стран, где ислам не является доминирующей религией, появилась специальная продукция для мусульман со знаком «халяль». Данный эпизод показывает важность и актуальность сохранения и соблюдения пищевых запретов в современном исламском обществе, и в том числе свидетельствует о сохранении интегративной функции религиозного табуирования. Запреты на пищу, установленные Кораном, предписывается соблюдать неукоснительно. Единственным исключением является тот случай, если мусульманин вынужден их нарушить, чтобы не умереть от голода. В таком случае это прегрешение ему простится.

С развитием ислама, с появлением корпуса хадисов, с формированием различных течений и школ права сформировались дополнительные нормы пищевого регулирования. Мусульмане-сунниты признают запрет на употребление мяса осла, по вопросу о том, считать ли лошадь пригодной к пище, нет согласия: в шафиитском и ханбалидском мазхабах лошадь считается халяльной пищей, в ханафитском — пищей нежелательной, но близкой к халялю, а в маликитском употребление лошади в пищу запрещено^[10].

Чаще всего запрещенным или нежелательным является мясо хищных животных и птиц, а также животные, признанные вредителями (мыши, ежи и т.д.), рептилии и насекомые. Запрет на хищников почти не распространяется на рыбу, в большинстве масхабов разрешена любая, даже хищная, рыба — кроме тех случаев, когда она была найдена в воде мертвой^[11].

Схожие запреты на хищных животных и насекомых существовали и в иудаизме. Кроме того, в иудаизме также было разрешено есть саранчу, из этого можно сделать вывод о влиянии иудаизма на развитие исламских пищевых традиций. Но вероятно, причина совпадений могла крыться в том, что скотоводы не нуждались в мясе хищников, поскольку располагали мясом домашних животных, которое является более качественным, более мягким и более вкусным.

Мусульмане-шииты исполняют все пищевые предписания Корана. У двенадцатников, наиболее многочисленном шиитском направлении, существуют свои собственные сборники хадисов, в которых содержатся дополнительные запреты. Частично они совпадают с запретами суннитов, но существуют и отличные от суннитов табу, при этом совпадающие с иудейскими нормами^[12].

Нормирование потребления алкогольных напитков

В основной книге иудаизма, ТаНаХ-а, можно неоднократно встретить упоминание вина. Его изобретателем считается Ной, который, выйдя из ковчега, занялся возделыванием земли, насадил виноградник и изобрел искусство виноделия. Вино было важным элементом в обрядах храмового богослужения и должно было возливаться на жертвенник при каждом жертвоприношении. Но при этом служащим священникам было запрещено пить его под страхом смерти. Злоупотребление же вином порицалось само по себе^[13].

Христианство унаследовало довольно терпимое отношение к алкогольным напиткам от иудейской и греко-римской цивилизаций, для которых вино имело немаловажное культурное и экономическое значение. В христианстве хлеб и вино приобрели сакральный смысл^[14]. Но при всем терпимом отношении к вину христианство осуждает злоупотребление им.

В исламе отношение к алкоголю совершенно другое: пить вино запрещено сводом религиозных и юридических правил, при этом

особо подчеркивается запрет на сакральную деятельность в нетрезвом виде^[15]. В силу *кийас* (суждения по аналогии) запрет, под который попало вино, был распространен на все другие алкогольные напитки и любые другие продукты, способные вызвать опьянение^[16]. Жесткость исполнения данного предписания в разные времена и в разных государствах, исповедующих ислам, была различна: от терпимого отношения к вину и его поклонникам до наказаний за винопитие^[17].

Установленные запреты не всегда соблюдались; некоторые мусульманские поэты, ученые и кулинары не только употребляли вино сами, но даже рекомендовали использовать его для создания приятной дружеской атмосферы, утешения в горестях жизни и т.д. В доисламской арабской поэзии существовал жанр *хамрийят*, воспевающий вино и застолье. Данная тема не утратила своей популярности и после прихода ислама. Многие поэты стали продолжателями данного жанра^[18].

Можно выделить две основные причины нарушения запрета, при этом совершенно противоположные. Часть стран, в которые пришел ислам, обладали укоренённой традицией винопития и тысячелетней историей селекции винограда для вина. К ним можно отнести Грецию, Испанию, регионы Причерноморья и т.д. В таких странах местное население, принявшее ислам, могло не только не оставить традиции потребления алкоголя, но также и привить ее захватчикам. На части мусульманских территорий, к которым относились и Мекка с Мединой, виноделие не имело долгой истории. Хороший алкоголь был дорог, что делало его знаком определенного статуса, доступным только наиболее обеспеченным слоям общества. Алкоголь был популярен в домах султанов и вельмож, а с началом XIX в. вино стало символом европеизированности и утонченности^[19].

Временные пищевые запреты

В авраамических религиях наряду с постоянно действующими пищевыми запретами существуют посты, когда ограничивается по-

требление каких-либо продуктов на определенный срок или устанавливается более строгий, чем обычно, порядок приема пищи.

В иудаизме пост обычно связан с воздержанием от еды и воды в течение оговоренного периода времени, но иногда практиковались посты, заключающиеся в отказе от конкретных продуктов, чаще всего вина и мяса^[20]. Первое упоминание о посте встречается после выхода из египетского плена: Моисей соблюдал пост для общения с Богом, в Пятикнижии же устанавливается и первый постоянный день поста — Иом-Кипур. Долгое время Иом-Кипур оставался единственным постоянным постом. Причиной появления других постоянных постов послужило вавилонское пленение, ставшее временем рассеивания и смешения с другими народами. И после возвращения стали появляться посты, целью которых было воспоминание о трагических датах в истории еврейского народа, связанных с пленением^[21].

В христианстве при малом количестве постоянно действующих пищевых запретов постепенно стали появляться временные пищевые запреты. К IV в. уже существовали обязательные посты в определенные дни недели, а также главный для христиан Великий пост, длящийся 40 дней. Они заложили основы системы обязательных постов. В дальнейшем был установлен ряд других постов, в основном предварявших церковные праздники. При этом правила соблюдения временных запретов постепенно стали варьироваться в зависимости от направления в христианстве. Для католиков стал более характерен акцент на количестве приемов пищи, для православных — на воздержании от определённых её типов.

В исламе кроме постоянных пищевых запретов обязательным является только один пост, в месяц рамадан (*ас-саум*, или *ураза*) — в память о том, что именно в этот месяц Мухаммад получил первое божественное Откровение^[22]. Данный пост является одним из пяти столпов ислама, его соблюдение является обязательным для каждого разумного и совершеннолетнего мусульманина. Две важных составляющих поста — это намерение (*ният*) и воздержание, — отказ от пищи и питья, а также половых сношений. Намерение держать пост должно появиться до утренней зари (времени начала самого поста) в сердце, но также рекомендуется произнести слова,

его подтверждающие^[23]. Продолжительность воздержания установлена от рассвета до заката, а в тех странах, где период светового дня слишком длинный, рекомендуется ориентироваться на меккианское время. При этом непрерывный пост без разговения запрещен^[24]. Шариат допускает несоблюдение поста в рамадан определенным группам людей: больным или старым, беременным или кормящим женщинам, путешественникам или воинам, находящимся в сражении^[25]. Существуют также запреты держать пост: он не принимается от вероотступников, а также от женщин в период менструации и постродового очищения.

Кроме обязательного, в исламе есть ряд постов, соблюдение которых носит добровольный характер. Существуют несколько хадисов, сообщающих, что Мухаммад рекомендовал ежемесячно держать трехдневный пост: считается, что за каждый из них воздастся вдесятеро, как если бы человек постился весь месяц^[26]. При этом особо оговорено время, в которые дополнительные посты запрещены, — к примеру, в «запретные» и «порицаемые» дни, в праздники и т.д.^[27].

Таким образом, можно утверждать, что пищевые табу, подкрепленные религиозной санкцией, выполняли функцию социального контроля, с одной стороны, и они служили регулятором внутри самой религии, с другой. В авраамических религиях имеет место миграция запретов на определенные пищевые продукты по линии «иудаизм — христианство — ислам», что показывает связь с изначальными корнями религии и идентификацию с авраамической традицией. Религии, относящиеся к этой традиции, имеют своеобразную систему пищевых запретов, которая позволяет адептам идентифицировать себя со своей религиозной общиной. Исторически с развитием общины происходил процесс увеличения пищевых предписаний для верующих, что должно было усилить как сплочение общины, так и разграничение с другими религиями. Пищевые табу сохраняются и в наше время, что говорит об их важности для религиозной общины. Они являются способом изменения жизни неопита, осознания им себя верующим, и служат поддержанию этого сознания у членов общины и разграничения с другими религиозными сообществами современного мира.

ГЛАВА 3

Медиатизация религиозного опыта

Под медиатизацией религиозного опыта принято понимать преобразование религиозных чувств, представлений и практик с помощью сложной разветвленной системы опосредований при передаче информации от человека к человеку^[1]. Усложнение и предельное расширение медиасреды ведут к значительным изменениям во всех сферах жизни. Для того чтобы выяснить, трансформируются ли в данной ситуации как сами условия религиозной веры, так и возможности религиозного опыта и виды религиозных практик, важно подвергнуть эти процессы и их результаты религиозноведческому осмыслению. Это позволит не только определить, насколько революционным оказывается воздействие на религиозный опыт таких факторов, как появление и масштабное распространение интернета, персональных компьютеров, цифровых камер, цифровых рекордеров, смартфонов и прочих носимых цифровых устройств, но и ответить на вопрос, можно ли наблюдать существенные изменения социальных и культурных рамок, обрамляющих личный и групповой религиозный опыт, уже сейчас или ожидать такой трансформации в будущем.

Религия в медиасфере

Анализ медиатизации религиозного опыта требует сфокусировать исследовательскую оптику на медиасфере — техно-социальной, наделенной собственным пространством и временем среде передачи и переноса информации^[2]. Французский медиолог Режи Дебрэ, анализируя историю культурных трансформаций, выделил несколько типов медиасферы, своего рода «экосистем западного духа», исторически сменявших друг друга. К ним относятся:

- *мнемосфера*, характерная для первобытного периода устной бесписьменной культуры;

– *логосфера*, формирующаяся в результате изобретения письменности;

– *графосфера*, связанная с появлением и распространением книгопечатания;

– *видеосфера*, возникшая во второй половине XX в. с распространением сетей радио и телевидения как сфера образа-звука^[3].

Говоря о доминировании в западной культуре рубежа XX — XXI вв. видеосферы, Дебрэ замечает, что она, вероятно, уже вскоре будет вытеснена *гиперсферой*^[4]. Его прогноз основывается на том, что за последние десятилетия в области вычислительной техники и информационных технологий произошел беспрецедентный скачок, позволяющий сделать вывод о принципиальной трансформации культуры и общества под воздействием данных инноваций. Часть таких метаморфоз, связанных, например, с цифровизацией художественных практик, носит явно выраженный количественный характер^[5]. В ряде случаев изменения, затрагивающие в том числе и сферу религиозного, более существенны.

Ключевые особенности гиперсферы как особого становящегося ныне типа медиасферы обнаруживаются, прежде всего, в появлении и широком распространении социальных сетей^[6]. Благодаря развитию социальных медиа достигается особое состояние культуры и общества. Впервые в истории обычный человек из пассивного потребителя информации, поступающей к нему по нисходящей через иерархически организованную систему агентов, превращается в активного производителя сегментов информационного пространства. Это не значит, что все этой возможностью пользуются — конечный пользователь социальных сетей больше «лайкает» и «репостит», чем производит уникальный контент. Но сама архитектура новых медиа предполагает возможность высвечивания конкретного контента и популяризации его автора (или производителя) при минимальном участии традиционных агентов селекции — образовательных институций, профессиональных сообществ, государственных цензоров и пр., а сами эти функции переносятся на онлайн-сервисы и владеющие ими транснациональные компании.

Социальные сети, хотя и существуют в нынешнем виде чуть более пятнадцати лет, т.е. меньше рамок одного поколения, в достаточной степени укоренились и масштабно используются представителями всех возрастов в развлекательных и творческих целях, для делового и личного общения и т.д. Важно отметить, что глобальная цифровизация нашей жизни превращает интернет вообще и социальные сети в частности в глобальный резервуар коллективной памяти, аналогов которого до сих пор не было. Сознательные посты, лайки, репосты, комменты, результаты медицинских обследований, включая ДНК-профили, оценки за обучение и пройденные психологические тесты, предпочтения в еде и одежде, штрафы и квитанции, переписка в почте и мессенджерах, записи камер видеонаблюдения — вот лишь малая часть бесконечного массива цифровых данных, производимого пребыванием людей в сети или их взаимодействием с электронными сервисами и инстанциями^[7]. Этот массив самим фактом пребывания в резервуаре коллективной памяти свидетельствует о жизни индивида, независимо от того, продолжается она или прервалась. В этом смысле всякий акт в социальной сети является публичной демонстрацией и удостоверением существования человека, его жизни, витальности как таковой.

В критических ситуациях, к которым, несомненно, относится пандемия *COVID-19*, становится очевидным, сколь хрупким является бытие человека в мире. Привычные социальные взаимодействия и культурные паттерны, которые еще вчера казались рутинными и незыблемыми, в одночасье оказываются ограниченными или вовсе недоступными. Экстремальные обстоятельства вынуждают максимально задействовать доступные компенсирующие механизмы культуры и с высокой степенью интенсивности высвечивают значимые проблемы. Ни сами проблемы, ни инструменты их разрешения, строго говоря, не являются новыми — сложившееся положение дел лишь дает повод ярче обозначить некоторые их аспекты, одновременно показывая неоднозначность применяемых средств и способов их устранения.

Разумеется, экстремальные обстоятельства затрагивают и религиозную сферу. Как известно, в истории состояние медиасферы

всегда оказывало существенное влияние на религии или даже определяло их бытие^[8]. И в современных условиях, в ситуации распространения социальных медиа, нельзя не заметить рост использования медиа-инструментов в религиозных целях. Например, наряду с популярными музыкантами «без корочки» и вне традиционной институциональной цеховой легитимации появляются интернет-проповедники и онлайн-целители, имеющие благодаря особенностям архитектуры новых медиа прямой выход на потенциально бесконечную аудиторию. А в период пика пандемии 2020 г., когда священнослужители оказались в группе риска и в странах с высоким уровнем заболеваемости доступ к культовым объектам был серьезно ограничен или вовсе закрыт, религиозные институты активно пытались перевести взаимодействие с верующими «на дистант», организуя трансляции богослужений или даже проводя исповедь по телефону или в формате видеоконференции. Вследствие этого в социальных сетях на фоне обеспокоенности прихожан невозможностью личного участия в богослужениях развернулись более общие дискуссии о том, как должны — и должны ли вообще — религиозные организации реагировать на медицинские угрозы.

Важно подчеркнуть, что социальная сеть — это такой вид медиа, который ломает многие теоретические построения мыслителей аналоговой эпохи. Например, в социальных сетях перестает работать принципиальное для концепции Алейды Ассман различие видов коллективной памяти, разделяющее ее на социальную, то есть поколенческую, политическую и культурную, поскольку в социальных сетях в силу особенностей их архитектуры, принципов наполнения и использования возможна синхронизация людей как в пространстве, так и во времени^[9]. В ином ракурсе предстают и положения медиологии Дебрэ, в которой важно разделять коммуникацию в пространстве, с одной стороны, и трансмиссию, или передачу во времени, с другой. В гиперсфере комментариев к посту в фейсбуке одновременно является актом и коммуникации, и трансмиссии, поскольку данный текст с определенными оговорками оказывается доступен гипотетическому праправнуку его автора, да и вообще любому человеку через многие годы, а также

может быть растиражирован, сохранен третьими лицами, превращен в мем и т.д.

Социальные сети постепенно охватывают все большее количество аспектов нашей повседневности, явным образом смещая акценты в структуре социального *Я*. Систематизируя различия между видами медиасферы, Дебрэ выделяет такой параметр, как «центр субъективной тяжести»: для логосферы это душа, для графосферы — сознание, для видеосферы — тело. Можно предположить, что для человека становящейся гипертсферы таким центром является условный аватар — социальный профиль, приобретающий все более весомое значение^[10]. Это находит проявление и в том, что наши современники все чаще пользуются мессенджером, а не телефоном, и даже поздравления с днем рождения предпочитают отправлять и получать в формате обмена сообщениями, в виде переписки. Справедливо это и для религиозной повседневности: люди поздравляют друг друга в сети с религиозными праздниками, размещают аудио-визуальный и текстовый религиозный контент — будь то фотографии с церемонии крестин в инстаграме, репост библейских или коранических цитат, пространные личные рассуждения в блоге или полемика в комментариях о вопросах веры и религии не только на своих страницах, но и в чужих аккаунтах.

В результате того, что в сети остаются многочисленные следы пребывания, которые вольно или невольно оставляет каждый пользователь интернета, пространство социальных сетей приобретает пограничный характер и смешивает различные режимы существования. В частности, в этом пространстве деформированными и спутанными оказываются традиционные представления о жизни и смерти: к примеру, об аватаре можно сказать, что он ни жив, ни мертв — и в то же время и жив, и мертв. Более того, сама эта спутанность не в последнюю очередь связана с невозможностью правильно установить связь между индивидом и его сетевым аватаром. Этот последний может быть и собственно *Я* во всей полноте субъективных смыслов, и *Другим*, отличным от *Я*, и всего лишь способом саморепрезентации — маской, *персоной* в юнгианском смысле.

Виртуализация смерти и религиозные практики

На наших глазах социальные сети меняют представления о дистанции, пространстве и времени и тем самым меняют исходные условия религиозности. Главной зоной притяжения религиозных практик и религиозного опыта сегодня оказываются контент, посвященный смерти, и соответственно, сетевые профили мертвых. Это вполне закономерно, поскольку проблема смерти является одним из краеугольных камней религиозной картины мира, а социальные сети с самого момента своего зарождения ассоциируются со смертью.

Как и все медиа после Второй мировой войны, социальные сети реализуют установку на виртуализацию смерти. В современной культуре смерть все больше становится скорее предметом репрезентации^[11], чем фактом повседневности: она являет себя в разнообразных визуальных образах и может быть предметом эстетического созерцания (как, например, в фотографических сериях Себастьяна Сальгадо) или высмеивания. Конечно, эти стратегии репрезентации представляют собой десакрализацию, рутинизацию и попытку приручения смерти, которые при этом воспроизводят, по меткому замечанию Филиппа Арьеса, модель «перевернутой смерти», характерную для западного мира в XX в.^[12]

В наши дни социальные сети существенно дополняют общие тренды репрезентации смерти значительным по объему количеством личных свидетельств. Впервые за долгое время благодаря архитектуре социальных сетей стало возможным узнать о смерти совершенно посторонних людей. Если знание о смерти конкретного человека в ситуации западной культуры двадцатого столетия, описанной Арьесом, не выходило за пределы семьи и узкого круга родных и знакомых, то сегодня оно может стать доступным для бесконечно широкой аудитории. Такое знание может порождать социальные практики коллективного горевания, оплакивания тех, кто умер «не своей смертью», — например, в результате терактов, катастроф или трагических случаев. В сети даже формируются сообщества «скорбящих туристов». Эти практики, да и сама их возможность, порождаемая социальными медиа, пре-

красно иллюстрируют маклюэновскую метафору «глобальной деревни»^[13]. Более того, социальные сети содержат невиданный доныне массив интимных репрезентаций опыта умирания, который также оказывается доступен предельно большому числу посторонних. При этом для некоторых людей разыскивание аккаунтов мертвых или умирающих становится особым занятием — то ли экзотическим хобби, то ли видом духовной практики, то ли способом подстегивания экзистенциальной саморефлексии.

Можно сказать, что социальные сети превращаются в виртуальные кладбища. У большинства активных пользователей социальных сетей в списке друзей присутствует немало профилей тех, кого уже нет в живых, и количество аккаунтов умерших с течением времени будет только увеличиваться^[14]. Подобное перемешивание живых и мертвых в социальных медиа нарушает базовые принципы традиционной культуры, которая всегда стремилась вытеснить мертвых в обособленное пространство за пределами повседневного бытия живых, а также жестко нормировать и ритуализировать любые отношения между этими двумя мирами. Пространство социальных сетей разрушает данное фундаментальное разделение и, кажется, в целом ставит под сомнение базовую бинарную оппозицию *живое—мертвое*.

Социальные сети расширяют опыт взаимодействия со смертью во временном, пространственном и социальном аспектах. Пространство социальных сетей выполняет функцию поминания и горевания, в нем личный профиль умершего выступает как своего рода «место памяти» для социальной группы, состоящей из его близких, друзей и знакомых. Зачастую удаление аккаунта из сети воспринимается ими как уничтожение могилы, даже несмотря на понимание очевидной нетождественности этих пространств траура и скорби^[15]. Поэтому разработчики популярных веб-приложений и сервисов сегодня (по меньшей мере начиная с 2010 г.) ориентируются на требования танатосенситивности, в той или иной степени учитывая неизбежность предстоящей смерти каждого из своих пользователей.

Применение танатосенситивной архитектуры, настроек и интерфейсов позволяет человеку сознательно проектировать свое со-

циальное существования после завершения существования биологического^[16]. При этом пространство социальных сетей — это очень необычное, даже уникальное, место оплакивания: здесь есть ритуалы, но нет ритуальных специалистов, а значит, сами практики носят разнообразный и произвольный характер. Более того, в отличие от традиционных кладбищенских мест оплакивания, профиль пользователя в социальной сети благодаря полноте и насыщенности текстовыми, визуальными и аудио-материалами ассоциируется с личностью умершего и воспроизводит ее в виртуальном пространстве, а оффлайновая практика личных обращений к мертвому в устной форме или, например, в виде надгробной надписи, дополняется здесь возможностью отправки личных, в том числе частных, сообщений.

Тема онлайн-мемориализации и практик горевания в сети зачастую имеет религиозное оформление, что проявляется в размещении на странице умершего соответствующих изображений с религиозной символикой, текстов религиозных формул и пр. Кроме того, порожденный социальными сетями временной разрыв биологического и социального дает вполне актуальную возможность посмертного существования для любого рядового пользователя — возможность, которая имеет изначально сугубо религиозное предвосхищение и обоснование. Если рассматривать стремление к индивидуальному бессмертию как фундаментальное психологическое основание многих конкретно-исторических религий, или даже расширительно в духе Томаса Лукмана понимать религию через идею трансцендирования, т.е. выхода индивидом за пределы своей биологической природы^[17], то пространство социальных сетей оказывается фундаментально религиозным, так как технологически обеспечивает беспрецедентную управляемую возможность для сохранения (потенциально бесконечного) и продолжения социальной жизни «сетевой души» после биологической смерти индивида.

Даже если не принимать идею о религиозном характере социальных сетей как таковых, необходимо все же признать новизну опыта и возможностей, которые они предоставляют. Эта новизна, правда, преходяща — уже следующему поколению пользователей

такой опыт будет казаться извечным и незбылемым, а формирующиеся в наши дни практики, несомненно, вызовут целый ряд культурных трансформаций, в том числе и в религиозной сфере.

В заключение следует отметить, что эта тема уже более десяти лет привлекает внимание представителей самых разных предметных и методологических исследовательских областей, формируя поле так называемых *digital death studies*: психологи, социологи, антропологи, культурологи собирали и продолжают собирать массив значимых для нее полевых данных и подвергают их теоретическим интерпретациям^[18]. Перед философским религиоведением стоит задача осмысления результатов этих исследований, выявления и интерпретации предельных мировоззренческих оснований изменившихся религиозных практик и нового религиозного опыта. Как и всякая новая область исследования, предметное поле *digital death studies* является значимым для уточнения концептуальных оснований, понятийных конвенций и коррекции исследовательских оптик в современном религиоведении.

ПРИМЕЧАНИЯ К РАЗДЕЛУ III

ГЛАВА 1. Религиозная реформа в контексте социально-культурной трансформации

В главе использованы материалы, которые нашли отражение в докладах на университетских и общероссийских научных конференциях 2019–2020 гг. и используются при чтении основных и специальных курсов на отделении религиоведения философского факультета и ряде других факультетов МГУ имени М.В.Ломоносова.

Автор — кандидат философских наук, доцент И.И. Еришова.

¹ См.: Новосельцев А.П., Пауцто В.Т., Черепнин Л.В. Пути развития феодализма. — М., 1972; Даймонд Дж. Ружья, микробы и сталь: История человеческих сообществ. — М., 2016; Васильев Л.С. История Востока. — М., 1994.

² «Царский список», или «Список шумерских царей», считается важнейшим источником по хронологии Древней Месопотамии. Название его условное, при-

нятое на основе содержания. Считается, что он был составлен либо во время III династии Ура, либо во время I династии Исына, т.е. или в конце III, или в начале II тыс. до н.э. Летопись описывает период от начала мира (приблизительно 2750 г. до н.э.) до времени династии Исына (2017–1794 гг. до н.э.). Клинописную табличку обнаружили на месте древнего Ниппура в начале XX в. Согласно списку, до потопа правили 8 царей (в другой редакции указывается число 10), причем место престола переносилось; всего центр власти побывал в пяти городах. Срок правления царей измерялся в шумерских числительных единицах «шар» (3600 лет), «нер» (600 лет) и «сосос» (60 лет). Первые государи правили чрезвычайно долго: например, царь-пастух Думузи был властителем города Бадтибур 36000 лет. В общей сложности время господства допотопных царей составило 241200 лет. Послепотопный перечень включает в себя правителей еще более 20 династий (см.: *Историография древнего Востока. Т. 1.* — М., 2008. С. 365–370; *Краммер С.Н.* Шумеры. Первая цивилизация на Земле. — М., 2010; *Емельянов В.В.* Древний Шумер. — СПб., 2001).

³ См.: *Краммер С.Н.* Шумеры. Первая цивилизация на Земле; Эпос о Гильгамеше. — СПб., 2006; *Ассири-Вавилонский эпос.* — СПб., 2007. С. 353–172.

⁴ Так, например, на шумерской стеле II тыс. до н.э. высечен барельеф, показывающий, как царь Хаммурапи (ок.1810–1750 гг. до н.э.) получает законы от бога Шамаша. Это должно было свидетельствовать о божественном характере установлений и обязательности их исполнения под страхом проклятия богов. В самом тексте памятника говорится о том, что верховные боги Ану и Энлиль вручают богу-покровителю Вавилона Мардуку власть над человечеством, а потом призывают к жизни царя Хаммурапи, которому поручают следить за соблюдением справедливости (см.: *История Древнего Востока. Тексты и документы.* — М., 2002. С. 167–191).

⁵ Чжаньго, или период Сражающихся царств, в китайской истории пришелся V–III вв. до н.э. Это был период радикальной социальной, экономической и политической трансформации, затронувшей все основные сферы китайской культуры (см.: *Васильев Л.С.* Древний Китай. Т. 3. — М., 2015).

⁶ Верховным объектом почитания в иньскую эпоху был Шан-ди, который выступал как обожествленный предок. После завоевания Чжоу верховенство перешло к Тянь — Небу: «Культ небесного первоначала включил в себя культ Шан-ди: Верховного предка стали называть еще одним именем — Тянь-ди, Небесный предок, владыка» (*Энциклопедия религий.* — М., 2008. С. 664).

⁷ См.: Шицзин. Книга песен и гимнов. — М., 1987.

⁸ Если считать тексты трактата «Лунь Юй» действительно собственными высказываниями Конфуция, то значит, в его учении изначально существовал потенциал реформаторской религии. Трактат отвечает необходимым признакам религиозного текста. Особенно следует отметить связь текста с ритуалом. Да и из биографии учителя известно, что Конфуций изучал ритуалы во время поездки в Ло-ян — столицу Чжоу. Так что практическая сторона учения была для него важна не менее, чем теоретическая. Важно и то, что совершенномудрые (мудрецы древности) выступают у него в роли значимых образцов поведения, идеала

для подражания, как и полагается религиозно-значимым персонажам — тотемам, эпическим героям и проч. (см.: *Конфуций*. Изречения (Лунь-Юй). — М., 2001; *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли: Формирование основ мировоззрения и менталитета. — М., 1989).

⁹ Согласно пехлевийской традиции, учение Заратуштры, сообщенное ему богом Ахура-Маздой, было записано на двенадцати тысячах воловьих шкур чернилами из золота. Считается, что часть текстов была уничтожена по приказу Александра Македонского, но в последствии восстановлена. К сожалению, очень сложно сказать, в какой мере сохранилась в тексте Авесты первоначальная проповедь учения, многократно подвергавшаяся переработке. Частично дошедшие до нашего времени фрагменты письменной фиксации учения относятся к эпохе Сасанидов, персидской династии (224–651), сделавшей зороастризм государственной религией.

Древнейшими фрагментами Авесты считаются Гаты, написанные специальным авестийским языком и якобы принадлежащие самому Заратуштре. Они посвящены нормам поведения и морали, интерпретации бытия мира и человека в терминологии этических ценностей. Важнейшая тема Гат — необходимость консолидации на основе правильного нравственного выбора, который заключается в следовании Ахура-Мазде.

По преданию, Авеста состояла вначале из большего количества книг (двадцать одна), чем содержит современная версия. Утрата прежних вариантов связана главным образом с мусульманскими завоеваниями (см.: Авеста. — СПб., 2005; *Крюкова В.Ю.* Зороастризм. — СПб., 2005).

¹⁰ В своих посланиях Заратуштра обращается к общине, состоящей из оседлых пастухов. Упоминаются вожди (*кавиш*), покровитель Заратуштры царь Вишгаспа — вождь племени фрианов, жрецы *карапаны* («шептуны») и *усиги* («совершающие жертвы»). Сам Заратуштра — *хотар* («тот, кто поет гимны»). Можно сделать вывод о социальном расслоении, а также о том, что жречество уже специализировано, а значит, достаточно развито (см.: Авеста; Литература Древнего Востока: Иран, Индия, Китай. Тексты. — М., 1984. С. 5–33; История Древнего Востока. Тексты и документы. С. 422–433).

¹¹ Сётоку, «Совершенномудрый Добродетельный» — посмертное имя принца-регента Умаяды (574–622). В принятом им законодательстве были сформулированы основанные на конфуцианстве и буддизме нормы поведения и правила управления. Наиболее значимыми из них были провозглашение высшего суверенитета правителя, требование строгого подчинения младших старшему, а также сформулированный в статье 10 принцип, согласно которому каждый человек может иметь свои убеждения и мнения, хотя и ему следует соотносить их с волей большинства. (См.: *Теймс Р.* Япония: история страны. — М.; СПб., 2009. С. 35–37; История Японии. — М., 2002; *Васильев Л.С.* История Востока. Т. 1.)

¹² Этот период получил название «Тайка» — «Великие Перемены», в ходе которых произошло существенное укрепление государственности страны. Реформы включали в себя создание систематизированного кодекса законов, централизованной системы управления и сбора налогов, проведение переписи насе-

ления и т.п. В 701 г. был учрежден Дзингикан (Палата небесных и земных божеств) — главный административный орган, регулирующий вопросы вероисповеданий и церемоний. Эти нововведения заложили основы социальной и политической структуры средневековой Японии, стали фундаментом расцвета культуры периода Нара в VIII в. (см.: *Теймс Р.* Япония: история страны. С. 37–41).

¹³ «Кодзики», или «Записи о деяниях древности», состоит из трех свитков и представляет собой свод мифов, легенд, песен, с одной стороны, и исторических хроник, с другой. О-но Ясумаро (ум. 723) свел воедино различные сказания и придал им характер повествования о непрерывном правлении императорского рода, властвующего по праву божественного происхождения. Оригинал произведения не сохранился до наших дней. Наиболее ранней из сохранившихся копий, максимально полно сохранившей первоначальный текст, считается свиток XIV в. (см.: *Кодзики: Записи о деяниях древности.* — СПб., 1994; *Сакрализация власти в истории цивилизаций.* — М., 2005).

Дзимму, «Божественный воин» — посмертное имя мифического вождя Ямато Камуямато Иварэ-хико, первого земного властителя Японии и основателя императорской династии. Он провозглашается правнуком внука солнечной богини Аматэрасу, а по старшинству считается вторым после нее божеством синтоистского пантеона (см.: *Китагава Дж.М.* Религия в истории Японии. — СПб., 2005).

¹⁴ Японскую летопись «Нихон сёки», или «Нихонги» («Записанные кистью анналы истории»), составила коллегия под руководством принца Иппона Тонэри (676–725). В ней содержатся подробные сведения об истории и культуре страны, а также хроника правлений императоров с древнейших времен до 697 г. (см.: *Нихон сёки. Анналы Японии.* — СПб., 1997).

«Когосюи», или «Собрание упущенных ранее древних речений», составленный ок. 807 г. Имибэ-но Сукунэ Хиронари, представляет собой изложение истории жреческого рода Имибэ от начала мироздания. Ссылаясь на мифы и легенды, автор текста показывает место предков этого рода в пантеоне и доказывает его первенство в исполнении синтоистских обрядов. Сохранилось несколько списков «Когосюи», самые ранние из них датируются XIII в. (см.: *Невский Н.А.* Когосюи. Дополнение к древним сказаниям в одной книге с предисловием // *Петербургское Востоковедение.* — СПб., 1996. С. 301–325.)

¹⁵ «Энгисики», или «Установления годов Энги», — законодательный кодекс, включавший в себя более 3 тыс. статей, в которых были обобщены юридические и социальные установления из более ранних сборников правовых норм «Конин-сики» («Установления годов Конин», 820 г.) и «Дзёган-сики» («Установления годов Дзёган», 871 г.). Хотя кодекс «Энгисики» составлен в 927 г., введен в действие он был только в 967 г. В памятнике содержатся сведения о богах и храмах, определяется порядок культовых действий, регламентируются церемонии и подношения богам. Расписаны праздники и обряды, имена богов по храмам, подробно перечислены детали жертвоприношений, аксессуары церемоний, одежда жрецов и пр. Особенно интересен восьмой свиток Энгисики — «Норито», содержащий информацию, «полученную свыше»: речи богов, молитвы, мифологические сюжеты и др. В этих текстах, по-видимому, сохранились отдельные древ-

ние слов, восходящие к ритуальным формулам древнейших эпох. В заклиналных и литургических текстах отражены элементы культа предков, шаманизма, анимизма, вероятно, тотемизма (см.: Синто — путь японских богов. — СПб., 2002. Т. 2: Тексты Синто; *Васильев Л.С.* История Востока. Т. 1; *Теймс Р.* Япония: история страны; *Китагава Дж.М.* Религия в истории Японии).

¹⁶ См., напр.: Введение христианства на Руси. — М., 1987; Россия в средние века и новое время. — М., 1999; *Милов Л.В.* Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. — М., 1998; *Фроянов И.Я.* Древняя Русь IX–XIII веков: народные движения, княжеская и вечевая власть. — М., 2012. С. 52–70.

¹⁷ См.: *Черепнин Л.В.* Основные этапы развития феодализма в России. — М., 1955; *Черепнин Л.В.* Образование русского централизованного государства в XIV–XV веках: Очерки социально-экономической и политической истории Руси. — М., 1960.

¹⁸ *Новосельцев А.П., Паицто В.Т., Черепнин Л.В.* Пути развития феодализма. С. 250.

¹⁹ Полюдье — форма военного господства при систематическом изъятии прибавочного продукта — выполняло ряд функций, среди которых экспортная функция, слитые рента и налог, а также вырастающие отсюда судебные функции. Л.В. Милов называет такую систему государственным феодализмом, основанном на институте власти-собственности (см.: *Милов Л.В.* Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. С. 556–557).

²⁰ См.: *Горский А.А.* Этапы исторического развития России в свете сочетания формационного и цивилизационного подходов // Россия в средние века и новое время. С. 333–348.

²¹ *Фроянов И.Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. — М.; СПб., 1995. С. 85.

²² *Фроянов И.Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. С. 85. У древнерусского населения так же, как у германцев и у других народов, формирование общенародного сонма богов было отчасти отражением, а отчасти средством межплеменного объединения. Христианство в Киеве утверждалось с ведома и одобрения местной вечевого общины после того, как навязать культ Перуна союзным племенам не удалось (см.: *Фроянов И.Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. С. 84).

²³ Не только в Киево-Печерском патерике (XI–XVII вв.), сборнике «Пчела» (IX в.) или собрании наставлений «Добротолюбие» (IV–XV вв.), но и почти в любом тексте, включая летописные своды, мы находим поучения о должном поведении, нравоучения и указания на образцы (см.: Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси. — М., 1969; Киево-Печерский патерик, или Сказания о житии и подвигах святых угодников Киево-Печерской лавры. — М., 2012; Пчела, или Главы поучительные из Писания, святых отцов и мудрых мужей. — М., 2018; Добротолюбие. — М., 2014).

²⁴ В «Повести временных лет» славяне и русы встраиваются в мифологию Библии и христианских хроник. Митрополит Иларион Киевский создает на основе византийской книжной традиции собственный вариант провиденциальной

идеологии. В его «Слове о Законе и Благодати» повествуется о том, что христианство «разливается» по всей земле, ход благодати совершается своим чередом и достигает кульминационной точки — пришествия на Русь. Русь — дивная земля, свободный дар Богу, любимое дитя и законная наследница, «дитя Сарры» (см.: Повесть временных лет. — СПб., 2007; *Иларион*. Слово о Законе и Благодати; см. также: *Замалева А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). — Л., 1987).

²⁵ «Августин как христианский теолог, — пишет В.И. Гараджа, — не довольствуется тем, чтобы видеть в истории человеческой просто то, что она есть на самом деле. История для него — «это не то, что делают люди, а то, что делается богом. За внешним земным ходом истории кроется ее сокровенная суть, глубинный мистический план истории — “история спасения”, которая предстает в символических событиях библейского повествования». (*Гараджа В.И.* Научная и христианская интерпретация истории. — М., 1980. С. 14.)

²⁶ Так, например, «Моление Даниила Заточника» представляет собой коллаж, составленный почти целиком из цитат, но при этом является оригинальным произведением с сюжетом, замыслом, структурой. Также и текст «Повести временных лет» состоит из огромного числа прямых и косвенных цитат, выбранных из сознательно ограниченного числа источников. К ним добавлены описания местного материала, сопровождаемые оценками и комментариями с привлечением притч и сентенций из Писания (см.: *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. — М., 1970; *Лихачев Д.С.* Первые семьсот лет русской литературы // *Изборник*. С. 5–26). Чрезвычайно интересный опыт такого прочтения древнерусских текстов очень полезен для выявления их скрытых смыслов (см.: *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. — М., 2004). Однако «расшифровка» летописи с применением «ключа» — параллелей в Библии, святоотеческих, болгарских и византийских источниках — не отменяет буквального прочтения. Известно, что в Средние века в Писании предполагалось наличие нескольких смысловых уровней: буквального, аллегорического, символического, анагогического. Мастерство средневекового писателя заключалось в том числе в умении непротиворечиво соотнести эти уровни в создаваемом тексте.

²⁷ Многие исследователи отмечают безразличие русских средневековых книжников к современной им византийской литературе, к метафизике богословско-философских святоотеческих текстов. В столь же активно-избирательной позиции по отношению к византийским источникам находилась и болгарская литература, оказавшая огромное влияние на древнерусских авторов. Интересную версию объяснения этого выдвигал В.Ф. Пустарнаков, который предположил, что таким образом проводился официальный курс патриархата, поскольку в эти века в Византии победила «антифилософская партия» под стимулом «антилатинских» лозунгов. Суть этой позиции сводилась к тому, чтобы не допускать те «продукты» религиозно-философской мысли, которые не соответствовали конкретно-историческим задачам, а именно — укреплению и поддержанию политической независимости, административной автокефальности церкви, идеологической автономии в сфере христианской доктрины (см.: Введение христианства на Руси.

С. 162–187; см. также: Тихомиров М.Н. Древняя Русь. — М., 1975; Галактионов Л.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. — Л., 1989; Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.); Поляков Л.В. Философские идеи в культуре древней Руси. Историко-философский очерк. М., 1988).

ГЛАВА 2. Пищевые запреты как религиозная норма

В главе приведены результаты исследования, проведенного выпускником аспирантуры кафедры философии религии и религиоведения Д.О. Фурцевым.

Автор делает акцент на исламской системе, поскольку в ней нашла отражение предшествующая традиция иудаизма и христианства, в силу чего совокупность пищевых предписаний и запретов ислама может считаться показательной при изучении истории пищевого нормирования в авраамических религиях.

¹ См.: Grivetti L.E. Food Prejudices and Taboos // The Cambridge World History of Food. — Cambridge, 2000. Vol. 2. P. 1496.

² Исследование темы пищевых табу в России, как правило, связано с историей кухни и практически из нее не выделено. После распада СССР и появления капиталистических отношений в обществе, религиозное питание стало привлекать внимание предпринимателей; и большая часть статей о пищевых запретах в современной науке посвящены именно производству или реализации кошерных или халяльных продуктов (см., напр.: Андреева Л.В., Амерханов И.М., Альхамова Г.К. Сравнительный анализ продуктов питания стандартов «халяль» и «кошер» // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. — 2013. — № 71(2). — С. 28–31). Достаточно редко, но все же защищаются диссертации, анализирующие отношение людей к пище, культуру и символику питания в целом и в отдельных религиях (см.: Маддаху М.Д. Религиозный фактор в культуре питания: на примере таджиков г. Казани. — Казань, 2014).

Выпускается научная и научно-популярная литература (см.: Смолянский Б.Л., Лифляндский В.Г. Священная кухня: Религия и питание. — СПб., 2015; Encyclopedia of Food and Culture. — N.Y., 2003). Существуют религиозно ориентированные кулинарные книги, содержащие не только рецепты, но и описание пищевых предписаний, кулинарных ритуалов, обрядов и традиций (см.: Аль-Маида. Мусульманская кухня. — СПб., 2013)

³ *Кашрут* (ивр. «пригодность») включает в себя значительное число предписаний, регламентирующих не только ритуальную, но и правовую сферы. Согласно данной системе правил, табуированная пища называется *трефной* (ивр. «растерзанное»), а пригодная для употребления — *кошерной* (см.: Кашрут // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 4. — Иерусалим, 1988. С. 210–213).

⁴ «О те, которые уверовали! Предписан вам пост, так же как он предписан тем, кто был до вас, — может быть, вы будете богобоязненны!» (Коран 2:183; см.

также: Зауали Л. Исламская кухня. — М., 2008. С. 46–47.) Запреты в Коране объясняются так: «Тем, которые обратились в иудейство, Мы запретили всех имеющих копыто, а из коров и овец запретили Мы им жир, кроме носимого их хребтами или внутренностями, или того, что смешался с костями. Этим воздали Мы им за их нечестие: Мы ведь правдивы!» (Коран 6:146).

⁵ Лев. 11:9–20, 43; Исх. 23:19. См. также: *Примак П.В.* Кашрут как этнокультурный маркер традиционной кухни евреев // Вестник Приамурского государственного университета им. Шолом-Алейхема. — 2010. — № 1–1(4). — С. 44; Кашрут // Краткая еврейская энциклопедия. С. 210.

⁶ Деян. 15:28–29.

⁷ В Коране сказано: «Запрещена вам мертвечина, и кровь, мясо свиньи, и то, что заколото с призыванием не Аллаха, и удушенная, и убитая ударом, и убитая при падении, и забоданная, и то, что ел дикий зверь, — кроме того, что убиты по обряду, — и то, что заколото на жертвенниках, и чтобы вы делили по стрелам. Это — нечестие. Сегодня отчаялись те, которые не веровали, в вашей религии; не бойтесь же их, а бойтесь Меня» (Коран 5:3). И эта мысль формулируется не единожды.

⁸ «Они спрашивают тебя: что им дозволено? Скажи: “Дозволены вам блага и то, чему вы научили хищных животных, дрессируя их, как собак, которых вы учите тому, чему научил вас Аллах. Ешьте же то, что они схватят для вас, и поминайте над этим имя Аллаха; и бойтесь Аллаха, — поистине, Аллах скор в расчете!”» (Коран 5:4).

⁹ См.: *Fareed M.G.* Dietary Laws // *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. — N.Y., 2004. Vol. 1. P. 180; *Samiullah M.* The Meat: Lawful and Unlawful in Islam // *Islamic Studies*. — 1982. — Vol. 21. № 1. — P. 81–82). В результате многочисленных дискуссий в 1997 г. на совете Международной Исламской академии была принята специальная фетва «О жертвенных животных и правилах шариата, регламентирующих принесение животных в жертву». Согласно ей, животное должно быть именно заколото. Из сострадания к нему разрешены некоторые шокковые средства, но они реализуются так, чтобы животное не было умерщвлено до заклания. Закалывание должно осуществляться человеком, достигшим совершеннолетия, в здравом уме, мусульманином, христианином или иудаистом; при закалывании должно быть произнесено имя Аллаха. Нельзя затачивать нож при животном и резать одно животное в присутствии другого, использовать тупой нож; нельзя отрубать часть тела или снимать шкуру с живого животного, а также выщипывать перья с живой птицы. Животное должно быть здоровым. (См.: Постановление № 95 (3/10) «О жертвенных животных и правилах шариата, регламентирующих принесение животных в жертву» // Исламская мысль (исламское право). Постановления и рекомендации Совета Исламской академии правоведения. Ч. 3. [эл. ресурс, режим доступа: www.worldislamlaw.ru/?p=220].)

¹⁰ См.: *Магомедрасулов М.-А.* Животные, мясо которых можно есть. 2012 [эл. ресурс, режим доступа: islam.ru/content/veroeshenie/43714]. Если о запрете употреблять в пищу мясо осла есть четкое указание в Предании (см.: *The Translation of the Meanings of Sahih Al Bukhari*. — Riyadh, 2008. Vol. 3. P. 381–382), то по по-

воду конины разногласия возникли на основе разночтений в вероучительных текстах. В Коране о лошадях говорится, что их стоит использовать для езды и украшения, но ничего не сказано об употреблении в пищу: «И скот Он создал; для вас в нем — согревание и польза, и от них вы питаетесь. Для вас в них — красота, когда вы их гоните на покой и когда выпускаете. И переносят они ваши грузы в страну, в которой вы бы не достигли без утомления самих себя. Поистине, Господь ваш — кроткий, милостивый! И коней, и мулов, и ослов, чтобы вы на них ездили, и для украшения. И творит Он то, чего вы не знаете» (Коран 16:5–8). При этом существует хадис, сообщающий о том, что Мухаммад сам ел конину: «Передают, что Асма' бт Абу Бакр, да будет доволен Аллах ими обоими, сказала: "[Однажды] при жизни посланника Аллаха... мы закололи в Медине лошадь и съели её"» (*Аз-Забиди А. ибн Абд аль-Лятиф*. Ясное изложение хадисов «Достоверного свода». — М., 2017. С. 1205). В сборнике хадисов Абу Дауда существует хадис, говорящий о запрете на мясо лошадей, ослов и мулов, но в комментариях к нему сказано, что запрет на лошадиное мясо не действителен (см.: English Translation of *Sunan Abu Dawud*. — Riyadh, 2008. Vol. 4. P. 276).

¹¹ «Передают со Слов Абу Са'лябы..., что посланник Аллаха... запретил употреблять в пищу [мясо] любого дикого зверя, у которого есть клыки» (*Аз-Забиди А. ибн Абд аль-Лятиф*. Ясное изложение хадисов «Достоверного свода». С. 1206). О птицах сообщает имам Муслим; в составленном им сборнике хадисов кроме запрета на зверей с клыками, озвучен запрет на птиц с когтями (См.: *Sahih Muslim*. — New Delhi, 2009). Земноводные в исламе запрещены, по поводу других водных обитателей, таких, как раки или мидии, мнения масхабов различаются (См.: *Магомедрасулов М.-А.* Животные, мясо которых можно есть). Под запретом все насекомые, за исключением саранчи (*Аз-Забиди А. ибн Абд аль-Лятиф*. Ясное изложение хадисов «Достоверного свода». С. 1205), при этом пчелиный мед не запрещен, и даже существует сура, названная «Пчелы», где сказано: «...Выходит из внутренностей их питье разного цвета, в котором лечебное для людей» (Коран 16:69).

¹² Согласно одному из шиитских хадисов, запрещены хищные животные и птицы, у которых есть когти и клыки, и даже если животное не имеет клыков, но является хищником, оно запрещено. Разрешённой птицей считается среди сухопутных та, что имеет зоб, а среди водных та, что имеет второй желудок (The Book of Laws of Foods // Al-Kafi. — N.Y., 2015. Vol. 6. H 11132. Ch. 3, h. 1). Запрещено использовать для еды лошадей и мулов (The Book of Laws of Foods // Al-Kafi. H 11128. Ch. 2, h. 13), разрешена только та рыба, у которой есть чешуя (The Book of Laws of Foods // Al-Kafi. H 11012. Ch. 12, h. 2), а также внушительный список внутренних органов животных: селезенка, спинной мозг, щитовидная железа, половые органы, желчный пузырь (The Book of Laws of Foods // Al-Kafi. H 11163. Ch. 7, h 4).

¹³ См.: Быт. 9:20; Исх. 29:40; Лев. 10:8–11, 23:13; Иез. 44:21.

¹⁴ Первое чудо, совершенное Христом, было превращение воды в вино на свадьбе (Ин. 2:1–11). В значении «плоти и крови Христовых» вино играет важную роль в христианских таинствах. Во время последней трапезы Христа с уче-

никами, когда было установлено таинство Евхаристии, Иисус предлагает в качестве своей крови именно вино (Мф. 26:17–30; Мк. 14:12–26; Лк. 22:7–39).

¹⁵ Алкоголь был известен арабам еще с древности, даже сам термин «алкоголь» — арабского происхождения (см.: Аль-Маида. Мусульманская кухня. С. 66–67). Запрет на потребление алкогольных напитков недвусмысленно предписан Кораном: «Они спрашивают тебя о вине и майсире. Скажи: “В них обоих — великий грех и некая польза для людей, но грех их — больше пользы” ...»; «О вы, которые уверовали! Вино, майсир, жертвенники, стрелы — мерзость из деяния сатаны. Сторонитесь же этого, — может быть, вы окажетесь счастливыми!» (Коран 2:219; 5:90). Также существует запрет на молитвы в состоянии подпития: «О вы, которые уверовали! Не приближайтесь к молитве, когда вы пьяны, пока не будете понимать, что вы говорите...» (Коран 4:43).

Неоднократно повторяется запрет на алкоголь в хадисах, например: «Передают со слов Абу Хурайры..., что пророк... сказал: “Когда прелюбодей совершает прелюбодеяние, верующим он не является, и когда [человек] пьёт вино, верующим он не является, и когда вор совершает кражу, верующим он не является”»; О тех же, кто объявляет вино дозволенным под другими именами, сказано: «В моей общине непременно появятся люди, которые станут считать дозволенным прелюбодеяния, [ношение] шёлка, [употребление] вина и [использование] музыкальных инструментов. [Некоторые из них] поселятся у края высокой горы... Аллах обрушит на них эту гору [уничтожит часть из] них, иных же обратит в обезьян и свиней, [и они останутся такими] до самого Дня воскресения» (*Аз-Забиди А. ибн Абд аль-Лятиф*. Ясное изложение хадисов «Достоверного свода». С. 1209; 1210).

При этом вино является одним из благ, предназначенных для праведных мусульман в раю: «Ты узнаешь в лицах их блеск благоденствия. Поют их вином запечатанным. Завершение его — мускус. И к этому пусть стремятся стремящиеся. Смесь его из таснима — источника, из которого пьют приближенные» (Коран 83:24–28).

¹⁶ См.: Кийас // Ислам: Энциклопедический словарь. — М., 1991. С. 137; Смолянский Б.Л., Лифляндский В.Г. Священная кухня: Религия и питание. С. 324. Существует, к примеру, хадис, запрещающий смешивать сушеные и незрелые финики, так как считается, что при таком сочетании у них могут проявиться опьяняющие свойства (*Аз-Забиди А. ибн Абд аль-Лятиф*. Ясное изложение хадисов «Достоверного свода». С. 1211–1212).

¹⁷ За соблюдением запретов на вино следили специальные надзиратели — мухтасибы, которые особенно строго карали появлявшихся в нетрезвом виде на улице или тех, кто пытался разговаривать с посторонними женщинами. Известен случай, когда один из полководцев султана после длительного ночного застолья отверг рекомендации султана остаться у него и был застигнут махтасибом в пьяном виде. Мухтасиб избил виновного несмотря на его высокий статус и личную близость к монарху (см.: *Сиасет-Намэ*. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. — М.; Л., 1949. С. 47–48). В современном мире, к примеру, в Исламской Республике Иран и в Саудовской Аравии, за употребле-

ние или ввоз алкогольных напитков полагаются весьма жесткие наказания (см.: Аль-Маида. Мусульманская кухня. С. 68).

¹⁸ Надо отметить, что вино в поэзии Востока не всегда означало алкогольный напиток, иногда имелась в виду пылкая любовь к прекрасной девушке (См.: *Matthee R. Alcohol in the Islamic Middle East: Ambivalence and Ambiguity*. P. 104.)

¹⁹ См.: *Matthee R. Alcohol in the Islamic Middle East: Ambivalence and Ambiguity*. P. 104, 114.

²⁰ Дан. 10:3.

²¹ Следующий по важности после Иом-Кипура пост в иудаистском календаре — пост 9 ава, установленный в память трагических событий, произошедших в этот день: 9 ава 586 г. до н.э. вавилоняне разрушили Первый храм (Иер. 52:12–13), а 9 ава 70 г. н.э. римляне уничтожили Второй храм. Посты 17 таммуза, 10 тевета, 3 тишрея, 13 адара относятся к группе «малых постов», их соблюдают наиболее ревностные верующие.

²² В Коране о нем сказано: «О те, которые уверовали! Предписан вам пост, так же как он предписан тем, кто был до вас, — может быть, вы будете богобоязненны! — на отсчитанные дни; а кто из вас болен или в пути, то — число других дней. А на тех, которые могут это, — выкуп накормлением бедняка. Кто же добровольно возьмется за благо, это — лучше для него. А чтобы вы постились, это — лучше для вас, если вы знаете. Месяц рамадан, в который ниспослан был Коран в руководство для людей и как разъяснение прямого пути и различения, — и вот, кто из вас застает этот месяц, пусть проводит его в посту, а кто болен или в пути, то — число других дней. Аллах хочет для вас облегчения, а не хочет затруднения для вас, и чтобы вы завершили и возвеличили Аллаха за то, что Он вывел вас, — может быть, вы будете благодарны!» (Коран 2:183–185).

Началом поста считается появление молодого месяца, означающего начало месяца рамадан. Любой мусульманин, кто увидел его, должен поститься. Также сигналом к началу поста может служить свидетельство другого мусульманина, достойного доверия (см.: Рамадан. Познание правил Поста. — СПб., 2015. С. 6). Следующий за месяцем рамадан день считается праздничным и носит название *ураза-байрам*, он начинается с утренней трапезы, похода в мечеть, праздничного стола с посещением родственников и обменом подарками.

²³ Существуют хадисы, сообщающие, что пост без *ният*а не действителен (см.: *Аляутдинов Ш.Р. Всё о мусульманском посте и Курбан-байраме*. — СПб., 2013. С. 45).

²⁴ «...Ешьте и пейте, пока не станет различаться перед вами белая нитка и черная нитка на заре, потом выполняйте пост до ночи...» (Коран 2:187). В одном из хадисов говорится: «Передают со слов Абу Са'ида [аль-Худри]..., что он слышал, как пророк сказал: “Не поститесь непрерывно, а тот из вас, кто захочет поститься непрерывно, пусть соблюдает пост до *сухура*”» (*Аз-Забиди А. ибн Абд аль-Лятиф*. Ясное изложение хадисов «Достоверного свода». С. 604). *Сухуrom* называют утреннее разговение: считается, если человек не поест утром, это не нарушит его пост, но он будет лишен части вознаграждения. Вечернее разговение называется *ифтар*, его следует начинать сразу после захода солнца и лучше всего с фиников или простой воды (См.: *Аляутдинов Ш.Р. Всё о мусульманском посте и Курбан-байраме*. С. 63–64).

²⁵ Керимов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. — СПб., 2009. С. 80. Если мусульманин не соблюдал пост до конца, то ему предписано восполнить пропущенные дни до наступления следующего месяца рамадан. Нарушение поста по забывчивости не будет считаться грехом: «Передают со слов Абу Хурайры..., что пророк... сказал: «Если [человек, соблюдавший пост], по забывчивости [что-нибудь] съест или выпьет, пусть доведёт свой пост до конца, ибо, поистине, это Аллах накормил и напоил его» (*Аз-Забиди А. ибн Абд аль-Лятиф*. Ясное изложение хадисов «Достоверного свода». С. 597). Кроме того, определены особые случаи, которые не считаются нарушением поста: чистка зубов без пасты, полоскание рта, принятие душа, инъекции, если это необходимо, а также проба пищи на вкус, без проглатывания (См.: *Аляутдинов Ш.Р.* Всё о мусульманском посте и Курбан-байраме. С. 85–88).

²⁶ См.: *Аляутдинов Ш.Р.* Всё о мусульманском посте и Курбан-байраме. С. 273–274. Кроме того, мусульманам рекомендовано соблюдение постов: первый и последний четверг месяца; первая среда по прошествии 10 дней месяца; 13, 14, 15 дни месяцев раджаб и шаабан; с 4 по 9 день месяца шавваль; 25 и 29 день месяца зулькада; с 1 по 9 день месяца зульхиджа; в день арафата, это 9 день зульхиджа — пребывание паломников у горы Арафат в Мекке; в день мубахил (день проклинания идолов); 1, 3, 7 день месяца мухаррам. Пост рекомендован и 27 раджаб, в день выступления Мухаммада со своей миссией (см.: *Керимов Г.М.* Шариат: Закон жизни мусульман. С. 129–130). Наиболее рекомендуемыми для соблюдения дополнительного поста считаются месяцы мухаррам и особенно шаабан — месяц, когда пророк постился больше всего (*Аляутдинов Ш.Р.* Всё о мусульманском посте и Курбан-байраме. С. 272–273; *Аз-Забиди А. ибн Абд аль-Лятиф*. Ясное изложение хадисов «Достоверного свода». С. 606).

²⁷ К таким дням, к примеру, относятся: день праздника курбан-байрам и три последующих дня; день праздника Фитр — прекращение рамадана; день сомнения — 30 шаабана; день, предшествующий началу рамадана, и проч. (см.: *Рамадан. Познание правил Поста*. С. 20–21).

ГЛАВА 3. Медиатизация религиозного опыта

В основу текста положен материал публичной лекции, которая была прочитана в рамках онлайн-курса философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова «Философия хрупкого мира» (5 мая–30 августа 2020 г.), посвященного специфике текущих социальных и культурных трансформаций.

Автор — кандидат философских наук, доцент И.Л. Крупник.

¹ Религиозный опыт как психологическая конструкция может интерпретироваться по-разному. Здесь данное понятие используется как интуитивно предположимое. В содержательном плане полезной будет формулировка, данная Олдосом Хаксли в романе «Остров»: «Опыт познания дистанции, расстояний

внутренних и внешних, расстояний во времени и в пространстве, — вот самый первый и фундаментальный религиозный опыт» (Хаксли О. Остров. — М., 2017. С. 324). Очевидно, что в религиозном опыте есть значительная доля уникальных и невыразимых переживаний, которые просто не могут быть медиатизированы, не могут быть схвачены какими бы то ни было языковыми средствами. Если вслед за Людвигом Витгенштейном обойти молчанием то, о чем невозможно говорить ясно (см.: *Витгенштейн Л. Избранные работы.* — М., 2005. С. 14), то в центре внимания окажется анализ ряда мировоззренческих элементов религиозного опыта и некоторые собственно религиозные практики.

² Дебрэ Р. Введение в медиологию. — М., 2010. С. 60.

³ См.: Дебрэ Р. Введение в медиологию.

⁴ Дебрэ Р. Введение в медиологию. С. 81.

⁵ Это хорошо видно на примере фотографии: широкое распространение цифровых фотокамер и программных средств их автоматической обработки и ретуширования, встраивание фотомодулей в смартфоны и проч. приводит к лавинообразному и не поддающемуся исчислению перепроизводству визуальных данных, а один факт обладания соответствующим техническим устройством, похоже, незамедлительно превращает его обладателя в специалиста в области фотографии. Данный эффект настолько значим, что в среде не только профессионалов, но и любителей наблюдается своего рода контрдвижение — стремление к возврату к аналоговой технике и пленочным фотокамерам, что в том числе позиционируется как способ дополнительного подкрепления элитарного статуса фотоискусства и его особой эстетики.

⁶ После того как в марте 2000 г. потерпели крах американские интернет-компании, начались поиски новых стратегий и технологических решений, которые позволили бы индустрии выйти из экономического кризиса. Принято считать, что кульминацией этих поисков стала концепция *Web 2.0*, озвученная американским издателем и сторонником открытого программного обеспечения Тимом О'Рейли (см.: *O'Reilly T. What Is Web 2.0. Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software* // *International Journal of Digital Economics.* — 2007. March. — № 65. — P. 17–37). Несмотря на туманность формулировок авторов концепции, в самом общем виде можно описать *Web 2.0* как набор технологических решений и идеологию, вовлекающих конечного пользователя интернета в производство контента. Воплощением концепции стали появление или популяризация платформ блогов, *wiki*-ресурсов (например, Википедии), облачных сервисов и, конечно же, социальных сетей.

⁷ См., например: *Bollmer G.D. Millions Now Living Will Never Die: Cultural Anxieties About the Afterlife of Information* // *The Information Society: An International Journal.* — 2013. — Vol. 29. — № 3. — P. 142–151.

⁸ Например, несмотря на то, что с древнейших времен персидская культура владела собственной системой письма и широко использовала ее в административно-хозяйственных и политических целях, священный текст зороастрийцев Авеста более тысячи лет ходил исключительно в устной передаче. Более того, в отличие от многих других древних народов, персы связывали происхождение письма

не с богом-просветителем, аналогичным греческому Прометею или египетскому Тоту, а с силами зла. В дошедших до нас фрагментах древней персидской мифологии содержится рассказ о том, как легендарный царь Тахмурас оседлал и 30 лет ездил верхом на Ахримане — злом духе, прародителе всякого зла. В конце концов в качестве отступных Ахриман обучил Тахмураса искусству письма (см.: Авеста. Яшт, XIX, 27–29; Дадестан-и Меног-и Храд, XVII, 21–23 // Авеста в русских переводах (1861–1966). — СПб., 1997; *Фирдоуси А.* Шахнаме. Т. I. — М., 1957. С. 32–33).

Персидский миф о происхождении письменности, как и значительный временной разрыв между сложением священных текстов и их записью, показывает особый тип отношения к слову, признающий исключительно важным не только его значение, но и его звучание. Сами тексты в этом случае становятся своего рода сборниками мантр — актов речевой магии. В письменном виде они могут быть зафиксированы только в том случае, если будет гарантирована передача на материальном носителе всех нюансов звучания, — ведь ошибка в произнесении священного слова, как и ошибка в совершении ритуала, чревата самыми катастрофическими последствиями. Именно поэтому в начале новой эры сасанидские книжники изобретают для записи Авесты специальный алфавит, состоящий из 50 знаков, — для наиболее точной фиксации согласных и гласных звуков, т.е. всех особенностей звучания священной речи (см.: Авеста в русских переводах (1861–1966). С. 7–69).

⁹ См.: *Ассман А.* Длинная тень прошлого. — М., 2018. С. 33–34 (см. также: *Ассман А.* Забвение истории — одержимость историей. — М., 2019; *Ассман А.* Новое недовольство мемориальной культурой. — М., 2016). Р. Дебрэ, в свою очередь, описывает это измененное состояние следующим образом: «Оптический горизонт отступает, глубина времени растушевывается» (*Дебрэ Р.* Введение в медиалогию. С. 21).

¹⁰ К примеру, известный сериал «Черное зеркало» («Black Mirror», автор Чарльтон Брукер; 2011–2020), фантазируя на тему возможных сценариев трансформаций общества в связи с развитием технологий, хоть и преувеличивает, но в целом вполне правдоподобно показывает возможных пролетариев будущего, тратящих заработанные деньги на «прокачку» своего виртуального двойника (см., например: «Черное зеркало». Сезон 1, эпизод 2: «15 миллионов заслуг»).

¹¹ См., к примеру, анализ социокультурного, в том числе религиозного, контекста таких репрезентаций и их эффектов на примере фотографического наследия Себастьяна Сальгадо: *Крупник И.Л., Карпухина С.П.* Репрезентация опыта смерти в творческом наследии С. Сальгадо // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. — 2020. — № 2. — С. 74–90.

¹² См.: *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. — М., 1992. С. 454–495. В этой работе, увидевшей свет в 1977 г., Арьес пишет, что в двадцатом столетии «общество изгоняет смерть... Смерть больше не вносит в ритм жизни общества паузу... В городах все отныне происходит так, словно никто больше не умирает»; «Свинцовое молчание простерлось сегодня над смертью. Когда же оно нарушается, ... то происходит это лишь для того, чтобы свести смерть на уровень какого угодно незначительного события. О котором стараются говорить с полным безразличием» (*Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. С. 455, 507).

¹³ Говоря о «глобальной деревне», канадский философ Маршалл Маклюэн имел в виду такой тип общества, в котором средства коммуникации позволяют мгновенно передавать информацию в любую точку (см.: Маклюэн М. Галактика Гуттенберга: становление человека печатающего. — М., 2013; Маклюэн М. Понимание Медиа: внешние расширения. — М., 2014; Маклюэн М., Фиоре К. Война и мир в глобальной деревне. — М., 2011).

¹⁴ Когда в 2009 г. *Facebook* инициировал кампанию «Воссоединение», предлагая пользователям написать сообщение тем друзьям, с которыми у них давно не было сетевой коммуникации, эффект от этой кампании оказался неоднозначным, поскольку часть «друзей», с которыми предлагалось воссоединиться, оказались умершими. По прогнозам специалистов, в сети *Facebook* — в зависимости от того, сохранится или уменьшится прирост пользователей, — число профилей живых и мертвых людей сравняется к 2065 или к 2135 году. Однако последствия неразличения живых и мертвых наблюдаются уже сейчас, порождая, помимо прочего, разнообразные конфузы вроде появления на личных страницах всех основных социальных сетей наряду с рекламой также и навязчивых предложений поздравить с днем рождения или отправить открытку другу, чье биологическое существование уже прекратилось.

¹⁵ *Facebook* в 10-х гг. XXI в. был вынужден обновить свою политику управления аккаунтами мертвых людей. Первоначальная политика этой социальной сети состояла в том, что после официального уведомления о физической смерти владельца аккаунта его профиль и все его персональные данные удалялись в течение месяца. Такой подход вызывал многочисленные нарекания. Сегодня тантосенситивная политика *Facebook* состоит в выделении так называемых «мемориальных» страниц и введении статуса «хранитель». Этот статус пользователь при жизни может присвоить любому своему другу в соцсети. После получения документального подтверждения смерти пользователя *Facebook* переводит его аккаунт в статус мемориального. Рядом с именем человека отображается надпись «Светлая память», вход в аккаунт замораживается, профили, для которых установлен памятный статус, не отображаются в разделе «Вы можете их знать» и напоминаниях о днях рождения. «Хранитель» обладает рядом прав на действия с контентом аккаунта: он может размещать прикрепленную публикацию в профиле умершего (например, публиковать прощальные слова от его имени или сообщать информацию о церемонии прощания); просматривать и/или скрывать ранее опубликованные посты, менять фото профиля и фото обложки, скачивать полную копию пользовательских публикаций, подавать заявку на удаление аккаунта и проч. При этом у него, например, нет доступа к личной переписке (см.: Кто такой хранитель и что он может делать с моим аккаунтом Facebook? // ru-ru.facebook.com/help/1568013990080948; Church S.H. Digital Gravesapes: Digital Memorializing on Facebook // *The Information Society: An International Journal*. — 2013. — Vol. 29. — № 3. — P. 184–189).

¹⁶ См., например: Мороз О.В. Стратегии «end of life planning» и эгодокументы в практиках цифровых пользователей // *Медиатизация культуры: конструирование новых текстов и практик. Материалы Международной научной конференции*. — М., 2018. С. 84–88.

Идея воссоздания личности умершего героя при помощи искусственного интеллекта и нейросетей на материале его аккаунтов в социальных сетях часто используется в современных фильмах и сериалах — к примеру, в упоминавшемся выше «Черном зеркале». Реальные прототипы таких систем разрабатываются уже более шести лет, судя по всему, приближая эру «цифрового бессмертия». Так, сегодня существует целый ряд сервисов, благодаря которым возможно обеспечить рассылку писем на годы вперед, что, например, позволяет внукам ежегодно получать поздравления с днем рождения от давно скончавшегося дедушки.

¹⁷ «Глубинные социальные и культурные перемены ничего не изменили в религиозной природе человеческой жизни, — пишет Т. Лукман. — Социальные условия современной жизни не создали принципиально новую человеческую сущность. Основные темы социально сконструированной модели реальности, без сомнения, изменились и как следствие структурных трансформаций, приведших к современным обществам, изменились также типичные образцы, на которые ориентируется сознание отдельного человека. Но сам процесс моделирования, помещавшего каждого в общественно и исторически трансцендентную реальность, есть религиозный процесс. Этот процесс включения индивидуального организма вида *Homo sapiens* в трансцендентность исторического общества является религиозным даже тогда, когда опыты трансцендентного более высоких порядков в таком обществе не сконструированы заранее или, если сконструированы, отдельные или многие личности не ориентируются на сконструированные модели» (Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социологическое обозрение. — 2014. — Т. 13. — № 1. — С. 140). См. также: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. — М., 1995; Luckmann T. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. — N.Y., 1967; Luckmann T. Social Reconstruction of Transcendence. Secularization and Religion: The Persisting Tension // Acts of the XIXth Interantional Conference for the Sociology of Religion. — Lausanne, 1987. P. 23–31).

¹⁸ См., напр.: Arnold M. et al. Death and Digital Media. — N.Y., 2017; Gibbs M., Meese J., Arnold M., Nansen B., Carter M. #Funeral and Instagram: Death, Social Media, and Platform Vernacular // Information, Communication & Society. — 2015. — Vol. 18. — № 3. — P. 255–268; Steinhart E. Your Digital Afterlives: Computational Theories of Life After Death. — N.Y., 2014; Lingel J. The Digital Remains: Social Media and Practices of Online Grief // The Information Society: An International Journal. — 2013. — Vol. 29. — № 3. — P. 190–195; Carroll E., Romano J. Your Digital Afterlife: When Facebook, Flickr and Twitter are Your Estate, What's Your Legacy? — Berkeley, 2010; Hoover S., Clark L.S. Practicing Religion in the Age of Media. Exploration in Media, Religion and Culture. — N.Y., 2002; Death & the Regeneration of Life. — Cambridge, 1982.

См. также обзоры предметного поля *digital death studies*: Роббен А. Антропология смерти в XXI веке: обзор литературы // Археология русской смерти. — 2016. — № 2. — С. 235–246; Мохов С.В. Ситуация с «death studies» в современной науке // Новое прошлое/The New Past. — 2016. — № 4. — С. 229–236.

ЛИТЕРАТУРА

1. 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций / Под ред. Е.И. Аринина. — Владимир: Издательство Владимирского государственного университета, 2014. — 460 с.
2. *Абт Т., Хорнунг Э.* Территория символа / Пер. М. Мкртчян, А. Кау-Тен-Чжи. — М.: Клуб Касталия, 2013. — 330 с.
3. Авеста / Опыт морфолог. транскр. и пер. В.В. Соколовой; подг. к изд. И.А. Смирновой. — СПб.: Наука, 2005. — 544 с.
4. Авеста в русских переводах (1861–1966) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. — СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997. — 480 с.
5. *Агамбен Дж.* Номос сасер. Суверенная власть и голая жизнь. — М.: Европа, 2011. — 256 с.
6. *Агацци Э.* Идея общества, основанного на знаниях // Вопросы философии. — 2012. — № 10. — С. 3–19.
7. *Аз-Забиди А. ибн Абд аль-Лятиф.* Ат-Таджрид ас-сарих ли-ахадис Аль-Джами' ас-сахих = Ясное изложение хадисов «Достоверного свода»: «Сахих» аль-Бухари (краткое изложение) / Пер. с араб. В. Нирша. — М.: Умма; Эксмо, 2017. — 1438 с.
8. *Аллес Г.* Всегда ли религия — оправданный риск? Замечания о религиозных верованиях, риске и отвращении к потере // Религиоведческие исследования. — 2012. — № 1–2(7–8). — С. 29–37.
9. Аль-Маида. Мусульманская кухня / Сост. К. бинт Расул. — М.; СПб.: ДИЛЯ, 2013. — 266 с.
10. *Аляутдинов Ш.Р.* Всё о мусульманском посте и Курбан-байраме. — СПб.: ДИЛЯ, 2013. — 320 с.
11. Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост., вступ. ст. А.Ф. Грязнова — М.: Издательство Московского университета, 1993. — 181 с.
12. Аналитическая философия: становление и развитие. Антология / Общ. ред. и сост. А.Ф. Грязнова. Пер. с англ. и нем. — М.: Прогресс-Традиция, 1998. — 528 с.
13. *Андреева Л.В., Амерханов И.М., Альхамова Г.К.* Сравнительный анализ продуктов питания стандартов «халяль» и «кошер» // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. — 2013. — № 71(2). — С. 28–31.
14. *Андресен Дж.* Религия во плоти: религиоведение в поисках новых методологий. Ч. 1–2 / Пер. с англ. и прим. Т.В. Малевич // Religious-Life.Ru, 3–6.04.2013 [эл. ресурс; доступ: religious.life/2013/04/religia-vo-ploti-part1/ и religious.life/2013/04/religiya-vo-ploti-part2/, дата последнего обращения 30.09.2020].
15. *Антонов К.М.* Теология как научная специальность // Вопросы философии. — 2012. — № 6. — С. 73–84.

16. *Апполонов А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. — М.: Издательский дом ВШЭ, 2018. — 240 с.
17. *Апулей.* Метаморфозы, или Золотой осел / Пер. с лат. М. Кузмина // Петроний Арбитр. Апулей / Сост. и вступ. ст. И.П. Стрельниковой. — М.: Правда, 1991. С. 153–347.
18. *Аргамасова А.А.* Прикладное социогуманитарное знание, социальные технологии и инженерия // Эпистемология и философия науки. — 2015. — Т. 46. — № 4. — С. 70–84.
19. *Артамонов Д.С., Тихонова С.В.* Историческая лженаука как феномен современной медиасферы // Диалог со временем. — 2018. — № 65. — С. 317–335.
20. *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти / Пер. с франц. В.К. Ронина, общ. ред. С.В. Оболенской. — М.: Прогресс; Прогресс-Академия, 1992. — 526 с.
21. *Ассиро-Вавилонский эпос* / Подгот. В.В. Емельянов; пер. с шумер. и акад. яз. В.К. Шилейко. — СПб.: Наука, 2007. — 641 с.
22. *Ассман А.* Длинная тень прошлого / Пер. с нем. Б. Хлебникова. — М.: Новое литературное обозрение, 2018. — 323 с.
23. *Ассман А.* Забвение истории — одержимость историей / Сост., пер. с нем. Б. Хлебникова. — М.: Новое литературное обозрение, 2019. — 540 с.
24. *Ассман А.* Новое недовольство мемориальной культурой / Пер. с нем. Б. Хлебникова. — М.: Новое литературное обозрение, 2016. — 223 с.
25. *Астапов С.Н.* О демаркации предметов исследования философии религии и религиоведения // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. — 2018. — № 5. — С. 112–121.
26. *Бадж Э.А.У.* Египетская книга мертвых / Пер. с англ. В. Корсакова. — СПб.: Азбука-классика, 2008. — 523 с.
27. *Бадж Э.А.У.* Египетская религия: Египетская магия. — М.: Алетея, 2000. — 389 с.
28. *Бадж Э.А.У.* Религия и магия Древнего Египта. — М.: Ломоносовъ, 2017. — 222 с.
29. *Балашов Л.Е.* Философия: Учебник. — М.: Дашков и К°, 2004. — 605 с.
30. *Барбур И.* Религия и наука. История и современность / Пер. с англ. А. Федорчука под ред. А. Бодрова, А. Киселева. — М.: ББИ, 2000. — 430 с.
31. *Барт А.* Религии Индии: ведийские религии, брахманизм, буддизм, джайнизм, индуизм / Пер. под ред. и с пред. С.Н. Трубецкого. — Изд. 2-е, репр. — М.: URSS, 2012. — 337 с.
32. *Батистини М.* Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства: Энциклопедия искусства. — М.: Омега, 2007. — 384 с.
33. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. — М.: Academia, 1999. — 783 с.
34. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. — М.: Прогресс-Универс, 1995. — 456 с.

35. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995. — 323 с.
36. Библийская энциклопедия / Репр. изд-е; труд и изд. архим. Никифора. — М.: Терра, 1990. — 902 с.
37. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М.: Российское библийское общество, 2006. — 1376 с.
38. Бирженюк Г.М., Ефимов Т.В. Индекс Хирша как симулякр, или уравнение известных с неизвестными // Вестник культуры и искусств. — 2018. — № 1(53). — С. 22–32.
39. Бойцова О.Ю. Между Сциллой и Харибдой: к вопросу о научности религиоведения // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. — 2020. — № 3. — С. 121–138.
40. Бойцова О.Ю. Политическое познание в XX в.: в поисках образца научного исследования // Философия политики и права: Сборник научных работ. Вып. 1 / Под общ. ред. Е.Н. Мошелкова, научн. ред. О.Ю. Бойцова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2010. С. 61–82.
41. Бойцова О.Ю., Крупник И.Л. Религиоведение и парадигмы исследования религии // Религиоведческий альманах. — 2020. — № 1–2(6). — М.: Издатель Воробьев А.В., 2020. С. 6–13.
42. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание / Пер. с англ. В.А. Фока, А.В. Лермонтовой. — М.: Издательство иностранной литературы, 1961. — 151 с.
43. Борхес Х.Л. Книга вымышленных существ / Пер. с исп. Е. Лысенко. — СПб.: Азбука, 2003. — 379 с.
44. Брук Дж.Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Пер. с англ. Л. Сумм. — М.: ББИ, 2004. — 352 с.
45. Буаие П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления / Пер. с франц. М. Десятовой. — 2-е изд. — М.: Альпина нон-фикшн, 2018. — 496 с.
46. Буддизм, дзен-буддизм от А до Я / Сост. О. Бунин. — М.: Восток-Запад; АСТ; Харвест, 2007. — 288 с.
47. Бучило Н.Ф., Исаев И.А. История и философия науки. — М.: Проспект, 2011. — 432 с.
48. Быченков В.М. Институты. Сверхколлективные образования и безличные формы социальной субъектности. — М.: Российская Академия социальных наук, 1996. — 975 с.
49. Вайнберг С. Мечты об окончательной теории: Физика в поисках смысла самых фундаментальных законов природы / Пер. с англ. А.В. Беркова — М.: URSS, 2004. — 256 с.
50. Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии. — М.: URSS, 2020. — 704 с.
51. Васильев Л.С. Древний Китай: в 3 т. — М.: Университетская книга, 2015. — Т. 3: Период Чжаньго (V–III вв. до н.э.). — 678 с.
52. Васильев Л.С. История Востока. В 2 т. — М.: Высшая школа, 1994.
53. Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли: Формирование основ мировоззрения и менталитета. — М.: Наука, 1989. — 307 с.

54. Введение в общее религиоведение: учебник для студентов высших учебных заведений / Под ред. И.Н. Яблокова. — М.: Книжный дом «Университет», 2008. — 448 с.
55. Введение христианства на Руси / Отв. ред. А.Д. Сухов. — М.: Мысль, 1987. — 304 с.
56. Вебер М. Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко; коммент. А.Ф. Филиппова. — М.: Прогресс, 1990. — 804 с.
57. Веблен Т.Б. Инженеры и ценовая система / Пер. с англ. И. Кошкина. — М.: Издательский дом ВШЭ, 2018. — 103 с.
58. Веблен Т.Б. Теория праздного класса / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. С.Г. Сорокиной, общ.ред. В.В. Мотылева. — Изд. 5-е. — М.: URSS; Ленанд, 2017. — 365 с.
59. Витгенштейн Л. Избранные работы / Пер. с нем. и англ. В. Руднева. — М.: Территория будущего, 2005. — 440 с.
60. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. и свер. с авториз. англ. пер. И. Добронравова, Д. Лахути; общ. ред. и предисл. В.Ф. Асмуса. — М.: Издательство иностранной литературы, 1958. — 133 с.
61. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I–II / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева, сост., вступ. ст. и примеч. М.С. Козловой. — М.: Гнозис, 1994.
62. Володихин Д.М. «Тяжелое дело — писать легко». Адресат высказываний современного российского историка // Диалог со временем. — 2012. — № 38. — С. 345–352.
63. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 528 с.
64. Гайслер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. — СПб.: Библия для всех, 2004. — 1184 с.
65. Галактионов Л.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. — Л.: Издательство Ленинградского университета, 1989. — 744 с.
66. Гараджа В.И. Научная и христианская интерпретация истории. — М.: Знание, 1980. — 66 с.
67. Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. — М.: ИНФРА-М, 2007. — 348 с.
68. Гаспаров И.Г. Эпикур, Фома Аквинский и *sensus divinitatis*: размышление об антологии Алвина Плантинги // Философия религии: Альманах 2014–2015 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука — Восточная литература, 2015. С. 530–544.
69. Гаспаров И.Г. Эпистемический авторитет и автономия эпистемического субъекта // Эпистемология и философия науки. — 2017. — Т. 53. — № 3. — С. 108–122.
70. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992. — 444 с.
71. Герасимова И.А. Неопределенность в познании и в социальных практиках // Эпистемология и философия науки. — 2019. — Т. 56. — № 4. — С. 8–20.
72. Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. / Отв. ред. И.Т. Касавин. — М.: Канон+, 1999. — 864 с.

73. Гирц А. Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2013. — № 3(31). — С. 77–109.

74. Горатоллон Нильский. Иероглифика // Нострадамус М. Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Горатоллона. — М.: АСТ: Астрель, 2004. С. 293–394.

75. Горбатова Ю.В. Плантинга и его модальная версия онтологического доказательства // История философии. — 2012. — № 17. — С. 243–261.

76. Д'Акили Ю., Ньюберг Э. Нейропсихология эстетических, духовных и мистических состояний // Religious-Life.Ru, 29.05.2013 [эл. ресурс, режим доступа: religious-life.ru/2013/05/yudzhin-d-akili-i-endryu-nyuberg-neypsihologiya-esteticheskikh-duhovnyih-i-misticheskikh-sostoyaniy; дата последнего обращения 30.09.2020].

77. Давыдов И.П. «Черный ящик» российского религиоведения в свете акторно-сетевой теории Бруно Латура // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16. — Вып. 1. — С. 193–120.

78. Давыдов И.П. Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В.Н. Поруса. — М.: ББИ св. ап. Андрея, 2009. — 271 с. (Серия «Богословие и наука») // Религиоведение. — 2012. — № 1. — С. 189–192.

79. Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала / Послесл. И.С. Вевюрко. — М.: МАКС Пресс, 2013. — 180 с.

80. Даймонд Дж. Ружья, микробы и сталь: История человеческих сообществ / Пер. с англ. М. Колопотина. — М.: АСТ, 2016. — 642 с.

81. Данилевский И.Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. — М.: Аспект Пресс, 2004. — 383 с.

82. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. — М.: Русский язык, 1976. — 1096 с.

83. Дебрэ Р. Введение в медиологию / Пер. с франц. Б.М. Скуратова. — М.: Праксис, 2010. — 368 с.

84. Девятова С.В. Религия и наука: шаг к примирению? — М.: Издательство Московского университета, 1993. — 170 с.

85. Деннет Д. Материалы к путеводителю по религиям для покупателя // Логос. — 2008. — № 4(67). — С. 3–27.

86. Добротолюбие: в 5 т. / Рус. пер. свт. Феофана, Затворника. — М.: Сибирская Благозвонница, 2014.

87. Друкер П.Ф. Эпоха разрыва: ориентиры для нашего меняющегося общества / Пер. с англ. и ред. Б.Л. Глушака. — М.: Вильямс, 2007. — 322 с.

88. Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. / Под ред. М.Л. Титаренко. — М.: Восточная литература, 2006–2010. — Т. 2: Мифология. Религия, 2007. — 869 с.

89. Дьюи Дж. Демократия и образование / Пер. с англ. Э. Гусинского, Н. Михайлова, Ю. Турчаниновой. — М.: Педагогика-пресс, 2000. — 382 с.

90. Дюкас Э., Хофман Б. Альберт Эйнштейн как человек // Вопросы философии. — 1991. — № 1. — С. 61–101.

91. Donum Dei Самуэля Барруха, иудейского раввина, астролога и философа, родом из колена Авраама, Исаака, Иакова и Иуды, который изучил Великую

тайну великого мастера Тувалкаина из его таблиц, найденных Авраамом Елизаром, иудеем // *Авраам Елизар. Древнее Химическое Делание.* — К.: Пор-Рояль, 2006. С. 85–42.

92. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого завета: в 3 т. / Сост. О.Н. Штейнберг. — Вильна: тип. Л.Л. Маца, 1878–1881. — Т. Еврейско-русский, 1878. — 532 с.

93. *Емельяненко А.* Под шифром 26.00.01 // *Российская газета.* — 2015. — № 230 (6801) от 12.10.2015. [эл. ресурс, режим доступа: rg.ru/2015/10/13/teologiya.html; дата последнего обращения 09.09.2020].

94. *Емельянов В.В.* Древний Шумер. Очерки культуры. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. — 368 с.

95. *Ершова И.И.* Изучение религии, а не пропаганда атеизма // *Вопросы философии.* — 2020. — № 2. — С. 110–119.

96. *Ершова И.И.* Теология или «богословие 2.0»? // *Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия.* — 2020. — № 1. — С. 93–108.

97. *Забияко А.П.* Религиоведение как строгая наука // *Концепт: Философия, религия, культура.* — 2019. — № 3. — С. 47–64.

98. *Загзебски Л.* Эпистемический авторитет. Современная либеральная защита // *Эпистемология и философия науки.* — 2017. — Т. 53. — № 3. — С. 92–107.

99. *Замалеев А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). — Л.: Наука, 1987. — 250 с.

100. *Зауали Л.* Исламская кухня / Пер. с итал. К. Тимнчик — М.: Новое литературное обозрение, 2008. — 201 с.

101. Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV вв. / Сост. и общ. ред. И.Т. Касавина. — М.: Республика, 1996. — 445 с.

102. *Зубаирова-Валеева А.С.* Религиозное врачевание как феномен культуры: Дисс. на соискание ученой степени кандидата философских наук. — Уфа, 2005.

103. *Иванов Д.В.* Рецепция аналитической философии в России // *Философия науки и техники.* — 2015. — Т. 20. — № 2. — С. 106–117.

104. *Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси* / Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. — М.: Художественная литература, 1969. — 799 с.

105. *Иларион.* Слово о Законе и Благодати / Сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина. — М.: Институт русской цивилизации; Родная страна, 2016. — 169 с.

106. *Ильин В.В.* Теория познания. Введение. Общие проблемы. — М.: Издательство Московского университета, 1993. — 168 с.

107. *Ильин В.В.* Теория познания. Эпистемология. — М.: Издательство Московского университета, 1994. — 136 с.

108. Институциональная политология: современный институционализм и политическая трансформация России / Под ред. С.В. Патрушева. — М.: Институт сравнительной политологии РАН, 2006. — 600 с.

109. *Ислам: Энциклопедический словарь.* — М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. — 340 с.

110. Историография истории Древнего Востока: в 2 т. Т. 1 / В.И. Кузищин, М.А. Дандамаев, Н.В. Козырева и др.; под ред. В.И. Кузищина. — М.: Высшая школа, 2008. — 719 с.
111. Исторические типы рациональности. В 2 т. / Отв. ред. В.А. Лекторский. — М.: Институт философии РАН, 1995–1996.
112. История Древнего Востока. Тексты и документы / Под ред. В.И. Кузищина. — М.: Высшая школа, 2002. — 719 с.
113. История религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX века. Архивные материалы и исследования / Отв. ред. М.М. Шахнович, Е.А. Терюкова. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2018. — 520 с.
114. История Японии / Сост. С. Шумов, А. Андреев. — М.: Монолит-Евролинц-Традиция, 2002. — 460 с.
115. *Калмыкова Е.О.* Когнитивный подход в изучении религии: перспективы для теологии // Религиоведение на постсоветском пространстве. Материалы конференции: Минск, Институт теологии БГУ, испр. и доп. / Под общ. ред. П.Н. Костылева, ред. и сост. К.А. Колкунова и Т.А. Фолиева. — М.: Алькор Пабlishерс, 2011. С. 72–80.
116. *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. Т. I: Кн. 1, 2. — М.: Издательство Российского гуманитарного университета, 1997. — 582 с.
117. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч. в шести томах / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. — М.: Мысль, 1964. Т. 3. — 799 с.
118. *Карандашов В.Д., Лебедев В.Ю.* Прологомены семио-герменевтического религиоведения // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. — 2017. — № 3. — С. 124–133.
119. *Карнап Р.* Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике / Пер. с англ. Н.В. Воробьева под общ. ред. Д.А. Бочвара, предисл. С.А. Яновской. — М.: Издательство иностранной литературы, 1959. — 383 с.
120. *Карнап Р.* Философские основания физики. Введение в философию науки / Пер. с англ. и коммент. Г.И. Рузавина под ред. И.Б. Новика. — М.: Прогресс, 1971. — 390 с.
121. *Карпов К.В.* Эпистемологические предпосылки теистической философии А. Платинги // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I: Богословие. Философия. — 2014. — Вып. 4(54). — С. 64–79.
122. *Карпов К.В.* Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии // Эпистемология и философия науки. — 2017. — Т. 53. — № 3. — С. 8–18.
123. Кафедре философии религии и религиоведения 50 лет / Сост. М.С. Кудряшова и др.; под общ. ред. З.П. Трофимовой, И.Н. Яблокова. — М.: Воробьев А.В., 2009. — 218 с.
124. Кашрут // Краткая еврейская энциклопедия: в 11 т. / Общество по исследованию еврейских общин; под ред. И. Орена (Наделя), М. Занда, Н. Прат. — Иерусалим: Кетер, 1976–2005. — Т. 4: Кабак — Лютер, 1988. — 527 с.
125. *Кезин А., Фоллмер Г.* Современная эпистемология: натуралистический по-

ворот. — Севастополь: ЭКОСИ-Гидрофизика, 2004. — 392 с.

126. Керимов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. — СПб.: ДИЛЯ, 2009. — 408 с.

127. Киево-Печерский патерик, или Сказания о житии и подвигах святых угодников Киево-Печерской лавры / Пер. с церковнославян. и предисл. Е. Поселянина. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2012. — 431 с.

128. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. — М.: Мысль, 1989. — 285 с.

129. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. — М.: Nota Bene, 1998. — 424 с.

130. Китагава Дж.М. Религия в истории Японии / Пер. с англ. Н.М. Селиверстова; под ред. С.В. Пахомова. — СПб.: Наука, 2005. — 586 с.

131. Книга тайн. Секреты мастерства / Сост. Н. Горелов, пер. с древнегреч. Е. Ванеевой, пер. с лат. Д. Захаровой, И. Хмелевских. — СПб.: Азбука-классика, 2007. — 400 с.

132. Когнитивная психология: История и современность: Хрестоматия / Сост. М. Фаликман, В. Спиридонов. — М.: Ломоносовъ, 2011. — 383 с.

133. Кодзики: Записи о деяниях древности. В 2 т. / Науч. ред. В.Н. Горегляд, пер. со старояпон. и коммент. Е.М. Пинус, Л.М. Ермаковой, А.Н. Мещерякова. — СПб.: ШАР, 1994.

134. Кондаков Н.И. Логический словарь. — М.: Наука, 1971. — 638 с.

135. Конфуций. Изречения (Лунь-Юй). — М.: Восточная литература, 2001. — 168 с.

136. Коран / Пер. с араб. И.Ю. Крачковского. — 3-е изд. — М.: АСТ; СПб.: Северо-Запад Пресс, 2006. — 520 с.

137. Костылев П.Н. Институализация религиоведения в Московском университете в первой половине XX в // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I: Богословие. Философия. — 2013. — Вып. 5(49). — С. 79–95.

138. Костылев П.Н. Когнитивное религиоведение: современное состояние исследований // Дні науки філософського факультету-2008: Міжнародна наукова конференція (16–17 квітня 2008 року): Матеріали доповідей та виступів. Ч. V. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. С. 16–17.

139. Костылев П.Н. Религиоведческое исследование в эпоху информационных технологий: на примере когнитивной теории религии // Религиозность в изменяющемся мире: сб. материалов I Междунар. зим. религиовед. шк., г. Волгоград, 28 янв.–3 февр. 2008 г. — Волгоград: Издательство ВолГУ, 2008. С. 71–78.

140. Крамер С.Н. Шумеры. Первая цивилизация на Земле / Пер. с англ. А.В. Милосердовой. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2010. — 381 с.

141. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учеб. пособ. — М.: Академический проект, 2007. — 239 с.

142. Красников А.Н. Методология классического религиоведения. — Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. — 148 с.

143. Красников А.Н., Гаврилина Л.М., Элбакян Е.С. Религиоведение и философия религии. Актуальные проблемы: Учебное пособие для вузов. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Юрайт, 2020. — 141 с.

144. Круглый стол в редакции журнала на тему «В чем научность теологии?» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2016. — № 3. — С. 205–223.
145. *Крупник И.Л., Карпухина С.П.* Репрезентация опыта смерти в творческом наследии С. Сальгадо // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. — 2020. — № 2. — С. 74–90.
146. *Крюкова В.Ю.* Зороастризм. — СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2005. — 284 с.
147. Кто такой хранитель и что он может делать с моим аккаунтом Facebook? [эл. ресурс, режим доступа: ru-ru.facebook.com/help/1568013990080948; дата последнего обращения 18.09.2020]
148. *Кузнецов Б.Г.* Принцип дополнительности. — М.: URSS, 2007. — 88 с.
149. *Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х.* Философия: Учение о бытии, познании и ценностях человеческого существования. — М.: ИНФРА-М, 2000. — 517 с.
150. *Кунде Й.* Корпоративная религия: создание сильной компании с яркой индивидуальностью и корпоративной душой / Пер. с англ. М. Ершовой, Е. Терукова. — СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. — 270 с.
151. *Куслий П.С.* Является ли наука эпистемически автономной? Современные проблемы и дискуссии в социальной философии науки // Эпистемология и философия науки. — 2019. — Т. 56. — № 1. — С. 116–132.
152. *Лакатос И.* Избранные произведения по философии и методологии науки / Пер. с англ. И.Н. Веселовского, А.Л. Никифорова, В.Н. Поруса. — М.: Академический проект; Трикта, 2008. — 475 с.
153. *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / Пер. с англ. В.Н. Поруса. — М.: Медиум, 1995. — 236 с.
154. *Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории: в 2-х т. — М.: РОС-СПЭН, 2010.
155. *Лебедев С.А.* Плюрализм критериев истинности научного знания: уравнивая модель // Studia Humanitatis Borealis. — 2019. — № 1. — С. 4–14.
156. *Лебедев С.А.* Философия науки. — М.: Юрайт, 2013. — 288 с.
157. *Левин В.И.* Новый подход к оценке качества научных исследований // Высшее образование в России. — 2017. — № 6(213). — С. 136–146.
158. *Летопись Московского университета: Исторический факультет* / Под общ. ред. С.П. Карпова. — М.: Издательство Московского университета, 2009. — 382 с.
159. *Литература Древнего Востока: Иран, Индия, Китай. Тексты* / Авт.-сост. Ю.М. Алиханова, В.Б. Никитина, Л.Е. Померанцева. — М.: Издательство Московского университета, 1984. — 352 с.
160. *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. — М.: Наука, 1970. — 180 с.
161. *Лукман Т.* Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социологическое обозрение. — 2014. — Т. 13. — № 1. — С. 139–154.
162. *Магомедов К.М.* Религия — теология — наука // Вестник Дагестанского государственного университета. Сер. 3: Общественные науки. — 2017. — Т. 32. — Вып. 4. — С. 138–150.

163. *Магомедрасулов М.-А.* Животные, мясо которых можно есть. 2012. [эл. ресурс, режим доступа: islam.ru/content/veroeshenie/43714; дата последнего обращения: 15.10.2020].
164. *Маддах М.Д.* Религиозный фактор в культуре питания: на примере таджиков г. Казани: Автореферат дисс. на соискание ученой степени кандидата исторических наук: 07.00.07. — Казань, 2014. — 23 с.
165. *Майничева А.Ю.* Новое в гуманитарном знании: нейроархеология и нейро-история искусства // Евразия в кайнозое. Стратиграфия, палеоэкология, культуры / Отв. ред. Г.И. Медведев. Вып. 5. — Иркутск: Издательство Иркутского государственного университета, 2016. С. 279–284.
166. *Макеева Л.Б.* Язык, онтология и реализм. — М.: Издательский дом ВШЭ, 2011. — 310 с.
167. *Маклюэн М.* Галактика Гуттенберга: становление человека печатающего / Пер. И.О. Тюриной. — М.: Гаудеамус; Академический Проект, 2013. — 495 с.
168. *Маклюэн М.* Понимание Медиа: внешние расширения человека / Пер. с англ. В.Г. Николаева. — М.: Кучково поле, 2014. — 462 с.
169. *Маклюэн М., Фиоре К.* Война и мир в глобальной деревне / Пер. с англ. И. Летберга. — М.: АСТ; Астрель, 2011. — 219 с.
170. Максимов Л.В. «Гильотина Юма»: pro et contra // Этическая мысль. — 2012. — № 12. — С. 124–142.
171. *Малевич Т.В.* Нейротеология: теории религии и наука о мозге // Религиоведческие исследования. — 2012. — № 1–2(7–8). — С. 62–83.
172. *Малевич Т.В., Фолиева Т.А.* «Естественность» религии и «естественная религия» в когнитивном религиоведении // Философия и культура. — 2014. — № 11. — С. 1605–1617.
173. *Мейер Дж., Роуэн Б.* Институционализированные организации: формальная структура как миф и церемониал / Пер. с англ. М.С. Чирикова; науч. ред. В.В. Радаев, Г.Б. Юдин // Экономическая социология. — 2011. — Январь. — Т. 12. № 1. — С. 44–67.
174. *Меньшикова Е.В., Яблоков И.Н.* О периодах в истории отечественного религиоведения // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. — 2011. — № 5. — С. 98–116.
175. *Микешина Л.А.* Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. — М.: РОССПЭН, 2010. — 575 с.
176. *Микешина Л.А.* Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования: Учебн. пособ. — М.: Прогресс-Традиция; МПСИ: Флинта, 2005. — 464 с.
177. *Микешина Л.А.* Философия познания. Полемиические главы. — М.: Прогресс-Традиция, 2002. — 624 с.
178. *Милов Л.В.* Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. — М.: РОССПЭН, 1998. — 573 с.
179. *Мионов В.В.* Деформация образования в условиях трансформации современной культуры // Экономическое возрождение России. — 2020. — Т. 63. — № 1. — С. 50–55.

180. *Миронов В.В.* Наукометрия как разновидность безумия // Сократ. Журнал современной философии. — 2016. — Сентябрь. — С. 8–11.
181. *Миронов В.В., Иванов А.В.* Философия: введение в метафизику и онтологию. — М.: ИНФРА-М, 2014. — 308 с.
182. *Миронов В.В., Косилова Е.В., Вархотов Т.А., Беседин А.П., Костылев П.Н.* О некоторых аспектах применения когнитивного подхода в социо-гуманитарных науках // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. — 2016. — № 6. — С. 59–71.
183. *Момджян К.Х.* Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1. — М.: Издательство Московского университета, 2013. — 400 с.
184. *Мороз О.В.* Стратегии «end of life planning» и эгодокументы в практиках цифровых пользователей // Медиатизация культуры: конструирование новых текстов и практик. Материалы Международной научной конференции. — М.: Неолит, 2018. С. 84–88.
185. *Мохов С.В.* Ситуация с «death studies» в современной науке // Новое прошлое/The New Past. — 2016. — № 4. — С. 229–236.
186. *Мчедлова М.М.* Изменение объяснительных моделей политики: включение религиозных референтов // Вестник Московского университета. Сер. 12. Политические науки. — 2010. — № 6. — С. 59–70.
187. *Мчедлова М.М., Кудряшова М.С.* Религия и политика: от секуляризации к новым теоретическим координатам исследования // Политическая наука. — 2016. — Спец. вып. — С. 43–58.
188. *Назаров В.Н.* Введение в эзотерику. — М.: Гардарика, 2008. — 303 с.
189. Наука — философия — религия: в поисках общего знаменателя / Отв. ред. П.П. Гайденоко, В.Н. Катасонов. — М.: Институт философии РАН, 2003. — 488 с.
190. Наука. Философия. Религия. Кн. 2 / Отв. ред. П.П. Гайденоко, В.Н. Катасонов. — М.: Институт философии РАН, 2007. — 247 с.
191. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI в. / Сост., предисл., общ. ред. К.М. Антонова. — М.: Издательство ПСТГУ, 2014. — 264 с.
192. Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В. Поруса. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. — 271 с.
193. *Неуен-Куан А.* Ментальные модели физических явлений, связанных с повседневной жизнью (на примере электричества) // Иностранная психология. — 1996. — № 6. — С. 7–12.
194. *Невважжай И.Д.* Об автономии научного и богословского дискурсов // Эпистемология и философия науки. — 2017. — Т. 53. — № 3. — С. 140–151.
195. *Невский Н.А.* Когосюи. Дополнение к древним сказаниям в одной книге с предисловием // Петербургское востоковедение: Альманах / Гл. ред. И. Алимов; отв. ред. О. Трофимова и др. Вып. 8. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1996. С. 301–325.

196. *Никифоров А.Л.* Трансформация науки в XX в.: от поиска истины к совершенствованию техники // Эпистемология и философия науки. — 2019. — Т. 56. — № 3. — С. 20–29.

197. *Никулина А.К.* От Витгенштейна до Хайдеггера: философский роман Дэвида Марксона «Любовница Витгенштейна» // Вестник Томского государственного университета. Филология. — 2018. — № 51. — С. 177–188.

198. Нихон сёки. Анналы Японии. — СПб.: Гиперион, 1997. Т. 1. — 495 с.

199. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Под ред. В.С. Степина, А.А. Гусейнова, Г.Ю. Семигина, А.П. Огурцова; рук. проекта В.С. Степин, Г.Ю. Семин. — М.: Мысль, 2010.

200. *Новосельцев А.П., Пацуто В.Т., Черепнин Л.В.* Пути развития феодализма. — М.: Наука, 1972. — 337 с.

201. *Нострадамус М.* Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Горополлона / Пер. со старофранц. О. Суворовой и др. — М.: АСТ; Астрель, 2004. — 415 с.

202. О жертвенных животных и правилах Шариата, регламентирующих принесение животных в жертву: Постановление № 95 (3/10) Совета Исламской академии правовередения (фикха) при Организации Исламская Конференция; 10-я сессия, Джидда, Королевство Саудовская Аравия) 28 июня–3 июля 1997 г. // Исламская мысль (исламское право). Постановления и рекомендации Совета Исламской академии правовередения. Ч. 3. [эл.ресурс, режим доступа: www.worldislamlaw.ru/?p=220; дата последнего обращения 18.09.2020].

203. *Оболкина С.В.* Философский анализ проблемы маргинальности // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. — 2018. — Т. 18. — Вып. 2. — С. 7–20.

204. *Овсиенко Ф.Г.* Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // Религиоведение. — 2004. — № 2. — С. 116–130.

205. *Паев М.Е.* Решение двух античных проблем. — К.: Наукова Думка, 1987. — 219 с.

206. Паспорт специальности 26.00.01 Теология (по областям исследований) с изменениями и дополнениями от 22.03.2019 [эл. ресурс, режим доступа: vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=18&name=2192110001&f=1358; дата последнего обращения 09.00.2020].

207. *Персингер М.* Височная доля: биологическая основа опыта Бога / Пер. с англ. Т.В. Малевич // Religious-Life.Ru, 28.04.2014 [эл. ресурс, режим доступа: religious-life.ru/2014/04/maykl-persinger-visochnaya-dolya-biologicheskaya-osnova-opyta-boga-malevich/; дата последнего обращения 30.09.2020].

208. *Персингер М.* Нейропсихологические основы верований в Бога: предисловие // Religious-Life.Ru, 19.04.2014 [эл. ресурс, режим доступа: religious.life/2014/04/persinger-neyropsihologicheskie-osnovyi-verovaniy-v-boga-predislovie-malevich/; дата последнего обращения 30.09.2020].

209. *Персингер М.* Прогнозирование опыта Бога и его значение // Religious-Life.Ru, 25.04.2014 [эл. ресурс, режим доступа: religious-life.ru/2014/04/maykl-

persinger-prognozirovanie-opyita-boga-i-ego-znachenie-malevich/; дата последнего обращения 30.05.2020].

210. *Петров М.К.* Язык. Знак. Культура. — М.: Наука, 1991. — 328 с.
211. *Петровский Н.С.* Звуковые знаки египетского письма. — М.: Наука; Издательство восточной литературы, 1978. — 174 с.
212. *Пикок А.* Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / Пер. с англ. Л. Ковтун, О. Кандыриной. — М.: ББИ, 2004. — 416 с.
213. *Писманик М.Г.* Религиоведческие размышления // Религиоведение. — 2006. — № 3. — С. 189–199.
214. *Писманик М.Г.* Религия в культуре и гражданском единении. — Пермь: Издательство Пермского государственного института культуры, 2019. — 444 с.
215. *Плантинга А.* Разум и вера в Бога // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет, пер. с англ. К.В. Карпова, науч. ред. В.К. Шохин — М.: Языки славянской культуры, 2014. — С. 189–274.
216. *Платон.* Собрание сочинений. Т. 3. — М.: Мысль, 1994. — 656 с.
217. *Платон.* Федр. — М.: Прогресс, 1989. — 205 с.
218. *Плутарх.* Исида и Осирис. — М.: Эксмо, 2006. — 464 с.
219. Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. — СПб.: Наука, 2007. — 667 с.
220. *Польсков К.О.* Верификация и теология // Вопросы философии. — 2018. — № 9. — С. 90–100.
221. *Польсков К.О.* Два понимания терминов «богословие» и «теология»: традиция и современные вызовы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16. — № 2. — С. 217–227.
222. *Польсков К.О.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. — 2010. — № 7. — С. 93–101.
223. *Польсков К.О.* О возможности применения богословского метода в социальных исследованиях // Ученые записки Орловского государственного университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. — 2012. — № 1(45). — С. 458–464.
224. *Польсков К.О.* Теологический метод vs метод в теологии // Философия и культура. — 2015. — № 9(93). — С. 1277–1285.
225. *Поляков Л.В.* Философские идеи в культуре древней Руси. Историко-философский очерк. — М.: Знание, 1988. — 62 с.
226. *Попова М.А.* Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии). — М.: Мысль, 1972. — 261 с.
227. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избранные работы / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. — М.: Прогресс, 1983. — 605 с.
228. *Поппер К.* Логика научного исследования / Пер. с англ. под общ. ред. В.Н. Садовского. — М.: Республика, 2005. — 447 с.
229. *Поппер К.Р.* Вся жизнь — решение проблем: о познании, истории и политике: в 2 ч. / Пер. с нем. И.З. Шишкова. Ч. 2: Мысли об истории и политике. — М.: URSS; Ленанд, 2019. — 225 с.
230. *Прилуцкий А.М.* Современное российское религиоведение: вызовы и

перспективы институционализации // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. — 2016. — № 1. — С. 108–118.

231. *Примаков П.В.* Кашрут как этнокультурный маркер традиционной кухни евреев // Вестник Приамурского государственного университета им. Шолом-Алейхема. — 2010. — № 1-1(4). — С. 42–50.

232. Путь в философию. Антология. — М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. — 445 с.

233. Пчела, или Главы поучительные из Писания, святых отцов и мудрых мужей / Пер., предисл. и прим. П.К. Доброцветова. — М.: Сибирская Благозвонница, 2018. — 510 с.

234. *Пылаев М.А.* Прологомены ко всякому будущему религиоведению, могущему возникнуть в качестве христианского религиоведения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2018. — Вып. 80. — С. 119–126.

235. *Пюсиайнен И.* Буддизм, религия и понятие «Бог» // Религиоведческие исследования. — 2012. — № 1–2(7–8). — С. 137–154.

236. *Пюсиайнен И.* Как работает религия: на пути к новому когнитивному религиоведению [фрагмент] // Religious-Life.Ru, 26.04.2013 [эл. ресурс; доступ: <http://religious-life.ru/2013/04/pyysiainen/>, дата последнего обращения 30.09.2020].

237. *Пюсиайнен И.* Когнитивное религиоведение как исследовательская программа [интервью] // Религиоведческие исследования. — 2012. — № 1–2 (7–8). — С. 123–125.

238. *Пюсиайнен И.* По ту сторону религии: когнитивная наука и изучение человеческого поведения // Религиоведческие исследования. — 2012. — № 1–2 (7–8). — С. 126–136.

239. *Разинов Ю.А.* Состояние постмаргинальности // Международный журнал исследований культуры. — 2020. — № 1(38). — С. 6–21.

240. Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления / Под ред. И.Т. Касавина и В.Н. Поруса. — СПб.: РХГИ, 1999. — 402 с.

241. Рамадан. Познание правил Поста. — СПб.: ДИЛЯ, 2015. — 32 с.

242. Религиоведение: учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности (направлению) «Религиоведение» / Под ред. М.М. Шахнович. — М.: Питер; СПб.: Тип. Правда 1906, 2006. — 430 с.

243. Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. — М.: Академический проект, 2006. — 1256 с.

244. *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. — М.: КАМІ; Academia, 1995. — 160 с.

245. *Роббен А.* Антропология смерти в XXI веке: обзор литературы // Археология русской смерти. — 2016. — № 2. — С. 235–246.

246. Россия в средние века и новое время: Сб ст. к 70-летию чл.-корр. РАН Л.В. Милова / Отв. ред. В.А. Кучкин. — М.: РОССПЭН, 1999. — 348 с.

247. *Рязанова С.В.* Категориальный аппарат религиоведения: границы, принципы, парадигмы // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. — 2013. — Т. 13. — Вып. 1. — С. 37–50.

248. Саган К. Наука в поисках Бога. — СПб.: Амфора, 2009. — 350 с.
249. Сад демонов — Hortus daemonum. Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения / Авт.-сост. А.Е. Махов. — М.: Intrada, 2007. — 320 с.
250. Сакрализация власти в истории цивилизаций / Отв. ред. Л.А. Андреева, А.В. Коротаев. — М.: ПМЛ Института Африки РАН, 2005. — 269 с.
251. Селешиников С.И. История календаря и хронология. — М.: Наука, 1977. — 224 с.
252. Сен-Симон К.-А. де. Катехизис промышленников; Конт О. Катехизис промышленников, или Система позитивной политики / Пер. с франц. И.А. Шапиро. — М.: Либроком, 2011. — 176 с.
253. Сергиенко Е.А., Лебедева Е.И., Прусакова О.А. Модель психического как основа становления понимания себя и другого в онтогенезе человека. — М.: Институт психологии РАН, 2009. — 413 с.
254. Сергиенко Р.А. «Проблема Микки Мауса» и «проблема Зевса» в современном когнитивном религиоведении // Вестник Кемеровского государственного университета. — 2011. — № 4(48). — С. 236–241.
255. Сергиенко Р.А. Ментальные репрезентации сверхъестественных агентов в свете когнитивного религиоведения (на примере понятия Кришны) // Религиоведческие исследования. — 2012. — № 1–2(7–8). — С. 92–109.
256. Сёрсенсен Й. Религия в сознании: обзорная статья о когнитивном религиоведении. Ч. 1–2 // Religious-Life.Ru, 16–17.04.2013 [эл. ресурс; доступ: <http://religious-life.ru/2013/04/sorensen-religion-in-mind-part1/> и <http://religious-life.ru/2013/04/sorensen-religion-in-mind-part2/>, дата последнего обращения 30.09.2020].
257. Сиасет-Намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька / Пер., введ. и прим. Б.Н. Заходера. — М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. — 380 с.
258. Синто — путь японских богов: в 2 т. / Отв. редакторы Е. Ермакова, Г. Комаровский, А. Мещеряков. — СПб.: Гиперион, 2002.
259. Словарь русского языка: в 4 т. / Гл. ред. А.П. Евгеньева. — М.: Русский язык, 1981–1984.
260. Смирнов М.Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. — 2009. — № 1. — С. 91–106.
261. Смирнов М.Ю. Религия и религиоведение в научном дискурсе // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. — 2004. — Вып. 4. — С. 165–176.
262. Смирнов М.Ю. Религия и религиоведение в России. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. — 365 с.
263. Смирнов М.Ю., Бокова О.А. Методология религиоведения как проблема // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. — 2017. — № 3. — С. 133–147.
264. Смолянский Б., Лифляндский В. Священная кухня: Религия и питание. — СПб.: Торгово-издательский дом Амфора, 2015. — 541 с.

265. Современная западная психология религии: Хрестоматия. — М.: Издательство ПСТГУ, 2017. — 700 с.
266. Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия / Сост. А.А. Печенкин. — Изд. 2-е, перераб. и доп. — М.: Логос, 1996. — 400 с.
267. *Спиркин А.Г.* Философия: Учебник. — М.: Гардарики, 2005. — 365 с.
268. *Степин В.С.* Философия науки: общие проблемы: учебник для системы послевузовского профессионального образования — М.: Гардарики, 2007. — 382 с.
269. *Субботин Е.В.* Превращенные формы религиозности в секулярном обществе: опыт определения // Философия и будущее цивилизации: IV Российских философский конгресс: Материалы выступлений членов РФО из Кыргызстана / Под общ. ред. И.И. Ивановой. — Бишкек: Дэна, 2005. С. 91–92.
270. Тайные фигуры розенкрейцеров. XVI–XVII вв. — К.: ИП Береза С.И., 2008. — 120 с.
271. *Талиаферро Ч.* Доказательство и вера: философия и религия с XVII века до наших дней / Пер. с англ. С.С. Пименова, Т.В. Малевич; науч. ред. А.Р. Фокин. — М.: Языки славянской культуры: Знак, 2014. — 584 с.
272. *Тейлор Ф.У.* Принципы научного менеджмента / Пер. с англ. А.И. Зак. — М.: Контроллинг; Издательство стандартов, 1991. — 104 с.
273. *Теймс Р.* Япония: история страны / Пер. с англ. Е. Васильевой. — М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2009. — 415 с.
274. Теория познания: в 4 т. / Под ред. В.А. Лекторского, Т.И. Ойзермана. — М.: Мысль, 1991–1995.
275. *Тибиичи-Демитров В.И.* Религиозные представления в свете когнитивных исследований религии // XV Международная научная конференция студентов, аспирантов, молодых ученых «Ломоносов»: Секция «Философия, политология, религиоведение». Материалы конференции (Москва, 10 апреля 2008 г.). — М.: Социально-политическая мысль, 2008. С. 412–414.
276. Тигрица и грифон. Сакральные символы животного мира / Пер. и иссл. А.Г. Юрченко. — СПб.: Азбука-Классика, Петербургское Востоковедение, 2002. — 400 с.
277. *Тихомиров М.Н.* Древняя Русь. — М.: Наука, 1975. — 429 с.
278. *Тремлин Т.* Когнитивный и сравнительный подходы: как новое когнитивное религиоведение может помочь сравнительному религиоведению? // Религиоведческие исследования. — 2012. — № 1–2(7–8). — С. 19–28.
279. *Тураев Б.А.* Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. — СПб.: Журнал «Нева»; Летний сад, 2002. — 408 с.
280. *Theologia teutonica contemporanea.* Германская мысль конца XIX — начала XX в. о религии, искусстве, философии: Сб. произведений / Сост., предисл., коммент., перевод, заключит. статья И. Фокина. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. — 385 с.
281. *Угринович Д.М.* Искусство и религия (теоретический очерк). — М.: Политиздат, 1983. — 288 с.
282. *Фаликман М.* Когнитивная наука: основоположения и перспективы // Логос. — 2014. — № 1(97). — С. 11–18.

283. *Фаликман М.В., Коул М.* «Культурная революция» в когнитивной науке: от нейронной пластичности до генетических механизмов приобретения культурного опыта // Культурно-историческая психология. — 2014. — Т. 10. — № 3. — С. 4–18.
284. *Фейерабенд П.* Как защитить общество от науки // Эпистемология и философия науки. — 2005. — Т. 3. — № 1. — С. 217–228.
285. *Фейерабенд П.* Против метода: очерк анархистской теории познания / Пер. с англ. А.Л. Никифорова. — М.: АСТ; Хранитель, 2007. — 413 с.
286. *Фейерабенд П.* Прощай, разум / Пер. с англ. А.Л. Никифорова. — М.: АСТ; Астрель, 2010. — 477 с.
287. Философия науки: Общие проблемы познания. Методология естественных и гуманитарных наук: Хрестоматия / Отв. ред.-сост. Л.А. Микешина. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 992 с.
288. Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешиной: Сб. ст. / Под общ. ред. Т.Г. Щедриной. — М.: РОССПЭН, 2010. — 663 с.
289. Философия религии и религиоведение. Авторские учебные курсы. Вып. 1: Учебно-методическое пособие / Сост. и общ. ред. О.Ю. Бойцовой. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2019. — 184 с.
290. Философия религии: Альманах. Вып. 1. 2006–2007 / Отв. ред. В.К. Шохин. — М.: Наука, 2007. — 498 с.
291. Философия религии: Альманах. Вып. 2. 2008–2009 / Отв. ред. В.К. Шохин. — М.: Языки славянских культур, 2010. — 528 с.
292. Философия религии: Альманах. Вып. 3. 2010–2011 / Отв. ред. В.К. Шохин. — М.: Восточная литература, 2011. — 536 с.
293. Философия религии: Альманах. Вып. 4. 2012–2013 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин — М.: Наука; Восточная литература, 2013. — 582 с.
294. Философия религии: Аналитические исследования Т. 1–4. — М.: Институт философии РАН, 2017–2020. [эл. ресурс, режим доступа: frai.iph.ras.ru/issue/archive; дата последнего обращения 10.09.2020].
295. Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова: страницы истории / Под ред. А.П. Козырева. — М.: Издательство Московского университета, 2011. — 493 с.
296. Философско-религиозные истоки науки / Отв. ред. П.П. Гайденоко. — М.: Мартис, 1997. — 319 с.
297. *Фирдоуси А.* Шахнаме. Т. 1: От начала поэмы до сказания о Сохрабе / Пер. с фарси Ц.Б. Бану; под ред. А. Лахути; коммент. А.А. Старикова. — М.: Издательство АН СССР, 1957. — 675 с.
298. *Флю Э.* Теология и фальсификация / Пер. с англ. Б. Дынина // Вопросы философии. — 2016. — № 4. — С. 25–26.
299. *Фолева Т.А.* Головокружение от успехов II // Религиоведческие исследования. — 2015. — № 11. — С. 111–121.
300. *Фолта Я., Новы Л.* История естествознания в датах. — М.: Прогресс, 1987. — 495 с.
301. *Фроянов И.Я.* Древняя Русь IX–XIII веков: народные движения, княжеская и вечевая власть. — М.: Русский издательский центр, 2012. — 1088 с.

302. *Фроянов И.Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы / Под ред. А.Я. Дегтярева. — М.; СПб.: Златоуст, 1995. — 701 с.
303. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с франц. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой, вступит. ст. Н.С. Автономовой. — СПб.: А-сэд, 1994. — 406 с.
304. *Фуллер С.* Социология интеллектуальной жизни: карьера ума внутри и вне академии / Пер. с англ. С. Гавриленко, А. Морозова, П. Хановой; под науч. ред. С. Гавриленко. — М.: Дело, 2018. — 384 с.
305. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. — М.: Ad Marginem, 1997. — 452 с.
306. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем., вступит. ст., коммент. В.В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
307. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Бибихина. — Изд. 2-е. — М.: Академический проект, 2013. — 277 с.
308. *Хаксли О.* Остров / Пер. И. Моничева. — М.: АСТ, 2017. — 512 с.
309. *Хмелевская С.А.* Принцип дополнительности в аргументации «естественно-научной апологетики»: границы применимости // Религиоведческий альманах. — 2020. — № 1–2(6). — С. 164–170.
310. *Хмелевская С.А.* Система форм постижения бытия. — М.: Военный университет, 1997. — 165 с.
311. *Хокинг С.* Теория Всего. Происхождение и судьба Вселенной / Пер. с англ. И. Иванова; под ред. Г. Бурбы. — СПб.: Амфора, 2009. — 148 с.
312. *Хофштадтер Д.* Гёдель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. — Самара: Бахрах-М, 2001. — 717 с.
313. *Хофштадтер Д., Деннет Д.* Глаз разума. — Самара: Бахрах-М, 2003. — 432 с.
314. *Хюбнер К.* Критика научного разума / Пер. с нем. И.Т. Касавина; отв. ред. В.Н. Порус; вступит. ст. В.С. Стёпина. — М.: Институт философии РАН, 1994. — 326 с.
315. *Цахес И.* Нейронаука и религиозный опыт: на пути к построению интегративной модели // Религиоведческие исследования. — 2012. — № 1–2(7–8). — С. 51–61.
316. *Черепнин Л.В.* Образование русского централизованного государства в XIV–XV веках: Очерки социально-экономической и политической истории Руси. — М.: Соцэкгиз, 1960. — 899 с.
317. *Черепнин Л.В.* Основные этапы развития феодализма в России. — М.: Издательство АН СССР, 1955. — 78 с.
318. *Чернеевский А.П.* Проблема дискурса в современном религиоведческом исследовании // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. — 2020. — № 1. — С. 126–135.
319. *Черникова И.В., Черникова Д.В.* Методологические и структурные трансформации в развитии современной науки // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2019. — № 49. — С. 60–68.

320. *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. — М.: Русский язык, 1993.

321. *Шахнович М.М.* Изучение религии в России в конце XIX — первой четверти XX века: от феноменологического описания критическому исследованию // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2018. — № 1(36). — С. 171–195.

322. *Шахнович М.М.* К истории возникновения сравнительного религиоведения в России // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 17. — 2013. — Вып. 3. — С. 80–86.

323. *Шахнович М.М.* Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2013. — № 3 (31). — С. 32–62.

324. *Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. — 288 с.

325. *Шахнович М.М., Чумакова Т.В.* Идеология и наука: изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. — СПб.: Наука, 2016. — 367 с.

326. *Шахнович М.М., Чумакова Т.В.* Музей истории религии АН СССР и российское религиоведение (1932–1961). — СПб.: Наука, 2014. — 466 с.

327. *Швырев В.С.* Анализ научного познания: основные направления, формы, проблемы. — М.: Наука, 1988. — 175 с.

328. *Ширм Р.В.* Биоструктурализ. — Баар: Институт биоструктурализа, 1999. — 127 с.

329. Шицзин. Книга песен и гимнов / Пер. А. Штукина. — М.: Художественная литература, 1987. — 351 с.

330. *Шохин В.К.* Введение в философию религии. — М.: Альфа-М, 2010. — 288 с.

331. *Шохин В.К.* Теология. Введение в богословские дисциплины. — М.: Институт философии РАН, 2002. — 122 с.

332. *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). — М.: Альфа-М, 2010. — 784 с.

333. *Шохин В.К.* Эпистемологический и религиозный фундаментализм в перспективе интеркультурности // Философия религии: аналитические исследования. — 2020. — Т. 4. — № 1. — С. 5–26.

334. *Штернберг Л.Я.* Сравнительное изучение религии // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона / Под ред. И.Е. Андреевского. Т. 31. София — Статика. — СПб.: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, 1900. С. 323–328.

335. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / Сост. Д.Г. Лахути, В.Н. Садовского и В.К. Финна, пер. с англ. Д.Г. Лахути, вступит. ст. и общ. ред. В.Н. Садовского, послесл. В.К. Финна. — М.: Эдиториал УРСС, 2000. — 464 с.

336. *Эдингер Э.* Бог и бессознательное — структура и развитие Самости. — М.: Кастилия, 2014. — 456 с.

337. *Эдингер Э.* Эго и Архетип. — М.: Клуб Кастилия, 2015. — 344 с.

338. *Элбакян Е.С.* Современное российское религиоведение — в горе и в радости... // Религиоведческие исследования. — 2015. — № 1(11). — С. 191–199.

339. Элбакян Е.С. Теология в земных реалиях // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. — 2016. — № 1. — С. 118–129.
340. *Элиаде М.* Космос и история: Избранные работы / Пер. с фр. и англ. А.А. Васильевой, В.Р. Рокитянского, Е.Г. Борисовой, сост., вступ. ст. и комм. Н.Я. Дарган, послесл. В.А. Чаликовой, под общ. ред. И.Р. Григулевича, М.Л. Гаспарова. — М.: Прогресс, 1987. — 312 с.
341. Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян — М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. — 1520 с.
342. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. — М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2009. — 1248 с.
343. Эпистемология вчера и сегодня / Отв. ред. В.А. Лекторский. — М.: Институт философии РАН, 2010. — 188 с.
344. Эпос о Гильгамеше: («О все видавшем») / Отв. ред. В.В. Струве; пер. с аккад. И.М. Дьяконова. — СПб.: Наука, 2006. — 212 с.
345. *Эриксон М.* Христианское богословие. — СПб.: Библия для всех, 2004. — 1088 с.
346. Этос науки / Под ред. Л.П. Киященко, Е.З. Мирской. — М.: Академия, 2008. — 535 с.
347. *Юнг К.Г.* Дух Меркурий. — М.: Канон, 1996. — 384 с.
348. *Яблоков И.Н.* К дискуссии о современном состоянии и истории отечественного религиоведения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2011. — № 3. — С. 165–172.
349. *Яблоков И.Н.* Проблемы концептуализации религиоведения как отрасли знания // Гуманитарные и социально-экономические науки. — 2017. — № 2. — С. 98–118.
350. *Яблоков И.Н.* Социология религии: теоретические проблемы. — М.: МАКС Пресс, 2014. — 258 с.
351. 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging Across Academic Cultures. Prague, Czech Technical University in Prague, 5–10 August 2019. — Prague: Institute of Philosophy of Czech Academy of Sciences, 2019. — 541 p.
352. Al-Kafi: 8 vols. / Comp. by Thiqatu al-Islam, Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub al-Kulayni; Eng. Trans. by Shaykh M. Sarwa. — N.Y.: The Islamic Seminary Inc., 2015. Vol. 6: The Book of Laws of Foods. — 528 p.
353. *Alston W.P.* Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. — Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991. — 315 p.
354. *Andersen M.* Predictive Coding in Agency Detection // Religion, Brain and Behavior. — 2017. — Vol. 9. — № 1. — P. 1–20.
355. *Arnold M. et al.* Death and Digital Media. — N.Y.: Routledge, 2017. — 188 p.
356. *Atran S.* Folk Biology // The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences / Ed. by R. Wilson, F. Keil. — Cambridge; L.: The MIT Press, 1999. P. 316–317.
357. *Atran S.* In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion. — N.Y.: Oxford University Press, 2002. — 391 p.
358. *Atran S., Norenzayan A.* Religion's Evolutionary Landscape: Counterintui-

tion, Commitment, Compassion, Communion // Behavioral and Brain Sciences. — 2004. — Vol. 27. — № 6. — P. 713–730.

359. *Aurora Consurgens: A Document Attributed to Thomas Aquinas on the Problem of Opposites in Alchemy / A Companion Work to C.G. Jung's Mysterium Coniunctionis (Studies in Jungian Psychology) / Ed. by M.-L. von Franz; trans. R.F.C. Hull, A.S.B. Glover.* — Toronto: Inner City Books, 2000. — 555 p.

360. *Banerjee K., Bloom P.* Why Did This Happen to Me? Religious Believers' and Non-believers' Teleological Reasoning About Life Events // *Cognition*. — 2014. — Vol. 133. — № 1. — P. 277–303.

361. *Barrett J.L.* Theological Correctness: Cognitive Constraints and the Study of Religion // *Method & Theory in the Study of Religion*. — 1999. — Vol. 11. — № 4. — P. 325–339.

362. *Barrett J.L.* Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections // *Method & Theory in the Study of Religion*. — 2008. — Vol. 20. — № 4. — P. 308–338.

363. *Barrett J.L.* Exploring the Natural Foundations of Religion // *Trends in Cognitive Sciences*. — 2000. — Vol. 4. — № 1. — P. 29–34.

364. *Barrett J.L.* Why Would Anyone Believe in God? — Lanham: AltaMira Press, 2004. — 152 p.

365. *Barrett J.L., Nyhof M.* Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials // *Journal of Cognition & Culture*. — 2001. — Vol. 1. — № 1. — P. 69–100.

366. *Battistini M.* Astrologia, Magia e Alchimia. — Milano: Mondadori Electa, 2004. — 383 p.

367. *Bering J.M.* The Existential Theory of Mind // *Review of General Psychology*. — 2002. — Vol. 6. — № 1. — P. 3–24.

368. *Bering J.M.* The Folkpsychology of Souls // *Behavioral and Brain Sciences*. — 2006. — Vol. 29. — № 5. — P. 453–498.

369. *Bering J.M., Parker B.D.* Children's Attributions of Intentions to an Invisible Agent // *Developmental Psychology*. — 2006. — Vol. 42. — № 2. — P. 253–262.

370. *Bollmer G.D.* Millions Now Living Will Never Die: Cultural Anxieties About the Afterlife of Information // *The Information Society: An International Journal*. — 2013. — Vol. 29. — № 3. — P. 142–151.

371. *Boyd R., Richerson P.J.* Culture and the Evolution of Human Cooperation // *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences*. — 2009. — Vol. 364. — № 1533 [эл. ресурс, режим доступа: doi.org/10.1098/rstb.2009.0134; дата последнего обращения 30.09.2020].

372. *Boyd R., Richerson P.J.* Culture and the Evolutionary Process. — Chicago: University of Chicago Press, 1985. — 340 p.

373. *Boyer P.* Explaining Religious Ideas: Elements of a Cognitive Approach // *Numen*. — 1992. — Vol. 39. — № 1. — P. 27–57.

374. *Boyer P.* The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion. — Berkeley: University of California Press, 1994. — 342 p.

375. *Boyer P., Ramble C.* Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-

cultural Evidence for Recall of Counterintuitive Representations // *Cognitive Science*. — 2001. — Vol. 25. — № 4. — P. 535–564.

376. *Caldwell-Harris C., Murphy C.F., Velazquez T., McNamara P.* Religious Belief Systems of Persons with High Functioning Autism // *Proceedings of the Thirty-third Annual Meeting of the Cognitive Sciences Society*, 2011 [эл. ресурс, режим доступа: escholarship.org/uc/item/6zh3j3pr; дата последнего обращения 30.09.2020].

377. *Carroll E., Romano J.* Your Digital Afterlife: When Facebook, Flickr and Twitter are Your Estate, What's Your Legacy? — Berkeley: New Riders, 2010. — 216 p.

378. *Carroll P.* Science, Culture, and Modern State Formation. — Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2006. — 275 p.

379. *Church S.H.* Digital Gravesapes: Digital Memorializing on Facebook // *The Information Society: An International Journal*. — 2013. — Vol. 29. — № 3. — P. 184–189.

380. *Clark K.J.* Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and Defense of Reason and Belief in God. — Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990. — 158 p.

381. *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods, and Theories of Research*: in 2 vol. / Ed. by J.J. Waardenburg. — N.Y.; B.: Walter de Gruyter, 1999. — 742 p.

382. *Coakley J., Trent J.* History of the International Political Science Association. 1949–1999. — Dublin: International Political Science Association, 2000. — 136 p.

383. *Contemporary Approaches to the Study of Religion*: in 2 vol. / Ed. by F. Whaling. — B.; N.Y.; Amsterdam: R.W. Mouton & S. Bruce; Belfast: The Queen's University. 1984–1985.

384. *Crespi B., Dinsdale N., Read S., Hurd P.* Spirituality, Dimensional Autism, and Schizotypal Traits: The Search for Meaning // *PloS One*. — 2019. — Vol. 14. — № 3 [эл. ресурс, режим доступа: doi.org/10.1371/journal.pone.0213456; дата последнего обращения 30.09.2020].

385. *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* / Ed. by I. Pyysiainen, V. Anttonen. — L.: Continuum, 2002. — 277 p.

386. *Czachesz I.* Magic and Mind: Toward a New Cognitive Theory of Magic, With Special Attention to the Canonical and Apocryphal Acts of the Apostles // *Neues Testament und Magie: Verhältnisbestimmungen. Special issue of Annali di Storia dell'Esegesi* / Ed. by T. Nicklas, T.J. Kraus. — 2007. — Vol. 24. — P. 295–321.

387. *De Cruz H.* Cognitive Science of Religion and the Study of Theological Concepts // *Topoi. An International Review of Philosophy*. — 2014. — Vol. 33. — № 2. — P. 487–497.

388. *Death & the Regeneration of Life* / Ed. by M. Bloch, J. Parry. — Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982. — 236 p.

389. *Dennett D.C.* Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. — N.Y.: Viking Press, 2006. — 456 p.

390. *Ekblad L., Oviedo L.* Religious Cognition among Subjects with Autism Spectrum Disorder (ASD): Defective or Different? // *Clinical Neuropsychiatry: Journal of Treatment Evaluation*. — 2017. — Vol. 14. — № 4. — P. 287–296.

391. *Encyclopedia of Food and Culture*: 3 vols. / Ed. by S.H. Katz, W.W. Weaver. — N.Y.: Ch. Scribner & Sons, 2003.

392. Encyclopedia of Islam and the Muslim World: 2 vols. / Ed. by R.C. Martin. — N.Y.: Macmillan, 2004.
393. Encyclopedia of Science and Religion / Ed. by J.W.V. van Huyssteen. — N.Y.: Macmillan Reference USA, 2003. — 1050 p.
394. English Translation of *Sunan Abu Dawud*: 5 vols. / Trans. by Y. Qadhi. — Riyadh: Darussalam, 2008.
395. Epistemology // Stanford Encyclopedia of Philosophy [эл. ресурс, режим доступа: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology>, дата последнего обращения 18.09.2020].
396. *Ferguson J.* Bibliotheca Chemica: A Catalogue of the Alchemical, Chemical and Pharmaceutical Books in the Collection of the Late James Young of Kelly and Durris. — Glasgow: J. Maclehose and Sons, 1906.
397. Fifty Years of Philosophy of Religion. A Select Bibliography (1955–2005) / Ed. by A.F. Sanders, K. de Ridder. — Leiden; Boston: Brill, 2007. — 660 p.
398. *Finkelstein D.R.* Melencolia I.1.: The Physics of Albrecht Durer. 2008 [эл. ресурс, режим доступа: arxiv.org/pdf/physics/0602185.pdf; дата последнего обращения 10.09.2020].
399. *Fokkema D.W.* The Semantic and Syntactic Organisation of Postmodernist Texts // Approaching Postmodernism / Ed. by D.W. Fokkema, H. Bertens. — Amsterdam; Philadelphia: University of Utrecht Press, 1986. P. 81–98.
400. *Franek J.* Has the Cognitive Science of Religion (re)defined “Religion”? // Religio. — 2014. — Vol. 22. — № 1. — P. 3–27.
401. *Gervais W.M., Henrich J.* The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods // Journal of Cognition and Culture. — 2010. — Vol. 10. — № 3–4. — P. 383–389.
402. *Gibbs M., Meese J., Arnold M., Nansen B., Carter M.* #Funeral and Instagram: Death, Social Media, and Platform Vernacular // Information, Communication & Society. — 2015. — Vol. 18. — № 3. — P. 255–268.
403. *Giere R.* Explaining Science: A Cognitive Approach. — Chicago: University of Chicago Press, 1988. — 321 p.
404. *Greco J.* Religious Belief and Evidence from Testimony // The Right to Believe: Perspectives in the Religious Epistemology / Ed. by D. Lukasiewicz, R. Pouivet. — Frankfurt: Ontos Verlag, 2012. P. 27–46.
405. *Gregory J., Barrett J.L.* Epistemology and Counterintuitiveness: Role and Relationship in Epidemiology of Cultural Representation // Journal of Cognition and Culture. — 2009. — Vol. 9. — № 3. — P. 289–314.
406. *Grivetti L.E.* Food Prejudices and Taboos // The Cambridge World History of Food. — Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Vol. 2. P. 1495–1513.
407. *Guthrie S.* A Cognitive Theory of Religion [and Comments and Reply] // Current Anthropology. — 1980. — Vol. 21. — № 2. — P. 181–203.
408. *Guthrie S.* Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. — N.Y.: Oxford University Press, 1993. — 670 p.
409. *Hanegraaff W.J., Faivre A., Broek R. van den, Brach J.-P.* Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. — Leiden: Brill, 2006. — 1224 p.

410. *Helm P.* John Calvin, the Sensus Divinitatis, and the Noetic Effects of Sin // *International Journal for Philosophy of Religion*. — 1998. — № 43/2. — P. 87–107.
411. *Helmer O., Brown B., Gordon T.* The Social Technology. — N.Y.: Basic Books, 1966. — 108 p.
412. *Henrich J.* The Evolution of Costly Displays, Cooperation, and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution // *Evolution and Human Behavior*. — 2009. — Vol. 30. — № 4. — P. 244–260.
413. *Heywood B.T.* “Meant to Be”: How Religious Beliefs, Cultural Religiosity, and Impaired Theory of Mind Affect the Implicit Bias to Think Teleologically. Unpublished Doctoral Thesis. — Belfast: Queen’s University Belfast, 2010.
414. *Hicks D.J.* A New Direction for Science and Values // *Synthese*. — 2014. — Vol. 191. — P. 3271–3295.
415. *Hoover S., Clark L.S.* Practicing Religion in the Age of Media. Exploration in Media, Religion and Culture. — N.Y.: Columbia University Press, 2002. — 304 p.
416. Horapollinis Hieroglyphica graece & latine: Cum integris Observationibus & Notis Joann Merceri & David Hoeschelii, Et selectis Nicolai Caussini. Curante joanne Cornelio de Pauw, Qui fuas etiam Observationes addidiy. — Utrecht: Trajecti ad Rhenum: Apud Melchior; Leonardum Charlois, 1727. — 444 p.
417. Horapollinis Niloi Hieroglyphica: Editit, diversorum recenter collatorum, priorumque edituonum varias lectiones et versionem, item Hieroglyphicorum et indices adjecit, Conradus Leemans. — Amstelodamus: Apud J. Muller et Socios, 1835. — 511 p.
418. *Hull D.L.* Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science. — Chicago, L.: University of Chicago Press, 1988. — 600 p.
419. Implications of Cognitive Science for the Study of Religion / Ed. by L.H. Martin, H. Whitehouse // *Method & Theory in the Study of Religion*. — 2004. — Vol. 16. — № 3. — P. 201–348.
420. *Jack A.I., Friedman J.P., Boyatzis R.E., Taylor S.N.* Why Do You Believe in God? Relationships between Religious Belief, Analytic Thinking, Mentalizing and Moral Concern // *PloS One*. — 2016. — Vol. 11. — № 5 [эл. ресурс, режим доступа: doi.org/10.1371/journal.pone.0149989; дата последнего обращения 30.09.2020].
421. *Jensen J.S.* Religion as the Unintended Product of Brain Functions in the “Standard Cognitive Science of Religion Model”: on Pascal Boyer, Religion Explained (2001) and Ilkka Pyysiäinen, How Religion Works (2003) // *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion* / Ed. by M. Stausberg. — L.; N.Y.: Routledge, 2009. P. 129–155.
422. *Jung C.G.* Dream Symbols of the Individuation Process // *Campbell J., Bernoulli R.* Spiritual Disciplines: Papers from the Eranos Yearbooks. — Princeton: Princeton University Press, 1985. P. 341–423.
423. *Kelemen D.* Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature // *Psychological Science*. — 2004. — Vol. 15. — № 5. — P. 295–301.
424. *Kelemen D.* The Scope of Teleological Thinking in Preschool Children // *Cognition*. — 1999. — Vol. 70. — № 3. — P. 241–272.

425. *Kelemen D., Rosset E.* The Human Function Compunction: Teleological Explanation in Adults // *Cognition*. — 2009. — № 111. — P. 138–143.
426. *Koperski J.* Theism, Naturalism, and Scientific Realism // *Epistemology & Philosophy of Science*. — 2017. — Vol. 53. — № 3. — P. 152–166.
427. *Lawson T.E.* Towards a Cognitive Science of Religion // *Numen*. — 2000. — Vol. 47. — № 3. — P. 338–349.
428. *Lindeman M., Lipsanen J.* Diverse Cognitive Profiles of Religious Believers and Non-believers // *The International Journal for the Psychology of Religion*. — 2016. — Vol. 26. — № 3. — P. 185–192.
429. *Lindeman M., Svedholm-Häkkinen A.M., Lipsanen J.* Ontological Confusions but not Mentalizing Abilities Predict Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Supernatural Purpose // *Cognition*. — 2015. — № 134. — P. 63–76.
430. *Lingel J.* The Digital Remains: Social Media and Practices of Online Grief // *The Information Society: An International Journal*. — 2013. — Vol. 29. — № 3. — P. 190–195.
431. *Luckmann T.* Social Reconstruction of Transcendence. Secularization and Religion: The Persisting Tension // *Acts of the XIXth Interantional Conference for the Sociology of Religion, Tübingen 1987, 25–29 August*. — Lausanne: CISR, 1987. P. 23–31.
432. *Luckmann T.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. — N.Y.: Macmillan, 1967. — 128 p.
433. *MacLean P.D.* A Triune Concept of the Brain and Behaviour // *The Hincks Memorial Lectures* / Ed. by T.J. Boag, D. Campbell. — Toronto: University of Toronto Press, 1973. P. 6–66.
434. *Maij D.L.R., van Elk M.* Evolved Priors for Agent Detection // *Religion, Brain and Behavior*. — 2019. — Vol. 9. — № 1. — P. 92–94.
435. *Maij D.L.R., van Harreveld F., Gervais W., Schrag Y., Mohr C., van Elk M.* Mentalizing Skills Do Not Differentiate Believers from Non-believers, But Credibility Enhancing Displays Do // *PloS One*. — 2017. — Vol. 12. — № 8 [эл. ресурс, режим доступа: doi.org/10.1371/journal.pone.0182764; дата последнего обращения 30.09.2020].
436. *March J.G., Olsen J.P.* Rediscovering Institutions. — N.Y.: Free Press, 2010. — 227 p.
437. *Margul T.* Miedzynarodnowa bibliografia religioznawstwa porownawczego w ukladzie dzialowym. — Krakow: Uniwersytet Jagiellonski, 1984. — 403 s.
438. *Matthee R.* Alcohol in the Islamic Middle East: Ambivalence and Ambiguity // *Past & Present*. — 2014. — Vol. 222. — P. 100–125.
439. *McGucken W.* The Social Relations of Science: The British Association for the Advancement of Science, 1931–1946 // *Proceedings of the American Philosophical Society*. — 1979. — Vol. 123. — № 4. — P. 236–264.
440. *Mead G.R.S.* Thrice-Greatest Hermes. — L.; Benares: The Theosophical Publishing Society, 1906. — 371 p.
441. *Merton R.K.* The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations / Ed. by N.W. Storer. — Chicago; L.: The University of Chicago Press, 1973. — 606 p.

442. Meyer J.W., Rowan B. Institutional Organisations: Formal Structure as Myth and Ceremony // *American Journal of Sociology*. — 1977. — Vol. 83. — P. 340–363.
443. Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity / Ed. by H. Whitehouse, R.N. McCauley. — Walnut Creek: AltaMira, 2005. — 248 p.
444. More on a Cognitive Theory of Religion // *Current Anthropology*. — 1982. — Vol. 23. — № 3. — P. 341–344.
445. Neuber M. Die Grenzen des Revisionismus. Schlick, Cassirer und das “Raumproblem” / Moritz Schlick Studien. Bd 2. — Wien, N.Y.: Springer-Verlag, 2012. — 260 s.
446. New Approaches to the Study of Religion / Ed. by P. Antes, A.W. Greertz, R.R. Warne. — B., N.Y.: Walter de Gruyter, 2004.
447. New Catholic Encyclopedia. Vol. 1–15 / Ed. by B.L. Marthaler. — Washington: The Catholic University of America, 2003.
448. Norenzayan A., Atran S., Faulkner J., Schaller M. Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives // *Cognitive science*. — 2006. — Vol. 30. — № 3. — P. 531–553.
449. Norenzayan A., Gervais W.M., Trzesniewski K.H. Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal God // *PloS One*. — 2012. — Vol. 7. — № 5 [эл. ресурс, режим доступа: doi.org/10.1371/journal.pone.0036880; дата последнего обращения 30.09.2020].
450. O'Reilly T. What Is Web 2.0. Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software // *International Journal of Digital Economics*. — 2007. March. — № 65. — P. 17–37.
451. On a Cognitive Theory of Religion // *Current Anthropology*. — 1980. — Vol. 21. — № 4. — P. 535–538.
452. Peters H. Aus pharmazeutischer Vorzeit in Bild und Wort. — B.: Springer, 1886. — 224 s.
453. Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction / Ed. by K.E. Yandell. — L., N.Y.: Routledge, 1999. — 425 p.
454. Polanyi M. Science, Faith and Society. — Chicago; L.: The University of Chicago Press, 1964. — 96 p.
455. Polanyi M. The Republic of Science: It's Political and Economic Theory // *Minerva*. — 2000. — Vol. 38. — № 1. — P. 1–21.
456. Porter T.M. Genres and Objects of Social Inquiry, From the Enlightenment to 1890 // *The Cambridge History of Science*. Vol. 7. *The Modern Social Sciences*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 13–39.
457. Porubanova M., Shaw D.J., McKay R., Xygalatas D. Memory for Expectation-Violating Concepts: The Effects of Agents and Cultural Familiarity // *PloS One*. — 2014. — Vol. 9. — № 4 [эл. ресурс, режим доступа: doi.org/10.1371/journal.pone.0090684; дата последнего обращения 30.09.2020].
458. Porubanova-Norquist M., Shaw D.J., Xygalatas D. Minimal-Counter-intuitiveness Revisited: Effects of Cultural and Ontological Violations on Concept Memorability // *Journal for the Cognitive Science of Religion*. 2013. — Vol. 1. — № 2. — P. 181–192.

459. *Pyysiainen I.* How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion. — Leiden; Boston: Brill, 2003. — 279 p.
460. *Reddish P., Tok P., Kundt R.* Religious Cognition and Behavior in Autism: The Role of Mentalizing // *The International Journal for the Psychology of Religion*. — 2016. — Vol. 26. — № 2. — P. 95–112.
461. Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson / Ed. by T. Light, B.C. Wilson. — Leiden; Boston: Brill, 2004. — 462 p.
462. Religion Explained?: The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years / Ed. by L.H. Martin, D. Wiebe. — N.Y.: Bloomsbury Academic, 2017. — 272 p.
463. Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience / Ed. by J. Andresen. — N.Y.: Cambridge University Press, 2001. — 294 p.
464. Rosarium Philosophorum / University of Glasgow Library Special Collections Department 210. — 56 p. [эл. ресурс, режим доступа: archive.org/details/EnglishTranslationOfTheRosariumPhilosophorum/mode/2up; дата последнего обращения 18.09.2020].
465. *Sahih Muslim*: 8 vols. / Trans. by A.H. Siddiqui. — New Delhi: Idara Isha'at-E-Diniyat, 2009.
466. *Samiullah M.* The Meat: Lawful and Unlawful in Islam // *Islamic Studies*. — 1982. — Vol. 21. № 1. — P. 75–104.
467. *Schlick M.* Allgemeine Erkenntnislehre. Bd. 1. — B.: Verlag von Ju. Springer, 1925. — 375 s.
468. *Schlick M.* Die Wiener Zeit: Aufsätze, Beiträge, Rezensionen. 1926–1936 / Hrsg. u. eingel. von J. Friedl und H. Rutte. — Wien, N.Y.: Springer-Verlag, 2008. — 900 s.
469. Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft / Hrsg. von G. Lanczkowski. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. — 409 s.
470. *Sheldon W.H.* The Varieties of Human Physique: An Introduction to Constitutional Psychology. — N.Y.: Harper, 1940. — 347 p.
471. *Silberer H.* Hidden Symbolism of Alchemy and the Occult Arts. — N.Y.: Dover, 1971. — 451 p.
472. *Solomon M.* Social Empiricism. — Cambridge: MIT Press, 2001. — 175 p.
473. *Sørensen J.* A Cognitive Theory of Magic. — Lanham: AltaMira, 2006. — 218 p.
474. *Sørensen J.* Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion // *Numen*. — 2005. — Vol. 52. — № 4. — P. 465–494.
475. *Sørensen J.* Religion, Evolution, and an Immunology of Cultural Systems // *Evolution and Cognition*. — 2004. — Vol. 10. — № 1. — P. 61–73.
476. Soul, Psyche, Brain: New Directions in the Study of Religion and Brain-mind Science / Ed. by K. Bulkeley. — N.Y.: Palgrave Macmillan, 2005. — 278 p.
477. *Sperber D.* Explaining Culture: A Naturalistic Approach. — Oxford: Blackwell Publishers, 1996. — 175 p.
478. *Splendor Solis*. Alchemical Treatises of Solomon Trismosin. A.D. 1584. — L.: P. Kegan, Trench, Trubner&Co, 1920 (?). — 124 p. [эл. ресурс, режим доступа: archive.org/details/splendorsolis00tris/page/n1/mode/2up; дата последнего обращения 18.09.2020].

479. *Steinhart E.* Your Digital Afterlives: Computational Theories of Life After Death. — N.Y.: Springer; Palgrave Macmillan, 2014. — 259 p.
480. *Stratford J.* A Dictionary of Western Alchemy. — Wheaton; Chennai: Theosophical Publishing House Quest Books, 2011. — 106 p.
481. *Taves A.* Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things. — Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2009. — 229 p.
482. The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion / Ed. by W.E. Mann. — Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2005. — 344 p.
483. The Cambridge Companion to Atheism / Ed. by M. Martin. — Cambridge: Cambridge University Press, 2007. — 331 p.
484. The Evolution of Religion: Studies, Theories and Critiques / Ed. by J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, R. Genet, C. Genet, K. Wyman. — Santa Margarita: Collins Foundation Press, 2008. — 406 p.
485. The Hieroglyphics of Horapollo / Transl. and intr. by G. Boas; reprint ed. — Princeton: Princeton University Press, 1993. — 148 p.
486. The Hieroglyphics of Horapollo Nilous. Graece et Anglice / by A.T. Cory — L.: W. Pickering, 1840. — 174 p.
487. The Oxford Handbook of Philosophy of Religion / Ed. by W.J. Wainwright. — Oxford: Oxford University Press, 2005. — 561 p.
488. The Oxford Handbook of Political Institutions. — Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2006. — 816 p.
489. The Translation of the Meanings of Sahih Al Bukhari: Arabic English: 9 vols. / Trans. by M.M. Khan. — Riyadh: Darussalam, 2008. Vol. 3. — 502 p. [эл. ресурс, режим доступа: archive.org/stream/TheTranslationOfTheMeaningsOfSahihAl-Bukhari-Arabic-English9Volumes/Sahih%20Al-Bukhari-Arabic_English_Volume-3-Ahadith-1773-2737; дата последнего обращения 18.09.2020].
490. Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition / Ed. by H. Whitehouse, L.H. Martin. — Walnut Creek: AltaMira Press, 2004. — 249 p.
491. *Thiselton A.C.* A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion. — Oxford: Oneworld, 2002. — 344 p.
492. *Timmermann A.* Verse and Transmutation: A Corpus of Middle English Alchemical Poetry: Critical Editions and Studies. — Leiden: Brill, 2013. — 374 p.
493. *Tremblin T.* Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion. — N.Y.: Oxford University Press, 2006. — 256 p.
494. *Ulmannus.* Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit / Bayerische Staatsbibliothek; Münchener Digitalisierungszentrum; Digitale Bibliothek. Cgm 598 [эл. ресурс, режим доступа: app.digitale-sammlungen.de/bookshelf/bsb00016775/view?currentUrl=%2Fview%2Fbsb00016775%3Fview%3DImageView&manifest=https%3A%2F%2Fapi.digitale-sammlungen.de%2Fiiif%2Fpresentation%2Fv2%2Fbsb00016775%2Fmanifest&canvas=https%3A%2F%2Fapi.digitale-sammlungen.de%2Fiiif%2Fpresentation%2Fv2%2Fbsb00016775%2Fcanvas%2F7&view=ImageView; дата последнего обращения 18.09.2020].
495. *Veblen T.B.* Some Neglected Points in the Theory of Socialism // Annals of the

American Academy of Political and Social Science. — 1891. — Vol. 2. — P. 57–74.

496. *Vonk J., Pitzen J.* Believing in Other Minds: Accurate Mentalizing Does not Predict Religiosity // *Personality and Individual Differences*. — 2017. — № 115. — P. 70–76.

497. *Waite A.E.* The Hermetic Museum: Containing 22 Most Celebrated Chemical Tracts. — York Beach, Me.: Samuel Weiser, 1999. — 601 p.

498. Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion / Ed. by P. McNamara. — Westport; L.: Praeger Publishers, 2006. — 928 p.

499. *Whitehouse H.* Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission. — Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.— 193 p.

500. *Wilber K.* Trump and a Post-Truth World: An Evolutionary Self-Correction. — Shamballah: Boulder, 2017. — 160 p.

501. *Willard A.K., Cingl L.* Testing Theories of Secularization and Religious Belief in the Czech Republic and Slovakia // *Evolution and Human Behavior*. — 2017. — Vol. 38. — № 5. — P. 604–615.

502. *Willard A.K., Cingl L., Norenzayan A.* Cognitive Biases and Religious Belief: A Path Model Replication in the Czech Republic and Slovakia with a Focus on Anthropomorphism // *Social Psychological and Personality Science*. — 2020. — Vol. 11. — № 1. — P. 97–106.

503. *Wittgenstein L., Luckhardt C.G., Aue M.A.* The Big Typescript TS 213: German-English scholars Edition. — Oxford: Blackwell, 2005. — 1524 p.

504. *Wittgenstein L., Wright G.H., Rhees R., Anscombe G.E.* Remarks on the Foundations of Mathematics. — Oxford: Basil Blackwell, 1998.— 440 p.

505. *Xygalatas D.* Cognitive Science of Religion // *Encyclopedia of Psychology and Religion* / Ed. by D.A. Leeming. — N.Y.; Heidelberg; Dordrecht; L.: Springer, 2014. P. 343–347.

506. *Yates F.A.* The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. — L.; N.Y.: Taylor & Francis e-Library, 2004. — 284 p.

507. *Zagzebski L.* Exemplarist Virtue Theory // *Metaphilosophy*. — 2010. — Vol. 41. — № 1–2. January. — P. 41–57.

508. *Zagzebski L.T.* Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief. — Oxford: Oxford University Press, 2012.— 296 p.

509. *Zagzebski L.T.* Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. — N.Y.: Cambridge University Press, 1996. — 384 p.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абрахам У. (*Abraham W.J.*), 125
Абт Т. (*Abt T.*), 77, 134
Абу Дауд, 183
Абу Са'ляб, 183
Абу Са'ид, 185
Абу Хурайра, 184, 186
Августин Аврелий (*Aurelius Augustinus*), 155, 180
Авраам, 158
Агриппа Ноттесгеймский (*Agrippa; Heinrich Cornelius von Nettesheim*), 129
Адриансе Х.И. (*Adriaanse H.J.*), 124
Айер А.Дж. (*Ayer A.J.*), 80
Александр Македонский, 177
Аллес Г. (*Alles G.*), 138
Аматэрасу, 178
Андерсен М. (*Andersen M.*), 121
Андресен Дж. (*Andresen J.*), 139
Анофриев И.С., 138
Ану, 176
Апулей (*Lucius Apuleius*), 92, 131
Аристотель, 96, 135
Арьес Ф. (*Ariès P.*), 172, 188
Асма' бт Абу Бакр, 183
Ассман А. (*Assmann A.*), 170
Атран С. (*Atran S.*), 111, 112, 116, 118, 119, 142
Аустеда Ф. (*Austeda F.*), 124
Ахриман, 188
Ахура-Мазда, 149, 150, 177
Бадж Э.А.У. (*Budge E.A.T.W.*), 131
Барбур И. (*Barbour I.G.*), 76
Барретт Дж. (*Barrett J.L.*), 106, 111, 112, 114, 117, 142
Баттистини М. (*Battistini M.*), 132
Баур Й. (*Baur J.*), 124
Белл Д. (*Bell D.*), 53
Беринг Дж.М. (*Bering J.M.*), 111, 113, 114
Бертocchi П.Э. (*Bertocchi P.A.*), 125
Блум П. (*Bloom P.*), 111
Блэкстон Р.М. (*Blackstone W.T.*), 125
Бойд Р. (*Boyd R.*), 118, 143
Бор Н.Х.Д. (*Bohr N.H.D.*), 37, 68
Борхес Х.Л. (*Borges J.L.*), 93, 131
Бохеньски Й. (*Bochenski J.M.*), 124
Бозс Дж. (*Boas G.*), 129, 130
Брентано Ф. (*Brentano F.*), 64
Брук Дж.Х. (*Brooke J.H.*), 76
Брукер Ч. (*Brooker C.*), 188
Буайе П. (*Boyer P.*), 102, 101, 111–113, 116–118, 142
Буондельмонти К. (*Buondelmonti C.*), 129
Бурго Р. (*Bourgault R.*), 124
Бэкон Ф. (*Bacon F.*), 11
Вальденфельс Г. (*Waldenfels H.*), 124
Вебер М. (*Weber M.C.E.*), 28, 62
Вельте Б. (*Welte B.*), 124
Виренга Э. (*Wierenga E.R.*), 125
Витгенштейн Л.Й.И. (*Wittgenstein L.J.J.*), 78, 80, 97–100, 127, 130, 135, 187
Вишгаспа, 177
Владимир Святославич, 152, 154–156
Врум Х. (*Vroom H.M.*), 124
Вухтерль К. (*Wuchterl K.*), 124
Гайслер Н. (*Geisler N.L.*), 125
Гараджа В.И., 63, 180
Гатри С. (*Guthrie S.E.*), 101
Геб, 90, 130
Гегель Г.В.Ф. (*Hegel G.W.F.*), 65
Гелиос, 130
Гервейс В. (*Gervais W.M.*), 118
Гермес, 130
Гермес Трисмегист, 134, 135
Гессе Г. (*Hesse H.*), 123
Гильгамеш, 147
Гирц А. (*Geertz A.W.*), 102, 138, 139
Горapolлон Нильский, 86, 93, 129, 130, 134
Грабнер-Хайдер А. (*Grabner-Haidar A.*), 124
Грегори Дж. (*Gregory J.*), 117
Гриффин Д. (*Griffin D.R.*), 125

- Гриффитс П. (*Griffiths P.J.*), 125
 Губбелинг Г. (*Hubbeling H.G.*), 124
 Гэммей, 151
 Д'Акили Ю. (*d'Aquili E.G.*), 139
 Дальферт И. (*Dalferth I.U.*), 124
 Данилевский И.Н., 156
 Де Круз Х. (*De Cruz H.*), 118
 Дебрэ Р.Ж. (*Debray R.J.*), 167, 168, 170, 171, 188
 Деннет Д. (*Dennett D.C.*), 135, 140
 Деплан М. (*Despland M.*), 124
 Депперт В. (*Deppert W.*), 124
 Депра Н. (*Depras N.*), 124
 Дзимму, 151, 178
 Дионис, 92
 Друкер П.Ф. (*Drucker P.F.*), 54
 Думузи, 176
 Дьюи Дж. (*Dewey J.*), 53
 Дюмери А. (*Duméry H.*), 124
 Дюпре В. (*Dupré W.*), 124
 Дюпре Л. (*Dupré L.*), 125
 Дюрер А. (*Dürer A.*), 129, 130
 Загзебски Л.Т. (*Zagzebski L.T.*), 36
 Заратуштра, 149, 154, 177
 Зевс, 101, 128
 Зернов Д.Н., 56
 Зильберер Г. (*Silberer H.*), 133
 Зоэ Н. (*Søe N.H.*), 124
 Зурдиг В. (*Zuurdeeg W.*), 124
 Иаков Мних, 154
 Ибрахим. См. Авраам
 Иисус Христос, 134, 183, 184
 Иларион, 154, 179
 Имибэ-но Сукунэ Хиронари, 178
 Иппон Тонэри, 178
 Исида, 90, 91, 130, 131
 Йенсен Дж.С. (*Jensen J.S.*), 141
 Йетс Ф. (*Yates F.A.*), 129
 Кальвин Ж. (*Calvin J.*), 66
 Кант И. (*Kant I.*), 63, 64
 Карнап Р. (*Carnap R.*), 78, 80
 Карпов К.В., 33
 Кару, 150
 Кауссен Н. (*Caussin N.*), 129
 Кимелёв Ю.А., 62, 63
 Кинцлер К. (*Kienzler K.*), 124
 Кларк К.Дж. (*Clark K.J.*), 65
 Константин I Великий (*Flavius Valerius Aurelius Constantinus*), 155
 Конфуций, 148, 154, 176
 Кори А. (*Cory A.T.*), 129
 Космидес Л. (*Cosmides L.*), 116, 117
 Красников А.Н., 127
 Кретцман Н. (*Kretzmann N.*), 125
 Крон, 130
 Ксигалатас Д. (*Xygalatas D.*), 141
 Кузнецов В.Г., 59
 Кун Т.С. (*Kuhn T.S.*), 47
 Кучера Ф. фон (*Kutschera F. von*), 124
 Лакатош И. (*Lakatos I.*), 74, 78
 Лаппо-Данилевский А.С., 25
 Ле Пойдевен Р. (*Le Poidevin R.*), 125
 Лекторский В.А., 59
 Леманс К. (*Leemans C.*), 129
 Леонардо да Винчи (*Leonardo di ser Piero da Vinci*), 132
 Лёфлер В. (*Löffler W.*), 124
 Лихачев Д.С., 156
 Лоусон Т. (*Lawson T.E.*), 102
 Лукман Т. (*Luckmann T.*), 174, 190
 Макдональд С. (*MacDonald S.*), 125
 Макколей Р. (*McCauley R.N.*), 102
 МакЛин П. (*MacLean P.D.*), 96, 135
 Маклюэн Г.М. (*McLuhan H.M.*), 173, 189
 Макнамара П. (*McNamara P.*), 113
 Максимилиан I Габсбург (*Maximilian I Habsburg*), 129
 Малевич Т.В., 138
 Манн У. (*Mann U.*), 124
 Мардук, 176
 Мартин М. (*Martin M.*), 125
 Мартин У. (*Martin W.O.*), 125
 Мейер Дж. (*Meyer J.W.*), 151
 Мёллер Й. (*Möller J.*), 124
 Мерсье Ж. (*Mercier J.*), 129
 Мертон Р.К. (*Merton R.K.*), 10, 52
 Мескиагашер, 147
 Микешина Л.А., 27, 59
 Милов Л.В., 153, 179

- Миронов В.В., 59
 Моисей, 165
 Молендийк А.Л. (*Molendijk A.L.*), 124
 Момджян К.Х., 59
 Моусон Т. (*Mawson T.J.*), 125
 Муслим, 183
 Мухаммад, 165, 166, 183, 186
 Мюллер Ф.М. (*Müller F.M.*), 31
 Мюррей М. (*Murray M.J.*), 125
 Нгуен-Ксуан А. (*Nguyen-Xuan A.*), 144
 Невилл Р.К. (*Neville R.C.*), 125
 Нестор Печерский, 154
 Нивёнер Ф. (*Niewöhner F.*), 124
 Ной, 163
 Нойбер М. (*Neuber M.*), 126
 Норензаян А. (*Norenzayan A.*), 118
 Нут, 90, 130
 Ньюберг Э. (*Newberg A.B.*), 139
 Нюгрен А. (*Nygren A.*), 124
 О-но Ясумаро, 151, 158
 О'Рейли Т. (*O'Reilly T.*), 187
 Олстон У.П. (*Alston W.P.*), 65
 Ольга (Елена) Киевская, 155
 Осирис, 90, 91, 130
 Паев М.Е., 88, 90
 Пенелюм Т. (*Penelhum T.*), 125
 Персингер М. (*Persinger M.A.*), 139
 Петровский Н.С., 87
 Пикок А. (*Peacocke A.R.*), 76
 Пиркхаймер В. (*Pirckheimer W.*), 129
 Писманик М.Г., 62, 63
 Плантинга А.К. (*Plantinga A.C.*), 34, 35, 65–67, 80, 125
 Платон, 86–90, 96, 130, 135
 Плутарх, 90, 130, 131
 Полани М. (*Polanyi M.*), 9, 52
 Польсков К.О., 79, 80, 125
 Поппер К.Р. (*Popper K.R.*), 53, 78, 80
 Поув Ж.К. де (*Pauw J.C. de*), 129
 Прозерпина, 131
 Прометей, 188
 Пуммер Р. (*Pummer R.*), 124
 Пустарнаков В.Ф., 80
 Пэйлин Д. (*Pailin D.A.*), 125
 Пюсиайнен И. (*Pyysiainen I.*), 102, 111, 138
 Ра, 91, 130
 Ра-Атум. См. Ра
 Рамсей Я. (*Ramsey I.T.*), 125
 Рассел Б. (*Russell B.A.W.*), 127
 Рея, 130
 Рикёр П. (*Ricœur P.*), 124
 Рипли Дж. (*Ripley G.*), 95, 96, 132, 133
 Ричерсон Р.Дж. (*Richerson P.J.*), 118, 143
 Розанов В.В., 124
 Розенау Г. (*Rosenau H.*), 124
 Ройснер И. (*Reusner H.*), 133
 Рот Дж. (*Roth J.K.*), 125
 Роулинг Дж. (*Rowling J.*), 97
 Роуэн Б. (*Rowan B.*), 51
 Рюрик, 155
 Сальгадо С.Р. (*Salgado S.R.*), 172, 178
 Сарра, 180
 Сатурн, 92, 130
 Сен-Симон К.-А. де (*Saint-Simon C.H. de*), 53
 Сёренсен Й. (*Sørensen J.*), 102, 107, 119, 139
 Сет, 91
 Сётоку-тайси, 150, 177
 Слаатте Г. (*Slaatte H.A.*), 125
 Сократ, 87
 Соломон, 61
 Спербер Д. (*Sperber D.*), 111, 117, 119, 120
 Стамп Э. (*Stump E.*), 125
 Стёпин В.С., 59
 Стюарт Д. (*Stewart D.*), 125
 Суинберн Р.Г. (*Swinburne R.G.*), 80, 125
 Талиаферро Ч. (*Taliaferro C.*), 125
 Тахмурас, 188
 Тевт. См. Тот
 Тейвс Э. (*Taves A.*), 118
 Тиле К.П. (*Tiele C.P.*), 31
 Тиллих П.И. (*Tillich P.J.*), 67, 80
 Тиммерманн А. (*Timmermann A.*), 95, 132–134
 Тимофей из Газы, 93, 131
 Томпсон М. (*Thompson M.*), 125
 Тот, 86–88, 90, 91, 129–131, 188
 Тремли Т. (*Tremelin T.*), 102, 103, 111, 139
 Трильхас В. (*Trillhaas W.*), 124

- Трисмосин С. (*Trismosin S.*), 134
Трубецкой С.Н., 69
Туби Дж. (*Tooby J.*), 116
Тураев Б.А., 131
Тянь, 148, 176
Тянь-ди. См. Тянь
Уайтхауз Х. (*Whitehouse H.*), 102, 107
Уилбер К. (*Wilber K.*), 136
Уильямсон У.Б. (*Williamson W.B.*), 125
Уинн М. (*Wynn M.R.*), 125
Ульманн (*Ulmann*), 133
Умаяда. См. Сётоку-тайси
Уту, 147
Уэйнрайт У.Дж. (*Wainwright W.J.*), 125
Уэстфал М. (*Westphal M.*), 125
Фауст И.М. (*Faust J.M.*), 133
Фейерабенд П.К. (*Feyerabend P.K.*), 48, 49, 73
Ферре Ф. (*Ferré F.*), 125
Филлипс Д. (*Phillips D.Z.*), 125
Флю Э. (*Flew A.*), 127
Фома Аквинат (*Thomas Aquinas*), 181
Фрейд З. (*Freud S.S.*), 96, 135
Фроянов И.Я., 179
Фуко М. (*Foucault P.-M.*), 81
Фуллер С.У. (*Fuller S.W.*), 64
Хайдеггер М. (*Heidegger M.*), 74, 81
Хаксли О.Л. (*Huxley A.*), 186
Хальдер А. (*Haldar A.*), 124
Хаммурапи, 176
Харрис Х. (*Harris H.A.*), 125
Хенрих Дж. (*Henrich J.*), 118
Хешель Д. (*Hoeschel D.*), 129
Хик Дж. (*Hick J.*), 125
Хокинг С.У. (*Hawking S.W.*), 66, 67
Хольм С. (*Holm S.*), 124
Хофштадтер Д.Р. (*Hofstadter D.R.*), 130, 135
Ху-цзи, 148
царица Савская, 155
Цахес И. (*Czachesz I.*), 139
Черепнин Л.В., 152
Шамаш, 176
Шампольон Ж.Ф. (*Champollion J.-F.*), 129
Шан-ди, 148, 176
Шантепи де ля Соссе П.Д. (*Chantepie de la Saussaye P.D.*), 31
Шахнович М.М., 56, 139
Швырев В.С., 59
Шелдон У.Г. (*Sheldon W.H.*), 135
Шеффлер Р. (*Schaeffler R.*), 124
Ширм Р.В. (*Schirm R.W.*), 96, 135
Шлик М. (*Schlick F.A.M.*), 78, 80, 126, 127
Шохин В.К., 63, 124
Шраг О. (*Schrag O.*), 125
Шрёдер Г. (*Schrödter H.*), 124
Штернберг Л.Я., 69, 70
Эванс С. (*Evans C.S.*), 125
Эдингер Э.Ф. (*Edinger E.F.*), 92
Эйнштейн А. (*Einstein A.*), 67
Элиаде М. (*Eliade M.*), 60
Элстон У. (*Alston W.P.*), 125
Энлиль, 176
Энмеркар, 147
Этана, 147
Юм Д. (*Hume D.*), 37, 67
Юнг К.Г. (*Jung C.G.*), 92, 133, 134, 171
Юрченко А.Г., 93
Ямато Камуямато Иварэ-хико. См. Дзимму
Янцен Г. (*Jantzen G.M.*), 125