

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

葛兆光. 禅宗与中国文化. 上海. 1986. = Гэ, Ю-гуан. Чань-буддизм и китайская культура / Ю-гуан Гэ. – Шанхай, 1986. – 225 с.

袁静芳. 中国汉传佛教音乐文化. 北京. 2003. = Иуань, Ц.Ф. Музыкальная культура в чань- буддизме. – Пекин, 2003.— 651с.

陈兵. 新编佛教词典. 北京. 1994. = Чэнь, Бин. Новый словарь Буддизма / Бин Чэнь. – Пекин, 1994 – 688 с.

Густова, Л.А. Церковное пение. Белорусская певческая культура православной традиции / Л.А. Густова. – Минск : Харвест, 2013. – 224 с.

Ковалив, В.В. Раздайся, благовестный звон (колокола в истории культуры) / В.В. Ковалив. – Минск : Православное Братство во имя Архистратига Михаила, 2003. – 158 с.

Ленсу, М.Я. Религиоведение: Учеб. пособие / М.Я. Ленсу, Я.С. Яскевич, В.В. Кудрявцев и др.; Под ред. М.Я. Ленсу и др. – Минск : Новое знание, 2003. – 446 с.

Мешкерис, В.А. Индийские традиции в художественной культуре Средней Азии / В.А. Мешкерис. – Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского института истории РАН «Нестор-История», 2004. – 164 с.

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

*Данилов А.В.*

*(Минск, Минская духовная академия)*

Если непредвзято посмотреть на историю религий, то круг ее задач практически ограничивается религиями развитых, т.е. письменных культур. Исследование религий бесписьменных культур для истории религий маргинально и во многих ее систематизациях представляет собой пограничную область. Очень часто такие религии обобщают под такими названиями, как, например, «естественные религии», «первобытные религии», или «примитивные религии» и т.п. (Гольдаммер К., Хайлер Ф. Религии человечества. 1980). Итак, исследователи исходят из того, что религии таких народов достаточно сходны между собой, причем до такой степени, что их можно представлять как единую религиозную систему. По крайней мере такой же маргиналией для классической истории религии будет и религия

нашей непосредственной современности. Христианская религиозность, как она видоизменялась за последние 150 лет, заметно отличается от прежнего средневекового христианства, но этот факт историками религий, как правило, вообще обходится вниманием. В результате возникает хотя и привычное, но довольно проблематичное представление всеобщей истории религий касательно ее предмета и методики.

1. Религии бесписьменных культур в общем представлении истории религий обычно анализируются средствами феноменологии религий. Так, описываются вера в духов, представления о силах, высших богах и т.д. как главные элементы этих религий (ср. типичную классификацию у Курта Гольдаммера и Фридриха Хайлера в указанной выше работе): а) магия – фетишизм – динамизм; б) табу и мана – тотемизм – культы животных и растений – святыни – мертвые – политеизм и вера в высшего бога – миф – культ и священство – посвящения, мистерии, культовые союзы. Можно также сравнить обобщающее представление в этнологии религий у Йозефа Франца Тилья (Тиль Й.Ф. Этнология религий. 1984). Ученые исходят из того, что эта область религии позиционирована в доисторическом пространстве (хотя, если смотреть хронологически, свидетельства об этих религиях получены в Новое время). Таким образом, дифференцированное различие между религиозными символическими системами не считается здесь необходимым. От совокупной области «примитивных религий» отделяются затем «исторические религии». Этнологи, занимающиеся полевыми исследованиями и интересующиеся проблематикой религии, протестуют уже в течение десятилетий против некорректности такого подхода. Обозначения типа «священная сила» (мана) бессмысленны как универсальные понятия. Хотя в различных религиях бесписьменных культур существуют представления о святой власти, но они обретают в каждой религиозной системе совершенно определенное аксиологическое значение. В результате возникает другой методический подход в исследованиях: занимаются описанием религий отдельных этносов.

2. Так называемые развитые религии являются классическим полем исследований истории религий. Речь идет о религиях, обладающих историей, в распоряжении которых находятся исторические документы. В первую очередь дело касается языковых документов. Например, священных писаний, которые традированы вплоть до наших дней или же письменных памятников, открытых археологически. Сюда же относятся изображения, сооружения и т.д. Методический подход к таким источникам разработан в исторической науке. В задачу истории религий по общепринятому по-

ниманию входит собирание фактов, воспроизведение соотношения вещей, обобщающее соотнесение языковых высказываний религии, а также ее образных представлений, реконструкция системы норм и ценностей религии и т.д. При этом история постоянно остается фоном, на котором осуществляется представление соотношения вещей. Итак, речь идет об изменении и развитии религии в ее частных аспектах. Правильная интерпретация наблюдаемых изменений помогает отражающему действительность пониманию выявляемых религиозных феноменов.

3. Религия современности практически полностью обходится вниманием со стороны классических представлений истории религий. В упомянутом сборнике Фридриха Хайлера (1892–1967) следующим образом описывается настоящее Реформатской церкви Швейцарии. «Церковь немецкой Швейцарии сформирована в духе Цвингли и его последователя в Цюрихе Генриха Буллингера. Составленное последним «Confessio Helvetica», сближающее цвинглианство с кальвинизмом, принято рядом других реформатских церквей. В XIX в. Швейцария стала местом свободной теологии; после первой мировой войны из нее вышли первые представители диалектической теологии. Богослужение является пуританским богослужением слова, многие церкви никогда не имели алтаря, но лишь крестильный камень» (Гольдаммер К., Хайлер Ф. Религии человечества. 1980). Эти строки практически ничего не сообщают о религии реформаторской Швейцарии в наши дни. Опять-таки большинство затрагиваемых вопросов здесь – исторические. То, что современный швейцарский протестантизм подлинно все еще выражает дух Цвингли и Буллингера, никто не решится всерьез утверждать, не исключая реформатских пасторов.

Дифференцированная действительность современной религии изучается не историей религий, а совсем другими дисциплинами. Здесь следует назвать социологию религии и психологию религии. Эти дисциплины создали и развили инструментарий, чтобы исследовать взаимоотношения между объективно значимыми нормами веры и их субъективной рецепцией индивидуумом, в результате чего выявляются религиозные установки практики благочестия и т.д. При этом оказывается, что фактические установки тех, кто все еще относится к подавляющему большинству в христианских церквях, в значительной степени отклоняются от традиционных позиций (ср. такие исследования, как Шмидчен Г. Что немцам свято. 1979; Лукатис И. Эмпирическое исследование по теме религии в Западной Германии, Австрии и немецкоговорящей Швейцарии // Дайбер К.-Ф., Лукман Т. (ред.). Религия в современных направлениях немецкой социологии. 1983).

С точки зрения систематического религиоведения, такой раскол на три типа религии (первобытные религии, развитые религии и религия современности) с тремя совершенно различными методическими подходами исследования (феноменологический, исторический, социологический и психологический) можно оценить как крайне неудовлетворительное состояние дел в религиоведении. Несогласованность результатов исследований требует попытаться открыть методологические взаимосвязи. Тогда в первую очередь необходимо уяснить следующее: какие вопросы ставят и как могут на них ответить отдельные методические подходы, а также, каким образом ограничена широта их применения и глубина исследования?

1. При исследовании религий бесписьменных культур фактор истории, как правило, не играет никакой роли. При этом, естественно, речь не идет о неких «внеисторических» культурах, просто их история нам во многом неизвестна. Образ «примитивной» культуры, которой соответствовала бы «архаическая» религия в том смысле, что она как бы находится где-то поблизости от первоисточков религии («прарелигия») – результат ложных умозаключений. Этносы с бедной материальной культурой при определенных обстоятельствах могут предъявить нам высокоразвитые религиозные системы (например, в Австралии). С другой стороны, высокоразвитые материальные культуры могут иметь бедную символическую систему (например, религиозность среднестатистических западноевропейцев). Факты противоречат тезису Карла Маркса (1818–1883) и Фридриха Энгельса (1820–1895) о соответствии уровня религиозной системы (как надстройки) уровню производственных отношений (как базису).

Итак, историческое измерение присутствует и в бесписьменных культурах, но его по недосмотру часто не замечают в связи с тем, что многие исторические факторы неизвестны. Не вопрос, что исторические знания о многих деталях в религиях бесписьменных культур чрезвычайно способствовали бы пониманию этих религий. Тем самым, выявляется необходимое ограничение постановки вопросов в этнологии религий.

Полевой исследователь, описывающий религию бесписьменной культуры, обладает неким набором данных. Он может попытаться, по возможности, рассмотреть и спросить обо всем, что относится к практике символической системы. Но он должен постоянно считаться с тем, что не все было сообщено ему, что он спросил не обо всем, что было бы необходимо для уяснения проблемы (в том числе, мог спутать при вопрошании главное с второстепенным), а также что он просто не все понимает. Критично воспринимающий свою роль исследователь будет наблюдать и анализиро-

вать религию не изолированно, но скрупулезно выявлять ее переплетения с другими участками культуры.

Этнограф религии не только открывает описываемую им символическую систему этноса, но он всегда конструирует ее. Эта система не является эксплицированной. Член этноса владеет ею и использует ее аналогично владению языком. Он говорит на своем языке, но не может объяснить его грамматическую систему. То же самое и с религией. Следовательно, описание религии формируется не только из объекта, из символической системы этноса, но и из воли наблюдателя к конструированию. Наблюдатель же исходит из определенной постановки вопросов и из собственных религиозно-культурных предпосылок. Адепт изучаемой религии, само собой разумеется, не увидит себя в том представлении религии, которое дается этнографом религии.

Итак, этнограф работает, с одной стороны, с данными, сообщаемыми ему или добываемыми им (конкретные сообщения от информантов, отдельные наблюдения ритуальных процессов и т.д.), с другой стороны, подключаются его методические индикационные вопросы, нацеленные на реконструкцию системы. Реконструируемые черты религиозной системы никогда полностью не согласуются с эмпирическими данными. Идеально типизированная символическая система показывает известную широту отклонений от того, что фактически реализуется как религия.

Поэтому необходимо четко фиксировать в преамбуле исследования методику постановки вопросов, предпосылки и осевые линии при реконструкции символической системы. Предписываемые требования «объективности», т.е. осуществление независимого от каких-либо точек зрения религиозоведческого исследования, таким образом, задается в результате анализа собственного контекста религиозно-культурных предпосылок, предписывающих систему постановки исследовательских вопросов, выявления собственного методического подхода и реконструирующих стратегий.

2. В сфере исследования развитых религий посредством исторических документов в поле зрения попадают некоторые важные исторические моменты религии. Правда, эти документы зачастую имеют довольно случайный характер, особенно это касается мертвых религий. Поэтому исследователь должен постоянно продумывать, насколько репрезентативен и важен предлежащий ему документ для этой религии в целом. Итак, и здесь он должен выбирать, проводить селекцию имеющегося материала и реконструировать. В то время, как исследование религий прошлого страдает в основном из-за отсутствия или недостатка документов, то в близких нам

исторических рамках обычно наблюдается потоп информации, который должен переработать историк. Таким образом, выявляется, что и при наличии исторического материала не может быть и речи об объективности в смысле независимой позиции и пассивности как идеальном способе поведения исследователя. И здесь есть то, что требуется реконструировать и из чего избирать. И здесь налицо культурно обусловленный у историка религиозный каркас вопрошаний, ответственный за реконструкцию описываемой религии.

Исторические документы позиционируются в совокупном контексте культуры. Если традирован некий миф, то можно поставить вопрос, как этот миф применялся, кем он использовался, в каких социальных рамках? Исторический материал часто оставляет эти вопросы без ответов. Тогда и здесь приходится обращаться к реконструкции. Сведения для реконструкции могут предоставить другие тексты, чьи рамки лучше известны.

Итак, этнограф религий и историк религий в принципе сталкиваются с аналогичными проблемами. Перед обоими лежат различные типы данных и различные типы неизвестных, соответственно принципиально одинаковые постановки вопросов получают различные ответы.

Развитые религии формируют собственное отрефлектированное самопредставление. Возникает вопрос, входит ли в задачу религиоведа просто воспроизводить эти самопредставления? Ни в коем случае! Возьмем конкретный пример. По корректному исламскому представлению, Коран – это пречечное слово Бога. Он не сотворен и находится с начала всех времен у Бога. Затем он по частям диктовался пророку и в итоге, в процессе собирания, обрел нынешний письменный образ. Этому отрефлектированному и догматически утвержденному исламскому самопредставлению ярко контрастирует совершенно иное представление ислама у религиоведа. Он предполагает совершенно другое положение вещей и соответственно пытается осветить его. Он видит процесс развития пророка Мухаммеда, фиксируемый в различных сурах Корана. Этот процесс развития религиовед соотносит с историей личной жизни пророка, с историко-культурной ситуацией, в которой совершалось провозвестие, с реакцией окружения Мухаммеда на это провозвестие и многими другими факторами. Религиовед анализирует, что в более ранних сурах акцент делается на эсхатологическом повествовании, а в поздних сурах центральной явно является организация общины. Итак, при подобной интерпретации Корана задействуются исторические и психологические постановки вопросов. Они, однако, не могут играть никакой роли, если Коран – это вечное и неизменное слово Божие.

Следовательно, реконструкция ислама религиоведом не может быть идентичной с самопредставлением ислама у правоверного мусульманина. Для мусульманина не может быть приемлемым представлением ислама человеком, который использует категории эпохи Просвещения, возможно, он даже просто не поймет его. Тем самым, мы видим принципиально сходную ситуацию, как и с представлением религии в области бесписьменных культур. Правда, с тем отличием, что религии бесписьменных культур, не обладающие эксплицитным самопредставлением, довольно беззащитны по отношению к их реконструкции со стороны этнолога. Религиоведческое представление религии всегда означает взятие представляемого под вопрос. Поэтому этнографы – это замаскированные миссионеры, даже если сами они не понимают этого.

3. Если религиовед рассматривает окружающую его религию современности, то он проваливается в некий хаос, даже при изрядной воле к дистанцированию он не может полностью освободиться от своего окружения и подняться над ним. Исторически сложившиеся формы религии хотя и не исчезают, но они предстают его взору в обилии вариантов, которое практически неохватно для взгляда (ср. пояснения к религиозной ситуации современности, сделанные в области социологии религии Питером Бергером). При этом надо учитывать, что религиозность у отдельных членов общества формируется совершенно различным образом.

Социология религии, психология религии исследуют данную проблематику эмпирическими средствами. Они в состоянии измерить внутрирелигиозный плюрализм, они могут, например, свести различные установки к религиозным концептам, например, к вопросу, что подразумевается верующими под словом «Бог», какие атрибуты приписываются образу Бога и какие реакции ожидаются. При этом верующими проявляется большая или меньшая дистанция по отношению к концептам (догматам), которые традиционным образом предлагаются религиями. Подобным способом может быть исследовано и религиозное поведение человека, начиная с таких совершенно внешних фактов, как частота посещения храма, вплоть до молитвенной практики. В конце концов, разрабатываются корреляции между религиозными установками и политическими убеждениями, потребительской практикой и т.п. Все это создает пеструю картину современной христианской религиозности, которая мало согласуется с теологическим самопредставлением православия, католицизма или протестантизма. Осевыми линиями этой картины можно назвать рубрики «расцерковление» (в том смысле, что все большее количество населения отдаляется от офи-

циально признанной традиционной символической системы) и «внутрирелигиозный плюрализм».

Можно говорить о религиозной запущенности и беспризорности современного человека, что влечет за собой различные последствия: 1) увеличивается дистанцирование широких слоев населения к традиционным религиям, 2) несводимые ни к чему иному и неснимающиеся религиозные проблемы остаются неназванными и необработанными. Отсюда наблюдается рост латентной религиозности<sup>1</sup>, которая легко принимает неконтролируемый образ. Нерелигиозные институты задействуют для себя религиозный потенциал (экстремистские и террористические политические группировки, маскирующиеся под религиозные движения) или религиозные новообразования двусмысленного рода профитируют от свободно перетекающей религиозной энергии<sup>2</sup>.

Речь идет тогда о возможных вариантах религиозных предложений в плоскости этой скорее латентной, чем традиционной религиозности. При ныне политически провозглашаемом требовании внерелигиозного культурного контекста в общество неконтролируемо внедряются неизвестные, невыявленные постановки религиозных вопросов с неизвестными перспективами социального развития. Феномен латентной религиозности свойственен секулярным обществам нашего времени. Религия утрачивает характер культурного традирования, формирующего человеческую судьбу, но все более и более становится объектом свободного выбора в условиях плюралистического рынка религиозных символических систем. Когда смысловой горизонт или этические цели и ценности, задаваемые религией, представляются человеку само собой понятными, то он вполне может позволить себе быть толерантным по отношению к верующим других религий и конфессий, которые по собственному «недомыслию» отклоняют «само собой понятное». Но когда смысловой горизонт или этические цели и ценности есть результат произвольного выбора, и этот выбор должен постоянно подтверждаться, посредством чего вновь и вновь осознается его неустойчивость и ломкость, тогда другие религии и конфессии вместе с их адептами воспринимаются как угроза.

Духовные ориентиры и институциональные религиозные компетенции ныне сосуществуют лишь частично. Сегодня религиозное поведение

<sup>1</sup> См. Adalbert Saurma “Schweizer Treu und Glaube. Gedanken über das Eidgenössische” / H. Kleger u. A. Müller “Religion des Bürgers-Zivilisation in Amerika und Europa”, München, 1986.

<sup>2</sup> См. Friedrich-Wilhelm Haack “Jugendreligionen”, München, 1979; Michael Mildenerger “Die religiöse Revolte”, Frankfurt a.M., 1981.



может не сочетаться с религиозной деятельностью, а религиозные мотивы с религиозными идеями. Христианство в определенной мере становится латентной составляющей секулярной культуры. Многие эмпирические исследования фиксируют процесс приватизации веры (в том числе в Беларуси), когда вера становится «продуктом» индивидуального выбора. Затруднительная ситуация индивидуального выбора конфессии вызывает у людей, отождествляющих себя с христианскими ценностями, психологическую пассивность при воцерковлении, которое налагает на них неудобное бремя конфессиональной оценки своих родных и друзей, бремя жизни по канонам непонятного общества. Зачастую люди, идентифицирующие себя христианами, в лучшем случае смутно представляют себе, что есть Церковь.

Расцерковление и внутрирелигиозный плюрализм в таком качестве явно представляют собой европейскую особенность эпохи Нового времени. Но в определенной мере эти феномены были известны уже на ранних фазах истории религий. Они относительно отчетливо проявлялись, например, во время эллинистического синкретизма, на той фазе религиозной истории, которая вообще во многом очень похожа на нашу современность. Касательно ряда аспектов нам, безусловно, недостает исторических материалов для возможности точно определить плюрализм того времени. Но следует учитывать то, что это явление, которое сегодня особенно бросается в глаза и вполне эмпирически измеримо, существовало уже и в прошлую эпоху. То же самое относится к тому факту, что разные люди в различной степени обращаются к символической системе, реализуют ее в своей жизни. Индивидуальная широта разброса степени религиозности существовала всегда, в том числе и в т.н. «естественных религиях». И вновь касательно современности нужно отметить: ярко бросается в глаза, что многие люди вовсе не воспринимают религию в ее традиционных формах. Сегодня это исследуется религиоведами, обосновывается и оценивается в аспекте аксиологических позиций конкурирующих систем ориентирования. Опять-таки только современность открывает возможность для таких исследований. В рабочие области истории религий и этнологии религий данная постановка вопросов не включена, хотя как таковая она была бы вполне интересна для исследования и в этих научных областях.

История религий в узком смысле слова, как вопрос о развитии религиозно-символической системы, в целом значима для всех областей религиоведческого исследования. В области бесписьменных культур она, как правило, составляет великую неизвестную, с которой следует считаться,

но которой нельзя оперировать. То же самое имеет место и для современности. Чем ближе и непосредственнее соприкасаешься с современностью, тем сложнее понять ее историю и действующие в ней исторические силы. Лишь с дистанции можно подключить к работе историческую науку. Лишь на приличном историческом расстоянии от событий можно объяснить, что привело к определенной исторической ситуации, и почему это должно было произойти, а также к каким последствиям и дальнейшему развитию все это привело. Каким действующим силам обязана современность? Куда ведет эта современность? Все это – труднообъяснимые вопросы. Мудрые представители религиозоведческой дисциплины остерегаются делать прогнозы на будущее.

Поэтому требуется еще раз пояснить, что разнообразные подходы различных религиозоведческих дисциплин к специфическим общественным формам характеризуются разнообразием находящихся в их распоряжении данных. Постановки религиозоведческих вопросов, которыми мы располагаем, но которые не удастся эффективно применить в каком-либо конкретном случае религиозоведческого анализа, постоянно указывают на ограниченность своей сферы действия и глубины проникновения.

Постановки вопросов истории религий являются поэтому тем подходом к религии, который важен в любом случае, но который будет в разной степени продуктивен. Притом описание исторического развития не может просто ориентироваться на «объективные факты». Оно возникает благодаря конструирующей работе самого религиоведа, который должен избирать, оценивать важность и интерпретировать свой материал.

## ПАРАДИГМА НАУКИ И РЕЛИГИИ

*Ющенко А.А., Аламписева В.Д., Олевская И.З.  
(Минск, Международный государственный  
экологический институт имени А.Д. Сахарова  
Белорусского государственного университета)*

Религия и наука – две важнейшие грани общественного существования, которые известны с начала истории человеческого разума. Религия берет свое начало еще с древних времен, тогда как наука получила свое активное развитие в средних веках. Первая грань влияет на идеи, мысли и на весь образ жизни человека.