

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АЛЬМАНАХ

2016. № 1 (1)



В первый выпуск «Религиоведческого альманаха» вошли статьи, в которых затрагиваются различные аспекты современных религиозных процессов, проблемы их теоретического осмысления в актуальной социологической и религиоведческой литературе, а также определенные тенденции в развитии современной богословской мысли, которые в той или иной степени оказывают влияние на религиозные процессы и на их трактовку. Издание рассчитано на специалистов в области религиоведения, социологии, философии и теологии, а также на широкий круг читателей, интересующихся вопросами, связанными с положением религии в современном обществе.

ISBN 978-5-93883-284-8



9 785938 832848

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Философский факультет
Кафедра философии религии и религиоведения

Религиоведческий альманах

№ 1 (1) 2016



Москва
Издатель Воробьев
2016

УДК 2-1

ББК 86.2

Р 36

Редакционная коллегия:

Апполонов А. В. (главный редактор)

Аринин Е. И.

Винокуров В. В.

Давыдов И. П.

Тициан А. Э. (заместитель главного редактора)

Шмидт В. В.

Элбакян Е. С.

Яблоков И. Н.

Р 36 **Религиоведческий альманах. № 1 (1) 2016** — М.:

Издатель Воробьев А. В., 2016. — 140 с.

ISBN 978-5-93883-284-8

В первый выпуск «Религиоведческого альманаха» вошли статьи, в которых затрагиваются различные аспекты современных религиозных процессов, проблемы их теоретического осмысления в актуальной социологической и религиоведческой литературе, а также определенные тенденции в развитии современной богословской мысли, которые в той или иной степени оказывают влияние на религиозные процессы и на их трактовку. Издание рассчитано на специалистов в области религиоведения, социологии, философии и теологии, а также на широкий круг читателей, интересующихся вопросами, связанными с положением религии в современном обществе.

ISBN 978-5-93883-284-8

© Воробьев А. В., издатель, 2016.

Научное издание

7720376@mail.ru Издатель Воробьев А. В.

г. Москва, ул. Профсоюзная, 140-2-36. **8(495) 772-03-76**

От редакции

Публикуя этот первый, в определенной степени экспериментальный выпуск «Религиоведческого альманаха», редакция рассчитывает на то, что со временем он станет площадкой для широкого обсуждения актуальных проблем религиоведческой науки. В настоящее издание вошли статьи, посвященные современным религиозным процессам («Религия в странах Латинской Америки») и их теоретическому осмыслению в современной социологической и религиоведческой литературе («Критические замечания о “постсекулярности” и “постсекулярном”»). Кроме того, мы решили включить в издание две статьи, посвященные анализу отдельных теологических идей и подходов к изучению религии («Доказательство существования Бога *e rebus creatis* (от сотворенных вещей)» и «Теология религии У. К. Смита»). В дальнейшем мы планируем расширить круг обсуждаемых тем (за счет включения, в том числе, материалов, посвященных истории религии и методологии изучения религиозных процессов), уделяя при этом основное внимание современным эмпирическим исследованиям религиозности и места религии в общественной жизни.

А. В. Апполонов

Критические замечания о «постсекулярности» и «постсекулярном»

Существенную часть современных религиоведческих исследований составляет дискуссия о так называемой «постсекулярности», которая трактуется некоторыми авторами как определяющая характеристика современного мира. Теоретики «постсекулярности» (а также сторонники смежной концепции «десекуляризации»¹) говорят о «множестве проявлений всемирного возрождения религии»², о том, что происходит «новое мощное вторжение религии... уже совершенно новым образом, который сигнализирует о зарождении новых масштабных цивилизационных формаций»³, или о том, что «почти ничто не свидетельствует о формальном религиоз-

¹ Хотя концепции «десекуляризации» и «постсекулярного общества» не являются полностью тождественными, обе они провозглашают «всемирное возрождение религии» и отрицают теорию секуляризации: «Понятия “десекуляризация”, “постсекулярное” и даже “асекулярное”... так или иначе, связаны с феноменом “возрождения” или “возвращения” религии» (*Шшишков А.* Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012, № 2. С. 165). Поэтому в рамках данной статьи я не провожу различия между этими концепциями.

² *Карпов В.* Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2 (30), 2012. С. 114.

³ *Эйзенштадт Ш.* Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1 (30), 2012. С. 36.

ном упадке за пределами Северной Европы, и традиционное представление о секуляризации следует или серьезно скорректировать, или вообще отбросить»⁴.

Термин «постсекулярность», а также термин «десекуляризация», как видно и из самих слов, и из приведенных выше цитат, вводится для обозначения некоей ситуации «всемирного возрождения религии», последовавшей за эпохой «секуляризма». Надо отметить, однако, что никакого единства в вопросе, чем был этот самый секуляризм, среди теоретиков «постсекулярности» нет. Варианты ответа предлагаются самые неожиданные. Некоторые⁵, вслед за Ф. Риффом, полагают, что секуляризм есть «deathwork», «умертвление» европейского католического социального порядка, которую совершают неверующие социологи «в залах наших институтов высшей безграмотности»⁶. А вот, скажем, Г. Смит в «Краткой истории секуляризма», напротив, утверждает, что «секуляризм есть последнее выражение христианской религии»⁷.

Здесь, конечно, возникает масса вопросов. Например, что значит «всемирное возрождение религии»? Значит ли это, что ранее религия во всем мире пребывала при смерти, а в масштабах всей планеты существовало некое «секулярное общество»? И если да, то почему это «секулярное общество» превратилось в «постсекулярное», и в какой конкретно исторический момент? А если, как пишет П. Бергер, «сегодня мир, за некоторыми исключениями...

⁴ Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2 (30), 2012. С. 28.

⁵ Например, В. Карпов. См. Карпов В. Концептуальные основы... С. 116.

⁶ Rieff Ph. My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority. Charlottesville: University of Virginia Press, 2006. P. 16.

⁷ Smith G. A Short History of Secularism. London & New York: Tauris, 2008. P. 2.

столь же яростно религиозен, как и был всегда [курсив мой – А. А.]»⁸, то о каком тогда «возвращении» или «возрождении» религии и о какой постсекулярности может идти речь?

Или, если говорить о частностях. А. Шишков в статье «Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России» пишет, что «основным десекуляризационным процессом» в России является то, что «представители религиозных конфессий стали публично высказываться по значимым вопросам общественной и политической жизни, участвовать в работе общественных институтов... освещение жизни религиозных институтов, в первую очередь Русской православной церкви, стало занимать все больше места в светских СМИ»⁹. Но, скажем, известные эстрадные исполнители И. Кобзон и А. Пугачева в постсоветский период тоже начали активно высказываться «по значимым вопросам общественной и политической жизни» и «участвовать в работе общественных институтов». А что касается светских СМИ, то они, несомненно, посвящают названным артистам куда больше места, нежели любому священнослужителю РПЦ МП. Следует ли из этого, что в России наступила некая новая эпоха, когда происходит «новое мощное вторжение эстрадных артистов в политику и общественную жизнь»?

Или же дело обстоит значительно проще, а именно, так, что после исчезновения идеологического контроля в СМИ возникла *ситуация плюрализма*, когда свое мнение могут высказывать совершенно разные лица и практически по любому поводу? И что именно эту ситуацию плюрализма (без всяких дополнительных

⁸ Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics // Berger P. L. (ed.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999. P. 2.

⁹ Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России. С. 170.

«десекуляризационных процессов») используют, *в том числе*, и представители религиозных организаций? Причем довольно часто от них самих можно услышать, что их возможности в этом весьма ограничены. Например, сотрудник Миссионерского отдела Московского Патриархата иерей В. Буланников утверждает: «Наши масс-медиа путают свободу слова с базарной площадью, где кто что хочет, то и говорит. Но это не свобода слова, а абсолютно бессмысленная, разрушающая нравственное здоровье нации, вольница. К тому же какая у нас свобода слова? Свободы слова на Западе гораздо больше, чем у нас – Православной Церкви на наше телевидение не пробиться»¹⁰.

Теоретики «постсекулярности», как правило, этих и подобных вопросов вообще не замечают, а когда замечают, то отвечают на них довольно невнятно. Так, например, Э. ван дер Звеерде в статье «Осмысливая “секулярность”» предпринял попытку разобраться в том, чем же было то секулярное общество, которое теперь сменило общество «постсекулярное». Итогом стала таблица, где он представил более 30 различных значений терминов «секулярность», «секуляризация», «секуляризм» и «десекуляризация». Однако окончательный вывод, к которому пришел ван дер Звеерде, иначе как бессмысленным я назвать не могу: «Любая дискуссия о “секулярном” должна предполагать осознание соответствующего исторического фона и корней, иначе она не будет иметь смысла за пределами своего контекста: “секулярное” и его производные не означают одного и того же, даже если они отсылают к одним и тем же феноменам и процессам... Вероятно, это может потребовать отмены понятия “секулярного” – но не будет ли это означать окончательной секуляризации?»¹¹.

¹⁰ Иерей Валерий Буланников. Дело идет о нравственном здоровье нации [Электронный ресурс] URL: <http://www.liveinternet.ru/users/3384518/post123091719> (дата обращения: 08.05.2015).

¹¹ ван дер Звеерде Э. Осмысливая «секулярность» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2 (30), 2012. С. 108-109.

Даже сами теоретики «постсекулярности» признают наличие серьезных пробелов и неясностей в своих теоретических разработках. Так, А. И. Кырлежев, посвятивший много лет исследованию сего загадочного явления, и пребывающий в уверенности, что «“постсекулярное общество” – это сегодня “истина факта”», признает, с другой стороны, что «понятие “постсекулярное” не обрело ясного смысла»¹² и с некоторым, я бы сказал, удивлением обнаруживает в итоге, что «в этом самом “постсекулярном обществе” все еще доминирует секуляризм»¹³. Или, скажем, теоретик «десекуляризации» В. Карпов пишет: «Существующая литература не содержит попыток дать десекуляризации аналитическое определение с указанием составляющих ее процессов, уровней, акторов, социальных сил, закономерностей и траекторий. Отсутствие такого общего понятийного аппарата затрудняет проведение крупномасштабного сравнительного анализа известных случаев десекуляризации, что в свою очередь препятствует теоретическому обобщению, а также развитию теории десекуляризации»¹⁴.

Казалось бы, исследователям, которые испытывают такие трудности с определением базовых понятий своей теории и не могут до конца разобраться с вопросом, что у них на дворе – «секуляризм» или «постсекуляризм», лучше не заниматься критикой альтернативных концепций. Однако если теоретики «постсекулярного» и демонстрируют единство в чем-либо, так это

¹² Кырлежев А. И. Эра постсекуляризма [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravmir.ru/era-postsekulyarizma> (дата обращения: 08.05.2015).

¹³ Кырлежев А. И. Секуляризация и постсекулярное общество [Электронный ресурс] URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1314267.html> (дата обращения: 08.05.2015).

¹⁴ Карпов В. Концептуальные основы... С. 115.

в критике традиционной социологии религии. Эта критика, впрочем, носит довольно своеобразный характер и сводится к тому, что все те социологи, которые не придерживаются концепции «постсекулярности» или коррелирующих с ней теорий¹⁵, на самом деле не изучают социальную реальность, но пытаются ее изменить, в смысле – «секуляризовать». Как пишет В. Карпов, традиционная социология «хвастливо представляет себя... рефлексивной силой, ведущей к социальным изменениям», а «социологический канон был в значительной степени сформирован сторонниками классической атеистической идеи секуляризации»¹⁶. Равным образом, предполагается, что если некое правительство проводит политику секуляризации, то за этим правительством стоят социологи, конструирующие реальность, в которой нет места религии (так, например, по мнению А. Шишкова, «советская модель секуляризации» разрабатывалась советскими социологами¹⁷). Да и вообще, как писал упомянутый выше Ф. Рифф «сама “нейтральность”, которой так кичится наука, есть никакая не нейтральность, но покушение на сакральный порядок, немислимый без ценностных категорий»¹⁸.

Рифф, конечно, прав – социология, как и любая другая *наука* о человеке и обществе, есть покушение на то, что он называет «сакральным порядком». Действительно, любая общественная наука как *наука* является в основе своей эмпирической, а «сакральный порядок» как источник морально-нравственных норм

¹⁵ Такие, например, как теория «рационального выбора» («теория предложения» (supply-side theory), о которой будет сказано ниже) или теория «множественных современностей».

¹⁶ Карпов В. Концептуальные основы... С. 115-117.

¹⁷ Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации... С. 167.

¹⁸ Узланер Д. От Фрейда к «Сакральной социологии»: учение Филиппа Риффа // Логос (62) 2007. С. 252.

есть нечто не просто над-эмпирическое, но *принципиально* недоступное эмпирическому познанию. Соответственно, любая общественная наука как наука должна исключать из своего рассмотрения «сакральный порядок» и искать иные, не связанные с ним, объяснения социальных феноменов¹⁹. И поскольку она такие объяснения находит, постольку трудно не согласиться с идеей П. Бергера о том, что «сегодня социологическая перспектива образует “огненный ров”, который необходимо преодолеть теологу»²⁰. Все это справедливо ровно настолько же, насколько справедливо утверждение о том, что дарвинистская биология есть «покушение» на доказательство существования Бога, основанное на наличии в природе «разумного замысла», как это доказательство было представлено, например, у Уильяма Пейли (1743-1805).

Однако, с другой стороны, все это несколько не доказывает, что между секуляризацией и деятельностью социологов прослеживается четкая причинно-следственная связь, такая, что вторая есть главная и непосредственная причина первой. Во-первых, едва ли социологическая литература способна радикальным образом изменять мировоззрение людей и их идентичность, особенно в столь серьезных вопросах, как религиозность. Да и вообще, как кажется, не так уж и много людей увлекалось (и увлекается) чтением Дюркгейма, Конта и даже Маркса, чтобы на их непосредственное влияние можно было

¹⁹ Конечно, при большом желании «сакральный порядок» можно привязать практически к любой системе социологической мысли (этим занимались и занимаются многие теологи и религиозные мыслители), однако в итоге получится метафизическая картина мира, принципиально не подлежащая эмпирической проверке, а потому принципиально выходящая за рамки научного исследования.

²⁰ Berger P. A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. NY, 1969. P. 29.

списать массовую утрату интереса к религии на Западе в последние 40-50 лет.

Во-вторых, даже если даже допустить, что социологи насаждают секуляризацию косвенным образом, например, подталкивая правительства стран к проведению политики секуляризации²¹, то все равно возникает вопрос: почему одни правительства идут на поводу у социологов, а другие нет, и почему одни общества секуляризуются без особых усилий со стороны правительств, а другие, наоборот, упорно сопротивляются секуляризации. Действительно, история знает много случаев, когда активная политика секуляризации, включающая даже открытые репрессии, не приводила к желаемым результатам (достаточно вспомнить, например, серию конфликтов в Мексике, вызванных попытками правительства навязать населению антиклерикальные принципы, зафиксированные в конституции 1917 г.). И наоборот: можно обнаружить примеры того, как общество быстро (буквально на протяжении жизни одного поколения) секуляризуется не только без каких-либо пропагандистских усилий и репрессий со стороны правительства, но даже без формального отделения религии от государства (здесь можно сослаться, на-

²¹ Так, с точки зрения Д. Милбэнка «светское» во всех его проявлениях (например, светскую власть и светское право) «изобрела» группа обществоведов в лице Гроция, Гоббса и Спинозы, и эта же группа «изобрела» «светское “научное” понимание общества», которое является не более чем познанием ранее сконструированного ими «светского» (*Milbank J. Theology and social theory: beyond secular reason. Blackwell Pub., 2006. P. 10*). Затем данная группа стала (к сожалению, Милбэнк не указывает, как именно) насаждать везде это «светское» вместе с «научным познанием общества», и в итоге преуспела. Соответственно, Милбэнк видит себя разоблачителем глобального заговора социологов, которые обманывают публику – утверждают, что исследуют общество, а на самом деле занимаются тем, что везде насаждают свое фиктивное «светское», и превозносят якобы «объективное» научное знание, которое на самом деле есть не что иное, как фиктивные представления о фикциях. Свою разоблачительную концепцию Милбэнк гордо именуется «*metacritical perspective*». Как это ни удивительно, находятся люди, которые всерьез ее обсуждают.

пример, на опыт Швеции и Норвегии). Или же можно задать совсем заковыристый вопрос. Почему в Чехии и Словакии столь различны показатели религиозности населения (согласно «Евробарометру», в Бога верят соответственно 16% и 63% населения²²), если учесть, что до разделения Чехословакии в 1993 г. в ней около 40 лет проводилась вполне единообразная политика секуляризации?

Уже хотя бы из одного этого должно быть ясно, что помимо субъективных желаний отдельных групп людей (даже таких влиятельных, как ученые-обществоведы) на религиозность общества воздействуют и какие-то иные факторы, причем, весьма вероятно, что как раз они и являются определяющими. Однако едва ли наблюдения подобного рода могут смутить теоретиков «постсекулярности», которые часто демонстрируют прямо-таки чудеса избирательности и удивительные примеры того, что называется *wishful thinking*.

Вот образчик дискурса подобного рода. Допустим, в некоем американском городе небольшая группа граждан требует возвращения в зал местного суда таблички с заповедями Декалога, которую недавно оттуда убрали. Как может прокомментировать это обычный социолог? Вероятно, скажет он, мы наблюдаем процесс секуляризации (в традиционном смысле – отделения религии, т.е. христианских заповедей, от государства, т.е. от суда) и его результаты, к которым относится и тот факт, что группа граждан – небольшая (т.е. общество в целом уже достаточно секуляризовано, чтобы не придавать данному событию большого значения, а потому число протестующих невелико). Однако, на-

²² Special Eurobarometer 341. P. 204 [Электронный ресурс] URL: http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_341_en.pdf (дата обращения: 08.05.2015).

пример, В. Карпов полагает, что данная картина свидетельствует, наоборот, о масштабной десекуляризации, осуществляемой религиозными массами, которые выступают против секулярных элит: «Только небольшие группы активистов обычно участвуют в борьбе за сохранение или возвращение Десяти заповедей в американские суды. Однако эти активисты могут опираться на более широкую поддержку групп консервативных христиан, которые в данном случае выступают как акторы десекуляризации»²³. Вроде бы должно быть ясно, что ключевое слово здесь «могут» (могут опираться, а могут и *не* опираться), и задача социолога религии заключается, в общем-то, как раз в том, чтобы выяснить, могут или не могут, равно как и в том, чтобы определить, насколько данные действия вообще можно считать десекуляризацией (ведь вполне вероятно, что они ни к чему не приведут, и заповеди не будут возвращены). Однако автору, который еще в самом начале своей работы декларативно (на уровне аргументации «все знают, что...») заявляет о наличии «множества проявлений всемирного возрождения религии», прояснение данных вопросов, судя по всему, покажется пустой тратой времени.

Другой характерный образчик «постсекулярного» дискурса описан в книге С. Брюса «Секуляризация»: «Однажды, когда мне задавали вопросы после лекции... необычно эмоциональная молодая женщина начала настаивать на том, что католицизм в Шотландии не может находиться в упадке, поскольку ее церковь посещается весьма неплохо. Когда же я попытался возразить, что снижение посещения служб на национальном уровне вполне совместимо с увеличением числа прихожан нескольких популярных церквей, вмешалась некая женщина-теолог, которая заявила,

²³ Карпов В. Концептуальные основы... С. 138.

что “голос” молодой дамы значит столько же, сколько мои свидетельства, и что я являюсь сексистом, поскольку не счел ее заявление истинным настолько же, насколько считаю истинной “маскулинную статистику” самой Католической церкви»²⁴.

Надо сказать, что теоретики «постсекулярности» вообще не очень любят статистику (так, например, в цитированных выше работах сколь-нибудь внятные статистические подтверждения «множества проявлений всемирного возрождения религии» отсутствуют), а количественному и качественному социологическому анализу предпочитают филологические и сравнительно-исторические штудии. С другой стороны, редкие случаи обращения к статистике приводят этих исследователей к результатам, которые далеко не всегда признаются удовлетворительными научным сообществом. Например, Р. Финке и Р. Старк, известные (наряду с У. Бэйнбриджем и Л. Яннаконе) как авторы теории «теории предложения» (*supply-side theory*), которая, по идее, должна была заменить традиционную теорию секуляризации²⁵, неоднократно подвергались критике за свою работу со статистикой. Как пишет С. Брюс, «Эксперты обнаружат здесь [в статистиче-

²⁴ Bruce S. *Secularization*. Oxford, 2011. P. 360.

²⁵ Авторы исходят из того, что потребность людей в религии является неизменной, и потому секуляризация как некий постоянный упадок религии просто невозможна: «Мы считаем, что источники религии постоянно сдвигаются в обществах, но количество религии остается относительно постоянным» (Stark R., Bainbridge W. S. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: Univ. California press, 1985. P. 23). Что же касается видимого упадка религии в Европе, то авторы теории утверждают, что это – кратковременное и аномальное явление, вызванное отворачиванием к относительно недавним монополиям государственных церквей, но не к религии как таковой. Соответственно, сторонники данной теории говорят о своего рода циклах, когда за секуляризацией, вызванной неудовлетворительным «предложением» религии, следует «инновация» (поиск и нахождение возможности наилучшего удовлетворения постоянного религиозного спроса), а затем – де-секуляризация, или возрождение религии.

ских выкладках из статьи Финке и Старка «Религиозные экономики и священные покровы»] проблему мультиколлинеарности. Прочие же могут просто отметить, что процедуры, используемые в книге, близки к фальсификации. Когда другие пытаются воспроизвести результаты Финке и Старка, у них ничего не выходит. Лэнд и его коллеги²⁶ проанализировали статистические данные по 700 округам и по подмножеству округов, включавшем 150 городов, которые исследовались Финке и Старком; в обоих случаях они пришли к прямо противоположным результатам»²⁷.

На мой взгляд, сказанного достаточно, чтобы показать, что та своеобразная критика, которой теоретики «постсекулярности» подвергают традиционную социологию религии, неубедительна. Фактически, она направлена не столько на выявление слабых мест в конкурирующей теории посредством проверки ее на соответствие (новым) эмпирическим данным (как того, вообще-то, требует научный метод), сколько на разоблачение ее авторов как заговорщиков, реализующих свои идеи посредством «обретения власти через (псевдо)знание». Следует отметить, что подобная критика традиционной («модернистской») науки характерна не только для теоретиков «постсекулярности». В настоящее время многие традиционные теории и концепции гуманитарного знания (прежде всего – исторического) подвергаются пересмотру со стороны «разоблачителей» – как правило, непрофессионалов, которые плохо понимают, как работает наука, и везде ищут сознательный обман и заговоры. Этот феномен называют по-разному («негационизм», «дениализм», «ревизионизм»), но в сущности он

²⁶ Крайне интересная статья *Land K. C., Deane G., Blau J. R. Religious Pluralism and Church Membership: A Spatial Diffusion Model // American Sociological Review. Vol. 56, No. 2 (1991). P. 237-249.* По сути дела, она полностью опровергает «теорию предложения».

²⁷ *Bruce S. Secularization. P. 144-145.*

является воплощением постмодернистских релятивистских тенденций, направленных на утверждение равенства между научным знанием и «знанием за пределами науки»²⁸.

Если принять во внимание подобный общий «ревизионистский» настрой теоретиков «постсекулярности», едва ли можно удивляться тому, что основное внимание они уделяют «истории идей» западной философии и социологии, а также научной и околонушной моде, и мало интересуются собственно религиозными процессами, происходившим и происходящим в различных регионах мира. Однако иногда пренебрежительное отношение «постсекуляристов» к эмпирической реальности, на описание которой они вроде бы претендуют, все-таки кажется чрезмерным и по настоящему озадачивает. Далее я постараюсь показать, как подобное отношение повлияло (отнюдь не положительным образом, на мой взгляд) на творчество одного из пионеров «постсекулярности» Питера Бергера.

²⁸ Во избежание недопонимания, сразу отмечу, что под «постмодерном» я подразумеваю эпоху, которая пришла (приблизительно в 70-80-е гг. XX в.) на смену европейскому Новому времени (modernity). Характерными чертами постмодерна (как эпохи) и постмодернизма (как выражения этой эпохи в культуре) являются агностицизм (в отношении объективной истины), иррационализм, крайний субъективизм, отрицание ценностей и норм («вечные ценности» – тоталитарные и параноидальные идефиксы, которые препятствуют творческой реализации индивида), эклектизм (в смысле фейерабендовского «anything goes»), бессистемность, антиномизм, анархизм, широкий плюрализм (в смысле – любое мнение одинаково ценно) и т.п. Постмодернизм во всех своих проявлениях критически настроен по отношению к традиционной «модернистской» науке, поскольку обоснованно видит в ней препятствие для распространения постмодернистских, т.е. антинаучных, если называть вещи своими именами, концепций; отсюда – обычные для постмодернистов заявления в том духе, что «господство науки – угроза демократии» (П. Фейерабенд) и «всевластие научных экспертов – дело недопустимое, оно служит не установлению истины, а упрочению политического авторитаризма» (интерпретация идей П. Фейерабенда его симпатизантом и исследователем И. Т. Касавиным: *Касавин И. Т. «Мы создали что-то вроде маленькой альтернативной истории мысли...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1 (31), 2013. С. 183*). Здесь же обнаруживаются и корни ревизионизма сторонников теории «постсекулярности».

В 1968 г., еще будучи сторонником теории секуляризации, Бергер утверждал, что «к XXI столетию приверженцы религии сохранятся, вероятно, только в небольших сектах, сбившихся в кучу для противостояния всемирной секулярной культуре»²⁹. В то время на родине Бергера, в Австрии, число людей, описывающих себя как «безрелигиозных», находилось на уровне 4%, а в США, где Бергер живет и работает, около 2%. Иначе говоря, атеисты и агностики составляли ничтожную часть западного общества. На каком же основании Бергер делал прогноз, что через 30 лет они окажутся в подавляющем большинстве, причем не только на Западе, но и во всем мире? Ответ самого Бергера таков: «Когда я начал заниматься социологией религии... все разделяли эту идею [о том, что “современность” неизбежно обуславливает упадок религии – А. А.]. И я в большей или меньшей степени (more or less) признал, что она верна»³⁰.

С моей точки зрения, это «more or less» выглядит весьма лукаво. Предположение о том, что «современность» (что бы под ней ни подразумевалось³¹) обуславливает упадок религии, отнюдь не включает в себя утверждение, что к XXI в. все (!) рели-

²⁹ Berger P. A Bleak Outlook is Seen for Religion // The New York Times. April 25, 1968. P. 3.

³⁰ A Conversation with Peter L. Berger «How My Views Have Changed» [Электронный ресурс] URL: http://thecresset.org/2014/Lent/Thuswaldner_L14.html (дата обращения: 08.05.2015).

³¹ Сторонники теории секуляризации, говоря о том, что «современность» (modernity), или «модернизация» (modernization) обуславливает упадок религии, обычно вкладывают в термин «современность» («модернизация») вполне определенное содержание (индивидуализация, рационализация, плюрализация, урбанизация и т.д.). Однако некоторые критики этого как бы не замечают и, видя термин «современность», толкуют его в самом элементарном смысле – как «то, что происходит сегодня». Исходя из этого они пытаются опровергнуть теорию секуляризации при помощи следующего нехитрого аргумента: если сегодня мы можем наблюдать рост, например, протестантских общин в Латинской Америке, то «современность» никак не предполагает упадка религии и, соответственно, теория секуляризации неверна.

гии во всем (!) мире практически исчезнут. Радикальный вывод Бергера, весьма вероятно, связан не с тем, что он «more or less» принял теорию секуляризации, а с какими-то его собственными представлениями и установками (я бы сказал, что это просто эпатаж и желание привлечь к себе внимание). В то время редко кто давал столь экстремальные прогнозы, и даже скандальное обещание Н. С. Хрущева показать в 1980-м году по телевизору «последнего попа», насколько известно, является не более чем легендой. В этом отношении также интересно мнение марксиста Д. М. Угриновича, который в 80-х гг. писал о том, что в капиталистических обществах религия будет сохраняться, хотя, вероятно, ее формы изменятся: «Расшатывая традиционную религиозность, капитализм вместе с тем создает в некоторых слоях эксплуатируемых масс постоянную почву для религиозности, проявляющейся нередко в специфических формах»³². При желании здесь можно усмотреть своеобразную иронию: советский исследователь-марксист, не очень-то жаловавший религию, оказался в своем прогнозе куда более точен³³, чем теолог-идеалист, считающий, что «в основе христианской традиции лежит истина»³⁴.

Так вот, когда пророчество Бергера не исполнилось, он поменял свои убеждения на противоположные: «Мне потребовалось

³² Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 179.

³³ Можно сказать, что Угринович предвидел как кризис традиционных официальных церквей (именно в связи с капиталистической «модернизацией»), так и новые возможности, которые могут получить нетрадиционные (для того или иного региона) конфессии и религии. Поэтому, например, успех пятидесятничества в странах Латинской Америки вполне совместим с той версией теории секуляризации, которую предлагал Угринович, в то время как для Бергера, предсказывавшего исчезновение религии к XXI в., этот успех оказался одним из поводов для радикального пересмотра своей позиции.

³⁴ Berger P. From Secularity to World Religions [Электронный ресурс] URL: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1726> (дата обращения: 08.05.2015).

двадцать лет, чтобы понять, что фактические данные не подтверждают это, и другие люди пришли к тому же выводу... Мир сегодня не слишком секулярен, за двумя любопытными исключениями [Западная и Центральная Европа и “мировой интеллектуальный класс” – А. А.]... Весь же остальной мир крайне религиозен. Кое-где он даже более религиозен, чем когда-либо раньше»³⁵.

Конечно, если говорить о первоначальном прогнозе Бергера, то «фактические данные» никоим образом его не подтвердили. Однако правомочно поставить следующий вопрос: о каких тенденциях в современных религиозных процессах свидетельствуют эти самые фактические данные? Правда ли, что за те 20 с лишним лет, которые Бергер потратил на изучение статистики, уровень религиозности населения тех стран, которые не относятся к «любопытным исключениям», неуклонно повышался или, по крайней мере, не понижался? Действительно ли «остальной мир крайне религиозен», и «кое-где он даже более религиозен, чем когда-либо раньше»?

Начать надо, наверное, с того, что утверждение о том, что везде за пределами Европы мир «крайне религиозен», безусловно ложно. Согласно имеющимся на данный момент исследованиям, бóльшая часть атеистов, агностиков и людей, считающих себя «нерелигиозными»³⁶, живет в странах Восточной и Юго-Восточной Азии, таких как КНР, Япония, Южная Корея и Вьетнам. Например, в Китае более 700 миллионов человек не исповедуют

³⁵ A Conversation with Peter L. Berger «How My Views Have Changed» [Электронный ресурс] URL: http://thecresset.org/2014/Lent/Thuswaldner_L14.html (дата обращения: 08.05.2015).

³⁶ Как правило, в категорию «нерелигиозные» попадают люди, не имеющие твердых религиозных убеждений и не считающие религию чем-то важным, но допускающие существование неких сверхъестественных сил или сущностей и иногда участвующие в тех или иных религиозных практиках.

никакой конкретной религии; в Японии – более 70 миллионов (можно отметить, что в России таких более 20 миллионов)³⁷. И даже если говорить о процентном отношении убежденных атеистов (convinced atheists) к общей численности населения, то и здесь лидируют Китай (47%) и Япония (31%); европейская Чехия занимает только третье место (30%)³⁸. Хотя в случае Китая, вероятно, можно говорить об определенном идеологическом давлении со стороны КПК, о Японии или Южной Корее (15% убежденных атеистов, 31% «нерелигиозных»³⁹) ничего подобного сказать нельзя. Кроме того, статистика КНР в целом совпадает с данными по Гонконгу⁴⁰, так что упомянутое гипотетическое давление, если оно вообще существует, не слишком велико.

Теперь следует сказать пару слов относительно замечания Бергера о том, что «кое-где мир сейчас даже более религиозен, чем когда-либо раньше». Насколько я могу судить, под «кое-где» Бергер понимает исламские страны, а также Латинскую Америку, в которой в последние три-четыре десятилетия XX в. наблюдался рост общин христиан-евангелистов. При этом ситуацию в исламском мире Бергер характеризует следующей загадочной фразой: «Рост ислама наблюдался по большей мере среди насе-

³⁷ Pew Research Center. Religiously Unaffiliated [Электронный ресурс] URL: <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-unaffiliated> (дата обращения: 08.05.2015).

³⁸ WIN-Gallup International Global index of religiosity and atheism – 2012. P. 3 [Электронный ресурс] URL: <http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf> (дата обращения: 08.05.2015).

³⁹ WIN-Gallup International Global index of religiosity and atheism – 2012.

⁴⁰ Людей, не исповедующих никакой религии (включая «нерелигиозных»), в Гонконге 56% от общей численности населения; в остальном Китае – 52%. См. [Электронный ресурс] URL: <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-unaffiliated> (дата обращения: 08.05.2015).

ления, которое *всегда* (курсив мой – А. А.) было мусульманским»⁴¹. Если понимать эти слова в том смысле, что уровень религиозности мусульман во всем мире за последние десятилетия резко повысился, то нельзя не заметить, что мы практически ничего не знаем о том, как обстояло дело с религиозностью населения большинства мусульманских стран 50-60 лет назад, поскольку в то время никаких серьезных исследований этого вопроса не проводилось. Кроме того, мы едва ли можем судить и о нынешней ситуации с религиозностью населения таких стран, как Саудовская Аравия: когда вне закона находится любая религиозная практика, отличная от ислама (а уж атеизм – тем более), то понять, насколько действительно религиозно население, едва ли возможно. Таким образом, нет совершенно никаких оснований для предположения, что в момент озвучивания Бергером своего прогноза религиозность мусульман в целом была ниже, чем теперь⁴².

На это иногда возражают, что о религиозности населения исламских стран (и ее росте) мы можем судить косвенным образом – по успехам «политического ислама», то есть по тому, что светские режимы в исламских странах сменяют теократии (как в Иране) или такие правительства, которые склонны опираться

⁴¹ Бергер П. Фальсифицированная секуляризация. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2 (30), 2012. С. 9.

⁴² Например, невозможно сомневаться, что именно высокая религиозность населения стала одной из главных причин провала модернизации, предпринятой в Афганистане местными коммунистами. Уже через несколько лет после победы революции правительство ДРА пересмотрело изначально негативное отношение к религии, упразднило политику насильственной секуляризации и стало, наоборот, привлекать религиозных лидеров и простых верующих на свою сторону (так, например, была проведена первая в истории страны конференция улемов, построено около 30 и отремонтировано около 800 мечетей, предоставлялись средства для паломничества в Мекку и т.д.). Тем не менее, эти меры оказались недостаточными и правительство явно проиграло борьбу за умы верующих.

именно на исламскую традицию. Однако сама по себе такая смена ничего не доказывает. Во-первых, светские режимы (бывшие и настоящие) в большинстве мусульманских стран – это авторитарные диктатуры, которые население не избирало (например, никто не избирал иранского шаха или, скажем, тунисского лидера Бен Али, который пришел к власти в результате военного переворота). Поэтому нельзя сказать, что «раньше» население исламских стран предпочитало более светские режимы, поскольку было менее религиозным, а «теперь», став более религиозным, сменило их на разные варианты исламского правления.

Скорее, взлет политического ислама связан с тем, что население исламских стран, *всегда* более религиозное, чем элиты, в условиях политической дестабилизации получает реальную возможность влиять на состав и характер элит. В странах, где мы видим сейчас (или наблюдали несколько раньше) рост «политического ислама», господствовали авторитарные светские режимы, которые подавляли любую политическую оппозицию. Однако полностью подавить оппозицию в виде исламских партий и политических группировок они не могли – для этого им пришлось бы запретить ислам как таковой. Соответственно, в условиях политической дестабилизации (или даже в условиях демократизации общественной жизни⁴³) исламские политические партии оказывались наиболее сильными, наиболее отмобилизованными и готовыми к взятию власти. При этом причины и характер политической дестабилизации могут быть разными. Например, шах Мохаммед Реза Пехлеви осуществил по лекалам своих западных советников целую серию радикальных реформ, которые дестаби-

⁴³ Это случай, например, Турции, где умеренные исламисты сменили военных в ходе постепенной демократизации общественной жизни страны.

лизировали иранское общество и привели в итоге к исламской революции, носившей не только религиозный, но и национально-освободительный характер. В других случаях формирование радикальных исламских движений и их активная поддержка осуществлялась Западом, который с их помощью уничтожал невыгодные для него светские режимы (так было, например, в Афганистане и Ливии).

Иначе говоря, имеются большие сомнения в том, что подъем политического ислама в последние десятилетия связан именно с религиозными процессами в самих мусульманских странах (с тем, то есть, что их население стало более религиозным). Кроме того, нельзя не отметить, что в тех арабских странах (Египет, Тунис), где после «арабских революций» к власти пришли исламисты, их правление было недолгим, и светские режимы были быстро восстановлены. Президент Сирии Б. Асад так прокомментировал отстранение от власти Мухаммеда Мурси, за которое выступила, по меньшей мере, половина египтян: «Это конец “политического ислама”. Любой, кто использует религию в политических или партийных интересах, неизбежно проиграет, где бы это не происходило – в Египте или любой другой стране мира»⁴⁴. Таким образом, вполне может быть, что население мусульманских стран вовсе не столь «яростно религиозно», как это кажется таким социологам, как Бергер.

В этом отношении весьма примечательны слова Б. Микаила, сказанные еще до отстранения Мурси, в самом начале «арабской весны»: «Наличие мусульманского большинства не подразумевает с необходимостью, что арабский мир примет исламское

⁴⁴ Башар Асад: «Нам теперь нечего бояться» [Электронный ресурс] URL: <http://file-rt.ru/news/14570> (дата обращения: 08.05.2015).

правление или отвергнет секуляризм... Религия не обязательно будет определяющим политическим фактором в долгосрочной перспективе. Религиозные партии добились успеха благодаря своему статусу радикальной оппозиции по отношению к старым режимам, но в отсутствие контраста с ними их будут судить по их делам... и если они провалятся, с них спросят за все»⁴⁵.

Теперь можно сказать пару слов о другом регионе, который, согласно Бергеру, стал «более религиозен, чем когда-либо раньше». В предисловии к книге Д. Мартина «Огненные языки: расцвет протестантизма в Латинской Америке», он писал: «Одним из наиболее экстраординарных явлений в современном мире является распространение евангелического протестантизма в слаборазвитых обществах (*underdeveloped societies*), прежде всего, в Латинской Америке»⁴⁶. С тех пор Бергер неоднократно высказывался о «религиозном возрождении» в Южной Америке, которое, по его мнению, свидетельствует о том, что секуляризационные процессы обращены вспять и наступает «постсекулярная эпоха».

Опять-таки, мы видим здесь тот же оригинальный ход мысли, что и в случае с мусульманами, среди которых у Бергера «распространялся ислам». Социологи, исследовавшие распространение протестантизма в Южной Америке (включая упомянутого выше Мартина), постоянно отмечали, что евангелические церкви пополняются почти исключительно за счет местных католиков.

Или, перефразируя приведенную выше сентенцию Бергера о му-

⁴⁵ *Mikantl B.* Religion and Politics in Arab Transitions [Электронный ресурс] URL: http://www.iris-france.org/docs/kfm_docs/docs/observatoire-religieux/2012-03-religion-and-politics-in-arab-transitions.pdf (дата обращения: 08.05.2015).

⁴⁶ *Martin D.* Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Blackwell, 1990. P. vii.

сультманах, «рост христианства наблюдался по большей мере среди населения, которое всегда было христианским». Почему это должно свидетельствовать о прекращении секуляризационных процессов – решительно непонятно.

Более того, С. Брюс весьма доходчиво объясняет, как распространение протестантизма, главным образом, пятидесятничества, в Южной Америке может, напротив, свидетельствовать о том, что секуляризация набирает обороты: «[В росте евангелического протестантизма] можно усмотреть сдвиг от коллективного органического католицизма, где миряне играют малую роль, к индивидуалистической личной вере, направляемой мирянами; сдвиг, который демонстрирует множество параллелей с ростом методизма в Британии конца XVIII – начала XIX веков... Сдвиг от сельскохозяйственной экономики, базой для которой было взаимосвязанное сообщество деревни или асьенды, к городской промышленной экономике разрушил старые социальные связи и породил спрос на новый тип личности – на независимого самоуправляющегося индивида. Кроме того, пятидесятничество хорошо согласуется с растущей потребностью женщин в самоутверждении и требованием равноправия полов... В смысле стимулирования личной независимости и самоуправления “пятидесятничество – не столько реакция на модернизацию, сколько ее проявление”. В Британии методизм и сходные секты, альтернативные национальным церквям, пережили рост за столетие до начала своего упадка. Вполне вероятно, что в Южной Америке подобный цикл будет короче»⁴⁷.

⁴⁷ Bruce S. Secularization. P. 187

Идеи Брюса легко подтверждается цифрами. В Южной Америке параллельно с подъемом протестантизма уверенно растет число людей, не имеющих религиозных убеждений. Например, в Бразилии, крупнейшей стране континента, за последние 40 лет оно выросло с 1% до 8%⁴⁸, а в Уругвае – до 37% (из них 10% атеистов и 3% агностиков)⁴⁹. Примечательно, что Уругвай, несомненно, является самой урбанизированной латиноамериканской страной, весьма развитой в экономическом отношении, а также эгалитарным демократическим обществом с довольно высоким уровнем жизни населения⁵⁰. В общем, можно сказать, что Уругвай – наиболее модернизированная страна Латинской Америки. Таким образом, старая идея о том, что модернизация общества ведет к его секуляризации, вполне вероятно, находит свое подтверждение.

Другой пример. Согласно переписи 2003 г., 70% чилийцев назвали себя католиками, что было на 7% меньше, чем в 1993 г.; в то же время число евангеликов увеличилось за эти десять лет лишь на 3%. В данной связи кардинал Ф. Х. Эрразурис, архиепископ Сантьяго и председатель Конференции чилийских епископов отметил: «Вызов чилийскому католицизму представляют

⁴⁸ Pew Research Center. Brazil's Changing Religious Landscape [Электронный ресурс] URL: <http://www.pewforum.org/2013/07/18/brazils-changing-religious-landscape> (дата обращения: 08.05.2015).

⁴⁹ Pew Research Center. Religion in Latin America [Электронный ресурс] URL: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america> (дата обращения: 08.05.2015).

⁵⁰ Например, по ВВП на душу населения (данные ООН за 2013 г.) Уругвай опережал Россию, Латвию, Румынию и Венгрию; по «Индексу человеческого развития» (данные ООН за 2013 г.) Уругвай находился на границе между «очень высоким» и «высоким» ИЧР, также опережая Россию и Румынию и лишь немного уступая Латвии и Венгрии. А по «Индексу качества жизни» (от Economist Intelligence Unit за 2014 г.) Уругвай опережает не только все названные страны, но и вообще всю Восточную Европу, Прибалтику и даже Италию и Израиль.

собой не евангелики, как это полагали до последнего времени, но стремительный процесс секуляризации, происходящий в основном в городах. Отпавшие от католицизма чилийцы становятся не только евангеликами, сколько агностиками и неверующими»⁵¹. Интересно, что на прошедшей в том же году конференции «Новая евангелизация в мегаполисах» уругвайский мыслитель А. М. Ферре отметил следующие причины кризиса католицизма: «Экономика, тот тип отношений, который порождает работа в городских условиях, физические расстояния, воздействие СМИ и технологий, городской стресс и множество других факторов являются серьезными вызовами для структуры традиционных приходов, которая по большей части ориентирована на сельскую местность»⁵².

С 2003 г. тренд на секуляризацию в Чили не менялся. К 2014 г. число чилийцев, описывающих себя как «не имеющих религиозной принадлежности», достигло 22% (в 2003 г. таковых было около 10%), в то время как число католиков уменьшилось до 59%. В этот же период число протестантов колебалось в районе 15% (14% в 2006; 18% в 2012 г.; 16% в 2014 г.)⁵³. Более того, недавнее исследование М. Алькаино и Б. МакКенны «Теряя веру наших отцов: межпоколенческая живучесть и классовый распад консервативного протестантизма в Чили»⁵⁴, свидетельствует

⁵¹ Latin American Threat: Secularization, Not Protestantism [Электронный ресурс] URL: http://www.ncregister.com/site/article/latin_american_threat_secularization_not_protestantism (дата обращения: 08.05.2015).

⁵² Latin American Threat: Secularization, Not Protestantism.

⁵³ Encuesta Nacional Bicentenario. Religion [Электронный ресурс] URL: http://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2014/11/Religi%C3%B3n_Encuesta-Bicentenario-20141.pdf (дата обращения: 08.05.2015).

⁵⁴ [Электронный ресурс] URL: http://www.researchgate.net/publication/264811930_Leaving_the_Faith_of_Our_Fathers_Intergenerational_Persistence_and_Class_Cleavage_of_Conservative_Protestantism_in_Chile (дата обращения: 08.05.2015).

о том, что в последнее время наблюдаются нередкие (главным образом, связанные с ростом материального благосостояния) случаи перехода протестантов в католицизм, как в более «респектабельную» и менее «требовательную» религию. Кроме того, названное исследование поддерживает выдвинутую ранее Э. Валенцуэлой и другими авторами идею о «стагнации евангелизма»⁵⁵. Все это, опять-таки, вполне подтверждает представленные выше идеи С. Брюса, но идет вразрез с бергеровской теорией о «мощном возрождении религии» в Латинской Америке и с идеями Эйзенштадта о «зарождении новых масштабных цивилизационных формаций» на базе пятидесятничества.

Теперь я позволю себе перейти к религиозной ситуации в США – в связи со следующим примечательным высказыванием Бергера (интервью 2013 г.): «Никаких существенных изменений [религиозности – А. А.] в США я не наблюдаю. Все эти атеистические штуки (atheist thing) – это пиар, созданный несколькими издательствами. Можно поговорить о людях, которые характеризуют себя как не имеющих религиозной принадлежности... В основном это люди которые не нашли себе церковь по душе; это не имеет отношения к секуляризации»⁵⁶.

«Атеистические штуки» из нескольких издательств – это, насколько я понимаю, книги «новых атеистов», издающиеся в США миллионными тиражами (например, только в 2006 г. было продано около 500 000 экземпляров книги Ричарда Докинза «Бог как иллюзия»). Конечно, можно было бы задать вопрос о том, какой смысл издательствам рекламировать атеистическую ли-

⁵⁵ Valenzuela E., Bargsted M., Somma N. ¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile // Temas de la Agenda Pública 8 (59): 1-19. Centro de Políticas Públicas Pontificia Universidad Católica de Chile.

⁵⁶ A Conversation with Peter L. Berger «How My Views Have Changed».

тературу в крайне религиозном обществе, и почему эта реклама вкупе с самой литературой, которая весьма успешно продается, никоим образом не влияет на религиозность данного общества – но, вероятно, Бергер посчитал бы эти вопросы неуместными.

Поэтому далее я коснусь вопроса о так называемых «*нонес*», т.е. о людях, которые характеризуют себя как не имеющих религиозной принадлежности. Термин «*нонес*», производный от ответа «No Religion» на вопрос о религиозной принадлежности, вошел в употребление в американской социологии еще в 1960-х гг., однако широкое распространение получил в начале 2000-х, когда стало очевидно, что число «*нонес*» растет очень быстрыми темпами. Вокруг этого феномена сразу начались споры. Например, Б. Космин и А. Кейсар указывали в «Исследовании религиозной идентификации американцев» (2008 г.), что «в 1990-х гг. 86% американцев идентифицировали себя как как христиан, а в 2008 г. – 76%... [при этом вызов христианству] в США бросают не другие религии, но, скорее, отрицание всех форм организованной религии»⁵⁷. Со своей стороны, Бергер, Старк и другие исследователи, отстаивавшие идею о неизменной религиозности американцев и невозможности возникновения секулярных тенденций в американском обществе, заявили, что «*нонес*» – люди, которые безусловно религиозны, но «не нашли себе церковь по душе» (хотя в группу «No Religion» традиционно попадали, в том числе, атеисты и агностики).

В последнее время появилось несколько исследований, которые должны были дать более точный ответ на вопрос, насколько религиозны «*нонес*», и занимаются ли они религиозными поис-

⁵⁷ American Religious Identification Survey (ARIS 2008) [Электронный ресурс] URL: http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS_Report_2008.pdf (дата обращения: 08.05.2015).

ками. Согласно исследованию «Pew Forum» с характерным названием «“Nones” на подъеме» (2012), «треть (32%) взрослых в возрасте до 30 лет не имеют религиозной принадлежности... и они, за редким исключением, *не* [выделено авторами исследования – А. А.] занимаются поиском религии, которая могла бы им подойти»⁵⁸. Еще более интересным было исследование Б. Космина и А. Кейсар, которые изучили религиозные предпочтения (и отсутствие таковых) у студентов американских колледжей. По результатам исследования студенты, сообразно их взглядам на различные теологические, философские, научные, политические и общественные вопросы, были разделены на три большие категории – секулярные, религиозные и духовные. В число «секулярных» студентов попали, естественно, носители секулярного мировоззрения, в число религиозных – религиозного, а к духовным были отнесены те, кто проявлял значительные колебания в своем мировоззрении (например, допускал существование сверхъестественных сущностей, но при этом отрицал, что религия должна оказывать влияние на общественную жизнь). По результатам именно в «секулярной» группе оказалось подавляющее большинство (70%) «nones», а остальные попали к «духовным». Среди «религиозных» оказалось менее процента «nones». Авторы заключают, что «эти результаты опровергают утверждение, что растущая группа молодых “nones” состоит из тех, кто находится в религиозном поиске, или из “невоцерковленных”. Более 99% учащихся, которые идентифицировали себя как “nones”, не приемлют религиозного мировоззрения, а явное большинство придерживается принципов секуляризма»⁵⁹. Таким об-

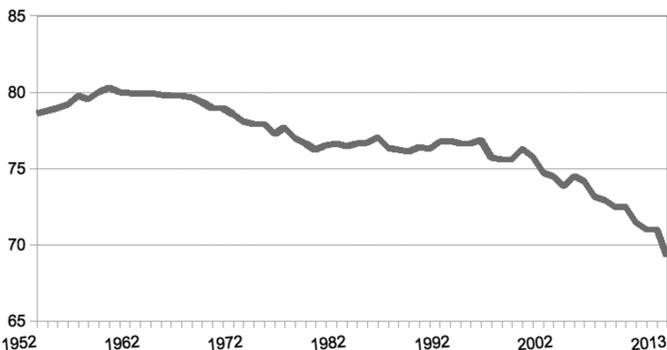
⁵⁸ Pew Research Center. “Nones” on the Rise [Электронный ресурс] URL: <http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise> (дата обращения: 08.05.2015).

⁵⁹ Religious, Spiritual and Secular: The emergence of three distinct worldviews among American college students [Электронный ресурс] URL: <http://www.>

разом, сейчас уже достаточно очевидно, что «nones», число которых продолжает неуклонно расти, являются носителями именно секулярного мировоззрения, а не относятся к религиозным людям, пребывающим в состоянии духовного поиска.

Определенный интерес представляет также исследование Д. Т. Гранта, который на основании более 400 исследовательских опросов создал сводный (по таким параметрам, как принадлежность к религиозным организациям, посещение богослужений, молитва, оценка важности религии и т.д.) график религиозности в США за последние 60 лет⁶⁰. Полученную картину сам Грант назвал «Великим упадком». Судя по графику, начало «Великого упадка» приходится как раз на период «мощного возвращения религии», о котором Бергер заявил в середине 90-х гг.

The Great Decline: Religiosity in the United States (1952-2013)



Graph by Corner of Church & State, an RNS blog
Source: Aggregate Religiosity Index, updated from Grant, *Sociological Spectrum* 2008

trincoll.edu/Academics/centers/issc/Documents/ARIS_2013_College%20Students_Sept_25_final_draft.pdf (дата обращения: 08.05.2015).

⁶⁰ Grant T. Measuring aggregate religiosity in the United States, 1952–2005 // *Sociological Spectrum: Mid-South Sociological Association*. V. 28, Issue 5, 2008. P. 460-476.

Наконец, не будет лишним отметить, что сами жители США считают, что религия утрачивает влияние на американское общество. Согласно опросу «Gallup», в 2013 г. такого мнения придерживалось 76% американцев⁶¹. Надо полагать, для простых граждан секулярные тенденции в американском обществе более очевидны, чем для таких социологов, как Бергер, который утверждал, что эмпирические исследования и статистика выполняют в социологии главным образом «ритуальные функции»⁶², а свое мнение о глубине секуляризации турецкого общества мог сформировать на основании того, что некий турецкий профессор «просвещенческих убеждений» в частном разговоре предположил, что верующие в Турции «никогда не будут иметь большого влияния»⁶³.

Между тем, едва ли можно сомневаться, что, как пишет И. Н. Яблоков, «социология религии – это эмпирическая наука, изучающая доступное чувственному восприятию, занимается тем, что возможно наблюдать, измерить, проверить... Социология религии тождественна конкретно-социологическим исследованиям. Путем их проведения она анализирует уровень и характер религиозности, разрабатывает методологию, методику и технику этих исследований, устанавливает критерии и типы религиозности и т. д.»⁶⁴.

Итак, я вернусь к основной своей теме – к озадачивающе пренебрежительному отношению сторонников «постсекулярной гипотезы» (назовем ее так) к эмпирической реальности и к эмпирическим исследованиям. Как мне кажется, эти стран-

⁶¹ Religion. Gallup Historical [Электронный ресурс] URL: <http://www.gallup.com/poll/1690/religion.aspx> (дата обращения: 08.05.2015).

⁶² Berger P. Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective. N.Y., 1963. P. 8.

⁶³ Бергер П. Фальсифицированная секуляризация С. 16.

⁶⁴ Яблоков И. Н. Социология религии. М., 2014. С. 43.

ности можно объяснить – на примере Бергера – следующим образом. В свое время Бергер придерживался теории секуляризации потому, что «все» социологи ее придерживались. А потом, «в лучших традициях Карла Маркса, относительно небольшая группа американских интеллектуалов стала “предателями своего класса” и присоединилась к лагерю неприятеля»⁶⁵ – именно в таких терминах Бергер описывает возникновение парадигмы «постсекулярности» в социологии религии. Почему произошло это предательство, Бергер не уточняет, но, скажем, В. Карпов придерживается мнения, что «следование религиозным принципам является инновационным и нонконформистским»⁶⁶. Вне зависимости от того, так это или нет⁶⁷, мы видим, что в фокусе внимания Бергера снова оказываются некие «верхушечные процессы» в среде интеллектуальной элиты, а то, что находится «где-то там», за ее пределами, для Бергера не слишком интересно – он абсолютно уверен, что «там» все люди неизменно религиозны (и потому даже сравнивает «мировой интеллектуальный класс» с секулярными «шведами», живущими среди масс религиозных «индийцев»). При таком походе секуляризм торжествует до тех пор, пока условный «турецкий профессор» придерживается «просвещенческих убеждений», а если он вдруг и как бы *сам по себе* начинает сомневаться в идеях просвещения – налицо десекуляризация.

⁶⁵ Berger P., Davie G., Fokas E. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Burlington: Ashgate, 2008, P. 40.

⁶⁶ Карпов В. Концептуальные основы... С. 140.

⁶⁷ С моей точки зрения, эта идея Карпова выглядит странно. Хотя бы потому, что социология – это наука, и она должна руководствоваться *научными*, а не религиозными принципами (да еще и из соображений «нонконформизма»). Впрочем, как я уже отмечал выше, для авторов типа Карпова таких проблем принципиально не существует.

Как я понимаю, именно такой подход приводит Бергера к мало-понятным утверждениям типа того, что «рост ислама наблюдался по большей мере среди населения, которое всегда было мусульманским». Концептуальная схема этого подхода, в общем, проста: если Египтом правил «секулярный» Мубарак, то в Египте было секулярное общество (правда, почему-то с государственной религией – но это скучные мелочи), а если Мубарака сместили, то налицо «рост ислама» (а смещение исламиста Мурси, вероятно, свидетельствует о начале упадка религии в Египте). Точно так же в рамках этой концептуальной схемы XIX столетие может оказаться самым секулярным веком в истории Европы (поскольку в этот период жили и работали, например, К. Маркс и О. Конт, а многие интеллектуалы и представители европейских элит были убеждены в скором исчезновении религии), хотя на самом деле это совсем не так.

На мой взгляд, приведенная выше концептуальная схема крайне поверхностна и неадекватна, поскольку секуляризация – это не просто слова Ницше о смерти Бога. Соответственно и десекуляризация – это не просто процесс замещения в интеллектуальных кругах парадигмы Конта парадигмой, например, Бергера. Да, конечно, и то, и другое *может* быть как-то связано с процессами секуляризации и десекуляризации, но ни то, ни другое *не исчерпывает* эти процессы. Точно так же открытие Бергером (или Хабермасом, если угодно) того факта, что «религия всегда была в мире», само по себе не свидетельствует о наступлении эпохи «постсекулярного общества». Оно свидетельствует лишь о том, что Бергер внезапно обратил внимание на то, что раньше по каким-то своим причинам видеть не желал (не желал, как мне кажется, главным образом просто потому, что мало интересо-

вался всем тем, что находится за пределами Запада и (про)западного «интеллектуального класса»).

Кроме того, в этой схеме практически нет места объяснению изменений в сфере религии, поскольку, в общем, не предполагается и самих этих изменений. Получается так, что нет людей, безразличных к религии – есть люди, которые по тем или иным личным причинам *пока еще* не нашли свою религию и поэтому кажутся (в том числе – и себе самим) либо малорелигиозными, либо вообще неверующими. Такой крайне идеалистический (и отчаянно анахронический в варианте «supply-side theory»⁶⁸) взгляд, по сути дела, выводит религию за пределы любых общественных процессов, делая ее скорее личностно-психологическим, нежели социальным феноменом⁶⁹. И это при том, что идея о неизменности характера религиозных запросов противоречит очевидным фактам – например, едва ли можно сомневаться, что религиозность современных жителей США в среднем ниже и выражается совершенно иначе, чем религиозность их средневековых европейских предков или первых поселенцев⁷⁰.

⁶⁸ Анахронический – потому что он переносит современные представления о «религиозном супермаркете», в котором совершает покупки «рациональный потребитель», на все эпохи и все страны.

⁶⁹ Д. М. Угринович прекрасно описал этот подход следующим образом: «Конечным и главным источником религии объявляется психика индивида. Индивид, а не общество рождает религию – таков исходный тезис подобных концепций» (Угринович Д. М. Психология религии. М., 1986. С. 36). Ясно, что социология как наука об *обществе* здесь заканчивается (а в некоторых случаях заканчивается и наука вообще). Однако по непонятной причине мыслители вроде Р. Старка или У. Бэйнбриджа продолжают считать себя социологами.

⁷⁰ Хотя, надо признать, время от времени появляются авторы, которые ставят под сомнение подобные утверждения – на том основании, что у нас нет абсолютно достоверных сведений об уровне и характере религиозности людей Средневековья. Чтобы не вдаваться в длительную и ненужную здесь дискуссию, отделаюсь словами С. Брюса: «Увидеть мощь, которой обладали религиозные институты в Средние века, очень просто – достаточно взглянуть на кафедральные соборы» (Bruce S. Secularization. P. 5).

Таким образом, есть все основания охарактеризовать данный подход к современным религиозным процессам, названный выше «постсекулярной гипотезой», как, во-первых, поверхностный, плохо разработанный на теоретическом уровне и слабо подтвержденный на уровне эмпирическом, и, во-вторых, как имеющий мало общего с тем, что обычно подразумевают под социологией религии. Соответственно, «постсекулярную гипотезу» следует отбросить, по меньшей мере, до тех пор, пока ее авторы не переформулируют ее подобающим образом.

А. Э. Тициан

Теология религии У. К. Смита

Описывая характерные черты религиоведения второй половины XX в., А. Н. Красников пишет: «Еще более отчетливо в послевоенный период прослеживалась тенденция к размежеванию религиоведения с теологией. На конгрессы и конференции Международной ассоциации истории религий, как правило, не приглашались теологи... Теологическая терминология и аргументация не пользовались популярностью в религиоведческой среде. Да и сами теологи предпочитали участвовать не в религиоведческих, а в теологических конференциях и публиковаться в теологических журналах. На Западе большинство исследователей религии осознало, что религиоведение и теология являются самостоятельными отраслями знания, каждая из которых имеет свою специфику и право на существование»¹.

Вместе с тем в религиоведении указанного периода можно отметить и тенденцию прямо противоположного характера – к скрытому сближению с теологией. Это выражалось в появлении многочисленных концепций различных авторов, строившихся на фундаменте религиоведения и заимствовавших арсенал теоретических и фактологических разработок данной науки, но при этом сохранявших теологические по своей сути

¹ Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 161.

предпосылки и цели². Как будет показано в настоящей работе, одной из них является концепция Уилфрида Кентвелла Смита³ (1916 – 2000), которая оказала значительное влияние как на науку о религии, так и на теологию. На труды Смита ссылаются во многих авторитетных религиозно-ведческих справочниках, монографиях и статьях⁴, его же концепциям посвящены работы таких

² Безусловно, нельзя сказать, что эта тенденция в развитии религиоведения была принципиально новой. Она являлась закономерным следствием внедрения теологических идей в науку о религии, осуществленного в начале XX в. первыми феноменологами религии, такими как Р. Отто, М. Шеллер, Г. ван дер Леув, Н. Зедерблом, Ф. Хейлер, Й. Вах и др. (А. Н. Красников так характеризует состояние религиоведения указанного периода: «Возникновение и широкое распространение таких направлений, как “философия жизни”, герменевтика, феноменология привели к серьезным изменениям в религиоведении. Если раньше наука о религии развивалась в русле философского рационализма, зачастую материалистического или позитивистского толка, то в первой половине XX в. многие религиоведы стали отдавать предпочтение философскому идеализму, субъективизму и иррационализму. Смена философских предпосылок религиоведения с неизбежностью привела к пересмотру методов изучения религии и сложившихся к началу XX в. теоретических построений. Религиоведческая парадигма была взорвана изнутри “христианскими религиоведами”. Осознав, что открытое неприятие религиоведения, характерное для теологии второй половины XIX - начала XX вв., не приносит должных результатов, религиозные философы и теологи избрали другую тактику и стали активно внедрять теологические идеи в науку о религии. Опираясь на разработки вышеупомянутых философских направлений, протестантские и католические мыслители стремились поставить научное изучение религии на службу христианству. Религиоведение зачастую стало трактоваться как пропедевтика к христианской теологии. Вряд ли это пошло на пользу теологии, а для религиоведения это обернулось большой бедой». *Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. С. 148*). Здесь мы лишь подчеркиваем, что указанное явление не только не исчезло во второй половине XX в., но, напротив, лишь окрепло.

³ Транскрипция имени взята из *Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 152*.

⁴ Достаточно сказать, что во втором издании наиболее авторитетной религиоведческой энциклопедии ему посвящена отдельная статья (*Slater P. Wilfred Cantwell Smith // Encyclopedia of Religion, Second edition / Ed. in chief Lindsay Jones. Thomson Gale. Vol. 12 (2005). P. 8450-8451*), его же книга «*The Meaning and End Of Religion*» вошла в список рекомендованной литературы в одной из центральных статей данной энциклопедии, посвященной понятию «религии» [*Gregory D. Alles Religion (further considerations) // Encyclopedia of Religion, Second edition. Vol. 11. P. 7701*, ее же указывают в списках рекомендованной литературы дважды и в широко известном сборнике статей, посвященном ключевым терминам религиоведения [*Critical Terms for Religious Studies / Ed. by*

авторов как Н. Сمارт⁵, Ф. Уэйлинг⁶, Э. Шарп⁷, Т. Асад⁸ и многих иных. Различным аспектам его творчества посвящено 12 диссертаций на соискание степени PhD в период с 1969 по 1997 год⁹.

Уилфрид Кентвел Смит написал за все время своей долгой и яркой карьеры более 80 работ¹⁰. Преимущественно они посвящены исламу, сравнительной истории религии и теологии. Но наибольшую известность принесла ему изданная впервые в 1962 году работа «Смысл и цели религии»¹¹. Строго говоря, обычно под «концепцией У. К. Смита» имеют в виду его идеи, изложенные именно в этой работе. Поэтому в качестве основы для настоящей статьи будет положена именно эта книга, что не исключает возможность обращения к иным статьям и монографиям У. К. Смита по мере необходимости.

Mark C. Taylor. Chicago-London, 1998. P. 19, 282] (в этом же сборнике в статье, посвященной термину «верование», также можно найти в списке рекомендованной литературы ссылку на иную работу Смита – «Belief and History»), что само по себе достаточно ярко отражает степень признания его заслуг. Любой исследователь без труда найдет ссылки и в десятках иных авторитетных справочниках и монографиях, нам же достаточно остановиться на этих двух как наиболее широко известных. Добавим также, что по запросу «Wilfred Cantwell Smith» крупнейшая база научных статей JSTOR выдает более 1500 результатов.

⁵ *Smart N. W. C. Smith and Complementarity // Method & Theory in the Study of Religion. 1992. Vol. 4 (1-2). P. 21-26.* Отметим, что весь указанный номер данного журнала был посвящен У. К. Смигу. Своими статьями там отметились такие известные исследователи как Антонио Гальтиери, Джонатан Смит, Питер Слейтер, Дональд Виб, а также известный теолог Джон Хик.

⁶ *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies, Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith / Ed. by Frank Whaling. N.-Y., 1984.*

⁷ *Sharpe E. J. Comparative Religion: A History. London, 1975.*

⁸ *Asad T. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's «The Meaning and End of Religion» // History of Religions. Vol. 40 (3). P. 205-222.*

⁹ *Cameron R. L. The Making of Wilfred Cantwell Smith's «World Theology»: PhD thesis, Montreal, Concordia University, 1997. P. 7-8.*

¹⁰ *Ibid. P. 221-228.*

¹¹ *Smith W. C. The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind. N.-Y., 1962, 1963.* Здесь и далее мы будем ссылаться на второе издание 1991 года (*Smith W. C. The Meaning and End of Religion. Minneapolis: Fortress Press, 1991.*)

Остается добавить, что, несмотря на всю популярность его концепции, в отечественном религиоведении фигура У. К. Смита осталась практически незамеченной. Ему и его творчеству специально посвящены лишь короткая глава в книге Ю. А. Кимелева «Современная западная философия религии»¹² и статья А. В. Апполонова «Теология религии У. К. Смита»¹³. Тем не менее, в трудах отечественных авторов анализируются и разбираются схожие поставленным У. К. Смитом проблемы, что позволяет опираться на них в процессе исследования.

Обозначим цели и задачи настоящей статьи. Цель работы – показать, что концепция У. К. Смита по своим предпосылкам и цели является теологической и должна быть отнесена к теологии религии, а не к религиоведению (как это было преимущественно воспринято в среде западных ученых¹⁴). Сообразно данной цели можно сформулировать следующие задачи: 1) описание и анализ ключевых элементов концепции У. К. Смита; 2) определение связей концепции У. К. Смита со схожими идеями, выдвинутыми рядом предшествовавших ему теологов; 3) выделение тех теологических предпосылок и целей, в рамках которых он строил свою концепцию.

Концепцию Уилфрида Кентвела Смита предваряет критика современных, как он полагает, понятий «религия», «религии», а также практики употребления индивидуальных наименований для различных религий. Эта критика занимает львиную долю его вышеупомянутой работы и играет ключевую роль в его концепции.

¹² Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. С. 152-154.

¹³ Апполонов А. В. Теология религии У. К. Смита // Точки – Puncta. № 1-4 (2012). С. 151-155.

¹⁴ Подчеркнем, что это ни в коем случае не отменяет того, что У. К. Смит выдвинул ряд идей, которые, будучи взятыми в отвлечении от остального содержания его концепции, представляют немалый интерес для научного религиоведения. Здесь мы указываем лишь на то, что эти идеи выдвигаются Смитом не сами по себе, а в рамках определенных предпосылок и задач.

У. К. Смит начинает свое исследование с введения одной предпосылки, которая, как это будет продемонстрировано, не только является спорной *per se*, но и приводит, в случае Смита, к совершенно абсурдным выводам. Она звучит так: «То, каким образом мы используем слова, является существенным показателем того, как мы мыслим. Это также гораздо интенсивнее (*more actively*) является существенным фактором, определяющим наш образ мышления... Здесь задействованы три уровня. Во-первых, это слова, которые человек использует. Во-вторых, это те понятия, содержащиеся в человеческом сознании, более или менее эффективным выражением которых являются эти слова. В-третьих, это реальный мир, некоторые аспекты которого более или менее адекватно репрезентируются этими концептами»¹⁵. Имея на руках эту предпосылку, Смит делает свои выводы из собранного им исторического материала, о чем будет сказано в дальнейшем.

Здесь нет необходимости детально разбирать историко-филологический экскурс Смита, поскольку такой разбор не является задачей настоящей работы и, в силу своей сложности, заслуживает отдельного масштабного исследования. Поэтому мы отметим лишь ключевые моменты.

Во-первых, Смит проводит исследование истории практики употребления термина «*religio*» и его производного «*religion*» на Западе. Начав свое исследование с Цицерона и Лукреция, и закончив его на Фейербахе, Смит приходит к выводу, что, несмотря на отдельные попытки концептуализировать термин «*religio*»¹⁶, осу-

¹⁵ *Smith W. C. The Meaning and End of Religion. P. 16-17.*

¹⁶ Преимущественно имевшие место в эпоху раннего христианства: «Ранняя западная цивилизация во времена Лактанция была на грани того, чтобы сделать решительный шаг к формулировке тщательно разработанного, обширного философского понятия *religio*. Тем не менее, она этого не сделала. Этот вопрос оказался, фактически, отброшенным, оставшись скрытым на тысячу лет» (*Ibid. P. 28*).

ществленные в прошлом, понятия религии как некой «систематической сущности» не существовало до конца XVII в.¹⁷, а существовало лишь достаточно размытое представление о религии преимущественно как о внутреннем благочестии¹⁸ или обрядовых практиках¹⁹. Более того, термин «religio», согласно Смиту, вообще не употреблялся активно приблизительно вплоть до эпохи Возрождения за исключением коротких периодов религиозного плюрализма и конфронтации²⁰.

Во-вторых, Смит обращается к другим культурам для того, чтобы выяснить, существовала ли в этих культурах практика употребления наименований для различных религий или же какого-либо представления о религии, схожего с современным. И в том, и в другом случае Смит приходит к отрицательному

¹⁷ «Тем не менее, с XVII в. европейцы, и в особенности их ведущие мыслители, развили новые способы понимания мира, новые позиции по отношению к церквям, новые концепции истины. Новые поколения восприняли наш термин [т.е. термин «религия» – А. Т.] для того, чтобы обозначить то, что их все более и более интересовало, а именно интеллектуальный конструкт и, в настоящее время, различные систематические и абстрактные интеллектуальные конструкты, которые были тщательно разработаны в области религии. Первоначально они дали наименование «религия» системе в целом, но, затем, в большей степени, системе идей, в которую вовлечен верующий человек, или с которой потенциально верующий человек столкнулся» (Ibid. P. 38). И далее по тексту мы находим следующее: «*Религия как систематическая сущность, в качестве которой она возникла в XVII и XVIII вв.* [курсив мой. – А. Т.], – это концепт полемики и апологетики» (Ibid. P. 43).

¹⁸ «...мы можем сказать, что некоторые из гуманистов эпохи Возрождения и, затем, некоторые протестантские реформаторы восприняли концепт религии для обозначения внутреннего благочестия...» (Ibid. P. 44).

¹⁹ Так, к примеру, Смит отмечает, что во времена раннего христианства «это слово продолжало использоваться с привычной специфической отсылкой, прежде всего, к ритуалам и обрядам» (Ibid. P. 25). Сохранилась эта ситуация и в эпоху Средневековья: «Единственное значение термина “religio”, которое можно обнаружить в фактически неизменном виде на протяжении всего Средневековья, – это развитие от значения «ритуала», а именно особое обозначение монашеской жизни как “religio”» (Ibid. P. 31).

²⁰ «Фактически, до IV в. оно [слово «religio» – А. Т.] использовалось больше, чем позднее. Представляется, что возможно есть некая корреляция между частотой использования этого слова и исторической ситуацией религиозного плюрализма и соперничества, когда присутствовало много “религий”, одной из которых было христианство...» (Ibid. P. 24-25).

выводу. Единственным исключением является, по мнению Смита, манихейство и, в особенности, ислам, которому Смит посвятил отдельную главу своей работы. Не имея возможности в настоящей работе последовательно разбирать аргументы Смита, касающиеся каждой из рассмотренных им традиций, приведем его собственные слова, которыми он подводил итог своему исследованию: «В частности, моя аргументация до настоящего момента была посвящена тому, чтобы привести к осознанию того факта, что использование понятия «религии», «религий» и собственных имен религий являлось частью общего процесса, определенной, ограниченной и вовсе не обязательно завершающей... Из нашего исследования ясно, что такое представление о религиозной жизни человека может быть возведено в своих истоках к Ближнему Востоку периода начала христианской эры; что оно было развито там несколькими местными общностями, такими как манихеи, и затем было подхвачено поздней мусульманской общиной, широко распространившей его в ходе своей экспансии; что оно было внедрено в течение Западной цивилизации через иудейскую и христианскую традиции и с недавних пор получило энергичное развитие; что оно было дважды привнесено в Индию: в начале второго тысячелетия н. э. — мусульманами, и в конце этого тысячелетия — Западом; и что в последнее время оно под влиянием экспансии Запада распространилось в определенной степени на весь мир»²¹. Представленное вкратце выше исследование Смита было тепло принято некоторыми религиоведами и теологами²², равно как обрело и своих противников, которые, приводя до-

²¹ Ibid. P. 119-120.

²² Дмитрий Узланер представил в своей статье достаточно подробный список основных работ по данной теме (Узланер Д. А. О «религии» и «секулярном» еще раз // Религиоведческие исследования. № 5-6 (2011). С. 131 [1]). К приведенному списку можно добавить разве что незаслуженно забытую им статью *Smith J. Z. Religion, Religions, Religious // Critical Terms for Religious Studies. P. 269-284.*

статочное количество исторических свидетельств, опровергают выдвинутые Смитом доводы. По существу, полемика между сторонниками и противниками той теории, касающейся самой истории термина «религия», одним из авторов которой является Смит, ведется на полях филологии и в силу этого нас мало занимает, поскольку, как было отмечено, его критика носит не случайный характер, а, строясь на определенных предпосылках, преследует вполне конкретные цели. Прежде чем перейти далее, отметим, что Смит указывает на связь своей критики понятия религии с аналогичной критикой, выдвинутой некоторыми протестантскими теологами: Карлом Бартом, Паулем Тиллихом, Дитрихом Бонхеффером и Эмилем Бруннером²³. Вместе с тем Смит проводит различие между своей установкой и установками вышеуказанных теологов.

О критике понятия «религия» как научной категории будет сказано далее, поскольку она задействует еще одну предпосылку, рассмотрение которой поможет понять мотив перехода Смита к новой концептуализации тех явлений, которые он называл «религиозными».

Завершая свое исследование, он пишет: «И все же, я убежден, что прояснил свое утверждение о том, что идеи не имеют достаточно независимой самостоятельной истории, не имеющей отношения к развивающимся процессам в окружающей реальности»²⁴. Это утверждение вместе с изначальной предпосылкой

²³ *Smith W. C. The Meaning and End of Religion. P. 125.*

²⁴ *Ibid. P. 121.* Это утверждение Смита возможно было бы принять, если бы оно не было представлено в его концепции в столь радикальном виде. Действительно, идеи существуют в определенном историческом, социальном и культурном контекстах. Не менее очевидно, что они претерпевают то или иное историческое развитие, несут на себе печать авторства. Но непозволительно устанавливать строгое однозначное соответствие между идеями и тем реальным положением вещей, в котором они существуют. Утверждать обратное – означает, к примеру, говорить о том, что поскольку представление о физике у Аристотеля было отличным

исследования, указанной выше, позволяют совершить Смиту своеобразную подмену понятий. А именно утверждать, что через изменение значений ключевых слов и появление новых отражается сама история религий и общее мировоззрение человека, включенного в ту или иную традицию²⁵. И, далее, что даже научное наименование для определенной религии как, например, «индуизм» или «зороастризм», базирующееся на определенном понятии религии, оказывается ложным поскольку является порождением принципиально иного социально-культурного контекста.

Представим кратко несколько аргументов, которые позволили бы продемонстрировать неадекватность подобной позиции.

Обратимся к некоторым определениям «религии», данным в XIX и XX вв., когда, как говорит Смит, процесс «реификации»²⁶

от представления о физике у Ньютона или Эйнштейна, то сама физическая реальность была другой. Добавим, что утверждение о том, что когда-либо в прошлом не было *понятия* религии, схожего с современными *научными* представлениями о ней, вряд ли претендует на какое-то «открытие». И если бы Смит остановился на этом утверждении, то в настоящей работе не было бы смысла.

²⁵ Как, к примеру, об этом пишет в предисловии Джон Хик: «Он демонстрирует на основании достаточных исторических свидетельств, что концепт религий как противопоставленных идеологических общностей является современным изобретением, которое Запад в течение последних двух столетий или около того экспортировал на весь остальной мир, *приводя верующих мужчин и женщин к мысли о самих себе как о членах одного единственного дарующего спасение общества, противопоставленного остальным* [курсив мой. – А. Т.]» (*Hick J. Foreword // Smith W. C. The Meaning and End of Religion. P. Vii*). Схожим образом об этом пишет и сам Смит, сетуя на положение дел в современном ему христианстве, воспринявшем современное понятие религии: «...некоторые христиане могут говорить о веровании в христианство (вместо верования в Бога и во Христа); о проповеди христианства (вместо проповеди благой вести, спасения, искупления); о практике христианства (вместо практики любви). Некоторые даже говорят о спасении христианством, вместо того единственного, что могло бы возможно нас спасти, – страдания и любви Бога» (*Ibid. P. 127*).

²⁶ Под этим процессом Смит имеет в виду: «мысленное превращение религии в некий предмет, постепенно приводящее к постижению ее как объективной систематической сущности» (*Ibid. P. 51*). Согласно Смиту, как было отмечено выше, только начиная с XVII-XVIII вв., этот процесс получил мощное развитие и приблизительно в XIX в. окончательно оформился в современном понятии религии, которое и является основным объектом его критики. Но пред-

понятия «религия» окончательно завершился. Маркс в работе «К критике гегелевской философии права. Введение» писал о религии так: «Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»²⁷. Ленин в статье «Социализм и религия» схожим образом писал, что «религия – род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколь-нибудь достойную человека жизнь»²⁸. Фрейд говорил о религии следующим образом: «Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу»²⁹. Приведенных примеров, пожалуй, достаточно, хотя без труда можно привести десятки подобных определений. Если следовать логике рассуждений Смита и взять на вооружение его гносеологические предпосылки, то можно прийти к выводу, что для Маркса и марксистов, равно как и для Фрейда, не существовало понятия религии как общей категории, объемлющей все религии, или как определенной сущности, включающей в себя на-

ставляется спорным, во-первых, что процесс «реификации» является единственным этапом и направлением в современной истории понятия религии, а во-вторых, что религия как «систематическая сущность», как «абстрактная система верований и практик, характеризующих определенную традицию или группу» (Ibid. P. 101) является единственным примером современного употребления этого термина. Известно, что в настоящее время насчитывается более 250 определений религии. Смит же, искажая ситуацию, за пример современного берет только одно. Критикуя Уильяма Кавано, который проделывал ту же, что и У. К. Смит, работу, Апполонов А. В. справедливо замечает: «Сначала создается некая – заведомо некорректная и ущербная – конструкция (в нашем случае – негодное определение религии), затем она приписывается оппоненту (в нашем случае – религиоведческой науке) и – voila! – враг повержен и можно праздновать триумф» (Апполонов А. В. О понятиях «религия» и светское» в средневековой европейской традиции // Религиоведческие исследования. № 5-6 (2011). С. 111).

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О религии. М., 1975. С. 10-11.

²⁸ Там же. С. 16.

²⁹ Фрейд З. Будущее одной иллюзии / Сумерки богов. М., 1989. С. 131.

бор верований и практик, а, следовательно, для них не существовало «реифицированных» понятий «религия», «религии», «буддизм», «христианство», «иудаизм» и проч. Более того, можно прийти к выводу, что не только их мировоззрение было отличным, но и сама ситуация в целом в религиозной жизни была абсолютно иной. Или, если взять Фукидида, в трудах которого отсутствует термин «история»³⁰, можно было бы заявить, что никакой истории «в современном значении этого слова» во времена Фукидида не существовало. Равно как, допустим, не существовало «гносеологических воззрений» у Платона, у которого мы не найдем термина «гносеология».

Очевидна абсурдность подобного рода рассуждений. Даже если бы историко-филологическое исследование, проведенное Смитом, было бы максимально корректным, а его выводы не подлежали бы сомнению (а они, как было показано выше, активно оспариваются), было бы в корне неправомерно из анализа практики употребления определенных концептов, или отсутствия таковых вовсе, делать выводы о мировоззрении людей, живших за века до нас³¹, или о том, что религиозная ситуация была прин-

³⁰ Стратановский Г. А. Фукидид и его «История» / *Фукидид. История*. Л., 1981 («Литературные памятники»). С. 412 [1].

³¹ Даже если бы Смит был прав в отношении, к примеру, Блаженного Августина, о котором он писал, что «для этого писателя “религия” не являлась системой обрядов или верований, не являлась она и исторической традицией, институционализированной и допускающей исследование извне. Скорее, она была живым и личным столкновением с величием и любовью Бога» (Smith W. C. *The Meaning and End of Religion*. P. 29), то мы никак не можем заключить, что Августин не осознавал, что его мировоззрение с определенным набором верований, с определенным набором требуемых действий, обусловленных этими верованиями, и с определенным отношением к отдельным местам и предметам (к распятию, к храму и т.д.), во-первых, наличествует, а, во-вторых, кардинально отличается от мировоззрения, скажем, язычника. Более того, приведем простой пример. Редкий современный человек в состоянии дать хоть какое-нибудь внятное и развернутое определение религии. Но, представляется, что даже У. К. Смит, руководствуясь своей радикальной гносеологической установкой, вряд ли бы пошел на утверждение о том, что данный человек в своей мировоззренческой ориентации не знает «религии»

ципиально иной. Это абсолютно необоснованный вывод, допущение которого таким компетентным исследователем как Уилфрид Кентвел Смит объяснимо лишь его теологическими предпосылками и целями, которыми он руководствовался, и которые будут обозначены в дальнейшем.

Остановимся подробнее на критике Смитом понятия «религия» как научной категории. Как было отмечено выше, Смит указывает на то, что научное понятие религии является неадекватным, поскольку является порождением принципиально иного социально-культурного контекста³². Но этим аргументация Смита не ограничивается. В своей книге (равно как и в других своих

или «религий», в то время как ему неизвестно понятие религии, данное Смитом в качестве современного.

³² Было бы достаточно просто опровергнуть доводы У. К. Смита, если бы его аргументация против современной практики употребления термина «религия» ограничивалась бы этим. Достаточно сослаться на Джонатана Смита, который писал, что «Религия» не является исконным термином; это термин, созданный учеными для их собственных интеллектуальных целей и, следовательно, ими же определяемый. Это родовой концепт второго порядка, который играет ту же роль в становлении дисциплинарного горизонта, что и такие концепты как «язык» – в лингвистике или «культура» – в антропологии. Дисциплинарное изучение религии не может существовать без подобного горизонта» (*Smith J. Z. Religion, Religions, Religious // Critical Terms for Religious Studies. P. 281-282*). Позволим себе в связи с этим еще раз подчеркнуть принципиальную установку, которой придерживаемся в настоящей работе. Вопрос о том, существовало ли понятие религии в прошлом, схожее с одним из десятков «современных», или нет – это вопрос, имеющий исключительно историко-филологическое значение. Делать на основании практики употребления тех или иных концептов выводы об определенном мировоззрении людей, живших в глубоком прошлом, – неправомерно хотя бы потому (но не только в силу этого), что этот вывод будет неверифицируемым. Но еще более неправомерным выглядит вывод об отсутствии самого явления. Люди на разных исторических отрезках не знали понятий «общество», «классовая борьба», «исторический процесс», равно как и сотен, подобных им, но мало кому пришло бы в голову на этом основании делать выводы об отсутствии всех указанных выше явлений, с которыми наука и работает, выстраивая ту или иную объяснительную модель. С историко-филологической точки зрения небезынтересно знать (если это вообще возможно посредством анализа языка) осознавали ли, к примеру, первые христиане тот факт, что они включены в новую «религию», или нет, как утверждает Смит (*Smith W. C. The Meaning and End of Religion. P. 60*). Но это никоим образом не может отменять для современного исследователя того, что *de facto* появилась новая религия с новыми верованиями, новой культовой практикой, новыми представлениями о священном, новой ориентацией по отношению к другим традициям и т.д.

сочинениях) он эксплицирует следующие доводы против употребления термина «религия» в рамках научной деятельности. У. К. Смит указывает на принципиально различие во взгляде на религиозную жизнь между верующим человеком, в нее включенным, и сторонним наблюдателем³³. С точки зрения Смита, для того, чтобы понять религиозную жизнь человечества, нужно принять во внимание, что в реальном мире существует не «религия», как некая абстрактная конструкция, а религиозный человек, обладающий живой верой. Соответственно, исследователю необходимо представить себе ее именно так, как представляет ее себе верующий человек³⁴. Вот как, к примеру, об этом пишет сам

³³ Сам У. К. Смит выражал это различие в своей краткой формуле, несколько раз встречающейся в его трудах: «Верующий имеет дело с Богом; исследователь имеет дело с религией» (Ibid. P. 131). Характерно, что Смит, прекрасно осознавая тот факт, что далеко не во всех религиях присутствует идея Бога, отмечает в комментариях: «Выражу свою точку зрения в более ясном и приемлемом, но отнюдь не более точном, виде: *верующий имеет дело с тем, что я, как христианин, называю Богом* [курсив мой. – А. Т.]» (Ibid. P. 305 [22]). Это утверждение станет понятней после рассмотрения, выдвинутого Смитом понятия «веры».

³⁴ В своей книге «Towards a World Theology», Смит подробно развивает эту идею, выдвинув трехуровневую модель верификации любых суждений исследователя, касающихся чьей-либо веры: «Первая стадия требует, чтобы любое утверждение стороннего исследователя было приемлемым для веры изучаемой общины. “Ни одно утверждение об исламской вере, которое не принимают мусульмане, не является истинным. Ни одно персоналистское утверждение о религиозной жизни индуистов не является правомерным, если индуисты не могут в нем признать самих себя. Ни одна из интерпретаций буддистской доктрины не является правильной кроме тех случаев, когда буддисты смогут ответить: “Да! Это то, чего мы придерживаемся”» (Smith W. C. Towards a World Theology. Philadelphia, 1981. P. 97). Вторая стадия имеет отношение к самому стороннему исследователю, с тем чтобы то, что было сказано о вере общины «обязательно удовлетворяло стороннего человека и обязательно соответствовало всем строгим требованиям научного исследования и академического ригоризма» (Ibid. P. 97). Наконец, третий аспект имеет отношение к людям, имеющим другую веру, с тем чтобы ни одно утверждение, касающееся, к примеру, мусульман, не могло быть отнесено к истинным, если оно не может быть принято немусульманами. Ни одно описание индуизма не может быть принято окружением индуистов, если они не могут узнать их в этих описаниях. «Ни одно утверждение о буддистской доктрине не является правильным кроме тех случаев, когда небуддисты смогут ответить: “Да! Сейчас мы понимаем, чего эти буддисты придерживаются”» (Ibid. P. 97)» (Cox J. L. A Guide to the Phenom-

У. К. Смит: «Реифицированные концепты “религии”, выраженные в таких терминах как “буддизм” и “зороастризм”, являются ложным отображением не только в силу того, что в них “застывает” личное по своей сути, живое качество человеческой религиозности. Более того, они являются таковыми, упуская не только саму жизненность, но и наиболее значительный из всех факторов этой жизненности, а именно отношение к трансцендентному. Исследовательский концепт религии по определению составлен из того, что может быть наблюдаемо. В то время как вся сердцевина и сущность религиозной жизни находится в отношении к тому, что не может быть наблюдаемо»³⁵. То, что может наблюдать сторонний исследователь – это внешнее выражение веры. Без труда можно заметить, что в этих рассуждениях Смит фактически повторяет один из принципов феноменологии религии – принцип эмпатии³⁶, который уже ко времени написания рассматриваемой нами работы был подвергнут справедливой критике. Остается добавить, что указание на трансцендентное вовсе не случайно. Понятие трансцендентного является, как это будет показано далее, ключом к построению теологии религии.

Вооружившись собранным историческим материалом и приводя свои доводы против практики употребления понятия религии, У. К. Смит предлагает взамен два новых концепта, выполняющие двойную функцию.

enology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. London – N.-Y., 2006. P. 202-203).

³⁵ *Smith W. C.* The Meaning and End of Religion. P. 136.

³⁶ Это не единственный пункт, который роднит концепцию У. К. Смита с базовыми установками классической феноменологии религии. Далее мы укажем на другие.

В энциклопедической статье, посвященной Уилфриду Кентвелу Смиту, Питер Слэйтер писал следующее: «Он привлек международное внимание, призывая отбросить слово «религия» в качестве научной категории. Это предложение было отвергнуто, но выдвинутые им термины концептуализации исходных фактов – совокупная традиция (*cumulative tradition*) и личная вера – были широко приняты. Первое [совокупная традиция. – А. Т.] может изучаться любым исследователем; второе же [личная вера. – А. Т.] требует вовлеченности в развитие конкретной традиции»³⁷. Тем не менее, нельзя сказать, что само по себе разделение религии на два аспекта является новаторским. Подобное разделение мы можем найти у Томаса Гоббса³⁸, Уильяма Джеймса³⁹ и Макса Мюллера⁴⁰.

³⁷ *Slater P. Wilfred Cantwell Smith // Encyclopedia of Religion. Vol. 12. P. 8450.*

³⁸ «Религия есть внешний культ, посредством которого люди выражают свое искреннее почитание Бога. Искренне же почитает Бога тот, кто не только верит в его существование, но и считает его всемогущим и всеведущим творцом и правителем всего сущего, а сверх того, распределяющим счастье и несчастье по своему усмотрению. Религия как таковая, т. е. естественная религия, распадается, таким образом, на две части, одну из которых составляет вера, т. е. убеждение в том, что Бог существует и правит всем, вторую же – культ. Первая часть, а именно вера в Бога, называется обычно благочестием по отношению к Богу» (*Гоббс Т. Основ философии часть вторая. О человеке / Гоббс Т. Сочинения в 2 томах. – Т. 1. М., 1989 («Философское наследие»). С. 259-260*).

³⁹ «С первого шага мы встречаем пограничную линию, проходящую через всю область религии. По одной стороне ее находится религия как учреждение, по другой – как личное переживание... Внешний культ, жертвоприношения, воздействие на благосклонность божества, теологические системы, обрядность и церковная организация представляют существенные черты первой ветви» (*Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 2012 («Из наследия мировой психологии»). С. 38-39*).

⁴⁰ «Легко заметить, что понятие религии имеет, по крайней мере, два различных значения. Когда мы говорим, об иудаизме, о христианстве или об индуизме, мы имеем в виду совокупность учений, передаваемых благодаря устной традиции или каноническим книгам и содержащих в себе все то, что определяет веру иудея, христианина или индуиста. Используя понятие религии в этом смысле, мы можем сказать, что человек изменяет свою религию в том случае, если он принимает христианские религиозные учения вместо брахманистских, точно так же как человек может научиться говорить на английском

Под совокупной традицией У. К. Смит понимает «всю массу внешних, объективных данных, которые составляют исторический остаток, так сказать, изучаемой религиозной жизни прошлого: храмы, писания, теологические системы, модели поведения, правовые и другие социальные институты, моральные коды, мифы и так далее; все, что может быть передано от конкретного человека, поколения – другому, и что историк может исследовать»⁴¹. Что важно, так это то, что в категорию «совокупная традиция» попадают, в том числе, и верования⁴².

Отметим на данном этапе, что проведенное Смитом разделение, выполняет две роли в его концепции. С одной стороны – это методологическая роль. В настоящей работе мы не будем на ней останавливаться, поскольку У. К. Смит рассматривается нами здесь, прежде всего, как теолог религии, и, соответ-

языке вместо индийского. Но понятие религии используется и в другом смысле. Так же как человек обладает даром речи независимо от всех исторических форм языка, он обладает способностью верить независимо от всех исторических религий. Говоря о том, что религия отличает человека от животного, мы не имеем в виду христианскую или иудейскую религию; мы не имеем в виду какую-нибудь отдельную религию; но мы имеем в виду способность ума или предрасположенность, которая независимо от чувства и разума, а иногда даже вопреки им дает возможность человеку постигать Бесконечное под различными именами и в разнообразных формах» (*Мюллер М.* Введение в науку о религии / Классики мирового религиоведения. Антология. – Т. 1. М., 1996 («История философии в памятниках»). С. 41-42).

⁴¹ *Smith W. C.* The Meaning and End of Religion. P. 156-157.

⁴² Этот пункт разбирается Ю. А. Кимелевым в его уже упоминавшейся книге. Чтобы избежать повтора, приведем цитату оттуда: «По существу вера понимается [У. К. Смитом. – А. Т.] как нечто надкультурное, выходящее за пределы конкретных религиозных традиций. “После обзора религиозной истории человечества кажется законным утверждать две вещи, – заявляет Смит, – Вера менее многообразна, чем формы ее выражения. Вера пересекает формальные границы религии” (*The World’s Religious Traditions.* Edinburgh, 1984. P. 11). Вера питается и оформляется какой-то конкретной традицией, формируется и в каком-то смысле поддерживается ею, и все же вера предшествует этой традиции и выходит за ее пределы. Отношения веры и верований в общем воспроизводят отношения между верой и религиозными традициями. “Вера не есть верование” (*Ibid.* P. 8). Это главный тезис Смита в данной области» (*Кимелев Ю. А.* Современная западная философия религии. С. 153).

ственно, изложенные им идеи важны для нас именно в том аспекте, в котором они используются при построении его теологии религии. Поэтому, обратимся ко второй роли.

В трудах Смита не содержится ясного и четкого определения религиозной веры⁴³. Но можно сказать, что религиозная вера для Смита – это та «сердцевина», та «сущность», религиозной жизни, которую, как мы отметили выше, по его мнению, упускает «реифицированное» понятие религии – это отношение к трансцендентному. В конечном счете, отношение человека к трансцендентному – это то, что объединяет всех людей, вовлеченных в религиозную жизнь той или иной традиции⁴⁴. Лишенная какого бы то ни было позитивного содержания, выраженного в традиции, трактовка веры, данная Смитом, позволяет ему впасть в крайний субъективизм, когда он говорит, что «я настаиваю на том, что не только вера человека является реальной верой реального человека, и, следовательно, даже две [веры. – А. Т.] не являются похожими. Только в абстракции можно достичь идентичности. Идя дальше, я признаю, что вера любого человека отличается каждое утро от той, что была предыдущим днем. Вера является глубоко личной, и это надо всерьез принимать

⁴³ Как указывает Джон Хик, Эдвард Хаджес в своей работе, посвященной творчеству У. К. Смита (*Hughes E. Wilfred Cantwell Smith: A Theology for the World. London, 1986*), насчитал около 37 описаний для термина «вера» (*Hick J. On Wilfred Cantwell Smith: His place in the Study of Religion // Method & Theory in the Study of Religion. 1992. Vol. 4 (1-2). P. 7-8.*)

⁴⁴ Осознать это, как было сказано выше, мешает понятие религии. Вот, что Смит пишет по этому поводу: «Концепт “религии”, и концептуализация имеющих название религий, упускает, как мы указали выше, трансцендентное измерение из того, что они пытаются репрезентировать. Это имеет отношение к тому факту, что христиане постоянно терпели неудачу или же отказывались признать, что вера нехристиан имеет трансцендентное измерение; что по факту Бог является человеку в буддистских, мусульманских и готтентотских формах также, как и в христианских. Светские ученые терпят неудачу или отказываются признать, что в человеческой жизни вообще есть трансцендентное измерение» (*Smith W. C. The Meaning and End of Religion. P. 139*).

в расчет»⁴⁵. Прежде чем перейти к заключительной части настоящей работы, укажем, что в своей трактовке отношения веры к традиции Смит фактически является продолжателем традиции, заложенной Фридрихом Шлейермахером⁴⁶, а в своей антиредукционистской и аисторической трактовке религиозной веры как общего фундамента религиозной жизни повторяет ключевые установки классической феноменологии религии⁴⁷.

Основываясь на этом, мы можем выделить вторую роль, которую играет данная дихотомия Смита. Она призвана обозначить фундаментальное единство всех верующих людей, к какой

⁴⁵ Ibid. P. 190.

⁴⁶ Как, например, о нем пишет Д. М. Угринович: «Начало субъективистской традиции в теологии связывается с Фридрихом Шлейермахером – немецким протестантским священником и богословом. Будучи теологом, он не отрицал сверхъестественного источника религии. Однако центр религиозной проблемы переносился им в сферу сознания отдельного индивида, и прежде всего в область его чувств. От Шлейермахера идет развитая многими его последователями тенденция рассматривать религию как индивидуально-психологический феномен, как определенное состояние человеческого сознания, человеческих переживаний. “Не всякий имеет религию, – писал Ф. Шлейермахер, – кто верит в какое-либо священное писание, а лишь тот, кто понимает его живо и непосредственно и кто, следовательно, сам легче всего мог бы обойтись без него” (Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. М., 1911. С. 99). “Ценность человеческой религии, – указывал он, – определяется тем, как сознает божество в чувстве, а не тем, как всегда несовершенно отображает религию в понятии” (Там же. С. 106)» (Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 28). К. И. Никонов, в свою очередь, отмечает, что «Шлейермахер сделал существенный шаг к построению экуменического богословия. Ни одна религия не может всецело выразить тайну бесконечного, исторические религии предлагают преходящие и обусловленные временем переводы этой тайны в понятийное мышление» (Никонов К. И. Критика антропологического обоснования религии. М., 1989. С. 14). Нетрудно заметить, что во многом идеи схожи.

⁴⁷ О методологических установках классической феноменологии религии см. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. С. 112-125. Красников также отмечает, что «идеальный исследователь религии, с позиций феноменологов религии, – это протестантский теолог, интересующийся разными религиозными традициями, в крайнем случае – католический мыслитель “новой волны”» (Там же. С. 118). Как видно, У. К. Смит отлично подходит под этот типаж.

бы традиции они не принадлежали. В сущности, согласно Смигу, разнятся только совокупные традиции, а вера, сугубо индивидуальная для каждого человека и в то же время единая в своем отношении к трансцендентному – это ключ к религиозному единению. «Тот, кто верит в единство человечества, и тот, кто верит в единство Бога⁴⁸, тем самым должен быть готов к открытию единства религиозной истории человечества» (*Smith W. C. Towards a World Theology. P. 4*)⁴⁹. Также и во «Введении» к своей книге «Смысл и цели религии», Уилфрид Кентвел Смит указывает на то, что современность поставила перед людьми вопрос о том, как научиться жить в согласии в нашем постоянно враждующем мире. С позиции теолога и с позиции религиоведа Смит указывает, что «до тех пор, пока мы не научимся понимать друг друга и быть лояльными друг к другу через религиозные границы, до тех пор, пока мы не построим мир, в котором люди глубоко различных вер смогут жить и трудиться вместе, перспективы будущего нашей планеты абсолютно неясны»⁵⁰. В связи с этим становится понятен замысел Смит как *теолога религии*, понятным становится и то, почему он указывает в своей книге на задачу *религиозного реформатора* «помочь людям сделать так, чтобы религия не стояла между ними и Богом»⁵¹. Тем более становится понятным весь замысел его последующей работы. Уилфрид Кентвел Смит стремился найти научный подход к ре-

⁴⁸ Напомним, что, как было указано в примечании № 33, под «Богом» Смит имеет в виду только название, данное им, как христианином, трансцендентному. Например: «“Бог” как термин является наименованием понятия, с помощью которого мусульмане, христиане и некоторые индуисты, когда мы говорим по-английски, концептуализируем то, что в неконцептуализированном виде может быть с натяжкой названо “трансцендентным”» (Цит. по: *Almond P. C. Wilfred Cantwell Smith as Theologian of Religions // The Harvard Theological Review. 1983. Vol. 76 (3). P. 340*).

⁴⁹ Цит. по: *Hick J. On Wilfred Cantwell Smith: His place in the Study of Religion // Method & Theory in the Study of Religion. 1992. Vol. 4 (1-2). P. 9*.

⁵⁰ *Smith W. C. The Meaning and End of Religion. P. 9*.

⁵¹ *Ibid. P. 127*.

шению проблемы религиозного многообразия и, как следствие, религиозных конфликтов. Быть может, именно его теологическими целями объясним тот факт, что в своей критике понятия религии он опирается на четверку ведущих протестантских теологов своего времени⁵², в своем анализе религиозной веры — на труды феноменологов религии, известных своей близостью к теологии, а в своей общей ориентации на соотношение между верой и традицией — на Шлейермахера. Не менее ясным становится и то, почему Смит с легкостью допустил в научную работу понятие трансцендентного, почему, фактически, его работа представляет собой еще одну главу в истории антропологической апологии религии, почему он с таким упорством отстаивает свою радикальную гносеологическую предпосылку, не уделяя никакого внимания реальным историческим фактам в своем разборе истории идей.

Выстроив удобную для себя историческую ситуацию прошлого (пусть и не господствовавшего религиозного плюрализма, но времени, когда никто не осознавал себя членами какой-то «системы», а осознавал себя вовлеченным во взаимоотношение с Богом посредством той или иной традиции), Смит объявил «современное» представление о религии не подходящим как для самих верующих людей, так и для ученых. Объявив внутреннее единство всех людей в вере, убрав различия во всем, оставив только человека и трансцендентное, которое возможно толковать, исходя из аргументов, приведенных Смитом, только апофатически⁵³, Смит выстроил, возможно, одну из самых

⁵² Подчеркнем, что Смит критиковал их за то, что они не стали критиковать понятие религии вообще и, более того, вполне могли применять его к нехристианским религиям.

⁵³ Ведь что бы человек ни сказал о трансцендентном положительно (кроме

радикальных теологий религий. С нашей точки зрения концепция У. К. Смита скорее является плюралистической, несмотря на его частые заявления о Боге именно в христианском смысле. Ведь для того, чтобы быть воспринятой в качестве инклюзивистской, теология религии должна иметь какое-то конфессиональное содержание, которое Смитом же относилось к несущественной и второстепенной традиции.

В качестве заключения добавим здесь, что обращение к творчеству У. К. Смита, по нашему мнению, представляет интерес не только в рамках истории религиоведения. Весьма вероятно, что обращение к подобным солидным работам, учет некоторых ошибочных воззрений было бы как минимум бесполезно, например, для актуальных исследований секуляризации, для социологов, занимающихся разработкой определения и критериев религиозности и т.д. Во многих современных работах по данным темам выдвигаются в качестве новаторских идеи весьма схожие по содержанию (но куда более незамысловатые по форме) с выдвинутыми У. К. Смитом, его предшественниками. Главным образом это касается часто появляющихся трактовок религиозной веры как «отношения человека с трансцендентным» и, следовательно, субъективистского понимания феномена религии не как явления социального, проявляющегося в истории, а как личного и не зависящего от времени переживания человека. Подобные идеи призваны ломать основу классического представления о секуляризации, предполагающего постепенное «высвобождение» от влияния религиозных норм и представлений определенных сфер жизни общества и индивида, путем выведения сферы религиозного за рамки социально-исторического контекста. На примере рассмотренной нами концепции очевидна ошибочность подобного

того, что оно есть) – это все будет уже частью какой-то догматики, которая, согласно Смигу относится вместе с верованиями к традиции.

рода рассуждений, не учитывающих того факта, что любое религиозное переживание, представление, вся религиозная жизнь человечества имели силу и значение исключительно в своей конкретности. Можно вынести и более смелое предположение, что сам факт появления подобных идей является существенным индикатором нарастающих в современном обществе секуляризационных тенденций, попыткой сочувствующих положению религии людей найти способы концептуального «переформатирования» действительности перед лицом угрозы утраты религиозного. Дальнейшие рассуждения на эту тему не вписываются в рамки настоящей работы, но, как кажется, нам удалось обозначить ценность выдвинутых У. К. Смитом идей для религиозоведения в наши дни.

Н. Лобковиц

Доказательство существования Бога e rebus creatis (от сотворенных вещей)

Несколько хаотичный набросок
исторических наблюдений и логических исследований

«Верить в некий догмат» – это уже теологическое высказывание,
хотя и не вполне четко сформулированное.

Кардинал Вальтер Каспер¹.

Католик обязан верить, что человеческий разум² может – начав с познания творений – придти, не обращаясь к вере, к достоверному знанию о существовании Бога. Это – смысл первого раздела второй главы догматической конституции «*Dei Filius*», равно как и соответствующей анафемы, провозглашенной 24 апреля 1870 г. на I Ватиканском соборе³. Данный тезис не покажется

¹ Stimmen der Zeit. CLXXIX (1967). S. 408.

² Когда я начал писать эту фразу, я сформулировал ее сначала так: «мы, люди, можем», что должно было означать: «каждый из нас». Однако Собор имел в виду вовсе не это; он говорил о «*принципиальной*» возможности человеческого разума, а не о неких конкретных людях в некую конкретную эпоху.

³ Ср. Denzinger-Schönmetzer ed. XXXVI (далее – DS), 3004: «Та же святая мать Церковь признает и учит, что Бог, начало и конец всех вещей, может быть познан от тварных вещей при помощи света естественного человеческо-

слишком уж странным (каким он представляется на первый взгляд), если рассмотреть его в следующих трех аспектах. Во-первых, он направлен не против атеистов, но против фидеистов, а также против всех тех, кто, как французские традиционалисты Л. Ботэн (ум. 1867)⁴ и А. Боннетти (ум. 1879)⁵, под влиянием «Критики чистого разума» Канта утверждали, что естественный разум никоим образом не может достичь Бога: не случайно соответствующая глава называется «Об откровении». Во-вторых, в силу этого данный тезис имеет некое продолжение, заключающееся в том, что Бог в мудрости и благодати своей, тем не менее, открыл Себя; таким образом, этот тезис нельзя рассматривать вне связи с дальнейшим: напротив, как подчеркивал

го разума, ибо *невидимое Его... от создания мира через рассмотрение творений видимы*», и 3026: «А если кто скажет, что единого и истинного Бога, Создателя и Господа нашего, нельзя с достоверностью познать через то, что сотворено, при помощи света естественного разума, тому анафема». Касательно дискуссий об этих положениях см. *Schatz K. Vaticanum I. Paderborn, 1993. S. 82, 90, 314, 326-328, 348, 352*; при этом речь там идет не столько о познаваемости Бога посредством света естественного разума, сколько (отчасти под влиянием постановлений Тридентского Собора: DS 1501 ff.) о значении исторической традиции, как ее подчеркивал т. н. «умеренный традиционализм». В этом отношении наиболее спорным было слово «certo» («достоверно»). Однако при заключительном голосовании, на котором присутствовали почти все отцы собора, против него никто не выступил, и все 667 человек проголосовали с формулировкой «placet» («согласен»). Упоминаемое в этой связи осуждение (со ссылкой на Рим 1, 19) 41 положения Паскье Киннеля, провозглашенное Климентом XI в 1713 г. (см. DS 2441), как представляется, указывает на возможности человеческого разума лишь постольку, поскольку отвергает идею о том, что рациональное познание Бога предполагает в качестве своего условия сверхъестественную благодать. Кроме того, надлежит принимать во внимание сложную и болезненную для Папы историю конституции *Unigenitus Dei Filius*.

⁴ *La philosophie du Christianisme*. Strassburg, 1835. Позже Ботэн отказался от этой своей позиции (ср. DS 2751).

⁵ См. основанный им журнал «*Annales de Philosophie chrétienne*», прежде всего, за 1853 г. Хотя Боннетти был мирянином, он также должен был отречься в 1855 г. (DS 2812). Оба отречения содержали слова «avec certitude» или (у Боннетти) «cum certitudine», причем в последнем случае было сказано также: «ad probandam Dei existentiam contra atheum» («для доказательства существования Бога против атеистов»).

Ханс Урс фон Бальтазар⁶, он должен восприниматься только вместе со следующим положением, в котором (со ссылкой на первый раздел «Суммы теологии») говорится о необходимости Откровения. Наконец, этот тезис ссылается на Послание к римлянам (1, 19 ff.), где речь идет не столько о существовании Бога, сколько о том, что язычники следовали лжи, а не истине Божьей, и – постольку, поскольку представляли Бога как «тленного человека» и даже как «птиц, и четвероногих, и пресмыкающихся» – выказывали религиозное поклонение творениям вместо Творца⁷. Кроме того, Павел обращает свои, постоянно цитируемые в этой связи слова, не против атеистов, но – в соответствии с несколькими фрагментами из Ветхого Завета (например, Втор 4, 16 и Прем 11, 15) – против ложных представлений языческого политеизма о Боге. Следуя ходу мысли, характерному для более ранней еврейской традиции (см., например, Прем 14, 12), он стремится здесь, вероятно, главным образом к тому, чтобы объяснить моральный упадок язычников: ведь они, приняв за истинного Бога ложных богов, заменили естественную нравственность на извращения⁸.

Но сказано ли этим, что «философски доказуемо», что Бог существует? Собор, по крайней мере, открыто, этого не утверждал. Тем не менее, слова «certo cognosci posse», подразумевающие, что Бог, начало и предельная цель всей реальности, *может быть с достоверностью познан*, намекают на то, что большинство отцов Собора думало о доказуемости⁹; а антимодернистская присяга 1910 г.¹⁰

⁶ Ср. *Mysterium Salutis* / Hrsg. Feiner J. Löhrer M. Einsiedeln. 1967, II, 30; *Fischer N.* Die philosophische Frage nach Gott. Paderborn, 1995. S. 231 ff.

⁷ См., например, *Theobald M.* Der Römerbrief. Darmstadt, 2000. S. 140 ff.

⁸ Ср. *Fitzmyer J. A.* Romans. New York, 1993. P. 285. Здесь приводятся весьма выразительные фрагменты из текстов Филона Александрийского и Иосифа Флавия.

⁹ К этому выводу приходит, в том числе, скрупулезное исследование истории возникновения соответствующего раздела *Dei Filius*, проведенное Поттмейером: *Pottmeyer H. I.* Der Höhepunkt der Auseinandersetzung um Glauben und Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Emsdetten, 1965. S. 51.

¹⁰ DS 3538: «...tamquam causam per effectus certo cognosci, adeoque demonstrari

и формулировка из энциклики «*Humani generis*» 1950 г. ясно дают понять, что, по крайней мере, Пий X и Пий XII считали, что в этом решении I Ватиканского Собора речь идет не просто о некоем знании, но о доказуемости¹¹. Догматическая конституция II Ватиканского Собора «*Dei Verbum*», со своей стороны, повторяет в шестом разделе решение I Ватиканского Собора без каких-либо комментариев, практически дословно, а в новом Катехизисе в параграфе № 31 речь идет только о «некоторых путях», которые именуются также «доказательством существования Бога». Конечно, даже заявления предшествующих пап не подразумевали, что (уже) имеется безусловно убедительное доказательство; однако не было дано и разъяснений, что, собственно, может считаться таковым.

Хотя в период, предшествующий публикации Леонины, даже среди римских теологов хорошее знание Фомы Аквинского было довольно редким, Отцы I Ватиканского Собора (а позже – и папа Пий XII, который воспитывался уже в духе энциклики «*Aeterni Patris*») явно имели перед глазами «пять путей» Аквината. У них долгая предыстория, и ни одно из этих пяти доказательств существования Бога не было принципиально новым: Фома – правда, весьма впечатляющим образом – лишь свел традицию воедино. И все те мыслители Античности или Средневековья, которые предлагали доказательства существования Бога (тщательно сформулированные или, напротив, лишь в набросках), вовсе не

etiam posse, profiteor» («признаю, что... может быть с достоверностью познано – как причина через следствие, и, кроме того, может быть доказано»).

¹¹ Ср. DS 3890. Весьма примечательно, что этот раздел Энциклики ссылается на главу «*De Deo omnium creatore*» («О Боге, Творце всего»), а не на главу «*De revelatione*» («Об откровении»). Сомнения в том, что существование Бога должно доказываться, упоминалось среди ранее перечисленных «ядовитых плодов теологических новшеств».

находились в том положении, что должны были «установить», существует ли Бог, или же сообщить аудитории, что о существовании Бога (или богов) ничего не известно, или что оно вызывает сомнения. Доказательства существования Бога, целью которых является устранение сомнений или даже обращение атеистов, суть феномен Нового Времени¹². Следовательно, стоит задаться вопросом, каковы, собственно, были смысл и цель доказательства существования Бога в прошлом, и каковы они в настоящем. Почему человек, который не сомневался в существовании Бога, и который не стремился убедить в Его существовании своих читателей или слушателей, искал эти доказательства? И, если говорить о сегодняшнем дне: в каком смысле и до какой степени доказательство существования Бога «философски контекстуально», т.е. насколько его убедительность зависит от понятийной системы определенной философии?

На первый вопрос едва ли можно ответить в том духе, что «он хотел быть совершенно уверен». Представление о том, что философское исследование истины должно начинаться со скепсиса и сомнения и включать их преодоление, несомненно, вполне нововременное (пусть даже иногда и античная и средневековая мысль могут интерпретироваться в этом же ключе¹³). Скорее всего, с исторической точки зрения вероятными были две ситуации. Во-первых, некий мыслитель мог стремиться к изложению чего-то такого, что, по его мнению, нельзя было объяснить без наличия Бога; и таково, как кажется, длинное доказательство,

¹² Одним из наиболее ранних примеров такого подход может быть обращение к теологическому факультету Сорбонны, которым Декарт предварил свои «Размышления о первой философии» (1641).

¹³ См., например, написанный Гербертом Маркузе раздел В статьи «Диалектика» в энциклопедии *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft*. Freiburg, 1966 ff., Bd. 1, S. 1192 ff.

которое приводит Аристотель в VIII книге «Физики», и которое позже Фома обобщил и воспроизвел как доказательство *ex parte motus*. В этом случае ошибка в доказательстве существования Бога заключалась бы в неполноте той или иной философской системы; и именно это имело место у последнего великого метафизика XX в. А. Н. Уайтхеда, чье философское представление о Боге, безусловно, крайне сложно совместить с христианской верой¹⁴. Во-вторых, мыслитель мог (как это было, вероятно, в случае Фомы Аквинского) выстраивать богословские утверждения, по крайней мере, частично, на положениях, которые могут познаваться разумом, а не только быть объектом веры: для того, чтобы защитить «разумность» веры. В этом втором случае доказательство существования Бога является попыткой реконструировать то, что, в общем, является объектом веры, таким образом, чтобы в таковое не только верили, но и могли познать. Поэтому доказательства, как правило, обращены к верующим, а не к неверующим или сомневающимся, хотя, конечно, при этом имплицитно заявляется претензия на то, что также и последние могут постигнуть действительность доказательства¹⁵. Однако в обоих случаях доказательство, *кроме того*, обладает еще одной функцией: оно подготавливает разговор о некоторых *свой-*

¹⁴ Whitehead A. N. *Process and Reality*. New York, 1960. P. 521: «Бога не следует рассматривать как некое исключение из всех метафизических начал. Он — их главный пример». Анализ см. в Sherburne D. W. *A Key to Whiteheads Process and Reality*. New York, 1966. P. 171 ff. Также см. работы Чарльза Хартсхорна (1897-2000), одного из наиболее известных учеников Уайтхеда и его коллеги по Гарварду, который, в противоположность Уайтхеду, был мыслителем, глубоко приверженным истине христианской веры, и упрекал его в том, что он в своей «философии процесса» недостаточно четко различает Бога и универсум. См. его статью в *The Philosophy of Alfred North Whitehead* / Ed. Schilpp P. A. La Salle, 1971. P. 513 ff.

¹⁵ Относительно Ансельма Кентерберийского, равно как и относительно его критика Гаунилона из Мармутье, этот момент был весьма убедительно представлен К. Бартом: *Barth K. Fides quaerens intellectum*. Darmstadt, 1958. S. 58 ff.

ствах Бога. Вполне можно допустить, что доказательства Фома Аквинского, как они представлены в «Сумме теологии», завершаются, строго говоря, *quaestio* (вопросом) о единстве Бога¹⁶; причем уже Франциск Суарес в конце XVI в. высказал предположение, с тех пор часто повторяемое, что «пять путей» на самом деле суть *одно* многочленное доказательство существования Бога¹⁷. Точно так же и Аристотель начинает VIII книгу «Физики» с замечания, что вопрос о вечной непрерывности движения, которым он здесь занят, имеет значение не только для познания природы, но и для познания первых начал, т.е. для того, что позже было названо «метафизикой»¹⁸. И это, вероятно, является причиной того, что в книге Λ «Метафизики», главном аристотелевском тексте о Боге, довольно много места посвящено обсуждению астрономических проблем. То, что первые начала, по крайней мере, отчасти, следует искать за пределами чувственно воспринимаемой реальности, ученику Платона ясно заранее; его задача – ответить на вопрос о том, что о них, в конце концов, можно сказать: обладают ли они статусом самостоятельно существующих идей, как полагал Платон, или же под ними понимается некий реальный индивид, аналогичный, например, отдельному человеку.

Фома рассматривает – пусть и опосредованно – этот же вопрос в I главе «Суммы против язычников». Установив, что имеются два вида высказываний о Боге (те, которые превышают возможности человеческого разума, и те, которые, как и утверждение о существовании Бога (*Deum esse*), могут постигаться естественным разумом), он задается вопросом: необходимо ли

¹⁶ S. Th., I, 11. Ср., например, *Bocheński J. M. Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I*, qq. 2-11. München, 2003.

¹⁷ См. *Disputationes metaphysicae XXIX, 1. Opera omnia* / ed. C. Berton. Vol. XXVI. P. 23 ff.

¹⁸ Ср. *Phys.*, VIII, 1; 251a5 ff.

было, чтобы даже познаваемые истины были даны также и в Откровении. Причины, побудившие Фому дать положительный ответ на этот вопрос, нас не особенно интересуют¹⁹. Куда более важно, что в другом месте (на основаниях лингвистических и логических) Аквинат недвусмысленно отрицает, что человек может одновременно знать и верить²⁰. Поэтому можно задаться вопросом: прекратит ли верующий в Бога верить в Него, если он поймет действенное доказательство Его существования? Фома не углубляется в эту проблему, но, надо полагать, он согласился бы с таким предположением. Он не просто подчеркивает, что утверждение о существовании Бога не является принимаемым на веру догматом: по его мнению, это утверждение есть *praeambulum ad articulos*, преамбула к догматам. И далее Фома ведет к тому, что тот, кто не знает или не понимает доказательства существования Бога, продолжал верить в Него²¹; а тот, кто принял действенные доказательства, познав их, перестает верить в существование Бога, потому что он знает о нем в строгом смысле этого слова.

Но как быть в случае, если некто, убежденный в существовании Бога, понял лишь одно доказательство, которое при более тщательном рассмотрении оказывается неубедительным? Он ве-

¹⁹ *S.G.*, I, 4: Очень немногие люди знали бы Бога; сменились бы поколения, прежде чем человек смог бы обрести знание о Боге; существовала бы опасность, что правильные выводы будут смешаны с ложными. Впрочем, глава соответствует разделу в «Сумме теологии»: *S.Th.*, I, 2, 2: «*Utrum Deum esse sit demonstrabile*» («Доказуемо ли бытие Божие»).

²⁰ *S.Th.*, II-II, 1, 5. Примечательно выражение «*de eodem secundum idem*» («об одном и том же сообразно одному и тому же») в ответе на аргумент №3. Фома не отрицает, что некто может знать то, во что другой верит, хотя и не вполне отчетливо, но не отрицает также, что можно сначала поверить в нечто, а потом таковое познать.

²¹ *S.Th.*, I, 2, 2, ad 1.

рит или знает? Конечно, сам он убежден, что знает. Но можно ли сказать о нем, что он знает, если подобное утверждение очевидным образом зависит от того, что подразумевается под «знанием», и какая функция атрибутируются доказательству, которое тоже можно представлять по-разному, сообразно тому, как понимается «знание». Когда я говорю, что «я знаю, что p », я одновременно с этим признаю, что я твердо убежден, что p истинно. Но не наоборот: если я твердо убежден, что p истинно, это не позволяет мне утверждать, что «я знаю, что p ». Высказывание «Я твердо убежден, что p , но это не исключает, что в реальности не p » не является противоречивым. Это так потому, что, говоря «я знаю, что p », я описываю не (только) состояние своего сознания. Скорее наоборот, я ручаюсь, что и в действительности имеется p . Остин был абсолютно прав, когда утверждал, что выражение «Я знаю», в конечном счете, является не дескриптивным, но имплицитно перформативным высказыванием²²: хотя оно подразумевает, что я уверен в чем-то, помимо этого, оно демонстрирует мою готовность привести убедительные доказательства. Высказывание «Я знаю, что p » является оправданным, если я убежден, что p истинно, и если я могу привести достаточное обоснование истинности p ²³. Насколько убедительным будет это обо-

²² См. его статью «Other Minds» в *Philosophical Papers*. Oxford, 1961. P. 44 ff.

²³ Ср. *Ayer A. J. The problem of knowledge*. Penguin books, 1956. P. 34. То, что Айер был типичным представителем неопозитивизма, не имеет в данном случае никакого значения. Его (и Чисхолма — см. *Perceiving*. N.Y., 1957. P. 16) анализ условий, при наличии которых человек с полным на то основанием может сказать: «Я знаю», недавно опять стал предметом горячих дискуссий: см. *Rosenthal J. Das Gettier-Problem // Information Philosophie*, XXX (2003), 3. P. 23 ff.; *Welding S. O. ibid.*, XXXI (2004). P. 26 ff. Эдмунд Геттье впервые представил свою «проблему» (которая с тех пор проиллюстрирована многочисленными примерами) менее чем на трех страницах в *Analysis* XXIII (1963). P. 121 ff. «Проблема» заключается в том, что имеются такие случаи, при которых я не испытываю никакого сомнения и полностью убежден в том, что p истинно, и, тем не менее, впоследствии нельзя сказать о том, что я *знал*, что p истинно.

снование, зависит, вероятно, от того, что утверждается о *p*. Когда я говорю: «Я знаю, что Карл писал стихи», достаточно предъявить, по меньшей мере, два свидетельства, подтверждающих это. Когда я говорю: «Я знаю, что теория эволюции ложна», я должен привести естественнонаучные (или логические) аргументы, демонстрирующие ее несостоятельность. А когда я говорю: «Мне не нужно верить, что Бог существует, я знаю это», я, безусловно, должен привести нечто, что можно описать как доказательство. При этом я не могу говорить о существовании Бога, ссылаясь на «мирские вещи», потому что мое утверждение отсылает за пределы мира, который может быть дан в интересующем опыте. Именно так думал Фома: независимое от веры знание о существовании Бога есть *scientia demonstrativa*, не «доказывающая наука», но «доказуемое знание», альтернативой которому является *scientia dialectica*, которая производит только мнение²⁴, или *scientia indemonstrabilis*, знание, которое опирается либо на непосредственную очевидность, либо на не более чем субъективную уверенность²⁵. Не следует упускать из виду, сколь добросовестно следует Фома логическим и научно-теоретическим воззрениям Аристотеля. Тот, у кого нет доказательства существования Бога, может быть вполне обоснованно убежден в Его существовании (и потому высказывание «Бог есть» истинно), но при этом, не обладать знанием. Видно, сколь осторожна формулировка отцов I Ватиканского Собора: *de fide*

²⁴ Например, *S. Th.*, II-II, 48, 1.

²⁵ Например, *In Post. Anal.*, I, 44. Ed. Spiazzi, P. 397. В соответствующем фрагменте у Аристотеля (88b30 ff.) речь идет о том, что только необходимое может быть предметом *ἐπιστήμη*, науки (представление, ныне не разделяемое); наука для Аристотеля и для Фомы есть «доказуемое знание», исходные посылки которого либо основываются на опыте, либо являются *per se notae*, самоочевидными.

definita только утверждение, что мы с достоверностью знаем о Боге, но не сказано, что мы можем обладать доказательством его существования. Для того, чтобы достичь достоверности, нужны лишь достаточные основания, но не требуется реальных доказательств.

Это не противоречит существу рационального мышления – быть убежденным в существовании Бога без опоры на веру, хотя и в отсутствие действенного доказательства. Мы постоянно и с полным на то основанием говорим о своих убеждениях, относительно которых мы не обладаем доказательством, и которые трудно доказать. Я убежден, что существует Новосибирск, хотя я никогда не был там; и у меня нет оснований сомневаться в том, что комар семейства *anopheles* переносит малярию, хотя не я, а другие провели соответствующие исследования. Если бы подобные убеждения считались необоснованными, то значительная часть отношений, имеющих между людьми, была бы уничтожена²⁶. Да, конечно, определенное отличие существует: в случае, когда речь идет о существовании Новосибирска или комара *anopheles*, я могу сказать, как я мог бы доказать свои убеждения. В случае, когда речь идет о существовании Бога, я, однако, должен, – особенно, когда я утверждаю, что не верю в него, но знаю о нем в строгом смысле этого слова – предоставить что-то вроде логически состоятельного доказательства. Недостаточно просто объяснить, как я могу доказать свое утверждение: я должен доказать, что такое доказательство *существует*²⁷. Сегодня имеет место прискорбная тенденция, заклю-

²⁶ См. *Giussani L. Der religiöse Sinn. Paderborn, 2003. S. 24 ff.*

²⁷ Это, впрочем, делает сомнительными мой более ранний вывод, что высказывания Пия X и Пия XII не включают имплицитного утверждения о том, что убедительное доказательство бытия Божия существует. Здесь, как и везде, имеет силу принцип «De esse ad posse valet illatio» («Вывод от существования к возможности допустим»).

чающаяся в том, что многие из томистов (возможно даже, большинство) придают небольшое значение чисто логическому анализу, особенно в современной его форме. Хотя эта тенденция слабо связана с самим Фомой, она вплоть до настоящего времени была весьма заметной в теологической среде. Кроме того, как правило, не принимается во внимание, что доказательства, если они содержат логические ошибки, к сожалению, не просто ничего не доказывают, но и не повышают вероятность истинности того, что требовалось доказать. То же самое происходит, когда доказательство основывается на предпосылках, которые, если принять во внимание то, в каком виде формулируется доказательство существования Бога, не могут быть приняты как истинные. Довольно нелепыми выглядят в этой связи отговорки, что доказательство существования Бога не находится «в непосредственно отслеживаемом контексте математического и естественнонаучного знания»²⁸. Это само собой разумеется, но логическая убедительность не имеет ничего общего с *esprit de géométrie*, который Паскаль обоснованно считал непригодным для любого религиозно релевантного богопознания. Конечно, можно спорить о том, как доказательство существования Бога может или должно выглядеть с методологической точки зрения, но этот спор не будет иметь ничего общего с требованием логической безупречности доказательства. Это очень уж произвольное использование слова «доказательство», когда, с одной стороны, задача по формулированию доказательства существования Бога описывается как принципиально неразрешимая (например, когда говорится,

²⁸ См. Fischer N. Die philosophische Frage nach Gott. S. 233.

что «теоретическая неопределенность в вопросе о Боге относится к осуществлению истинно человеческого бытия»²⁹), а с другой стороны, отрицается, что доказательство существования Бога должно рассматриваться как «неудачное». Основной вопрос заключается не в том, дает ли мне некое доказательство уверенность, но в том, надежно ли оно. Если некое доказательство оказывается недействительным, его результаты, конечно, все равно могут считаться убедительными, но уже не потому, что они получены в ходе доказательства. Если доказательства существования Бога, исходящие из божественного творения, больше нельзя считать действенными, или же — в связи с тем, что такова человеческая природа — этот вопрос всегда должен оставаться теоретически неопределенным, то никакого действенного доказательства существования Бога быть не может. Доказательство — это не просто «намеки»³⁰.

Формулировка *e rebus creatis* ранее упомянутого постановления Ватиканского Собора, намекает на то, что Отцы Собора имели в виду теоретическое апостериорное доказательство³¹. Поэтому в настоящей статье я не буду касаться ни того доказательства, которое со времен Канта известно как

²⁹ Ibid.

³⁰ На это можно — не слишком удачно — возразить, как это делает Фишер (Op. cit. S. 207), что даже недействительное доказательство способно «подвести к бездне бесконечного настолько близко», что даже «твердолобые эмпирики» видят, что их «фальшивая уверенность рухнет словно карточный домик». Еще раз повторю: когда некое доказательство разоблачено как недействительное, и нет никакой возможности его действительность восстановить, оно уже не является даже «намеком». В крайнем случае, намеками могут быть его элементы, но никак не само доказательство.

³¹ Это было четко закреплено в 22 тезисе из пресловутых «Theses approbatae philosophiae thomisticae» (см. DS 3622), который в нескольких предложениях суммировал все «пять путей». Касательно небольшой обязывающей силы этих тезисов см. послание Бенедикта XV генералу иезуитов Ледоховскому от 19.03.1917; его основную мысль повторяли также и следующие папы.

«онтологическое»³², ни впервые сформулированного Кантом «морального»³³ доказательства, ни того доказательства, которое называется «историческим» или «этнологическим»³⁴; я ограничусь только теми доказательствами, которые основываются на свойствах творения. «Пять путей» Фома Аквинского являются типичными примерами таких доказательств. Прежде чем рассмотреть их по отдельности, я кратко отвечу на два часто выдвигаемых возражения. Первое заключается в том, что совершенно не очевидно, что они доказывают существование *Бога*. Может быть другая, отличная от Бога, сущность, являющаяся, например, «неподвижным перводвигателем». Фома не углубляется в эту проблему, он удовлетворяется тем, что указывает, что то, существование чего он каждый раз доказывает, «все называют Богом». Эту

³² Если принять во внимание, что это доказательство признавалось, в том числе, Дунсом Скотом, Лейбницем и Гегелем, которые едва ли были глупее Фомы и Канта, то можно спросить: каковы были общие предпосылки у этих трех мыслителей. Как представляется, общей для них была идея о том, что основополагающие непротиворечивые понятия *объективно* соответствуют структурам вероятности. Доказательство, собственно, идет не от понятия к действительности, но от некоей возможности, «существующей» в человеческой мысли, к реальному существованию. И поскольку наилучшее существо *может быть* независимо от человеческой мысли, то оно *должно* существовать в реальности.

³³ Хороший анализ представлен в *Fischer N. Die philosophische Frage nach Gott. S. 214 ff.*

³⁴ Если даже оставить в стороне вопрос о том, является ли данное «доказательство» действительным, оно обладает двумя изъянами: во-первых, если оно опирается не на убеждающую силу естественных возможностей человеческого разума, то оказывается в опасной близости от скептически воспринимаемых Церковью романтических (Гердер, Хаманн, Шлейермахер) и традиционалистских (де Ламенне, Ботэн, Боннетти) представлений о некоем «изначальном откровении»; кроме того, это доказательство как бы приглашает к тому, чтобы феномен веры в Бога или в богов, известный всем культурам, был истолкован в духе Маркса: религия есть отражение отчуждения человека, поскольку она неким искаженным образом «отражает» его зависимость от сил природы и других людей. Пробран этих аргументов обнаруживается уже у Аристотеля (270b5), Цицерона (*De nat. deor.*, I, 17) и Климента Александрийского (*Stromat.*, V, 14).

проблему видел уже Каэтан³⁵. Ответ на этот вопрос, вероятно, должен состоять из двух частей: с одной стороны, нужно показать, что соответствующее свойство может принадлежать *только* Богу; с другой стороны, следует разъяснить, какое значение оно имеет при представлении свойств Бога. Если говорить о «Сумме теологии», то в ней надлежит рассмотреть совместно 3-11 вопросы Первой Части; при этом, насколько я знаю, обстоятельные и систематические исследования по этой теме не проводились. Другое возражение, которое часто приходится слышать, заключается в том, что Бог, источник всего, не может быть дан в заключении доказательства. Это возражение восходит к Гегелю³⁶, и основывается на приемлемом только в рамках его системы положении, согласно которому порядок логического вывода должен соответствовать порядку бытия, из чего следует, что для Гегеля, в конце концов, имеет силу только «онтологическое» доказательство существования Бога³⁷.

После того, как польский доминиканец Ян Саламуха в середине 30-х гг. прошлого столетия впервые реконструировал доказательство «от движения» средствами математической логики³⁸, появилось с десяток скрупулезных исследований логической структуры томистских доказательств существования Бога, преимущественно в том их виде, как они представлены в «Сумме

³⁵ *In S.Th.*, I, 2, 3. Из литературы конца XIX-начала XX в. см., например: *Schiffini S. Institutiones philosophicae in compendium*. Turin, 1903. P. 489.

³⁶ См., например, ed. Glockner. Vol. XVI. P. 24: «...имеются случайные вещи, следовательно, есть некая абсолютно необходимая причина. Ведь связь образуется за счет того, что некое одно сущее обуславливает другое; и тогда все выглядело бы так, как если бы случайные вещи обуславливали абсолютную необходимость».

³⁷ См. *ibid.* P. 209 ff.

³⁸ *Dowod ex motu na istnienie Boga // Collectanea Theologica XV (1934)*. P. 33-92; английский перевод: *New Scholasticism XXXII (1958)*. P. 334-372.

теологии»³⁹. Хотя они зафиксировали у Фомы ряд логических скачков и пробелов, а в одном случае даже серьезную ошибку⁴⁰, тем не менее, ни одна из этих неточностей не представляется неисправимой; более того, иногда они могут быть скорректированы даже на основании других текстов самого Фомы⁴¹. Проблемы доставляют те использовавшиеся Фомой предпосылки и аксиомы, которые он заимствовал из средневековой науки; при этом в специальной литературе практически нельзя найти примеры того, как можно переформулировать доказательства таким образом, чтобы они соответствовали требованиям, например, современной физики. Преимущественно речь идет о том, чтобы представить эти предпосылки и аксиомы так, как если бы они обладали силой независимо от того, что научно доказано относительно свойств материального мира; и это едва ли делает их более правдоподобными.

Это можно проиллюстрировать при помощи краткого изложения «первого пути» (который Фома, как известно, считал наиболее очевидным (*manifestior*), – так как любому очевидно, что есть вещи, пребывающие в движении, – хотя уже Суарес не был убежден в его истинности). В основе этого доказательства, помимо прочего, лежит аксиоматическая посылка, согласно которой нечто может быть в движении только тогда, когда оно движимо чем-то другим; в этом отношении Фома следует VIII книге «Физики» Аристотеля, явно имея в виду локальное

³⁹ Ср. список, представленный Бохеньским: *Op. cit.* S. 25 ff.

⁴⁰ Касательно *tertia via*, см. *Op. cit.* S. 60-65, 137, а также мою статью «Die *tertia via* und Murphys Law» в книге: *Politik, Moral und Religion / Hrsg. Waas L. Berlin, 2004.*

⁴¹ Например, ошибка в *tertia via* может быть исправлена при помощи третьего доказательства существования Бога из «Суммы против язычников» (*S.G.*, I, 15); см. также мою указанную выше статью.

перемещение⁴². Важно понять также, что он не говорит о некоем *начале* движения, так как учение о том, что мир *начал* существовать в некий определенный момент, по мнению Фомы, должно приниматься на веру. Поэтому Аквинат ведет свое доказательство в рамках гипотезы о том, что небеса (*corpus caeleste*) всегда пребывали в движении. Отсюда ясно, что Аристотель (равно как и Фома) не увидел двусмысленности слова «κινεῖσθαι» или «moveri», которое может означать как «быть движимым», так и «быть в движении». Все классические доказательства аксиомы «quidquid movetur, ab alio movetur» пытались обосновать не только положение «то, что движимо, движимо чем-то другим»⁴³, но и сверх того, положение «то, что находится в движении, движется чем-то»⁴⁴. В общем, эта аксиома предполагает, что движение всегда требует какого-то объяснения. Как быть, однако,

⁴² Ср. «Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem» (*S.G.*, I, 13). Неосхоластика попыталась избежать этого акцента, и, несмотря на свидетельства из текстов Фомы, предполагала, что он говорил о любом *становлении*. При этом она оставила без внимания тот факт, что хотя многие изменения и *могут быть* описаны как становление, они *должны* так описываться очень редко. Это наиболее очевидно в случае локального перемещения. Если некий предмет перемещается из пункта А в пункт В, но еще не достиг его, то сегодня это его состояние описывать как становление невозможно, и прежде всего потому, что термин «становление» в смысле «А становится В» используется нами лишь тогда, когда В рассматривается как *цель* изменения А. Аристотелевское определение *κίνησις* практически невозможно понять без телеологической перспективы; для Фомы эта перспектива столь же самоочевидна – он, например, следуя Аристотелю, считал, что существует «естественное место» элементов, к которому они стремятся.

⁴³ Ср. мою статью *Quidquid movetur, ab alio movetur // New Scholasticism* XLII, 1968. P. 401-421.

⁴⁴ Причиной, вероятно, является то, что Аристотель использует для определения *κίνησις*, движения, схему «акт-потенция», которая скопирована с развития растения или животного. Если локальное перемещение также понимать как «акт сущего в потенции, насколько оно (еще) потенциально» (*Phys.*, 201a10), то тогда оно также должно описываться как незавершенное развитие некоей возможности, и имеет силу аксиома, согласно которой переводение некоей возможности в действительность возможно лишь на основании воздействия некоей иной действительности; и тогда очевидно, и не требует дальнейшего доказательства, что движение предполагает двигатель.

если движение, подобно протяженности, является существенным свойством тел как таковых, а потому требует объяснения не само движение, но лишь его изменение (начало, покой, ускорение, изменение направления и т.д.)? Нечто подобное предполагает механика Ньютона; уже Галилей высказывал эту идею⁴⁵. После этого бесполезно говорить о том, что надлежит рассматривать не только локальное перемещение, но любое изменение вообще: поскольку постоянная подверженность материальных вещей изменениям относится к сущностным свойствам тел куда скорее, чем локальное перемещение. Для того, чтобы спасти «первый путь» в условиях ньютоновской механики, надо отталкиваться от *изменения* движения, что – если не принимать во внимание ссылки на Большой Взрыв – никто не пытался сделать. Аристотель рассматривал (вечное) движение планет как самое совершенное и при этом естественное движение (поскольку оно не имеет ни начала, ни конца); однако после Коперника астрономия уже не ищет объяснения *движения* планет как такового – его интересует только причина *определенного характера* этого движения.

«Второй путь», напротив, основан на таком феномене, относительно которого не вполне ясно, до какой степени он очевиден кому-либо, кроме философов. Согласно точному замечанию Фомы⁴⁶, бесконечный ряд действующих причин нельзя привлечь в качестве объяснения только в том случае, когда речь идет о причинах, которые действуют лишь постольку, поскольку испытывают воздействие. Примеры, которые обычно приводят – это посох, который двигает нечто постольку, поскольку

⁴⁵ Pap A. An introduction to the Philosophy of Science. New York, 1962. P. 64: «Открытие Галилея... ознаменовало конец аристотелевской физики и начало современной».

⁴⁶ Ср. выражения «ordo causarum efficientium» и «causae efficientae ordinatae».

двигаем рукой, или водяное колесо, которое движет мельничный жернов, потому что его движет ручей, или растение, которое производит плоды постольку, поскольку на него воздействует Солнце⁴⁷. Сколько бы ни указывалось рядов причин, в большинстве случаев (как, например, в приведенных примерах) трудно обнаружить что-то такое, что встраивалось бы в причинный ряд таким образом, чтобы выйти к первой причине, которую можно описать как Бога. Фома убежден в наличие этого феномена лишь постольку, поскольку мыслит в рамках аристотелевской космологии, для которой основное влияние на подлунный мир оказывает движение небесных тел⁴⁸. При допущении существования Бога можно было бы доказать, что без Его (со)действия в мире не происходит ничего; но (особенно если исходить из вечности мира) примеров с последовательностью действующих причин, пусть и восходящих более или менее «высоко», еще недостаточно, чтобы достичь одной и *единственной* первой действующей причины. И даже если бы современная космология могла доказать, что имеется некое временное начало мира, аргументация «второго пути» не стала бы от этого более убедительной, поскольку для того, чтобы она была обоснованной, недостаточно просто указать, что *b* причинно обусловлено *a*: надлежит показать, что *действие b* причинно обусловлено *действием a*. Это возражение можно сформулировать так: само современное естествознание не знает мир настолько хорошо, чтобы – в большинстве случаев – иметь четкое представление о том, что в полноте предпосылок некоего события является его условиями,

⁴⁷ Два последних примера приводит Й. Гредт: *Gredt J. Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*. II. Aufl. Freiburg, 1946. Bd. II. S. 196.

⁴⁸ Это еще одна причина, по которой Фома сводит вместе «первый» и «второй путь». Неподвижный перводвигатель вызывает движение звезд не как действующая, но как целевая причина.

а что — причинами; и оно не может сказать, какие действия в примерах, приводимых томистами (если речь не идет о совсем уж элементарных вещах), причинно обусловлены воздействием некоей удаленной причины. Примером может быть уже упомянутое выше Солнце. Несомненно, растения размножаются, то есть, оплодотворяют друг друга только благодаря тому, что на них воздействует тепло Солнца. Но какая еще причина, кроме внутреннего состояния самого Солнца, может быть у того, что оно изливает на растения свое тепло? Тот факт, что томисты, обсуждая «второй путь», никогда не задавались подобными вопросами, поражает и свидетельствует об отсутствии у них критического мышления.

«Третий путь» — так, как он сформулирован в «Сумме» — содержит, вероятно, сразу две серьезные логические ошибки⁴⁹. Обе они, впрочем, наверное, могут быть исправлены; тем не менее, является ли существование Бога единственным, что может быть доказано при помощи этого доказательства, согласно которому существует нечто, что не может не быть, и необходимость чего не зависит ни от чего иного? Не может ли таковым необходимым сущим быть материя, как считал Фридрих Энгельс⁵⁰?

⁴⁹ Во-первых, при допущении вечности мира, из того, что каждое контингентное сущее некогда не существовало, не следует, что некогда не было вообще ничего; точно так же из факта, что для *каждого* тела существует некое другое, с которым оно соприкасается, не следует, что существует тело, которое соприкасается со *всеми* остальными. Кроме того, требуется доказать, что все без исключения *possibilia esse et non esse* возникли и пройдут. Фома принимает это как данность на основании одного высказывания Аристотеля. Но чисто логически нельзя исключать, что некое такое вечно пребывающее контингентное сущее все-таки наличествует. Ср. работу Бохеньского, упомянутую в примечании № 39.

⁵⁰ См., напр. МЭУ. Вд. XX. С. 327, 355, 503. В Средние века, одно или два поколения до Фомы, бельгиец Давид из Динанта (который был, правда, не атеистом, а пантеистом) открыто выдвинул сходный тезис (ср. *S. Th.*, I, q. 3, a. 8).

Совсем другого рода вопросы Фома поднимает в рамках «четвертого» и «пятого пути». Доказательство *ex gradibus* (от степеней совершенства) основывается на двух посылках, которые сегодня почти никто не считает очевидными. Первая заключается в том, что такие свойства, как благость или истинность, обладают большей или меньшей степенью⁵¹, которая постигается в сравнении (*secundum approximationem*⁵²) с неким максимумом. Вторая посылка: этот максимум является причиной всего того, что более или менее совершенно. Впрочем, даже если признать истинность эти посылок, следует иметь в виду, что они предполагают некое учение о причастности, которое практически невозможно сформулировать без допущения существования Бога. То есть эти посылки не только не очевидны, но даже у Фомы они, строго говоря, сформулированы таким образом, что заранее предполагают существование *esse ipsum* (самого бытия), которое, собственно, и должно доказываться при помощи доказательства существования Бога.

С другой стороны, проблема с доказательством *ex gubernatione rerum* (от управления вещами), заключается в том, что

⁵¹ В принципе, эта предпосылка кажется неочевидной даже в перспективе эпохи самого Аквината. В первую очередь это касается примера, который он приводит – о том, что нечто тем теплее, чем ближе к самому теплему (*appropinquat maxime calido*). Если даже не принимать во внимание, что совершенно неясно, что именно является «самым теплым», нам не требуется знание о некоем «абсолютно теплом», чтобы установить, что В теплее А. Не вполне это осознавая, Фома аргументирует здесь как Платон: свойства суть причастности «как такового» (т.е. идеи). И если это так, то данный пример имеет силу только тогда, когда доказано, что свойства могут существовать «как таковые». И в этом отношении доказательство заранее принимает то, что должно сперва доказать, а именно, что Бог есть *ipsum esse* (само бытие). Ср. *Geiger L.-B. La participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin. Paris, 1953. P. 285 ff., 347 ff.* Еще один фундаментальный труд о влиянии платонизма: *Henle R. J. Saint Thomas and Platonism. The Hague, 1956. P. 374 ff.*

⁵² *S.G.*, I, 13. *Potest etiam.*

с современной точки зрения многие природные феномены (*aliqua quae cognitione carent*), в принципе, могут получать теологическое истолкование, но, тем не менее, едва ли можно доказать, что они должны его получать. Впрочем, дискуссия вокруг вопроса «для чего?»⁵³ в последние десятилетия переживает определенное возрождение, и даже историки науки отмечают, что полное устранение телеологии из современного естествознания имеет неоднозначные последствия⁵⁴. Таким образом, нельзя исключать возможности того, чтобы в рамках естественной теологии было сформулировано некое доказательство существования Бога. Проблема состоит в том, что, как и в случае «четвертого пути», надо быть убежденным в существовании *gubernator rerum* (управителя вещей), чтобы вообще увидеть *concordia in unum ordinem* (согласие в едином порядке)⁵⁵.

Если свести все эти размышления об изначальном облике «пяти путей» воедино, то можно сказать, что «первый», «второй» и «пятый путь», неудовлетворительны постольку, поскольку требуют переформулирования в свете достижений нововременного естествознания, а «четвертый путь» – при том, что его собственная логика не вызывает возражений – основывается на посылках, которые сегодня (тем более в отрыве от тщательно сформулированной теологической теории) едва ли могут рассматриваться как убедительные. Итак, остается только «третий путь», но и с ним, даже если его переформулировать, возникает проблема: подтверждения существования лишь некоего *per se necessarium* (самого по себе необходимого) недостаточно для

⁵³ Spaemann R., Löw R. Die Frage Wozu? München, 1981.

⁵⁴ Schramm M. Natur ohne Sinn? Graz, 1984.

⁵⁵ S.G., I, 13. Ad hoc.

того, чтобы доказать существование Бога, как отличного от вселенной в целом или от вечной материи. Кроме того, переформулирование посылок, основанных на устаревших представлениях о природе, должно оказаться весьма трудным делом, поскольку понятийная система и достижения нововременного естествознания имеют весьма мало общего с тем, как формулировал эти посылки Фома. К этой проблеме томисты относились с удивительной небрежностью. Они полагали, что достаточно сформулировать посылки «пяти путей» таким образом, чтобы их отношение к естествознанию уже не имело значения. Следствием было (и остается) то, что при ближайшем рассмотрении посылки оказываются недостоверными. В общем и целом, ни одно из доказательств *a rebus creatis* не достойно имени «доказательства существования Бога», т.е. не соответствует современным требованиям, предъявляемым к доказательствам⁵⁶.

Проблема усложняется еще и следующим обстоятельством. Схоласты, а потом и томисты явно полагали, что люди и без благодати могут прийти к знанию о существовании Бога – благодаря тому, что они (не считая случаев непосредственной передачи убеждений) интуитивно «пробегают» одно или другое (а возможно и сразу несколько) доказательств существования Бога⁵⁷. Многое говорит о том, что те, кто после Первого Ватикан-

⁵⁶ В библиотеке Университета Нотр Дам (США) находится рукопись, принадлежащая перу скончавшегося в 2001 г. в возрасте 99 лет протестантского томиста Мортимера Адлера, который преподавал в Чикаго. Рукопись, объемом в 250 страниц, посвящена доказательству существования Бога. Я читал ее в середине 60-х гг. и не нашел никаких серьезных ошибок. Ее недостаток заключается в том, что столь объемное доказательство упорно избегало уровня интуитивного восприятия. Насколько я знаю, эта рукопись никогда не публиковалась, хотя Адлер был известным ученым (и основателем программы «Великие книги»).

⁵⁷ Из этого ясно, почему, например, Ансельм (а также Бонавентура и Дунс Скот) начинали свои впечатляющие труды с молитвы и завершали ею же.

ского собора трактовал выражение «*certo cognosci posse*» в смысле «*demonstrari posse*», мыслили в сходном ключе. В этом случае доказательство существования Бога является уже не просто попыткой верующего реконструировать содержание веры, не обращаясь к ней самой, но и неким тщательным формулированием «естественных путей к Богу». Но с другой стороны, мало что свидетельствует о том, что «открытие существования Бога» обладает какой-то иной структурой. Однако же весьма немногие люди (если вообще кто-нибудь) «открыли» существование Бога в том же смысле, в каком открывают, например, новый вид птиц (т.е. мысль о том, что Бог существует, пришла к ним на основании некоего чувственного опыта). Скорее, они встречали людей, убежденных в существовании Бога, читали книги, говорящие о Боге, слышали о Нем и о том, что Он существует. Затем они начинали размышлять, не может ли быть так, что Бог действительно существует. И вот, в один прекрасный день они пришли к убеждению, что Бог есть⁵⁸.

С точки зрения эпистемологии такой подход имеет больше общего с построением некоей гипотезы, чем с интуитивным «пробеганием» доказательств существования Бога⁵⁹. Гипотезу о том, что Бог существует, человек доказывает при помощи своего личного опыта: он констатирует, что при принятии данной гипотезы этот опыт получает более осмысленное и удовлетвори-

⁵⁸ Этот психологический процесс может принимать весьма разнообразные формы. Иногда он заключается в длительном метании от одного полюса к другому, а иногда подобен удару молнии (бывает, например, что человек на занятиях по йоге, начинает повторять словно мантру «Отче наш», и внезапно понимает, что обращается к кому-то в молитве).

⁵⁹ Последующие размышления опираются, главным образом, на концепцию «религиозной гипотезы», сформулированную моим покойным учителем Ю. М. Бохеньским. См. *Bocheński J. M. Logik der Religion*. Köln, 1968. P. 127 ff.

тельное истолкование, и потому придерживается ее. У этого представления о процессе имеется два серьезных преимущества перед мнением тех, кто понимает «открытие» существования Бога как некое неартикулированное «пробегание» доказательства. Во-первых, практически не встречаются люди, которые пришли бы к убеждению в существовании Бога на основании доказательства; но ситуация должна была бы быть иной, если бы доказательство существования Бога было артикулированием некоего «открытия» Его бытия. Во-вторых, гипотезы могут отбрасываться на основании противоречащих фактов, а с доказательствами дело обстоит иначе; однако люди, убежденные в том, что Бог существует, оставляют это убеждение главным образом потому, что переживают некие вещи, которые кажутся несовместимыми с ним (наподобие того, как гипотеза может быть фальсифицирована при помощи эксперимента⁶⁰).

На это могут возразить, что данная интерпретация несовместима с «certo» из догмата 1870 г., поскольку гипотеза не дает полной уверенности, ибо она может быть опровергнута. Однако речь в догмате вполне может идти и о некоей гипотезе, если верующий в ней *уверен*. Ватиканский собор говорит не о знании, но о некоей оправданной (если Бог действительно существует) и определенной *уверенности*. Например, если я уверен, на основании отдельных наблюдений, что мой, на первый взгляд несимпатичный, сосед является хорошим человеком, то из

⁶⁰ Конечно, «гипотезу о Боге» не следует считать полностью тождественной гипотезам естественных наук. Она обладает значительной «силой» постольку, поскольку способна неким необычным образом противостоять фактам, которые ей противоречат. Так, например, во время Холокоста некоторые иудеи перестали верить в Бога, а с другой стороны, отдельные раввины пытались представить Холокост как таинственное доказательство богоизбранности еврейского народа.

этой моей уверенности не следует, что я с достоверностью познал, что он – хороший человек; этого я не знаю, ведь у меня нет оснований для подобного знания.

Что же тогда с доказательствами существования Бога? В чем заключается их ценность? Ответ может быть таким: хотя сами по себе они не являются доказательствами, сочетающиеся с ними рассуждения (но не «доказательства» как таковые) суть некие «намёки». Они напоминают нам, сколь многое мы (и даже наше развитое естествознание) не можем объяснить, и поэтому «усиливают» в нас подозрения, что существует некая личностная причина всей чувственно воспринимаемой реальности. Любой, кто хочет убедить другого в существовании Бога, будет прибегать к аргументам, как они представлены в традиционных доказательствах: если признать, что Бог существует, то многое непонятное становится более понятным, более простым для восприятия.

При этом, конечно, следует иметь в виду, что доказательства существования Бога, если таковые вообще возможны, нельзя построить, если можно так выразиться, на пустом месте. Для того, чтобы быть надежными, они должны опираться не только на эмпирические данные, но и сверх того, на представленный выше анализ и, соответственно, на понятийную систему, которая должна быть оправданно сложной в спорных ситуациях. Чтобы прийти к признанию того, что Бог существует, все это необходимо лишь в самых общих чертах. Напротив, доказательство *a rebus creatis* возможно только в рамках определенной философии, которая, помимо прочего, должна быть отмечена высоким уровнем концептуализации. Она должна представить каузальные объяснения, которые исключают бесконечный ряд причин. При этом по-

нения, при помощи которых будет формулироваться концепция причинности, а также используемый тип причинно-следственных связей, могут быть самыми разными. Доказательство существования Бога не необходимо нуждается в метафизике⁶¹, хотя, пожалуй, ему потребуется онтология и теория, при помощи которых понятия сущего смогут адекватно анализироваться на высшем уровне абстракции. Разумеется, они могут быть сформулированы по-разному, как указывал Уайтхед в предисловии к «Процессу и реальности». Тем не менее, важно, чтобы соответствующая понятийная система включала положения, которые были бы законами сущего, выведенными из его собственных начал (например, конкретную формулировку отношения причинности), а не «проекциями» человеческого мышления. Если мы ничего не можем знать о «вещах в себе», то (теоретическое) естественное познание не может преодолеть «границы возможного опыта» и, соответственно, доказательство существования Бога *a rebus creatis* принципиально невозможно⁶².

⁶¹ Поскольку метафизика есть нечто большее и нечто иное, чем онтология эмпирического опыта, так как предполагает наличие нематериальной реальности. Фома видел это очень хорошо. С его точки зрения (см. его «Комментарий к “О Троице” Боэция»: *In de Trin.*, гл. 5, а. 3), характерное действие метафизики – как противоположное действиям физики и метафизики – не *abstractio* (абстракция), а *separatio* (отделение), а ее предмет «сущие, нематериальные по самой своей субстанции». См. по этому вопросу также мою статью, опубликованную в *Studia theologica* (Olmütz), III (2002), 3. Р. 1-13. Разделение метафизики на *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis* является уродливой посткартезианской новацией, не имеющей никакого отношения ни к Фоме, ни к Аристотелю.

⁶² Различие между «реалистами» и «идеалистами» в этом отношении заключается в том, что первые исходят из некоей возможности (пусть даже и ограниченной в отдельных спорных случаях) познания мира, как он есть «сам по себе», и лишь затем разрабатывают теорию о том, как разворачивается познание; вторые, напротив, исходят из внутреннего умозрения сознания, и потому, когда они хотят выйти из этого порочного круга, могут использовать только «инструменты» данного умозрения, о которых мы не можем знать, существуют ли они также и за пределами сознания. Поэтому идеалисты имеют в своем распоряжении только априорное доказательство существования Бога.

В заключение хотелось бы сказать пару слов относительно часто встречающегося замечания о том, что доказательство существования Бога должно быть «естественным» в ином смысле, нежели обычные доказательства естественных наук; об этом сказано, например, в новом Катехизисе⁶³. С одной стороны это тривиально, что Бог не является естественным феноменом, и что доказательства Его существования не похожи на обычные доказательства (например, в них не используются математические формулы). С другой стороны, это утверждение весьма проблематично, поскольку, например, Фома выстроил на естественно научных теориях Аристотеля и теориях своего времени, по меньшей мере, некоторые из своих доказательств, и, кроме того, доказательство от *a rebus creatis* предполагает, что эти самые *res creatae* адекватно представляются и анализируются. Утверждение, что философия обладает неким особым подходом к миру, в высшей степени сомнительно, и в большинстве случаев является самоиммунизацией философов. Доказательство существования Бога, которое исходит из естественных феноменов, должно истолковывать их сообразно новейшим стандартам нашего естествознания. Конечно, оно может (и должно) основываться на нашем опыте мира. Но там, где нас наставляет естествознание, а наш донаучный опыт «не соответствует фактам»,

Для осуществления апостериорного доказательства необходима такая теория познания, которая понимает познавательный процесс таким образом, чтобы допускалась – по меньшей мере, в определенных границах – возможность (сначала – предположительного) познания мира как такового.

⁶³ Ziff. 31. («Созданный по образу Божию, призванный знать и любить Бога, человек, Бога ищущий, открывает для себя “пути”, ведущие к познанию Бога. Их называют также “доказательствами существования Бога” – не в том смысле, который вкладывают в это слово естественные науки, но в смысле “совпадающих и убедительных аргументов”, позволяющих достигнуть настоящего убеждения»).

доказательство существования Бога должно исходить также из *скорректированного наукой опыта*. Если дело будет обстоять иначе, то можно будет прийти к абсурдным суждениям типа того, что философия имеет право на утверждение, что Солнце вращается вокруг Земли. Действительно, наши чувства и сегодня свидетельствуют о том, что в течение дня Солнце «движется» от горизонта к горизонту, и лишь астрономия учит нас, что этот «опыт» – всего лишь иллюзия. Несомненно, многое из того, чему нас учит естествознание – лишь гипотезы; но в любом случае хорошо разработанная гипотеза всегда надежнее, чем опыт, который не подвергся критическому анализу.

Перевод с нем. А. В. Анполонова.

Религия в странах Латинской Америки

Религиозный ландшафт Латинской Америки

Еще не так давно Латинская Америка (испаноговорящие страны Карибского бассейна, Южной, Северной и Центральной Америк, а также португалоговорящая Бразилия) считалась оплотом католицизма, да и сейчас в регионе проживает 425 миллионов католиков, что составляет около 40% от общего числа прихожан Римско-Католической Церкви. Однако в последние десятилетия религиозный ландшафт Латинской Америки претерпевает радикальные изменения. Если в 1910 г. католиками были 94% латиноамериканцев, а протестантами¹— всего лишь около 1%, то в 2014 г. по данным «Pew research center» число католиков сократилось до 69%, в то время как число прихожан различных протестантских церквей выросло до 19%. Кроме того, 4% латиноамериканцев принадлежат к нехристианским религиям (ислам, индуизм, иудаизм, африканские и местные культы, а также синкретические религии, такие как умбанда, сантерия и кандомбле), а 8% не имеет никаких религиозных убеждений.

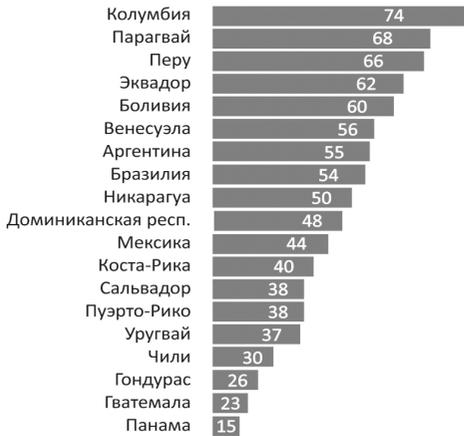
¹ Под «протестантами» здесь и далее понимаются члены исторических протестантских церквей (методисты, лютеране, пресвитериане и др.), а также члены современных харизматических и пятидесятнических движений. В Латинской Америке около половины протестантов принадлежит к различным объединениям пятидесятников (главным образом, к Ассамблеям Бога), а около четверти точно не знают, к какому направлению относятся.

Подавляющее большинство католиков	Католики	Протестанты	Без религиозных убеждений	Другое
Парагвай	89%	7%	1%	2%
Мексика	81	9	7	4
Колумбия	79	13	6	2
Эквадор	79	13	5	3
Боливия	77	16	4	3
Перу	76	17	4	3
Венесуэла	73	17	7	4
Аргентина	71	15	11	3
Панама	70	19	7	4
Большинство католиков				
Чили	64	17	16	3
Коста-Рика	62	25	9	4
Бразилия	61	26	8	5
Доминиканская респ.	57	23	18	2
Пуэрто-Рико	56	33	8	2
Половина католиков				
Сальвадор	50	36	12	3
Гватемала	50	41	6	3
Никарагуа	50	40	7	4
Меньше половины католиков				
Гондурас	46	41	10	2
Уругвай	42	15	37	6
Всего по региону	69	19	8	4

Религиозная принадлежность латиноамериканцев (таблица составлена на основании данных «Pew Research center»; по не вполне понятным причинам по некоторым странам «Pew Research» дает цифры, превышающие (или наоборот, не достигающие) 100%; это же относится и к таблице, представленной на стр. 99).

Масштабные изменения религиозного ландшафта начались в Латинской Америке в 1970-х гг.; иначе говоря, они произошли фактически на протяжении жизни одного поколения. По данным «Pew research center» только один из десяти латиноамериканцев воспитывался как протестант, но при этом назвал себя протестантом почти каждый пятый опрошенный (19%). То же самое касается людей, не имеющих религиозных убеждений: только 4% латиноамериканцев воспитывались в безрелигиозной атмосфере, но сейчас их число увеличилось в два раза до 8%. Обратная картина имеет место в случае католиков: 84% взрослых латиноамериканцев сообщают, что воспитывались в католицизме, и это на 15 процентных пунктов больше, чем число людей, которые говорят о своей принадлежности к католической церкви в настоящее время. В разных странах Латинской Америки эта ситуация выглядит по-разному. В Чили, а также в центральноамериканских странах (Панама, Гватемала, Гондурас и т.д.) протестантизм начал распространяться раньше, чем в других странах региона – поэтому там наиболее низкие показатели обращения из католицизма при наибольшем в процентном отношении числе протестантов (например, в Гондурасе процент католиков и протестантов почти равный – 46% и 41% соответственно). С другой стороны, в Колумбии, куда протестантизм начал проникать относительно недавно, почти три четверти протестантов воспитывались как католики, а 84% были крещены в католической церкви.

Согласно опросу «Pew Research center» (респонденты могли выбрать несколько вариантов ответа), среди причин перехода латиноамериканцев из католицизма в протестантизм наиболее часто упоминались «поиск более личной связи с Богом» (медиана по региону 81%); «более привлекательное богослужение» (69%);



Процент протестантов, воспитанных в католической традиции по странам региона на 2014 г. (по данным «Pew Research center»).

«больший акцент на нравственности» (60%). Наименее важными оказались «личные проблемы» (20%), «стремление улучшить материальное благосостояние» (14%) «брак с представителем (представительницей) протестантской церкви» (9%). Следует отметить также, что значительное число респондентов (медиана по региону 58%) назвали причиной своего обращения миссионерскую деятельность протестантских церквей. Это лишний раз подтверждает известный тезис о том, что, в целом, протестанты в Латинской Америке придают значительно большее, сравнительно с католиками, значение проповеди своего вероучения за пределами своей религиозной группы.

Существует много объяснений быстрого успеха протестантизма в традиционно католических странах Латинской Америки. Наиболее вероятно, что главную роль здесь сыграл целый комплекс причин, называемых общим термином «модернизация».

Распад традиционных сельских сообществ и традиционных социальных связей, урбанизация, рост общественного плюрализма и самосознания индивидов, повышение социальной и экономической мобильности, влияние североамериканских культурных традиций – эти и другие подобные факторы обусловили быстрое распространение протестантизма (прежде всего, в форме пятидесятничества), как религии в большей степени, нежели католицизм, приспособленной к вызовам современного общества. «[В распространении пятидесятничества в Латинской Америке] можно усмотреть сдвиг от коллективного органического католицизма, где миряне играют малую роль, к индивидуалистической личной вере, направляемой мирянами; сдвиг, который демонстрирует множество параллелей с ростом методизма в Британии конца XVIII – начала XIX веков... Сдвиг от сельскохозяйственной экономики, базой для которой было взаимосвязанное сообщество деревни или асьенды, к городской промышленной экономике разрушил старые социальные связи и породил спрос на новый тип личности – на независимого самоуправляющегося индивида. Кроме того, пятидесятничество хорошо согласуется с растущей потребностью женщин в самоутверждении и требованием равноправия полов. Хотя пятидесятничество и патриархально в своей риторике, его критика культуры мачизма за безответственность и расточительность делает его популярным у женщин. В смысле стимулирования личной независимости и самоуправления “пятидесятничество – не столько реакция на модернизацию, сколько ее проявление”»².

Интересно, что пятидесятничество оказывает заметное влияние на религиозные практики даже тех латиноамериканцев, ко-

² Bruce S. Secularization. Oxford, 2011. P. 187.

торые называют себя католиками. Значительное число католиков (медиана по региону 40%) говорит, что они «харизматики», имея в виду, что разделяют некоторые верования и практики, характерные для пятидесятнических церквей. Это явление наиболее заметно в некоторых странах Центральной Америки и Карибского бассейна. Например, большинство католиков в Доминиканской Республике (77%) и Гондурасе (61%) сообщили, что были свидетелями того, как их единоверцы во время богослужения «говорили на языках» (т.е. произносили слова и фразы на неизвестных языках, что, согласно учению пятидесятников является проявлением силы, которую верующий получает в результате Крещения Святым Духом), практиковали «исцеление верой» (общую молитву об исцелении, иногда сопровождающуюся возложением рук и помазанием елеем) и пророчествовали (спонтанно произносили сообщение или «слово знания», которое, как предполагается, приходит от Святого Духа). Однако в некоторых других странах большинство католиков никогда не сталкивалось с подобными практиками; в Уругвае таких 63%, в Аргентине – 61%, в Пуэрто-Рико – 60%.

Распределение верующих (неверующих) по возрасту дает следующую общую картину. Наиболее молодой является группа, включающая людей, которые не имеют религиозных убеждений, а католики в среднем являются самой возрастной группой. Так, в Бразилии средний возраст католиков – 42 года, протестантов – 40 лет, а людей без религиозных убеждений – 33 года. В Коста-Рике средний возраст людей без религиозных убеждений – 34 года; они значительно моложе католиков (средний возраст – 43 года) и протестантов (средний возраст – 39 лет).

Та же картина сохраняется в случае Уругвая, где средний возраст католиков – 51 год, протестантов – 46 лет, а людей без религиозных убеждений – 42 года.

Вполне ожидаемо, среди латиноамериканцев, не имеющих религиозных убеждений, преобладают мужчины. Наиболее отчетливо этот факт проявляется в Гондурасе (76%), Сальвадоре (70%) и Никарагуа (68%); в других странах разница не столь велика, но в среднем шесть из десяти представителей этой группы являются мужчинами. Среди протестантов и католиков соотношение мужчин и женщин приблизительно одинаковое и, как правило, отражает общую демографическую ситуацию в стране.

Распределение по уровню образования показывает, что в Латинской Америке образование, в среднем, мало влияет на религиозную принадлежность (или отсутствие таковой). В трех странах, Аргентине, Коста-Рике и Панаме, католики имеют значительно более высокий уровень образования, чем протестанты (в Аргентине по меньшей мере среднее образование имеют 44% католиков и 24% протестантов; для Коста-Рики эти показатели составляют 38% и 25%, для Панамы – 54% и 44% соответственно). Однако в Гондурасе ситуация обратная, там по меньшей мере среднее образование имеют 30% протестантов и лишь 21% католиков. Латиноамериканцы, не имеющие религиозных убеждений, как правило, имеют такой же уровень образования, как католики и протестанты. Исключение составляют Аргентина и Чили, где «не имеющие религиозных убеждений» опережают в этом отношении верующих (католиков) более чем на десять процентных пунктов (12% и 13% соответственно).

Материальное положение также мало влияет на религиозные убеждения латиноамериканцев. В ходе опроса у респондентов спрашивали, испытывали ли они в прошлом (2012-2013) году проблемы с приобретением продовольственных товаров, одежды и медицинских услуг. В большинстве стран приблизительно одинаковый процент католиков, протестантов и людей, не имеющих религиозных убеждений ответили, что испытывали подобные проблемы. Только в нескольких странах, Аргентине, Коста-Рике и Уругвае, протестанты заметно чаще, чем представители двух других групп, сталкивались с серьезными материальными трудностями. Кроме того, любопытное исключение представляет собой Гондурас: там лица, не имеющие религиозных убеждений, испытывали нужду значительно реже чем верующие, причем разница составила 20 процентных пунктов сравнительно с протестантами и 22 сравнительно с католиками.

Географическая мобильность также не слишком сильно влияет на религиозные предпочтения латиноамериканцев. Тем не менее, исключения имеются и в этом вопросе. В четырех странах, Коста-Рике, Эквадоре, Сальвадоре и Никарагуа, больше протестантов, чем католиков сообщили, что хотя бы раз в жизни меняли место проживания (показатели составляют соответственно 47% против 36%, 30% против 19%, 32% против 24% и 38% против 30%). В других странах статистически значимых различий между католиками и протестантами в отношении географической мобильности нет. Также отсутствуют принципиальные различия между верующими и людьми, не имеющими религиозных убеждений. Исключение составляет разве что Пуэрто-Рико,

где люди, не имеющие религиозных убеждений, меняли место проживания значительно чаще, чем католики и протестанты (54% против 40% и 43%).

Религиозные верования

Латиноамериканцы в целом (включая даже тех, кто не принадлежит ни к одной религии) почти единодушно верят в Бога: медиана по региону составляет 99% (единственным заметным исключением является Уругвай с 81% верящих в Бога). Также подавляющее большинство латиноамериканцев верит в ангелов (наиболее высокий показатель у Гватемалы – 94%; наиболее низкий – у Уругвая, 58%) и чудеса (наиболее высокий показатель у Гватемалы – 97%; наиболее низкий – у Уругвая, 64%). Интересно, что при этом латиноамериканцы довольно скептически в отношении магии (наиболее высокий показатель веры в магию у Гондураса – 63%; наиболее низкий – у Пуэрто-Рико, 26%) и астрологии (наиболее высокий показатель веры в астрологию у Панамы – 41%; наиболее низкий – у Уругвая, 20%).

Вера в то, что Библия является словом Божиим, которое следует толковать буквально, наиболее распространена в центральноамериканских странах, таких как Гватемала (81%), Гондурас (80%) и Никарагуа (77%). Противоположная ситуация в странах «южного конуса»: для Аргентины показатель составляет 37%, для Чили – 36%, для Уругвая – 24%. Однако в протестантской среде наблюдается иная картина: даже в Уругвае большинство протестантов является сторонниками буквального прочтения Би-

блии – 56% (среди уругвайских католиков таких 22%). Вера в скорое пришествие Христа также вполне предсказуемо характерна более для латиноамериканских протестантов, нежели для католиков. Так, например, в Бразилии в скорое пришествие верят 64% протестантов и 55% католиков; в целом же по стране показатель составляет 57%. Медиана по региону также составляет около 50%.

Подавляющее большинство латиноамериканцев (медиана по региону более 85%) верит в жизнь после смерти (исключением опять является Уругвай с 53%), однако допуская существование рая, они в гораздо меньшей степени (в среднем, процентов на 40) склонны верить в ад (наиболее высокий показатель у Панамы – 85%; наиболее низкий – опять у Уругвая, 35%). При этом около трети латиноамериканцев верит в реинкарнацию (наиболее высокий показатель у Панамы – 51%; наиболее низкий – в Доминиканской Республике, 23%). Такое сочетание может показаться неожиданным, но, в общем, оно отражает общемировую тенденцию, когда вера в реинкарнацию становится более или менее обычным явлением в странах, где традиционной религией является христианство. Равным образом, почти треть латиноамериканцев не чуждается таких осуждаемых христианскими церквями практик, как магия, общение с духами, знахарство, гадания, астрология и т.д. С другой стороны, латиноамериканские католики демонстрируют приверженность традиционной католической догматике. Так, вера в пресуществление (в то, что вино и хлеб во время мессы превращаются в плоть и кровь Христову) характерна для подавляющего большинства латиноамериканских

католиков (медиана по региону – 86%; единственным заметным исключением является, опять-таки, Уругвай с 57%).

Весьма интересно отношение латиноамериканцев к вопросу о том, существует ли только одна религия, приводящая к вечной жизни, или же таких религий может быть много. Уверенность в том, что дорогу в рай обеспечивает только их собственная религия, выразили менее половины опрошенных (при этом процент протестантов, согласных с данным утверждением, был, как правило, выше, чем у католиков). Если посмотреть статистику по отдельным странам, то наибольший процент респондентов, считающих, что существует только одна истинная вера, наблюдается в странах Центральной Америки (Гватемала – 67% (74% – для протестантов); Гондурас – 59% (63% – для протестантов); Никарагуа – 58% (56% – для протестантов)), а наименьший – в странах «южного конуса» (Аргентина 29% (46% – для протестантов); Уругвай – 27% (40% – для протестантов); Чили – 23% (37% – для протестантов)). Весьма вероятно, что эта статистика свидетельствует о том, что более «модернизированные» и экономически развитые общества «южного конуса» являются более плюралистичными и более терпимыми в религиозном отношении (или, иначе говоря, более «секулярными»).

Уровень религиозности

Большинство латиноамериканцев считает, что религия занимает «очень важное» место в их жизни. Наиболее высокий показатель здесь у Гондураса (90%), наиболее низкий – у Уругвая (28%), медиана по региону – 72%. Протестанты в целом более,

чем католики, склонны называть религию «очень важным» элементом своей жизни, причем иногда (главным образом, в странах «южного конуса») разница весьма велика: для Чили этот показатель составляет 73% в случае протестантов и 40% в случае католиков (при общем показателе в 41%); для Уругвая – 60% в случае протестантов и 31% в случае католиков. При этом в большинстве стран региона католики в возрасте от 35 лет и старше чаще говорят о «крайней важности» религии, чем более молодые прихожане католической церкви. Здесь разница также может быть достаточно заметной: например, в Мексике считают религию «очень важной» около половины католиков от 35 лет и старше и лишь треть католиков моложе 35 лет. Женщины-католички также в большей степени, нежели мужчины-католики, склонны говорить о «крайней важности» религии для своей жизни (в Уругвае, например, разница составляет 14 процентных пунктов – 37% и 23% соответственно). В протестантской среде, напротив, различия по полу и возрасту не играют важной роли в данном вопросе.

Частота посещения богослужений латиноамериканцами значительно колеблется в зависимости от страны. Наиболее склонны к регулярному посещению богослужений (не менее одного раза в неделю) жители стран Центральной Америки (Гватемала – 74%; Гондурас – 64%; Сальвадор – 61%), а меньше всего – жители стран «южного конуса» (Аргентина 20%; Чили – 19%; Уругвай – 13%). В всех странах региона протестанты проявляют большую активность в посещении богослужений сравнительно с католиками, причем разница может быть весьма значительной (в Венесуэле, например, она составляет 50 процентных пунктов:

67% и 17% соответственно). Среди католиков при ответе на вопрос о частоте посещений богослужений, как и в случае вопроса о важности религии, наблюдалось значительное расхождение в зависимости от пола и возраста респондента. Католики в возрасте от 35 лет и старше, равно как и женщины, более склонны к регулярному посещению богослужений, чем молодые люди и мужчины. В протестантской среде расхождения в зависимости от пола и возраста не столь значительны или даже вовсе отсутствуют.

Ежедневная молитва характерна для большинства жителей Латинской Америки, но здесь, как и в вопросах о важности религии и о посещении богослужений, существует серьезное различие между странами Центральной Америки и странами «южного конуса». Так, в Гватемале ежедневно молится 82% респондентов, в Гондурасе и Коста-Рике – 78%, в Сальвадоре – 77%; в то же время для Аргентины этот показатель составляет 40%, для Чили – 38%, для Уругвая – 29%. При этом протестанты ожидаемо опережают католиков (например, в Аргентине разница составляет 31 процентный пункт, 69% и 38% соответственно). Равным образом, ежедневная молитва более характерна для людей в возрасте от 35 лет и старше (это верно как для католиков, так и для протестантов), а также для женщин (здесь данные по странам различаются, но, в целом, это также верно как для католиков, так и для протестантов).

На основании этих трех показателей (важность религии, еженедельное посещение богослужений, ежедневная молитва) «Pew Research center» составил следующую сводную таблицу уровня религиозности в странах Латинской Америки:

	Высокий	Средний	Низкий	Нет ответа
Гватемала	62	37	*	1
Гондурас	53	45	1	1
Сальвадор	51	47	2	*
Никарагуа	44	55	1	*
Коста-Рика	41	55	3	2
Доминиканская респ.	41	57	2	*
Колумбия	39	57	3	1
Пуэрто-Рико	36	59	3	2
Бразилия	31	64	5	1
Панама	28	70	1	1
Боливия	26	70	2	2
Эквадор	26	69	3	2
Перу	25	71	2	2
Парагвай	21	77	1	1
Мексика	18	73	7	2
Венесуэла	17	77	5	1
Аргентина	13	72	14	1
Чили	13	70	15	2
Уругвай	10	52	35	2

Относительно других аспектов религиозной активности латиноамериканцев можно сказать следующее. По таким показателям, как участие в жизни прихода, чтение Священного Писания, финансовая поддержка прихода (десятина) и соблюдение поста явными лидерами являются страны Центральной Америки, а жители стран «южного конуса» оказываются наименее активными. Кроме того, протестанты практически во всех странах более активны, чем католики. Так, например, в Гватемале принимают участие в жизни прихода вне богослужений 46% протестантов

и 26% католиков, тогда как в Уругвае – 28% и 8% соответственно. В Никарагуа Библию регулярно читает 57% опрошенных (72% протестантов и 46% католиков); для Аргентины эти показатели составляют соответственно 14%, 47% и 9%. В Гватемале десятину платят 46% опрошенных (69% протестантов и 32% католиков); для Уругвая эти показатели составляют соответственно 11%, 42% и 8%. Сходная картина наблюдается и в отношении соблюдения поста, хотя здесь различия между католиками и протестантами могут быть не столь ощутимыми. Так, в Панаме пост соблюдает 51% респондентов (55% протестантов и 56% католиков), а в Уругвае пост соблюдают лишь 14% респондентов, из них 40% протестантов и 15% католиков.

Отношение верующих к богатству и бедности

Отношение к данному вопросу у большинства латиноамериканцев довольно противоречиво. В большинстве своем опрошенные (всех исповеданий) выразили поддержку принципам свободного рынка (медиана по региону около 65 %); с другой стороны, практически все респонденты (медиана по региону около 90 %) убеждены в том, что забота о бедных – дело государства. Со своей стороны, верующие также готовы помогать бедным. При этом латиноамериканские протестанты отмечают (медиана по региону около 50%), что их помощь должна состоять в том, чтобы привести бедных и нуждающихся к Христу, а католики склонны делать упор на благотворительность (медиана по региону около 55%). Наименее популярным вариантом ответа как у католиков, так и у протестантов оказался «пытаться влиять на правительственных чиновников, чтобы они помогали бед-

ным». Кроме того, верующие считают, что помощь бедным должны оказывать их церкви. И католики, и протестанты видят главную помощь церквей и общин в том, чтобы они приводили бедных ко Христу, но протестанты также замечают, что церкви и общины могут оказывать помощь в поисках работы.

Вероятно, распространенная среди латиноамериканцев идея о том, что главная помощь бедным и неимущим заключается в их обращении и/или воцерковлении, находится в прямой связи с не менее распространенной идеей о том, что Бог дарует материальное благополучие и здоровье тем христианам, которые обладают достаточной верой. Известная как «евангелие процветания», эта концепция обычно связывается с учением пятидесятников и других протестантских движений. И действительно, большинство протестантов во всех латиноамериканских странах (начиная с 56% в Бразилии до 91% в Венесуэле) убеждено в том, что Бог дает верующим материальное благополучие. Однако опрос «Pew research center» показывает, что в большинстве стран Латинской Америки большинство католиков также разделяет эту идею. Особенно выделяются здесь страны Центральной Америки – Гватемала (89%), Панама (86%), Сальвадор (84%) и Гондурас (84%).

Отношение верующих к политике

Большинство опрошенных латиноамериканцев (медиана по региону 64%), как верующих, так и не имеющих религиозных убеждений, считает наиболее приемлемой формой правления демократию. Кроме того, большинство респондентов считает,

что религия должна быть отделена от государства. Однако здесь имеются куда более существенные различия между странами, чем в случае отношения к демократии. Вполне ожидаемо, больше всего сторонников секулярного государства проживает в Уругвае (75%); за ним следуют Мексика (74%) и Чили (70%). С другой стороны, в таких странах, как Коста-Рика, Гватемала, Парагвай, Сальвадор и Доминиканская Республика число противников секуляризма превышает число его сторонников. Примерно так же разделяются мнения по поводу того, должны ли религиозные лидеры оказывать влияние на политику. С точки зрения 71% уругвайцев — не должны; на другом полюсе находится Панама, где 73% респондентов полагают, что религиозные лидеры могут и должны принимать активное участие в политической жизни. При этом взгляды католиков и протестантов по данным вопросам различаются не слишком сильно. В Гондурасе, например, примерно половина респондентов (52%) полагает, что религия должна быть отделена от государства, в том числе 55% католиков и 49% протестантов. Точно так же приблизительно одинаковое число католиков (43%) и протестантов (40%) Гондураса считают, что религиозные лидеры должны активно участвовать в политической жизни.

Интерес к политике среди самих верующих существенно варьируется в зависимости от страны. Наибольший интерес к политике проявляют жители Панамы (65% более или менее постоянно следит за политическими событиями), Пуэрто-Рико (63%), Венесуэлы (63%), Парагвая (60%), Аргентины (57%) и Чили (57%). В других странах политикой интересуется меньше половины опрошенных (медиана по региону около 44%), а наимень-

шие показатели имеет Гватемала (31%) и Доминиканская Республика (30%). При этом серьезного различия между католиками и протестантами не наблюдается. Только в Аргентине и Боливии католики чаще, чем протестанты говорили, что интересуются политикой.

Религия и наука

Около половины латиноамериканцев (медиана по региону 51%) считают, что между наукой и религией существует конфликт. При этом католики, протестанты и люди, не имеющие религиозных убеждений, принципиально не расходятся в оценке данного вопроса. Например, в Пуэрто-Рико только несколько процентных пунктов разделяют протестантов (54%), католиков (53%) и людей, не имеющих религиозных убеждений (51%), которые говорят о наличии конфликта между религией и наукой. Определенные различия наблюдаются между респондентами в возрасте от 18 до 34 лет и теми, кому 35 и больше: первые более склонны к тому, чтобы видеть этот конфликт. Так, например, в Коста-Рике на вопрос о наличии конфликта между наукой и религией положительно ответили 68% респондентов моложе 35 лет и 53% респондентов в возрасте от 35 лет и старше. Примером такого конфликта может быть отношение к теории эволюции. Хотя более половины латиноамериканцев принимает идею о том, что люди и другие живые существа эволюционировали с течением времени, около 40% отрицают эволюцию по религиозным соображениям. Больше всего сторонников теории эволюции в Уругвае (74%), Аргентине (71%), Чили (69%) и Бразилии (66%).

В центральноамериканских и карибских странах, однако, ситуация не столь однозначна. Больше всего отрицателей эволюции проживает в Доминиканской Республике, где 56% респондентов придерживаются мнения, что люди и другие живые существа не менялись с течением времени. В Гондурасе 49% респондентов признают теорию эволюции, а 45% отвергают ее, для Никарагуа показатели составляют 47% против 48%, а в Сальвадоре – 46% против 45%. Католики, как правило, более расположены к теории эволюции, чем протестанты. Различия между этими двумя группами особенно заметны в Перу (эволюцию признают 55% католиков и только 35% протестантов) и Венесуэле (68% и 48% соответственно). Однако в некоторых странах, например, в Пуэрто-Рико, Сальвадоре и Парагвае католики и протестанты почти не расходятся во мнениях. Кроме того, были отмечены (ожидаемые, в принципе) различия в отношении к теории эволюции между городскими и сельскими жителями, а также между респондентами, получившими как минимум среднее образование, и теми, кто образования не имеет. Так, например, в Перу теорию эволюции признают 56% опрошенных горожан сравнительно с 32% сельских жителей. А в Боливии эволюцию признают 52% респондентов, имеющих среднее образование и выше, по сравнению с 35% тех, кто такого образования не получил.

Папа Франциск и взгляды на будущее католической церкви

Едва ли можно удивляться тому, что подавляющее большинство (медиана по региону – 87%) латиноамериканских католиков положительно отнеслись к избранию в 2013 г. римским папой аргентинского епископа Хорхе Марио Бергольо. При этом около половины опрошенных отметили, что их мнение о новом папе – крайне положительное. Бывшие католики, со своей стороны, не столь однозначны в оценке нового папы: около трети опрошенных не имело о Франциске никакого определенного мнения. На вопрос о том, произойдут ли при нынешнем понтифике какие-либо серьезные изменения в католической церкви, около 50% опрошенных католиков ответили, что грядут значительные изменения. Бывшие католики в большинстве своем, напротив, предположили, что о возможных изменениях говорить пока слишком рано.

Независимо от своих оценок нового папы, большинство католиков считает, что некоторые аспекты церковного учения должны быть пересмотрены. Прежде всего это касается таких широко обсуждаемых тем, как запрет на контрацепцию, запрет на развод, целибат и женское священство. Отмены запрета на контрацепцию желает значительное большинство католиков (медиана по региону 66%), причем в Чили, Венесуэле, Аргентине и Уругвае это большинство является подавляющим – примерно восемь из десяти опрошенных. Отмены запрета на развод также желает большинство опрошенных (медиана по региону 66%); в этом слу-

чае, как и в предыдущем, лидируют католики Чили (82%), Уругвая (78%) и Аргентины (77%). По вопросам отмены celibата и женского священства латиноамериканские католики делятся примерно поровну. Для тех, кто хотел бы отмены celibата медиана по региону составляет 48%, а для сторонников женского священства – 42%.

Религия в Уругвае и секуляризация в Латинской Америке

Приведенная выше статистика свидетельствует о том, что Уругвай является наиболее светской страной Латинской Америки: 37% уругвайцев описывают себя как не имеющих религиозной принадлежности, агностиков или атеистов. Ни в одной другой стране региона эта группа не превышает даже 20% населения. Более того, 37% «безрелигиозных» – много даже по европейским меркам, это значительно больше, чем, например, в Греции (6%), Италии (12%), Португалии (5%), Венгрии (18%) или Хорватии (6%)³. «Светскость» (laicidad), выражающаяся в отделении религии от государства имеет в Уругвае долгую историю. Еще в 1861 г. правительство национализировало кладбища, изъяв их из ведения церковных приходов. Некоторое время спустя правительство легализовало разводы (1907 г. – первый подобный закон в традиционно христианской стране), устранило Церковь из системы государственного образования (1909 г.) и лишило ее права выда-

³ Данные по европейским странам приведены по исследованию «Pew Research center»: The Global Religious Landscape [Электронный ресурс] URL: <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec> (дата обращения: 15.08.2015).

вать свидетельства о браке. Секуляризация продолжалась в XX в., когда конституция 1918 г. окончательно закрепила отделение религии от государства и упоминания о Боге были удалены из парламентской присяги. Сегодня большинство уругвайцев (57%) считает, что религиозные лидеры не должны иметь «никакого влияния» на политическую жизнь. Меньше трети уругвайцев (28%) полагают, что религия важна для их жизни, и практикуют ежедневную молитву (29%). Ежедневно посещают религиозные службы еще меньше уругвайцев – 13%. В вопросах морали и нравственности уругвайцы резко выделяются своим либерализмом на фоне других латиноамериканских государств. Это единственная страна в регионе, где большинство населения одобряет (фактически уже совершившуюся в случае Уругвая) легализацию однополых браков (62%) и абортов (54%).

Почему Уругвай является столь примечательным исключением? Есть смысл принять во внимание, что Уругвай является для Латинской Америки исключением не только в отношении к религии, но и во многих других аспектах. Например, Уругвай занимает первое место в регионе по размеру среднего класса в процентах к общей численности населения (World Bank, 2013), качеству жизни (Quality of Living Ranking, Mercer Consulting, 2012), доходу и благосостоянию населения (Prosperity Index, Legatum Institute, 2012), безопасности (Latin Security Index, Latin Business Chronicle, 2012), свободе прессы (Press Freedom Index, Reporters Without Borders, 2013), а также имеет самый низкий уровень коррупции в регионе (Corruption Perception Index, Transparency Intl., 2012). Также Уругвай занимает второе место в регионе по ВВП на душу населения (World Bank, 2011), равен-

ству в распределении доходов (Gini Index, United Nations Development Program, 2009), шансам для детей избежать бедности (Human Opportunity Index, World Bank, 2010) и по показателю «наиболее низкий уровень городской бедности» (U.N. Economic Commission for LAC, 2011). Более того, по отдельным показателям Уругвай опережает и многие европейские страны. Например, по ВВП на душу населения (данные ООН за 2013 г.) Уругвай опережает Россию, Латвию, Румынию и Венгрию; по «Индексу человеческого развития» (данные ООН за 2013 г.) Уругвай находился на границе между «очень высоким» и «высоким» ИЧР, также опережая Россию и Румынию и лишь немного уступая Латвии и Венгрии. А по «Индексу качества жизни» (Economist Intelligence Unit, 2014 г.) Уругвай опережает не только все названные европейские страны, но и вообще всю Восточную Европу, Прибалтику и даже Италию и Израиль. В качестве дополнительного штриха можно упомянуть о том, что Уругвай был первой в мире страной, реализовавшей программу «каждому школьнику начальных классов – личный ноутбук» в рамках международного проекта «One Laptop Per Child»⁴.

Иначе говоря, Уругвай является экономически развитой, демократической эгалитарной страной с довольно высоким уровнем жизни, где государство принимает активное участие в решении социальных проблем (включая едва ли не самую тяжелую для Латинской Америки проблему бедности), а также

⁴ «За два года реализации программы в Уругвае ноутбуки получили 362 тысячи учеников и 18 тысяч учителей. Около 70 процентов детей, получивших бесплатный лэптоп, до этого не имели дома компьютера. Каждый ноутбук обошелся уругвайским властям в 260 долларов, включая обучение учителей и доступ в интернет, а годовое обслуживание стоит 21 доллар»: Уругвай первым в мире раздал всем младшеклассникам ноутбуки [Электронный ресурс] URL: <http://lenta.ru/news/2009/10/19/olpc> (дата обращения: 15.08.2015).

предоставляет населению достаточно хорошее образование и медицинское обслуживание. Эта общая социально-экономическая ситуация накладывается на устойчивую секуляристскую традицию и отдельные исторические обстоятельства (среди которых можно отметить, например, традиционно сильные позиции левых партий и относительную мягкость (сравнительно с другими латиноамериканскими странами) уругвайских диктаторских режимов, а также крайне высокий уровень урбанизации – около 80% населения Уругвая живет в городах). Кроме того, важно отметить, что Уругвай достаточно рано (еще в начале XX в.) вступил на путь капиталистической модернизации, которая неизбежно обуславливает определенные социальные феномены, такие, как распад традиционных связей, включая семейные, плюрализация общественной жизни, развитие индивидуализма, активное включение женщин в экономическую жизнь, распространение массовой культуры, бюрократизация и рационализация общественного сектора и т.д. Насколько можно судить, именно специфическое сочетание этих факторов обусловило уникальный секулярный характер уругвайского общества.

Отдельные факторы из тех, которые были перечислены в предыдущем абзаце, действуют не только в Уругвае, но и в других странах Латинской Америки, однако в сочетании, характерном для Уругвая, они не встречаются, пожалуй, нигде. Во-первых, подавляющее большинство стран региона начали (если вообще начали) модернизироваться значительно позже Уругвая. Прежде всего это относится к странам Центральной Америки, которые, по сути дела, являются сырьевыми придатками США с преобладанием сельскохозяйственных общин, в которых сохраняется

традиционный патриархальный уклад. Надо полагать, именно это является причиной как экономической и социальной отсталости центральноамериканских стран, так и того, что, вследствие этой отсталости, религиозные общины берут на себя функции, которые в других странах осуществляет государство (поддержка неимущих, образование, формирование социальных установок и т.д.). Последнее обстоятельство вполне объясняет тот факт, что страны Центральной Америки являются наиболее религиозными в регионе.

С другой стороны, экономически развитые и (относительно) модернизированные страны Латинской Америки, такие, как Аргентина, Чили, Бразилия и Мексика имеют очень сложную политическую и социальную историю сравнительно со стабильным (по меркам Латинской Америки, конечно) Уругваем. В некоторых из этих (и не только этих) латиноамериканских стран правые авторитарные режимы (наиболее очевидный случай – режим Пиночета в Чили) пытались использовать религию (прежде всего, католицизм) в своих интересах, как идеологическую опору в борьбе с коммунистическими и социалистическими идеями. Однако многие священнослужители католической церкви (а также некоторые протестантские лидеры) отказывались от сотрудничества с подобными режимами и выступали против них, вплоть до участия в антиправительственных вооруженных формированиях. Эти обстоятельства приводили к политизации религии (например, в виде теологии освобождения или «официального государственного католицизма») и, в конечном итоге, к тому, что секуляристские традиции (там, где они были) оказывались прерванными или, по меньшей мере, не развивались.

Тем не менее, в современной Латинской Америке достаточно очевиден общий тренд на секуляризацию. Самым явным признаком этого тренда является рост числа людей, не имеющих религиозных убеждений. Например, в Бразилии, крупнейшей стране континента, за последние 40 лет это число выросло с 1% до 8%, а в Чили на данный момент приближается к 20% (в 2003 г. лиц без религиозных убеждений было лишь около 10%). Помимо этого, признаком секуляризационных процессов является быстрое снижение уровня рождаемости в большинстве латиноамериканских стран (например, в той же Бразилии суммарный коэффициент рождаемости в 1960-х гг. приближался к 6, а к 2012 снизился до 1.82, что ниже уровня воспроизводства населения). Ф. Дженкинс утверждает, что «суммарный коэффициент рождаемости страны также говорит нам многое об отношении к религии. Когда страна развивается в экономическом отношении, женщины оказываются востребованными в большей степени как рабочая сила, нежели как домохозяйки. Одновременно сдвиги в религиозных ценностях ведут к тому, что на женщин оказывается меньшее давление, чтобы иметь большие семьи. В свою очередь, уменьшение размера семьи подразумевает ослабление связей с религиозными структурами – меньше детей получает религиозное образование или проходит катехизацию. И пары, которые решили ограничить размер семьи, как правило, идут против церковной политики по вопросам контрацепции и абортов. Когда сексуальность отделяется от зачатия и воспитания детей, люди становятся более открытыми для нетрадиционных семейных структур, в том числе однополых союзов. В любом случае, независимо от причин, европейский опыт показывает, что страны, где

уровень рождаемости падает ниже уровня воспроизводства (2,1 ребенка на одну женщину), могут претерпеть быструю секуляризацию»⁵.

Вполне вероятно, что именно эти обстоятельства в отдельных латиноамериканских странах приводят к тому, что некоторые авторы называют «стагнацией евангелизма», при которой возникают серьезные затруднения в передаче «веры отцов» новым поколениям. М. Алькаино и Б. МакКенна дают следующее описание этой ситуации: «Жесткие доктрины консервативных деноминаций очень требовательны и затратны для индивида сравнительно с либеральными доктринами. Однако в контексте социальной депривации религиозные товары консервативных церквей компенсируют тот высокий уровень приверженности и участия, которого они требуют. В научной литературе отмечались “совокупные выгоды”, которые предоставляют своим прихожанам консервативные церкви. Если говорить о Латинской Америке, то большое внимание уделялось тому, как протестантские церкви в бедных районах играют главную роль в защите семей, особенно лиц мужского пола, от потенциально опасного поведения, например, от разного рода зависимостей, антисоциальных действий, прогулов школьных занятий и т.п. Таким образом, протестантизм предлагает путь не только к спасению, но также и к сохранению семьи и обретению статуса и достоинства. Тем не менее, когда материальное и социальное положение индивидов меняется, “совокупные выгоды”, предлагаемые этими церквями, уже не перевешивают те затраты и ограничения, которых они

⁵ *Jenkins P.* A secular Latin America? // [Электронный ресурс] URL: <https://www.christiancentury.org/article/2013-02/secular-latin-america> (дата обращения: 15.08.2015).

исходно требуют. Соответственно, затратные ограничения зависят от наличия внешних проблем, с которыми сталкиваются религиозные группы, и теряют свою привлекательность, когда межпоколенческие экономические траектории производят различные потребности и желания»⁶.

Является ли секуляризация в Латинской Америке необратимым и непрерывным процессом? Во-первых, следует отметить, что Латинская Америка – очень большой и разнообразный в социально-политическом и экономическом отношении регион. В случае некоторых стран (например, стран Центральной Америки или, скажем, Парагвая) говорить о реальной секуляризации, вероятно, вообще преждевременно. Таким образом, секуляризационные процессы в одних странах могут сочетаться с сохранением ситуации «евангелического пробуждения» в других. Во-вторых, как показывает опыт стран бывшей Югославии, даже относительно секуляризованное общество может в определенной ситуации (особенно на фоне межнациональной и социальной напряженности) испытать резкий рост религиозности. В-третьих, как показывает опыт стран Запада, секуляризация очень редко является непрерывным процессом: как правило, она испытывает подъемы и спады. Таким образом, в настоящий момент едва ли возможно строить долгосрочные прогнозы о будущем религии в Латинской Америке.

Аналитический обзор подготовлен на основании данных «Pew Research center».

⁶ [Электронный ресурс] http://www.researchgate.net/publication/264811930_Leaving_the_Faith_of_Our_Fathers_Intergenerational_Persistence_and_Class_Cleavage_of_Conservative_Protestantism_in_Chile (дата обращения: 15.08.2015).

РЕЦЕНЗИИ

А. В. Апполонов

О морали и моралистах

Антонов К. М. От дореволюционной науки о религии к советскому религиоведению: становление «советской» формации дискурса о религии; Он же. Этнос отечественного религиоведения 1920–80-х гг. // «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.: Изд-во ПСТГУ, 2014.

Рецензируемые статьи профессора ПСТГУ К. М. Антонова, вошедшие в изданную под его редакцией коллективную монографию «“Наука о религии”, “Научный атеизм”, “Религиоведение”» (подзаголовок: «Актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI века»), произвели на меня крайне странное впечатление – как в отношении постановки исследовательских проблем, так и в отношении используемой методологии. Возможно, все дело в том, что я ожидал (вполне вероятно, безосновательно) от профессора К. М. Антонова чего-то совсем другого. Например, я ожидал увидеть в книге, имеющей указанный подзаголовок, работы, посвященные тому, какие

проблемы советские (а также постсоветские) религиоведы считали (считают) наиболее актуальными, какую методологию они использовали (используют) для решения этих проблем, какие научные дискуссии велись (ведутся) по поводу этих проблем и методологии и т.д. Даже когда заявленная тема монографии внезапно (для меня, по крайней мере) превратилась (в рамках написанного профессором К. М. Антоновым «Предисловия») в «основные проблемы изучения *истории религиоведения советского времени*», я все еще продолжал на что-то рассчитывать, но, как выяснилось, зря.

Конечно, изучать историю науки необходимо (тем более, если речь идет о таком историческом периоде, который продолжает оказывать достаточно серьезное влияние на современность и, в определенном смысле, все еще «здесь и сейчас»). Вопрос только в том, как именно ее изучать. Мне всегда казалось, что лучше это делать так, как сделал, например, Э. Эванс-Причард в своей «Истории антропологической мысли», где он изложил (иногда, правда, в сопровождении изрядной доли критики) идеи своих предшественников, соотнеся их с действительным (или желаемым) состоянием современной (для него) науки. Или, например, так, как это сделал С. А. Токарев, который представил в своей «Истории русской этнографии» достаточно глубокий в теоретическом плане и, кроме того, крайне информативный в фактологическом отношении очерк истории отечественного этнографического знания.

Едва ли можно сомневаться в том, что налицо острая нехватка подобных академических исследований, посвященных истории религиоведения советского периода. Как совершенно

справедливо отмечает профессор К. М. Антонов, отечественные авторы, пишущие об истории советской науки о религии, «в своей работе опираются на несколько стихийно сложившихся подходов, каждый из которых определяется специфическим восприятием советской эпохи в целом» (С. 9). Иначе говоря, в подобного рода исследованиях доминирует идеология (или, по меньшей мере, субъективное отношение исследователя к «советской эпохе в целом»). В итоге (и об этом профессор К. М. Антонов также пишет в своих статьях) среди исследователей нет даже намека на согласие по поводу того, как следует оценивать результаты научной деятельности советских религиоведов (и даже по поводу того, что можно считать таковыми результатами).

Однако, с другой стороны, ценность научного наследия по крайней мере некоторых представителей советского религиоведения достаточно очевидна. По словам профессора К. М. Антонова, «многие работы советских (в полном смысле этого слова) ученых выполнялись на европейском уровне и получали международное (и не только в рамках “социалистического лагеря”) признание. Их авторы, как правило, были “в курсе” основных методологических новинок и умели их освоить и при этом критически к ним отнестись» (С. 14). Например, «вполне квалифицированные работы по социологии и психологии религии принадлежат Д. М. Угриновичу и М. А. Поповой; Угринович вполне достойно занимал высокие посты в Международной социологической ассоциации» (там же).

Таким образом, вроде бы, налицо серьезная научная проблема и обширное поле для исследовательской деятельности: если *все* (это, напомним, мнение профессора К. М. Антонова) исследо-

ватели советского религиоведения рассматривают свой предмет через некую идеологическую призму, то, вероятно, надо представить более объективный, академический и, по возможности, детальный обзор этого предмета, чтобы наконец стало ясно, что же, собственно, истинного (и, соответственно, полезного для современной науки) мы можем найти в творческом наследии таких авторов, как, например, упомянутый выше Д. М. Угринович. Если методология, понятийный аппарат или отдельные идеи и концепции Д. М. Угриновича в чем-то истинны (а это следует хотя бы из приведенных выше слов профессора К. М. Антонова), то, соответственно, они сохраняют свою актуальность и по сей день, и их надлежит использовать в текущих научных исследованиях. Таким образом, как мне кажется, главная задача историка религиоведения советского периода заключается в том, чтобы сначала зафиксировать научное содержание советской религиоведческой традиции (или хотя бы научное содержание творчества отдельных ее представителей), а затем показать, насколько те или иные элементы этого научного содержания применимы (или даже — в какой мере продолжают употребляться) сегодня. Конечно, при этом можно было бы выявить и те элементы советской религиоведческой традиции, которые не имели непосредственного отношения к науке, но были обусловлены идеологическими и/или политическими факторами.

Исходя из этих общих представлений, я искренне надеялся обнаружить в статьях профессора К. М. Антонова хотя бы нечто вроде пролегоменов к подобному научно-исследовательскому проекту. Однако очень быстро выяснилось, что научное содержание советской религиоведческой традиции автора не заин-

тересовало. Профессор К. М. Антонов сразу установил для своей работы следующие приоритеты: «Нас интересуют не столько *идеи* [здесь и далее курсив автора – А. А.], сколько *условия*, в которых эти идеи функционировали и приобретали смысл» (С. 28). При этом надо отметить, что выражение «не столько», употребленное профессором К. М. Антоновым, не соответствует реальному положению вещей. Вместо него следовало бы написать «совсем не», потому что «основные содержательные характеристики советской программы» (С. 56) профессор К. М. Антонов уместил в один абзац, не удостоив даже поверхностным комментарием.

Что же тогда является объектом исследования профессора К. М. Антонова? В одном случае им оказываются отношения «ученый-власть», а в другом – «научный этос» советского религиоведения, реконструируемый автором на основании изучения специфики этих отношений в советский период. Я не сомневаюсь в том, что исследование чужого морального облика может быть весьма увлекательным занятием, но хочу напомнить, что наука *как таковая* неморальна, поскольку «научные истины нейтральны в морально-этическом плане, а нравственные оценки могут относиться либо к деятельности по получению знаний... либо к деятельности по его применению»¹. Конечно, взаимодействие между ученым и властью, а также «научный этос» *в некотором смысле* связаны с наукой. Однако наука не состоит из «научного этоса» и отношений «ученый-власть». Это, вроде бы, должно быть очевидно, но для профессора К. М. Антонова это совсем не очевидно. Он уверенно связывает «научный этос» советского религиоведения с его научными достижениями

¹ Горелов А. А. Концепции современного естествознания. М, 2006. С. 18.

(вернее, с отсутствием таковых). По его мнению, в случае советской науки о религии «мы имеем дело... с систематической целенаправленной деформацией нравственных норм», причем «эта деформация негативно сказалась не только на моральном климате научного сообщества, но и на *его собственных познавательных достижениях* [курсив мой – А. А.]» (С. 78).

Вот на этот последний тезис мне хотелось бы обратить особое внимание. Утверждения подобного рода требуют доказательств. Как именно сказалась «деформация нравственных норм» советского религиоведения на его «познавательных достижениях»? И почему она на них сказалась? Профессор К. М. Антонов утверждает, что этические установки «“марксистско-ленинского” направления» в религиоведении «исключают основную характеристику науки, развивающейся по принципу взаимодействия научно-исследовательских программ, – множественность позиций, требующую полемического взаимодействия на рациональной основе» (С. 58). Хорошо, но как совместить это с его же собственными словами о том, что многие советские религиоведы «были “в курсе” основных методологических новинок и умели их освоить и при этом критически к ним отнестись»? Надо проявить поистине чудеса изобретательности, чтобы не заметить того, что практически все значимые идеи западных исследователей религии так или иначе оказывались в фокусе внимания и критической рефлексии их советских коллег. Более того, советским религиоведам *предписывалось* критиковать «буржуазную» науку о религии, то есть, осуществлять то самое «полемическое взаимодействие» с ней «на рациональной основе», которого, по мнению профессора К. М. Антонова, в принципе не могло быть. Можно

очень долго обсуждать вопрос о том, насколько успешной и адекватной была эта критика, однако факт заключается в том, что советское религиоведение никогда не пребывало в изоляции от мировой науки.

Далее, если профессор К. М. Антонов в принципе не интересуется «содержательными характеристиками советской программы», а изучает «условия в которых она функционировала», то откуда он может знать, что «деформация нравственных норм» советского религиоведения негативно сказалась на его «познавательных достижениях»? Но даже если отвлечься от этого чисто технического момента, можно задать вполне резонный вопрос: существовала ли в 20–80-х гг. XX в. некая общепризнанная религиоведческая теория (такая, например, как синтетическая теория эволюции в современной биологии), которую советские религиоведы-марксисты не восприняли в силу своего специфического научного этоса, в результате чего оказались на обочине мирового научно-исследовательского процесса? Любому, кто хотя бы в общих чертах знает историю науки о религии, должно быть ясно: нет, никакой подобной теории не было. Ее нет и сейчас (хотя бы уже потому, что религиоведение «представляет собой комплексную [курсив здесь и далее мой – А. А.], относительно самостоятельную научную дисциплину... включающую ряд разделов»²). Таким образом, даже если советское религиоведение не адаптировало, скажем отдельные идеи феноменологии религии, то из этого вовсе не следует, что данное обстоятельство негативно сказалось на его «познавательных достижениях» в целом (точно так же, как на «познавательных достижениях» феномено-

² Религиоведение: учебник для бакалавров / под ред. И. Н. Яблокова. М., 2015. С. 12.

логов религии едва ли сказалось то, что они не адаптировали в своем творчестве идеи социологов-позитивистов).

Стоит отметить, впрочем, что мне удалось обнаружить одно конкретное указание профессора К. М. Антонова на то, в чем именно проявилось «негативное влияние» «систематической целенаправленной деформации нравственных норм» на советское религиоведение. Насколько я могу понять, К. М. Антонов считает критическим недостатком советской науки о религии то, что она из идеологических соображений не восприняла теорию прамотеизма В. Шмидта. При этом, полагает профессор, идеологически инспирированная «деформация нравственных норм» оказалась в данном аспекте настолько сильной, что воздействует на отечественное религиоведение до сих пор: «И в настоящее время адекватной рецепции идей Шмидта в российском религиоведении не происходит: профессиональные религиоведы, этнологи и этнографы склонны отмахиваться от них как от “устаревшей теологии”... сказанное, как представляется, свидетельствует о том, что ценностные искажения, привнесенные в наш научный этос советской эпохой, успешно выдерживают испытание временем в нашем сознании» (С. 168).

Я попробую заступиться за своих коллег: возможно, дело не в их аморальности, а в том, что никто из серьезных специалистов (не только в России, но и во всем мире) уже лет так шестьдесят не считает концепцию прамотеизма и «изначального откровения» состоятельной. Например, Х. Зимон еще в 1986 г. писал на страницах основанного самим Шмидтом «Антропоса»: «Две идеи Шмидта, касающиеся происхождения монотеизма, вызвали критику, показавшую их несостоятельность

в историческом отношении: это тезис об изначально монотеистическом характере реконструируемой изначальной религии и тезис о том, что источником этой религии является изначальное откровение... Продолжая линию романтизма, Шмидт стремился к генетическому объяснению реконструируемой изначальной религии человечества, невзирая на тот факт, что обнаружение источника изначальной религии превосходит возможности человеческого знания... Значение Шмидта в этнологии и сравнительном религиоведении заключается главным образом не в самих результатах его работы, а в том, что его крайне спорные (*highly controversial*) теории дали стимулы для исследований по этнографии и сравнительному религиоведению»³.

Интересно, что профессор К. М. Антонов знает все это не хуже меня («[теория Шмидта] способствовала осознанию бессмысленности научного поиска *primordium* в религии» – С. 150), но в то же время пишет с сожалением, что «интерес к концепции Шмидта в среде светских религиоведов падает. Для них... вопрос о первоначальной форме религии... вообще отодвинулся в область метафизических вопросов, не имеющих собственно научного решения и интереса» (С. 164). Таким образом, профессор К. М. Антонов обвиняет отечественных религиоведов в том, что они не желают заниматься проблемой, которая, как признано, в том числе, на Западе, не может быть решена средствами современной науки. И это, конечно, удивительно. Да, автор намекает на некие возможности «реставрации идей “прамонотеизма”», в ходе которой был бы принят во внимание весь «набор критических аргументов», выдвинутых против оригина-

³ *Zimón H. Wilhelm Schmidt's Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology // Anthropos. Bd. 81, N. 1./3. (1986).P. 254-256.*

альной теории Шмидта (С. 164). Замечательно, но отчего же он сам не занимается этим научным проектом? На мой взгляд, пока профессор К. М. Антонов не напишет на эту тему что-нибудь сопоставимое по своему весу и значению с многотомным «Происхождением идеи Бога» Шмидта, но при этом еще и свободное от недостатков последнего, ему не следует указывать своим коллегам, чем они должны заниматься и, тем более, приписывать им некие «ценностные искажения».

Далее мне хотелось бы отметить следующее обстоятельство. В статье «От дореволюционной науки о религии к советскому религиоведению» профессор К. М. Антонов, во-первых, описывает если не процветание, то, по меньшей мере, вполне благополучное положение науки о религии в дореволюционной Российской империи – благодаря наличию научных свобод и, по меньшей мере, трех конкурирующих научно-исследовательских программ, а во-вторых, говорит о том, что «марксистско-ленинское направление едва ли может быть описано как научно-исследовательская программа в собственном смысле слова. Его основополагающие принципы исключают основную характеристику науки, развивающейся по принципу взаимодействия научно-исследовательских программ, – множественность позиций требующую полемического взаимодействия на рациональной основе» (С. 58).

Поскольку про «полемическое взаимодействие на рациональной основе» было уже достаточно сказано выше, далее я рассмотрю тезис профессора К. М. Антонова о наличии в дореволюционной России «конкурирующих научно-исследовательских программ». Прежде всего, следует отметить, что не все, что пишется о религии, является *наукой* о религии и тем более – научно-

исследовательской *программой*. Профессор К. М. Антонов, вводя понятие «научно-исследовательской программы», ссылается на И. Лакатоша, поэтому надо, наверное, напомнить о том, что по Лакатошу научно-исследовательская программа – это определенным образом связанная последовательность научных теорий, «структурная единица научного знания более общая, чем отдельная научная теория, хотя и менее общая, чем научная дисциплина или область науки»⁴. Справедливости ради надо отметить, что профессор К. М. Антонов специально указывает, что понятие «научно-исследовательской программы» «в применении к гуманитарному знанию может использоваться лишь со значительными оговорками» (С. 28), однако о каких именно оговорках идет речь, из текста статьи не понятно. С другой стороны, профессор К. М. Антонов утверждает, что дореволюционные «научно-исследовательские программы в области научного изучения религии» обладали неким «метафизическим ядром» (С. 40). Мне неприятно сообщать об этом профессору К. М. Антонову, но наука (хоть бы и гуманитарная) или научно-исследовательская программа (хоть бы и в рамках гуманитарной дисциплины) не может обладать «метафизическим ядром». Научные положения должны подвергаться эмпирической проверке – хотя бы *потенциально*. Метафизические положения таковой проверке подвергнуться в принципе не могут, поскольку отсылают к чему-то *надэмпирическому*. Наука, конечно, может включать (и нередко включает) некие метафизические положения, однако, во-первых, они, как правило, устраняются из науки по мере выявления их метафизического характера (т.е. по мере понимания того, что они не верифицируются при помощи

⁴ Научно-исследовательская программа // *Философия науки: Словарь основных терминов* / под ред. С. А. Лебедева. М., 2004.

нормальных научных процедур), а во-вторых, они в любом случае не могут составлять «ядро» научно-исследовательской программы.

Поэтому если отвлечься от непонятных «метафизических ядер» и говорить о научно-исследовательских программах в традиционном смысле (хотя бы в смысле необходимости (потенциальной) эмпирической верификации включенных в них теорий), то тезис профессора К. М. Антонова о том, что в дореволюционной России существовало три «научно-исследовательские программы в области научного изучения религии» (С. 40), выглядит более чем сомнительным. **Рассмотрим первую такую программу, которую профессор К. М. Антонов называет «духовно-академической», или «институционально-церковной».** Уже из названия ясно, что речь идет, по сути, о православном богословии, в рамках которого *иногда* затрагивалась религиоведческая проблематика. Однако при всем моем уважении к православному богословию, мне очень трудно понять, как, например, замечание С. С. Глаголева о том, что «у нас... лишь недавно и лишь немногие стали изучать саму религию», можно превратить в «научно-исследовательскую программу». Возможно, конечно, я многого не знаю, но ведь и сам профессор К. М. Антонов не сообщает нам о том, какие именно научные теории входили в эту научно-исследовательскую программу, какая конкретно методология применялась и какие конкретно результаты были получены в ходе ее реализации. Все, что имеется в тексте его статьи – это туманные намеки, например, такие: «Вопрос о связи богословских предпосылок и конкретных исследований представлялся все более сложным и неоднозначным» (С. 41). Однако, хотелось бы напомнить, «научная теория – это логически организованное множество высказываний о некотором

классе идеальных объектов, их свойствах и отношениях»⁵, а некие представления о сложных и неоднозначных связях между «богословскими предпосылками и конкретными исследованиями».

Конечно, профессор К. М. Антонов не упускает возможности указать на тот несомненный факт, что в рамках «институционально-церковной» программы создавались некие труды по истории религии. Однако, что это были за труды? Сам профессор К. М. Антонов пишет: «Здесь следует отметить последовательное оппонирование прямолинейному эволюционизму и в то же время активное внедрение исторического подхода, стремление представить историю религии как осмысленный и целенаправленный процесс, управляемой сложной совокупностью факторов» (С. 42). К сожалению, профессор К. М. Антонов не уточняет, как все это следует понимать. Например, если под «историческим подходом» понимать то, что К. Поппер называл «историцизмом», то есть, утверждение телеологичности исторических процессов (а именно на такое прочтение намекают слова «осмысленный и целенаправленный процесс»), то каковы тогда цели процесса в случае истории религии и каковы те управляющие данным процессом факторы, о которых пишет профессор К. М. Антонов?

Поскольку здесь имеет место явное умолчание, я обратился за разъяснениями к работе «Религии древнего мира в их отношении к христианству» архимандрита Хрисанфа (Ретивцева), поскольку он упоминается профессором К. М. Антоновым в качестве одного из главных представителей «институционально-церковной» программы. И вот, что пишет Хрисанф о язычестве: «Язычество представляет нам собою не начало в истории религии,

⁵ Основы философии науки / под ред. С. А. Лебедева. М., 2005. С. 77.

не первобытный вид ее, а уклонение от этого последнего, затемнение и искажение истинных религиозных стремлений, отпадение человеческого духа от божества в мир природы... Вот сущность и отличительная черта язычества! Языческие народы ходили своими собственными путями, а не тем путем, который был указан Богом и который прямо вел к нему, — не путем разумного богопочитания, а путем поклонения твари. Идя своим путем в религии, отдалявшим их от Бога, они оставались вне союза с Богом, были разобщены с ним»⁶.

Конечно, то, что мы видим здесь, — это все те же идеи пра-монотеизма и изначального откровения, однако в отличие от Шмидта архимандрит Хрисанф не разрабатывал эти идеи на теоретическом уровне: говоря о первобытном монотеизме, он просто ссылался на отдельные этнографические материалы без какого-либо критического их анализа. При этом он вполне отдавал себе отчет, что занимался не наукой, но богословием: «Мы не берем на себя разбора первоисточников древних религий, работа над которыми принадлежит филологии и истории. Наш труд *чисто богословского характера* [курсив мой — А. А.] и основан на тех данных, какие до последнего времени представляют ученые из другой области»⁷. Наконец, архимандрит Хрисанф вполне резонно отмечал, что «вопрос о первоначальной религии» «исторически неразрешим, потому что касается времен неуловимых для истории», хотя на него «богословие не может ответить иначе, как отрицанием рационалистического взгляда»⁸.

⁶ Хрисанф (Ретивцев), архим. История религий древнего мира в их отношении к христианству. Т. 1. СПб., 1872. С. 71-73.

⁷ Там же. С. 8.

⁸ Там же. Т. 3. СПб., 1878. С. 656.

И вот хочется спросить профессора К. М. Антонова (который пишет, в частности, что указания архимандрита Хрисанфа в сфере «генеалогии религиоведения» «до сих пор не потеряли актуальности» – С. 42) – как из всего этого можно сделать «научно-исследовательскую программу в области научного изучения религии», если даже о научной теории в данном случае говорить невозможно? Архимандрит Хрисанф ясно указывает, что занимается богословием, а не наукой, отрицает возможность однозначного научного ответа на вопрос о природе первобытной религии и при каждом удобном случае отсылает читателя к христианской традиции и учению Церкви. Поэтому лично мне совершенно непонятно, зачем превращать хорошее богословие в дурную (или, как выражается профессор К. М. Антонов, «ненормальную») науку.

Рассмотрим вторую дореволюционную «научно-исследовательскую программу в области научного изучения религии», о которой пишет профессор К. М. Антонов. Это «религиозно-философская программа». Данное название также говорит само за себя и весьма точно отражает содержание, причем, как указывает сам профессор К. М. Антонов, «именно философский элемент играет решающую роль в этой программе» (С. 44). Но при чем здесь наука? И тем более научно-исследовательская программа? Например, Вл. Соловьев, которого профессор К. М. Антонов рассматривает в качестве одного из основных представителей «религиозно-философской программы», считал, что наука как область знания соотносится исключительно с «техническим творчеством», а сферой ее приложения является «экономическое общество»⁹. Уже хотя бы из этого должно быть ясно, что у Соло-

⁹ См. Антонов К. М. *Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века*. М., 2008. С. 127.

ввева в принципе не может быть никакой науки о религии – по крайней мере, если считать наукой познавательную деятельность, которая исследует эмпирическую реальность и опирается на фактический материал, получаемый опытным путем.

В своей работе «Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века» профессор К. М. Антонов пишет о Вл. Соловьеве: «Обоснование учений о религиозном опыте как откровении, о богочеловечестве как взаимодействии абсолютного Сущего и абсолютного становящегося и о свободе этого последнего позволили ему смело обратиться к религиозной конкретике, к философскому рассмотрению вопросов истории, психологии, социологии и феноменологии религии. Представление о соотношении Бога, мира и человека открывало возможность выстроить логику религиозного процесса, концептуальную схему, открывающую широкие возможности эмпирических исследований, “ядро” потенциальной исследовательской программы»¹⁰. Этот фрагмент многое проясняет в темном вопросе о том, что именно понимает профессор К. М. Антонов под «метафизическим ядром» «научно-исследовательской программы», но отнюдь не показывает, что «исследовательская программа» Вл. Соловьева действительно научна. Я еще раз хочу отметить, что наука (хотя бы и конца XIX в.) не допускает (не допускала) в свои исследовательские программы (тем более, в качестве «ядра») надэмпирические сущности, такие как «абсолютное Сущее», «Бог», «откровение», «богочеловечество» и т.д. Поскольку наличие или отсутствие подобных сущностей невозможно доказать при помощи методов, которыми пользуется наука (в том числе, и наука о религии), все разговоры о них самих и об отношениях между ними носят не-

¹⁰ Там же. С. 129.

научный (например, философский или теологический) характер. Не думаю, что сказанное требует каких-либо дополнительных пояснений.

Что же касается третьей программы, называемой профессором К. М. Антоновым «антропологической», то ее основой служил «позитивизм, воспринимавшийся вместе с достижениями английской (Э. Тайлор, Дж. Фрезер) и французской (Н. Д. Фюстель де Куланж, Д. Э. Дюркгейм) антропологических школ» (С. 47). По мнению Л. Я. Штернберга, которого цитирует автор, речь в данном случае идет о «позитивной науке, занимающейся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни человечества»¹¹. Нет никаких сомнений, что в случае «антропологов» мы действительно имеем дело с научно-исследовательской программой, отвечавшей всем необходимым критериям «научности».

Но вот что крайне интересно. По словам профессора К. М. Антонова, «антропологи», относя себя к «позитивной науке», тем самым размежевывались «с философией религии и философией вообще» (С. 47); более того, «теологические и религиозно философские концепции ими в целом игнорировались, равно как и возникающие на их почве историко-религиозные исследования» (там же). Это ключевой момент во всей истории с тремя «научно-исследовательскими программами в области научного изучения религии», о которых пишет профессор К. М. Антонов. Представители единственной подлинно научной «антропологической» программы действительно относились с полным безразличием к тому, что писали философы и богословы – надо полагать,

¹¹ Штернберг Л. Я. Сравнительное изучение религии // Он же. Первобытная религия в свете этнографии. М., 1963. С. 179.

в связи с тем, что таких ученых, как Л. Я. Штернберг, метафизические спекуляции на тему, например, богочеловечества не интересовали. Но как быть тогда с утверждением профессора К. М. Антонова, что «нормальность» науки в дореволюционной России обеспечивалась ее «развитием по принципу взаимодействия научно-исследовательских программ», благодаря «множественности позиций, требующей полемического взаимодействия на рациональной основе»? Если «антропологи» никак не взаимодействовали с другими двумя «научно-исследовательскими программами», то в рамках представленной профессором К. М. Антоновым парадигмы, они представляли «ненормальную», или «экстремальную» науку, такую же как марксизм, тем более, что, как указывает автор этой парадигмы, «антропологи» впоследствии в марксизме «полностью растворились» (С. 48). Соответственно, если доводить идеи профессора К. М. Антонова до их логического завершения, на протяжении всей истории России «нормальную» науку могут представлять только православное богословие и религиозная философия, ведь они учитывали собранный «антропологами» «эмпирический материал в духовно-академических и религиозно-философских подходах к истории религии» (С. 47).

Я, конечно, не могу знать наверняка, осознавал ли профессор К. М. Антонов, что это – единственный возможный вывод из его представлений о конкуренции исследовательских программ «в отдельно взятой стране», но, как мне кажется, вполне осознавал. Однако, насколько я могу судить, «нормальность» «антропологической» программы волновала его куда меньше, чем утверждение «нормальности» и «научности» двух других программ на

том основании, что они пребывали в «полемическом взаимодействии» с «антропологами», которые поставляли им «эмпирический материал». Действительно, если утверждается, что, например, у Вл. Соловьева была некая «научно-исследовательская программа в области научного изучения религии», то несогласные с такой постановкой вопроса могут заговорить об эмпирической проверке результатов, полученных в ходе реализации этой программы, и тут вполне может оказаться, что либо никаких конкретных результатов нет, либо они, будучи метафизическими, не могут подвергнуться эмпирической проверке в принципе. В такой ситуации на помощь может прийти переключение внимания, во-первых, на «научный этос», а во-вторых, на наличие (отсутствие) «конкурирующих научно-исследовательских программ», что сразу уводит в сторону от разговора о существовании собственно научной работы. Кроме того, весьма полезной оказывается используемая профессором К. М. Антоновым «методология» М. Фуко, которая служит для легитимации такого резкого перехода от научной конкретики к «моральному облику» и отношениям «ученый-власть».

Таким образом, обращение профессора К. М. Антонова к идеям Фуко совсем не случайно, но оно едва ли связано с декларируемым желанием предложить «более эффективную аналитическую методологию» (С. 16). У традиционной науки достаточно средств и инструментов, чтобы должным образом оценить достижения того или иного научного направления, равно как и его научность. Однако если «нас интересуют не столько идеи, сколько условия, в которых эти идеи функционировали и приобретали смысл», и, соответственно, «качество» науки опре-

деляется отношениями «ученый-власть» и «научным этосом», тогда, конечно, без постмодернизма никак не обойтись. Однако это палка о двух концах: если утверждается, что научные идеи «функционируют и приобретают смысл» только в определенных условиях, а в других условиях они, соответственно, не функционируют и не имеют смысла, то мы оказываемся перед лицом крайнего релятивизма, в рамках которого разговоры о «нормальной» и «ненормальной» науке теряют всякий смысл.

Я позволю себе привести цитату из работы Фуко «Археологии знания», в которой профессор К. М. Антонов обнаружил «более эффективную аналитическую методологию»: «Изучать идеологическое функционирование науки для того, чтобы выявить его и изменить — это не означает вводить в обиход предполагаемые философии... это не означает и возвращаться к основаниям, которые делают возможным и законным ее существование. Но *это означает поставить науку как дискурсивную формацию под сомнение* [курсив здесь и далее мой — А. А.], это означает напасть не на формальные противоречия объектов или типов актов высказываний, концептов, теоретических предпочтений, *но рассматривать ее как практику среди других практик*»¹².

Да, именно об этом и идет речь в статьях профессора К. М. Антонова: о том, чтобы поставить под сомнение советскую науку о религии на основании ее дурного «научного этоса» и неправильного «идеологического функционирования». Проще говоря, когда вместо конкретных научных результатов критерием «нормальности» научной деятельности становится «моральный облик», отношения «ученый-власть» и некое абстрактное «полемическое взаимодействие на рациональной основе», тогда и ме-

¹² Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 187.

тафизика Вл. Соловьева может оказаться «научно-исследовательской программой в области научного изучения религии». Однако, повторю еще раз, привлекая «методологию» Фуко нельзя релятивизировать только советскую науку о религии. Сказав «А», надо сказать и «Б». Как только на методологическом уровне вместо конкретных научных результатов начинает обсуждаться «идеологическое функционирование» науки («не столько *идеи*, сколько *условия*, в которых эти идеи функционировали и приобрели смысл»), уже нельзя говорить, как это делает профессор К. М. Антонов, о «беспредпосылочности и общезначимости обоснованного научного знания» (С. 61), а также о том, что задачей науки является «приумножение достоверного знания» (С. 60). Для Фуко и других постмодернистов никакого «достоверного и общезначимого научного знания» не существует (наука – не более чем одна из практик), равно как не существует и «беспредпосылочного знания», поскольку в этой «методологии» неустранимой предпосылкой деятельности ученого объявляется стремление обрести власть.

Проиллюстрирую сказанное примером из статьи Ю. С. Савенко о влиянии идей Фуко на современную психиатрию: «Именно Фуко, став одним из самых влиятельных западных мыслителей последней трети XX века, вновь принес в мир старый соблазн тотальной социологизации, политизации и прагматизации истины. Если не сам Фуко, то его бесчисленные эпигоны начали утверждать, что психические заболевания, их диагностика и лечение суть мифология, придуманная и используемая для подавления всевозможных смутьянов, нарушителей общественного спокойствия... Социологизация, а порой даже политизация

психиатрии отражает отношение к психиатрической реальности как чисто виртуальной, точнее условной, словно психиатрия нормативная наука, наподобие права, и можно, приняв новые законы, изменить ее... Люди приучаются вместо трудных поисков истины и сакрального к ней отношения манипулировать ею по своей воле. Психиатрическая глава МКБ-10 – яркий пример такой манипулятивности: здесь фактически отрицается научный постулат, согласно которому таксономист не создает таксоны и не отменяет их, а открывает созданное природой»¹³.

Поскольку с этой темой, как мне кажется, все более или менее ясно, позволю себе коснуться последнего принципиального момента. Профессор К. М. Антонов постоянно обращает внимание на такую особенность советской науки о религии, как «парадоксальная конфликтность научной дисциплины и предмета ее изучения» (С. 14), то есть на тот факт, что советские религиоведы вольно или невольно, но разделяли идею о том, что изучение религии может быть полезно только в аспекте получения новых средств и инструментов для борьбы с «религиозными предрассудками». По мнению профессора К. М. Антонова, такого нет и не было нигде и никогда, и данное обстоятельство лишний раз подтверждает «ненормальность» советского религиоведения. Однако я посоветовал бы профессору К. М. Антонову обратить внимание на ПСТГУ, где он сам работает. Там существует миссионерский факультет, где преподает, в том числе, «ведущий эксперт по проблемам экспансии новых движений в России» (так он представлен на интернет-сайте ПСТГУ¹⁴) сектовед профессор А. Л. Дворкин. Насколько я понимаю, профессор А. Л. Дворкин

¹³ Савенко Ю. С. Переболеть Фуко [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/nlo%20/2001/49/savenko-pr.html> (дата обращения: 24.10.2015).

¹⁴ [Электронный ресурс] URL: <http://pstgu.ru/faculties/missionary/chair/sect/Dvorkin/> (дата обращения: 24.10.2015).

изучает новые религиозные движения в России для борьбы с их экспансией, а не для написания отвлеченных от данной практической задачи религиоведческих работ. Возможно, я ошибаюсь, но, насколько мне известно, также и православная миссиология в целом направлена на решение практических задач, то есть, на миссию — в том числе, среди представителей иных конфессий и религий. По крайней мере, так было всегда: иноверческие традиции изучались христианскими теологами и учеными не из чисто научного интереса (хотя он, конечно, тоже мог присутствовать), но для того, чтобы облегчить миссионерскую работу среди представителей этих традиций, то есть, если называть вещи своими именами, для более эффективного уничтожения этих традиций. Таким образом, если «парадоксальная конфликтность научной дисциплины и предмета ее изучения» является определяющим признаком «дурного этоса» и «ненормальности» науки, то я могу порекомендовать профессору К. М. Антонову попрактиковаться в борьбе с дурным этосом и ненормальной наукой в стенах ПСТГУ — для этого, я полагаю, у него, как у члена корпорации, имеются все возможности.

Подводя итоги, я хотел бы еще раз отметить, что некоторые моменты в статьях К. М. Антонова произвели на меня крайне странное впечатление. Например, я так и не понял, почему «полемическое взаимодействие» научно-исследовательских программ должно происходить только в пределах границ одной страны, или почему постмодернистский релятивизм Фуко должен прилагаться только к советской науке о религии, или почему «парадоксальная конфликтность научной дисциплины и предмета ее изучения» приписывается только советскому религиоведению, или почему богословие, использующее *в определенных вопросах* научные данные, должно расцениваться как научно-исследова-

тельская программа, невзирая на мнение самих богословов, предпочитающих оставаться в рамках своего предмета. Однако наиболее странной мне показалась, скажем так, избирательность профессора К. М. Антонова по отношению к работам советских религиоведов, которую он проявил, впрочем, не в рецензируемых статьях, а в программе своего курса «Введение в религиоведение». Дело в том, что, обвиняя советскую науку о религии в дурном научном этосе и систематическом искажении нравственных норм, профессор К. М. Антонов в обязательном порядке рекомендует своим студентам книги, написанные представителями советского религиоведения или вышедшие под их редакцией: речь о работах И. Н. Яблокова, М. М. Шахнович и А. Н. Красникова, которые включены К. М. Антоновым в список обязательной литературы по его курсу «Введение в религиоведение»¹⁵. Получается, что *in abstracto* научный этос важнее научных идей, но когда дело доходит до практики (которая, как известно, критерий истины), этос уже как-то и не столь важен. Я понимаю, конечно, что представители «правильного научного этоса», включая самого профессора К. М. Антонова, по каким-то своим, наверняка серьезным и уважительным причинам не сумели создать работ, которые могли бы использоваться в педагогической практике современной высшей школы. Однако, тем не менее, можно вполне обоснованно задаться вопросом о том, каков этос преподавателя, обязывающего своих студентов учиться по книгам тех авторов, которые, по его мнению, «целенаправленно искажают моральные нормы»?

¹⁵ См. Антонов К. М. Введение в религиоведение. Программа курса. М., 2009. С. 20. Из четырех единиц обязательной литературы, указанной в списке, одна – это хрестоматия, а три остальные так или иначе связаны с названными авторами.

СОДЕРЖАНИЕ

АППОЛОНОВ А. В.

Критические замечания о «постсекулярности»
и «постсекулярном» 4

ТИЦИАН А. Э.

Теология религии У. К. Смита 37

ЛОБКОВИЦ Н.

Доказательство существования Бога e rebus creatis 59

Аналитические обзоры

Религия в странах Латинской Америки 88

Рецензии

А. В. Апполонов

О морали и моралистах. 116