

РОЖДЕНИЕ НАУК О РЕЛИГИИ ИЗ ДУХА ТЕОЛОГИИ

Вс. В. Золотухин

Аннотация: Статья посвящена изучению непростого вопроса кристаллизации методологии знания о религии (прежде всего сравнительного религиоведения или истории религии, а также психологии религии) в континентальной мысли второй половины XIX — начала XX в. Дело в том, что именно на этом материале хорошо прослеживаются методологические трансформации, произошедшие с протестантской либеральной теологией и способствовавшие окончательному формированию институционального научного знания о религии. В первой части статьи рассматриваются ранние идеи теолога и религиоведа К. П. Тиле, которые касаются соотношения теологии и религиоведения: теология имеет искусственную структуру, свои мировоззренческие позиции она потеряла, а следовательно, подлежит радикальным трансформациям и должна в итоге уступить место беспристрастной эмпирической и сравнительной науке о религии, которая стремится сформулировать ее всеобщие законы. Эти взгляды Тиле широко обсуждались в Нидерландах в рамках подготовки к принятию образовательного закона 1876 г. и были в итоге частично в нем учтены. Вторая часть статьи посвящена становлению опытной психологии религии в Германии, которому сопутствовала дискуссия между философствующим теологом Г. Воббермином и одним из первых теологов-экспериментаторов В. Штелином (к последнему также присоединился Ф. Трауб). Штелин и Трауб настаивают на полной независимости психологии религии от теологии и философии; ее материалом должны быть исключительно данные психологических экспериментов. Она не может руководствоваться ни генерализирующим философским интересом, ни целями теологической систематизации. Также психология религии ни в коем разе не должна обосновывать истинность религиозного переживания: ее задача — лишь наблюдать и описывать его. В итоге выясняется, что научное знание о религии институционально, в значительной степени конституируется на теологической почве в результате окончательного методологического перелома, связанного с секуляризацией и эмансипацией гуманитарных исследований под влиянием позитивистского идеала научности. Ни отказа от личной религиозности, ни необходимости завершить теологическую карьеру эта смена парадигмы, однако, не означает.

Ключевые слова: история религии, психология религии, теология, история науки, методология науки, секуляризация, К. Тиле, Г. Воббермин, В. Штелин.

Предлагаемая тема, несмотря на ее преимущественно историко-научный профиль, обладает сегодня значительной долей актуальности. (Воз)рождение теологического образования в Российской Федерации, история которого насчитывает уже более двух десятков лет¹, до сих сопровождается многочисленными мерно возгорающими и мерно угасающими печатными и кулуарными дискуссиями относительно границ теологического и религиоведческого знания, а также их основных целей и задач².

Если устранимся от идеологических и институциональных аспектов вопроса, то окажется, что предметом дискуссии в немалой степени является само содержательное наполнение термина «теология»: каковы основные вопросы теологии? в каком смысле она является/не является наукой? какие мировоззренческие и методологические установки могут/должны быть ей присущи?

Как представляется, некоторый свет на эти трудности может пролить изучение истории того, каким образом происходила кристаллизация методологии знания о религии (прежде всего сравнительного религиоведения и психологии религии) и как в рамках этого процесса осуществлялась демаркация между личной религиозностью исследователя и парадигмальным требованием максимальной объективности исследования³. Особый интерес вызывает протекание этих процессов в континентальной (прежде всего германской и нидерландской) мысли, где инициатива исследования религии особенно часто исходила из среды протестантских теологов.

Оба набора кейсов, которые предполагается рассмотреть, хронологически укладываются в «долгий девятнадцатый век» (Э. Хобсбаум), подходящий к концу в 1914 г.⁴ Именно в этом году увидел свет первый том эмпирико-позитивистски ориентированного «Архива психологии религии», а также было создано Между-

¹ Иларион (Алфеев), митр. Теология в современном российском академическом пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3 (34). С. 228–229; см. также другие тематические публикации митр. Илариона.

² См., к примеру: Антонов К. М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84; Бокова О. А., Карандашов В. Д. Дискуссии о теологии в российской высшей школе // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2015. № 4. С. 194–201; Тезисы о соотношении религиоведения и теологии (РРО). URL: <https://gro.org.ru/2019/04/sootnoshenie-religiovedeniya-i-teologii/> (дата обращения: 08.11.2020) и комментарий к ним автора настоящей статьи (URL: <https://religious.life/2019/04/kommentarij-k-sootnosheniju-religiovedeniya-i-teologii-russkogo-religiovedcheskogo-obshhestva> (дата обращения: 08.11.2020)); Шишков А. Теология без идеологии // OpenDemocracy Russia. 13.03.2019. URL: <https://www.opendemocracy.net/ru/theology-without-ideology> (дата обращения: 08.11.2020) и мн. др.

³ Вопрос о границах церковности/конфессиональности теологии в их соотношении с критериями ее научности уже ставился в немецкой протестантской мысли рубежа XIX–XX вв. Эмансипация надконфессиональной научной теологии однозначно связывается в ней с христианоцентричным, но в остальном строго научным изучением истории религии (см: Bernouilli C. A. Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Ein enzyklopädischer Versuch. Freiburg i. B., 1897. S. 106–107; Traub F. Kirchliche und unkirchliche Theologie // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1903. Bd. 13, No. 1. S. 74–76).

⁴ Уже закончив данную статью, я неожиданно обнаружил, что в названии я не оригинален: норвежский историк религиоведения Сигурд Елле уже выпустил текст точно с таким же названием, который был, однако, посвящен другим фигурам — нескольким малоизвестным авторам 1790-х гг., а также Ф. Шлейермахеру, Ф. Бауру, Д. Штраусу и О. Пфляйдереру: Hjelde S. Die Ge-

народное общество психологии религии. Таким образом, дискуссии относительно правомерности трансляции мировоззренческих взглядов в психологическую теорию религии приходятся как раз на конец долгого XIX века. Сравнительное религиоведение же столкнулось с этой проблемой значительно раньше, на заре своего возникновения — в 1860–70-х гг.

Теолого-религиоведческий переход у раннего К. П. Тиле

Одним из основателей сравнительного религиоведения стал нидерландский теолог Корнелис Петрус Тиле (1830–1902)⁵. Свое проблематическое противопоставление старой теологической и новой религиоведческой методологии он осуществил на несколько лет раньше, чем Макс Мюллер прочитал свое «Введение в науку о религии», в ряде статей, первая из которых была опубликована в публицистическом журнале «De Gids» («Справочник»), а последующие — в специализированном «Theologisch Tijdschrift» (Тиле являлся одним из его основателей и издателей)⁶.

Критика традиционной конфессиональной теологии

Будучи ремонстрантским пастором и стоя на модернистских позициях, восходящих к идеям Шлейермахера⁷, Тиле осуществляет жесткую критику предшествующей теологической традиции, которая, по его мнению, представляет собой шаткий, искусственный конструкт, сравнимый с лоскутной Австро-Венгерской империей: «...часть из филологии, часть из истории религии, часть из философии, часть из риторической теории, часть из психологии, часть из искусствоведения (theorie der kunst), еще кое-что сверх того...»⁸. Единственное, что скрепляет этот микс, — принадлежность теологического учения той или иной церкви. Отсюда вытекает: сколько существует церковных общин, столько должно быть и теологий, но это само по себе абсурдно и выглядит так же, как если бы для описания каждого очередного государства требовалась отдельная политэкономическая наука.

Тиле отмечает, что целостная теология оказывается осмысленной лишь при условии разделения религий на естественные и откровенные, предпринимаемого для последующего обоснования философской и мировоззренческой исключительности христианства. Причем именно эксклюзивизм служит первой из причин, препятствующих превращению теологии в научное знание, т. к. его «началом, основанием, исходным пунктом и условием» является имен-

burt der Religionswissenschaften aus dem Geist der protestantischen Theologie // Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung / F. W. Graf, V. Friedemann, Hrsg. Berlin, 2010. S. 9–28.

⁵ Molendijk A. L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden, 2005. P. 1.

⁶ В поздних материалах методологические установки Тиле выглядят систематичнее и точнее, однако в них равно узнаются черты взглядов молодости (напр.: Tiele C. P. Grundzüge der Religionswissenschaft. Eine kurzgefasste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte. Tübingen, 1904. S. 1–5).

⁷ Учение ремонстрантов (арминиан), подчеркивавшее свободу воли человека и его способность делать сознательный выбор относительно спасения, представляло собой небольшую, но элитарную влиятельную группу в нидерландском протестантизме.

⁸ Tiele C. P. Theologie en godsdienstwetenschap // De Gids, XXX (May 1866). Z. 213.

но беспредвзвешенное и беспристрастное сравнение (*een onbevooroordeelde en onpartijdige vergelijking*)⁹. Сама мысль о таком сопоставлении, т. е. в некотором смысле интеллектуальном уравнивании различных религий, кажется консервативному теологу, привыкшему выстраивать иерархию богооткровенности, кощунственной.

В качестве второго обстоятельства, препятствующего превращению теологии в науку, является ее незнакомство и небрежение политеистическими (*heidensche*) традициями. Рефлексивный Тиле подмечает свойство протестантских теологов XIX в. сосредотачиваться в основном на библейских/библейстических сюжетах, не предполагающих обращения к инокультурным традициям. Следует отдать Тиле должное, что сам он включил в свой круг изучения древнеиранские, древнеближневосточные, древнеегипетские религиозные тексты и идеи¹⁰, а также отдельно подчеркивал важность изучения языческих религий¹¹. Третьей преградой для теологии оказался «последний оплот старого трансцендентного мировоззрения»¹²: спекулятивный метод, который грешит произвольностью и отвлеченностью рассмотрения; следуя ему, теология превращается в теософию. Конечно, отмечает Тиле, в XIX в. теология сделала значительные успехи в части исторической критики, однако превратить историю религии в ветвь научного знания ей было просто не под силу, поскольку этого не предполагала сама ее архитектоника.

Так, цельная ранее догматика необратимо распалась на историю догм и «философию христианской религии»¹³. Догматика же в традиционном смысле никак не может считаться научной ни в плане систематического выражения церковного вероучения, ни в виде «спиритуалистической, полуплатонистской-полуалександрийской» философии религии¹⁴. В этом контексте Тиле предлагает вернуть герменевтику и библейскую экзегезу в лоно филологического знания, а полемику, апологетику и догматику «в старом смысле», т. е. теорию систематизированного вероучения, передать в ведомство соответствующих церковных

⁹ Tiele C. P. *Theologie en godsdienstwetenschap*. Z. 217. Этим идеям Тиле останется верен на всю жизнь (см.: Molendijk A. L. *The Emergence...* P. 173ff).

¹⁰ См. его работы «Религия Заратустры у древнеперсидских народов» (1863), «Сравнительная история египетской и месопотамской религий» (1869–1872), «Вклад ассириологии в сравнительную историю религий» (1877), «История религий древности» (1895–1902).

¹¹ См. речь, произнесенную Тиле 13 февраля 1873 г. в Лейдене в армянской семинарии по случаю его вступления там в профессорскую должность и озглавленную «О месте религий естественных народов в истории религии» (Tiele C. P. *De plaats van de godsdiensten der natuurvölker in de godsdienstgeschiedenis*. Amsterdam, 1873). Знаменитый «Компендиум истории религии» Тиле был ориентирован именно на изучение древних и политеистических религий.

¹² Tiele C. P. *Het wezen en de oorsprong van den godsdienst* // *Theologische Tijdschrift*. 1871. Bd. 5. Z. 376.

¹³ *Idem*. *Theologie en godsdienstwetenschap*. Z. 226. Действительно, континентальная протестантская (т. е. прежде всего немецкоязычная) теология XIX в. склонна предварять тексты догматик большими вводными спекулятивными разделами, ставящими, как правило, цель выявить «сущность религии», что предполагает аналитическую работу как раз на поле философии религии.

¹⁴ Как заметно, Тиле употребляет термин «научный» уже в позитивистском, а не в более раннем системно-философском смысле. Спекулятивное для него уже — «так называемое научное» (*zoogenaamd wetenschappelijk*).

общин. Ведь ни авторитет традиции, ни богословская установка (будь она рационалистической или супранатуралистской) никак не способствуют решению библеистических задач¹⁵. Напротив, понимание библейских контекстов востребует изучения всей эллинистической культуры, в том числе и языческой, находящейся за пределами собственно христианского контекста. Неясно оказывается и как сохранить за теологией экзегезу священных текстов, коль скоро методы филологического анализа универсальны для рассмотрения любой религиозной традиции. Теология будет непротиворечиво мыслима лишь в качестве интегративного знания об иудаизме и христианстве, которое составит важную часть новой науки о религии; последняя же в отношении своего предмета уже по праву будет обладать смысловым и тематическим единством.

Проект религиоведческого знания

Согласно Тиле, теология имеет шанс приблизиться к научному знанию, коль скоро она заменит умозрительный метод на индуктивный и вступит на путь опыта (*weg der ervaring te betreden*). В задачи изучения религии никак не может входить идеологическая защита или интеллектуальное подкрепление той или иной религиозной традиции¹⁶; подобные задачи принижали бы науку. Путь опыта Тиле, подобно Максу Мюллеру, видит в сравнительно-историческом анализе развития религий, в «религиозной палеонтологии»¹⁷. Религия (и в этом с Тиле поспорили бы не только религиозные традиционалисты, но и современные постколониалисты) — исключительно объект для исследователя, объект критического сопоставления и анализа¹⁸. Он предпринимается, во-первых, для того чтобы выявить генеральные интеллектуальные и психологические элементы религии вообще, а во-вторых, чтобы отличить сущностные элементы религии от вторичных, производных¹⁹. И в этом месте повествование Тиле вступает в видимое противоречие с тем, что он говорил чуть выше: «...[тем самым] мы должны установить, какая из форм религии чище и совершеннее всего выражает ее сущность; какая религия высшая, и какая — истинная»²⁰. Однако, решая эту задачу, ученый не может апеллировать к традиции: в его распоряжении есть лишь конечные причины историко-психологического или антропологического свойства, и никак не положения самой традиции²¹. Наука о религии будет столь же отличной от теологии, как астрономия от астрологии, а химия — от алхимии²².

¹⁵ Tiele C. P. *Godsdienstwetenschap en theologie. Nadere toelichting van het artikel „Theologie en godswetenschap“ in „De Gids“ van Mei 1866 // Theologisch Tijdschrift. 1867. Bd. 1. Z. 41.*

¹⁶ Тиле критикует П. Д. Шантепи де ла Соссе за его стремление имманентно исходить из религиозных посылок, считаясь в разговоре о религии «с Богом и человеком»: исследователь не может быть «связан религиозной гипотезой» (Tiele C. P. *Het wezen... Z. 374–375*).

¹⁷ *Ibid.* Z. 223.

¹⁸ Tiele C. P. *Godsdienstwetenschap en theologie. Z. 42.*

¹⁹ *Ibid.* Z. 44.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Tiele C. P. *Het wezen... Z. 375.*

²² *Ibid.* Z. 379. Последовательнее, чем Тиле, эти идеи будет чуть позже проводить оттачивающийся от его идей французский либеральный теолог Морис Верн, который особо подчеркнет необходимость применять к иудаизму и христианству те же историко-критические критерии, что и к древним/политеистическим религиям (см.: Vernes M. *Introduction // Revue*

Первым делом религиоведу предстоит иметь дело с тем, что мы назвали бы ключевыми теологическими установками: едино- и многобожием, пантеизмом, теизмом, деизмом и пр., учением о творении и провидении. Далее следует выяснить, какую роль в религиозных учениях играют посредники между Богом (богами) и человеком: ангелы, пророки, первопрядки, святые, основатели учений и пр. Также следует определить, какую структурную роль играют в религии учения о контакте с божественным, в том числе не только богооткровения, но также спиритуализм или дивинация²³.

Вторая важная задача будет состоять в сравнительном изучении культовых форм от самых архаичных форм умилоствления гневных божеств до высокоорганизованных учений о покаянии, умерщвлении плоти и примирении с Богом. В итоге исследователь поставит перед собой вопрос об определенном едином законе или закономерностях развития религии; в качестве таковых Тиле предварительно устанавливает стремление к обожению человека, а также наличие эсхатологических ожиданий. Особое внимание исследователя должно направиться на те формы религии, которые совершеннее, полнее, убедительнее всего раскрывают выявленные законы. Очевидно, что эта роль зарезервирована за христианством (и таким кружным путем теологическая апологетическая задача вновь возвращается на положенное ей место)²⁴.

Вслед за Шлейермахером Тиле признаёт религиозную способность (*aanleg*, ср. *Anlage* у Ф. Шлейермахера и В. де Ветте), необходимо присущую человеку и заключающуюся в чувстве собственного единства с цельным, взаимосвязанным космосом/универсумом²⁵, благодаря чему религиозным оказывается любой монист. Основную задачей новой науки должно быть изучение законов развития религиозного чувства. Такую постановку вопроса Тиле перенимает не у немецких предшественников, а у Бенжамена Константа, едва ли не единственного

de l'histoire des religions. 1880. Vol. 1. P. 3–6; Vernes M. L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions; son enseignement en France et à l'étranger. Paris, 1887. P. 10ff).

²³ Tiele C. P. *Het wezen...* Z. 44–46.

²⁴ Характерными чертами либерально-теологических проектов знания о религии XIX в., которые имеют место и в учении Тиле, являются, во-первых, представление об иерархии форм религии, которая неизменно увенчивается христианством; а во-вторых, связанное с этим представлением стремление изучать именно совершеннейшую религию, как ту, которая в наибольшей полноте реализует тенденции, характерные для «религии вообще». Позднее в немецкоязычной традиции преимущественное внимание к религиям примитивных народов будет упоминаться как позитивистский признак.

²⁵ Отсутствие эксплицитного учения о религиозном чувстве (см. также: Molendijk A. L. *The Emergence...* P. 141–142) не позволяет с полным правом зачислить Тиле в круг философ-сентименталистов, таких как Якоби, Шлейермахер или Фриз, однако, как видно, в целом с приоритетом переживания в религиозной жизни он согласен. Предполагая его инстинктивно-чувственную или моральную природу, Тиле в романтическом духе отмечает: религиозное вдохновение близко к вдохновению поэта и художника (см.: Tiele C. P. *Godsdienstwetenschap en theologie*. Z. 43). С этими констатациями неясным образом сочетается совершенно теологический поиск истоков религии в «вере и любви» (*Ibid.* Z. 51): на таких примерах, пожалуй, лучше всего заметна некоторая недовершенность данного проекта. Вера (*geloof*), по Тиле, сущностно едина у самого архаичного политеиста и у христианина: только у первого она неразумна, темна и зачаточна, а у второго — исключительно разумна и ясна (см.: Tiele C. P. *Het wezen...* Z. 384).

франкоязычного представителя философии религиозного чувства и веры (см. Constant de Rebecque B. *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Vol. 1. P., 1824)²⁶.

В связи с этим наука о религии должна разделиться на «философию истории религии» и «философию религиозного человека». Именно последняя, психологически ориентированная ее область должна будет подыскивать ключ к сущности религии. Лишь после ответа на вопросы о сущности, происхождении и развитии религии возможно будет заняться уже чисто теологическими задачами, связанными с оздоровлением, укреплением и реформированием религии²⁷. Таким образом, практическая теология будет пользоваться плодами религиоведческого знания как в области миссиологии, так и в связи с многочисленными вопросами реформирования церковной организации и богослужения, определения степени свободы убеждений членов церкви и т. п.²⁸ Нельзя, однако, не упомянуть, что Тиле не относит наличие религиозной общины (критически важное для теории религии Ф. Шлейермахера, В. де Ветте и Хр. Вайссе) к сущностным характеристикам религии, что, вероятно, может объясняться влиянием Б. Констана.

Тиле отдает себе отчет в том, что условия для описанной трансформации теологии сложились в результате секуляризации. Современному теологу попросту *не верится* ни в ангелов, ни в бесов, ни в духов вообще. Как только вера утрачивается, ее объект превращается в объект философского интереса и религиоведческого исследования. Так, к примеру, обстоит дело с католическим культом девы Марии: для протестанта он лишь предмет интереса, но не эмоционального принятия²⁹. В этом же контексте Тиле предполагает, что вера в догматы и богослужения в протестантской традиции безвозвратно утеряны, и всё, что останется в будущем, это индивидуальная молитва и собрания верующих³⁰.

²⁶ Tiele C. P. *Het wezen...* Z. 236. О франко-нидерландских переключках в этой области в позднейший период см. также: Cabanel P. *L'institutionnalisation des «sciences religieuses» en France (1879–1908) Une entreprise protestante?* // *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903–2015). 1994. Vol. 140. P. 60–61.

²⁷ См. несколько более ранние идеи Хр. Г. Вайссе о преодолении кризиса протестантизма путем создания точного внеконфессионального знания о нем, которое, заместив догматику, трансцендирует собственные границы вероучения (см.: Weisse C. H. *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums*. Bd. 1. Leipzig, 1855. S. 7ff, 222–223). Впоследствии та же важнейшая в контексте возникновения религиоведения мысль встречается у Бернулли и Трауба (см. сн. 3).

²⁸ Tiele C. P. *Het wezen...* Z. 242.

²⁹ *Ibid.* Z. 391–392.

³⁰ *Ibid.* Z. 405–406. Хотя Тиле и Макс Мюллер и проявляют некоторый апологетический интерес и отдают предпочтение протестантизму, ясно, что оба они понимают его как индивидуальную и предельно инклюзивную общечеловеческую религиозность. О методологическом разграничении религиоведения и теологии в процессе становления первого см. подробнее: Hjelde S. *Religionswissenschaft und Theologie zwischen Grenzziehung und Verschmelzung. Eine historische Perspektive im Kontext der Entstehungszeit der Religionswissenschaft* // *Die Bedeutung der Religionswissenschaft und ihrer Subdisziplinen als Bezugswissenschaften für die Theologie* / R. Seylan, C. Saglam, Hrsg. Berlin: Peter Lang, 2016. S. 87–115.

*Образовательная институционализация внеконфессионального знания
в религии*

Описанная концепция раннего Тиле отражает жаркие дискуссии в нидерландском обществе, имевшие место в конце 1860-х и 1870-х гг., связанные с обсуждением образовательной реформы и касавшиеся экономических (кто должен финансировать: государство или община?), идеологических (какой силы акцент должен быть сделан на пасторском служении?) и административных (на каком факультете/факультетах должны учиться теологи и какие предметы изучать?) особенностей теологической подготовки в королевстве. Так, в 1869 г. либеральный министр внутренних дел К. Фок выступил с проектом образовательной реформы, предполагавшим в том числе делегировать преподавание догматики церковным общинам, устранив ее из университета³¹. Из-за массированного сопротивления теологов проект застопорился. Преемник Фока, К. Херцема, в 1874 г. предложил создать в государственных университетах факультеты религиоведения (*godsdienstwetenschap*), а не теологии (*godgeleerdheid*). Они призваны были обеспечивать специализацию «по истории религии и теологических систем; истории религиозных догматов (*leerstellingen*), толкованию и истории религиозных памятников (*oorkonden*) и по философии религии»³². Херцема предполагал, что подобный факультет должен плодотворно взаимодействовать с церковными педучилищами (*kweekschool*).

В этих дискуссиях принимал живое участие либерально настроенный Лейденский университет, в котором работал Тиле³³. В 1868 г. там был составлен проект закона об образовании (сам новый закон после долгих прений был принят лишь в 1876 г.). Основным предметом дискуссий был характер государственно-конфессиональных отношений в Нидерландах. Эти дискуссии и сам последующий закон не следует понимать как следствие прямой борьбы светских институций с церковными, так как нарождающаяся наука о религии была еще тесно связана с теологией³⁴. Либеральная позиция ремонстрантов состояла в сосредоточении в государственных университетах внеконфессионального изучения всех религий, в том числе иудаизма и христианства, в то время как вероучительную часть, как об этом и говорил Тиле, планировалось вверить самим общинам. При этом лейденские теологи протестовали против планов устранить теологию из университета³⁵. Лейденский законопроект предполагал открытие теологических кафедр арабской и еврейской словесности, изучения Талмуда, а также санскритологии и иранистики, преследующих не практические цели духовно-нравственного воспитания, но цели чисто образовательные³⁶. Пусть даже уче-

³¹ De Jong J. De wetgever van 1876 en de theologie // *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*. 1968. Vol. 48. No. 2. Z. 317.

³² *Ibid.* Z. 318.

³³ О позиции самого Тиле см., к примеру: Tiele C. P. *Godsdienstwetenschap en wijsbegeerte in het jongste ontwerp van Wet op het Lager onderwijs* // *De Gids*. 1869. Bd. 33. Z. 121–138.

³⁴ Molendijk A. L. *The Emergence...* P. 71.

³⁵ *De theologische fakulteit aan de Nederlandse hoogeschoolen naar aanleiding van het bij de tweede kamer ingediende ontwerp van het wet op het hooger onderwijs, door de godgeleerde fakulteit aan's Rijks Hoogeschool te Leiden*. Leiden: P. Engels, 1868.

³⁶ *Ibid.* Z. 7–8.

ников будет исчезающе мало, университетское образование тем не менее предполагает, что «в академиях страны науки изучаются в полном объеме, ради них самих и невзирая на практическую актуальность»³⁷. Предметом теологического (т. е. по сути, уже религиоведческого) исследования должен оказаться здесь не доктринально характеризуемый Бог, а сама религия³⁸.

Лейденские теологи отметили правительственные опасения о внутренней конфликтности потенциального внеконфессионального теологического факультета и указывали, что разномыслие в науке нормально. Серьезнее уже было подозрение в том, что такие подразделения станут «рассадниками скептицизма и материализма»³⁹. Но неужто в университет возвратится цензура и неужто она не принесет огромного вреда обществу, не предоставив ему возможности выслушивать экспертов в области истории религии и культуры? Более того, если изучение христианства останется исключительно конфессиональным, не станут ли церковные семинарии и училища «рассадниками мистицизма, фанатизма и нетерпимости», что нанесет в итоге вред и государству?⁴⁰ Позднейшие рекомендации либерального Лейденского университета от 1874 г. включали открытие докторантуры «по религиоведению и философии».

Образовательный закон 1876 г. реализовал, однако, лишь часть либерально-теологической программы. Термин «религиоведение» так и не попал в название подразделений, однако *curriculum* теологических факультетов пополнился историей и философией религии как отдельными предметами. Что касается преподавателей всё же сохранившихся в университете догматической и практической теологий, то они кооптировались из церковных общин и устраивались на экстраординарные вакансии, оплачиваемые за государственный счет. Поэтому сложившуюся систему стали именовать *duplex ordo* (двойным порядком). И если, с одной стороны, с современной точки зрения эволюционист и христиа-

³⁷ De theologische fakulteit... Z. 8.

³⁸ Molendijk A. L. The Emergence... P. 77.

³⁹ De theologische fakulteit... Z. 16.

⁴⁰ Ibid. Z. 22. Следует отметить, что ситуация 150-летней давности в Нидерландах в некоторых моментах зеркальна относительно современной российской. Во-первых, лейденские теологи были либеральными реформаторами и двигались в сторону светскости; российская теология склонна, напротив, к консервативному тренду, стремящемуся возродить (а по факту изобрести) старинные традиции. Во-вторых, нидерландские власти рассматривали теологический факультет в университете как потенциально вольнодумное и опасное подразделение; российские власти, напротив, видят в нем идеологическую и воспитательную опору. В-третьих, внецерковность теологического знания и его размежевание с догматикой понимались Тиле и его коллегами как залог максимальной непредвзятости, в России же внецерковность (внеобщинность) теологии была воспринята как нонсенс и отброшена, а многие спикеры понимают формирование конфессионально обусловленного мировоззрения как одну из важнейших задач теологического образования. Разгадку, вероятно, следует искать в объективных исторических обстоятельствах, обусловленных кантовским пониманием теологии (см. «Спор факультетов») и гибкостью протестантского отношения к церковности. Несмотря на то что в обоих случаях мы имеем дело со светскими государствами, государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения в России были, очевидно, в целом гораздо более формальными и осторожными, чем в Нидерландах, где общины реформатов, лютеран, меннонитов, католиков и иудеев проживали на небольшой территории и постоянно контактировали. В любом случае подобному сравнению должно быть посвящено особое исследование.

ноцентрист Тиле, конечно, не может быть назван беспристрастным, как и его современник Фр. М. Мюллер⁴¹, с другой стороны, следует помнить и о том, какой критике подвергались тогда подобные взгляды со стороны консерваторов⁴². Очевидно, что деятельность теолога Тиле (в религиозности которого невозможно усомниться после чтения его проповедей) представляет еще один шаг к секуляризации и связанной с ней институционализации отличного от теологии религиозоведческого знания.

Удостоверять или описывать? «Проблема истины» 1910-х гг.

Если историческое изучение религии дало два пилотных проекта сравнительного знания о религии (К. П. Тиле и Фр. М. Мюллер) уже к 1870-м гг., то психологическое ее изучение начало претерпевать институциональные трансформации несколько позднее. Тот факт, что психология религии как особая специальность берет свое начало в творчестве американских психологов школы Кларк (Г. Стэнли Холла, Э. Д. Старбака, Г. Ко) и знаменитого У. Джеймса, несомненно и признавался как в начале XX в., так и позднейшими авторами⁴³. Однако, притом что эмпирико-психологическое изучение религии в Германии началось лет на пятнадцать позже, чем в США, в самой американской психологии религии, судя по всему, имеется более ранний «немецкий след» (и это особая тема для исследования). Стэнли Холл, первый американец, начавший читать лекции по психологии религии⁴⁴, учился не только у У. Джеймса, но еще и в Германии, у Г. Фехнера и В. Вундта⁴⁵. Какими бы извилистыми ни были пути теоретического взаимодействия, ясно, что понятие «религиозный опыт» пришло в американский узус, скорее всего, из немецкоязычного пространства, в котором благодаря Ф. Д. Шлейермахеру и Хр. Г. Вайссе оно обрело узнаваемые смысловые контуры.

В конце XIX — начале XX в. в немецкоязычном пространстве проблематику психологии религии разрабатывали почти исключительно теологи, и это отличало Германию от США и Франции. Их преобладание в обсуждении этих вопросов восходило здесь еще к первой половине XIX в. и основывалось на влиянии Шлейермахера. Наследующие ему учения о религиозном чувстве/опыте, выстроенные на основе кантианских идей (В. де Ветте, Хр. Вайссе), всё более отходили от романтической спекулятивности в направлении эмпирического анализа, осуществлять который предполагалось посредством интроспекции, а также изучения истории религии. Практически всюду перед нарождающейся психологией религии стояли схожие задачи: определить, что такое нормативная

⁴¹ Самарина Т. С. Дизайнерский проект феноменологического понимания религии: компаративистика Ф. Макса Мюллера // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 78. С. 127–128.

⁴² Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2020. С. 17–18.

⁴³ Vande Kemp H. G. Stanley Hall and the Clark School of Religious Psychology // *American Psychologist*. 1992. Vol. 47. No. 2. Feb. P. 290.

⁴⁴ Belzen A. van. *Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft*. Berlin, 2015. S. 26.

⁴⁵ Pruette L. G. *Stanley Hall. A Biography of a Mind*. N. Y., 1926. P. 86.

религиозность, и тем самым понять, какие религиозные практики девиантны и как они могут быть скорректированы.

В связи с этим методологическая демаркация, ведущая в области психологии от традиционных спекулятивно-философских к более современным специализированным эмпирическим методам, наиболее заметна именно в немецкоязычных кейсах: становление психологии религии в США с самого начала связывалось с экспериментальными и социологическими методами, а во франкоязычном пространстве она изучалась скорее с медицинско-психологических позиций. Лучшей иллюстрацией борьбы старой и новой парадигм, как кажется, является дискуссия, развернувшаяся в середине 1910-х гг. между «метафизиком» Г. Воббермином и одним из первых экспериментаторов В. Штелином; к последнему примкнул Ф. Трауб. Несмотря на то что все диспутанты были протестантскими теологами, они представляли две несводимые позиции относительно изучения религии.

Г. Воббермин и его ранняя программа

Взгляды Г. Воббермина образуют своеобразную антитезу мейнстриму популярного в конце XIX в. в Германии ричлианства, которое предлагало «освободиться от философско-теологической метафизики, сплошь господствовавшей в теологической мысли XIX в.»⁴⁶. Ратуя за тесную связь теологии с метафизикой на рубеже веков и позднее, Воббермин создал все условия для того, чтобы старинная, характерная более для первой половины XIX в. модель философски фундированной теологии вошла в прямое столкновение с новейшими феноменологическими методами.

Воббермин видел основную задачу теологии в том, чтобы представить доказательство истинности христианской религии⁴⁷. Необходимость этого состоит в том, что, несмотря на утверждения, будто бы вера не требует доказательств (таковые мы увидим как раз у оппонентов Воббермина), человек не может быть постоянным и последовательным верующим, не убедившись в истинности своих взглядов также и рационально⁴⁸. Доказательство, конечно, не может быть строгим, ведь тому препятствуют свойства религии, которая задействует чувства и моральную волю: «наше знание о собственных содержаниях сознания... всегда сохраняет нечто личностное и субъективное»⁴⁹. Иными словами, неверующий не может пережить непосредственное чувство веры, но последнее не делается от этого менее реальным.

Отчасти развивая, таким образом, сентименталистскую линию (докторская диссертация Воббермина была посвящена внутреннему опыту как основанию этического доказательства бытия Божия), Воббермин рассматривает в качестве глубинного основания религии своеобразный религиозный опыт⁵⁰. Этот

⁴⁶ Lessing E. Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart. Göttingen, 2000. S. 33.

⁴⁷ Wobbermin G. Zwei akademische Vorlesungen über Grundprobleme der systematischen Theologie. Berlin, 1899. S. 1.

⁴⁸ Ibid. S. 3.

⁴⁹ Ibid. S. 7.

⁵⁰ Wobbermin G. Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung // Weltanschauung, Philosophie und Religion. Berlin, 1911. S. 345.

опыт оказывается объектом теологического изучения, и именно определение его свойств позволит корректно осуществить демаркацию между метафизикой, с одной стороны, и теологией и религией — с другой. Таким образом, именно психология религиозной жизни призвана опосредовать научное и религиозное знание.

Тем самым можно говорить о присутствии в наследии Воббермина наряду с собственно теологией и своеобразной психологии религии. Последняя при этом призвана контекстуализировать первую. Однако предлагаемый Воббермином проект психологии религии является, по существу, религиозно-философским и тем разительно отличается от построений психологов-экспериментаторов. Воббермин утверждает: «...эмпирико-психологическое рассмотрение религиозного опыта не может прийти в окончательное соответствие с ним», т. к. «понятия божественного “присутствия” и тем паче “трансцендентной реальности” содержат момент, необходимо выводящий за пределы всякой эмпирической психологии»⁵¹. Этот аргумент во многом перекликается с идеями Шантепи де ла Соссе, высказанными на 40 лет раньше: философской теологии никак не избежать спекулятивного компонента⁵², а признание свойственного человеку религиозного инстинкта становится естественным итогом психологического исследования, далее которого оно не продвигается⁵³. Воббермин указывает: эмпирико-психологический метод лишь фиксирует религиозный опыт, но не касается вопроса о его истинности. При условии же, что притязание на истину как раз и конституирует религиозный опыт, а, лишаясь его, опыт предстает будто бы «ножом без лезвия» (*Messer ohne Klinge*), уход от разговора об истинности демонстрирует принципиальную неполноту этого метода.

Поэтому сам Воббермин стремится обосновать онтологическую истинность и психологическую достоверность религиозного опыта с помощью теоретико-познавательной аргументации. Это должно быть осуществлено в рамках «трансцендентально-психологического метода» (*transzendental-psychologisches Verfahren*), призванного очистить собственно религиозный компонент внутреннего опыта от всего «наносного» — магических, мифологических или эстетических компонентов⁵⁴. Задача состоит в том, чтобы выявить глубинные мотивы религиозной веры и оценить веру именно согласно этим мотивам. Подобное исследование (теологическое, по существу) потребует постулировать религиозную истину, и это снова перекликается с утверждением Шантепи, что Бог наряду с человеком является полноправным актором в появлении и развитии религии⁵⁵. Наряду с этим Воббермин, правда, подчеркивает,

⁵¹ Wobbermin G. *Psychologie und Erkenntniskritik...* S. 347–348.

⁵² Chantepie de la Saussaye P. D. *Methodologische bijdrage tot het onderzoek naar den oorsprong van den godsdienst*. Utrecht, 1871. Z. 48.

⁵³ *Ibid.* Z. 40–41.

⁵⁴ Wobbermin G. *Psychologie und Erkenntniskritik...* S. 355. Повторяя ту же мысль в своем первом большом сочинении — «Метод психологии религии...» (1913) и говоря о «совлечении инородных мотивов и представлений с религиозного убеждения» (С. 404), Воббермин практически дословно повторяет аналогичную идею спекулятивного теиста середины XIX в. Христиана Германа Вайссе (*Weisse C. H. Philosophische Dogmatik...* S. 73–74).

⁵⁵ Chantepie de la Saussaye P. D. *Op. cit.* Z. 49.

что изучает лишь человеческую религиозность и в философскую теологию не вдается. В общем и целом, программа Воббермина такова: разобраться, какой набор идей является собственно религиозным, т. е. какова сущность религии, и далее, конкретизируя и отталкиваясь от достигнутого, понять, какова сущность христианства⁵⁶.

Термин «трансцендентально-психологический метод» Воббермин, по собственному признанию, заимствовал у Г. Риккерта, скорректировав его значение так, чтобы речь шла о психологическом изучении религии, предпринимаемом с «трансцендентальными» целями, т. е. связанными с поисками условий истинности опыта сознания⁵⁷. Однако приводимый самим Воббермином пример применения метода лишь сбивает с толку. Допустим, рассуждая о ветхозаветных чудесах, мы с современной точки зрения можем подумать, что их смысл состоит в разрыве природной причинности. Однако на самом деле это не так. Восстанавливая библейский контекст, мы видим: чудо призвано было свидетельствовать о провидении и водительстве Бога. Что же касается природных законов, то ясно, что для библейского мировоззрения они сугубо вторичны и их чудесную временную отмену следует понимать именно в этом контексте⁵⁸.

В этом месте к Воббермину может возникнуть целый ряд вопросов. Во-первых, не оказывается ли, что применение трансцендентально-психологического метода синонимично простой религиоведческой грамотности? Во-вторых, не до конца ясно, какую роль здесь играет представление об истине: неужто подобную герменевтическую процедуру не мог бы проделать неверующий? В-третьих, описанная процедура очень напоминает герменевтический метод ричлианца М. Райшле⁵⁹, с описанием которого он выступил почти на четверть века раньше⁶⁰. На эти вопросы, к сожалению, внятного ответа не обнаруживается.

Однако «знаменем» вобберминовской концепции и ключевым пунктом ее критики был именно тезис о первостатейной важности истины для «логической структуры религиозного сознания»⁶¹, причем не столько для индивидуального сознания, сколько для сознания вообще или, если угодно, для кантовского познающего субъекта. Здесь дело и доходит до знаменитого воббер-

⁵⁶ Wobbermin G. Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Bd. 1. Leipzig, 1913. S.409–410.

⁵⁷ Wobbermin G. Der Kampf um die Religionspsychologie // Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. 1911. Bd. 5. S. 1116.

⁵⁸ Ibid. S. 1116–1118.

⁵⁹ Предлагаемый Райшле индуктивный метод изучения религии (который, конечно, заслуживает отдельного рассмотрения) предполагает восстановление убеждений, устремлений и чувств религиозного человека, которое осуществляется посредством их психологического моделирования в виде «гипотетической эмпагии» (hypothetisches Nacherleben). Это требует обращения к источникам, например к тому же Ветхому Завету, доскональное знание текста и контекста которого послужит основанием для описанного психологического упражнения (см.: Reischle M. Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie. Freiburg i. B., 1889. S. 7–36).

⁶⁰ Воббермин, конечно, знал о заслугах Райшле и упоминал их (см.: Wobbermin G. Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft... S. 247–248).

⁶¹ Ibid. S. 398.

миновского круга (Zirkel): «...религиозно-психологический анализ завязан на аналогию с личным религиозным опытом. Только посредством этой аналогии исторические формы проявления религиозного сознания могут анализироваться в плане их специфических религиозных мотивов»⁶². Наряду с вопросом об истине, вопрос о позиции исследователя относительно чужого религиозного переживания станет еще одним ключевым вопросом разгоревшейся после 1913 г. дискуссии.

Критика вобберминовских идей В. Штелином и Ф. Траубом

Крупная работа Воббермина «Метод психологии религии...» (1913) привлекла критическое внимание двух протестантских теологов; их возражения Воббермину были опубликованы в двух крупных и авторитетных журналах: созданном в 1914 г. «Архиве психологии религии» (В. Штелин) и «Журнале теологии и церкви» (Ф. Трауб). Очертим важнейшие пункты их критики.

В отличие от философствующего теолога Воббермина, Штелин специально изучал психологию, причем в том числе с психофизиологическим компонентом: сначала в 1906 г. у Г. Форбротта, а затем в 1909 г. в Вюрцбурге у О. Кюльпе; также он принимал участие в психологических экспериментах как испытуемый. В то же время он отклонил предложение Воббермина заняться сравнительным изучением философии религии Канта и Шлейермахера; это показалось Штелину слишком далеким от насущной реальности⁶³. К 1913 г. Штелин сам уже практиковал экспериментальные методы⁶⁴. Таким образом, его взгляд на идеи Воббермина вполне иллюстрирует тот разрыв, который сложился между эмпирической психологией религии нового типа и более архаичными проектами философии религии. В первом номере «Архива» (1914) Штелин выпустил свой критический обзор вобберминовского «Метода психологии религии...»; развернутое же мнение о статусе религиозной истины для психолога религии, также озвученное в 1914 г., в доработанном виде было опубликовано во 2/3 выпуске «Архива», который увидел свет лишь в 1921 г.

Что же касается Трауба, то он, следуя идеям Ричля, отвергал всякие попытки выстроить религиозную метафизику, поскольку воспринимал их как докритическую наивность; личная истина, по Траубу, дана человеку лишь в аксиоматическом и иррациональном переживании⁶⁵.

Оба критика подмечают и отслеживают в тексте Воббермина как раз то, что интересно для нас, а именно нечеткость институциональной идентификации его штудий. Штелин указывает, что для Воббермина «религиоведение» и «теология» то употребляются как синонимичные понятия, то выступают как две равнозначные области; религиоведение оказывается к тому же теологическим методом⁶⁶.

⁶² Wobbermin G. Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft... S. 405.

⁶³ Belzen A. van. Religionspsychologie. S. 57–61.

⁶⁴ О методе Штелина по-русски кратко см.: Малевич Т. В. Эмпирические методы исследования религиозного опыта в психологии религии: история и современные тенденции (конец XIX — первая пол. XX в.) // Вестник ВолГУ. Сер. 7: Философия. 2014. № 5 (25). С. 63.

⁶⁵ Lessing E. Op. cit. S. 315.

⁶⁶ Stählin W. Georg Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode // Archive für Religionspsychologie. 1914. Bd. 1. S. 280.

Таким же методом (с неясной корреляцией относительно религиоведения) оказывается психология религии; при этом от теологии они нигде, по существу, не отделяются. Штелин отмечает, что, несмотря ни на какие возражения, психология религии уже состоялась как отдельная область знания, даже если Воббермин и отрицает это.

Стремление Воббермина психологизировать всю теологию подмечает и Трауб⁶⁷. Крен в направлении теологии и впрямь хорошо заметен при обзорном чтении вобберминовых текстов. Еще явственнее его оттеняет вопрос об истине, в данной дискуссии он является ключевым. Стратегия решения вопроса о статусе истины для психолога религии позволяет как демаркировать теологический и строго научный дискурс, так и отделить философский интеллектуализм от эмпирических штудий, быстро фиксирующих иррационализм, который присущ религиозности⁶⁸.

Выше мы видели, что категория истины для Воббермина концептуально значима. Штелин подробно отслеживает Вобберминовы колебания в отношении того, как соотносить религиозно-психологический анализ с признанием/дистанцированием от религиозной истины⁶⁹. В итоге Штелин усматривает в Вобберминовом методе интерес догматика. Оба критика сомневаются в адекватности названия и функциональности трансцендентально-психологического метода, подмечая в нем смешение разнородных элементов и методическую неясность⁷⁰. Оба они также недоумевают по поводу того, почему именно истина, причем истина в широком контексте, оказывается у Воббермина в центре внимания. Не приводит ли это к неправомерной односторонности рассмотрения? Ведь никаких исследований религиозного сознания он не проводил⁷¹ и различные религиозные учения на этот предмет также не сравнивал (неужто так обстоят дела всюду?)⁷².

Кроме того, философско-теологический крен усиливают как стремление Воббермина обнаружить «общезначимое объектное содержание», так и явствен-

⁶⁷ Traub F. *Theologie, Religionswissenschaft, Metaphysik. Zur Auseinandersetzung mit der theologischen Methode Wobbermins* // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1915. Bd. 25. Heft 3/4. S. 96.

⁶⁸ О взглядах самого В. Штелина на место и роль истины для психолога религии см.: Stählin W. *Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie* // *Archive für Religionspsychologie*. 1921. Bd. 2–3. S. 136–159. Их можно подытожить так: (1) психология религии ни в коем разе не решает вопроса об истинности переживания, она лишь наблюдает и описывает его; (2) всё внимание необходимо направлять на конкретную эмпирику, не позволяя себе никаких философских спекуляций; (3) изучать следует не философское понятие истины, а то, как религиозная истина понимается и переживается верующими; (4) религиозное сознание не стремится обосновать истину или усомниться в ней, напротив, оно эмоционально притязает на нее и утверждает ее. В последнем выделенном нами пункте Штелин следует проницательным наблюдениям тубингенского философа религии Генриха Майера. Как указывает Майер, любому суждению о предмете веры предшествует его восприятие как реально существующего объекта среди других объектов; причем объекта, оказывающего прямое влияние на человека (см.: Maier H. *Psychologie des emotionalen Denkens*. Tübingen, 1908. S. 499–555).

⁶⁹ Stählin W. *Georg Wobbermin...* S. 283–285.

⁷⁰ *Ibid.* S. 289, 293; Traub F. *Theologie...* S. 97–98, 109.

⁷¹ Stählin W. *Georg Wobbermin...* S. 285–286.

⁷² Traub F. *Theologie...* S. 99.

ное его дистанцирование от эмпирических исследований, которые, по мнению Штелина, никак не позволяют причислить метод Воббермина к психологическим⁷³. Трауб вторит показательной цитатой:

Прежняя (frühere) психология была полностью проникнута теологически и метафизическими элементами. Понятие субстанции души есть последний остаток метафизической психологии, сохранившийся до наших дней. Психология как самостоятельная, отдельная наука обретала почву под ногами как раз по мере того, как она отвергала метафизический и теологический уклон и вспоминала о своем характере эмпирической науки. Психология, согласно самому своему понятию, есть наука эмпирическая. А теперь Воббермин открывает некую неэмпирическую психологию! <...> Разве можно нам теологам (sic! — Вс. З.) быть настолько на обочине научной жизни, что заниматься созданием научных понятий, которые неприемлемы для специалистов?⁷⁴

Штелин возглашает: привязкой психологии религии к решению теологических вопросов осуществляется не более и не менее чем «изнасилование ее сокровеннейшей сущности» (wird sie in ihrem innersten Wesen vergewaltigt)⁷⁵. Вывод же Штелина соответственно таков: функционирование психологии религии возможно лишь в условиях полной независимости от теологии.

Следует сказать, что Воббермин ответил на оба критических выпада: Штелину — кратко во втором выпуске «Архива...» (1914, публ. 1921), а Траубу — подробнее, в «Вестнике теологии и церкви» (1917). Подытожить его возражения (а скорее, уточнения собственной позиции) можно (конечно, в общих чертах и с акцентом на интересующих нас вопросах) следующим образом:

Во-первых, интересуясь прежде всего вопросами систематической теологии, понимаемой не как утверждение догм, а как философское обоснование религии, Воббермин осознает, что с помощью «естественно-научных» методик фиксации психологических переживаний эти вопросы нерешаемы⁷⁶. В центре внимания психолога поиск «закономерностей и функциональных законов» переживаний; задача эта сугубо историко-психологическая, и разве можно обнаружить в них мотивы, видоспецифически свойственные именно религии?⁷⁷ С другой же стороны, Воббермин критикует учение Э. Трельча о религиозном априори как неправомерно рационализирующее религиозность⁷⁸.

⁷³ Stählin W. Georg Wobbermin... S. 292.

⁷⁴ Traub F. Theologie... S. 104.

⁷⁵ Stählin W. Georg Wobbermin... S. 296.

⁷⁶ Wobbermin G. Religionspsychologische Arbeit und systematische Theologie // Archive für Religionspsychologie. 1921. Bd. 2–3. S. 201; Idem. Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie. Wider F. Traubs Einwendungen dagegen // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1917. Bd. 27. S. 347.

⁷⁷ Ibid. S. 330–331. И Штелин, и Трауб вопрошают: но где то самое религиозное можно еще изыскать, как не в опыте конкретных верующих и обобщении его данных?

⁷⁸ Wobbermin G. Religionspsychologische Arbeit... S. 201–202; Idem. Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie... S. 314.

Во-вторых, Воббермин утверждает, что применяет термин *Religionswissenschaft* как зонтичный и стремится решать теологические задачи «исходя из религиоведческой точки зрения»⁷⁹.

В-третьих, Воббермин жаждет общезначимого гносеологического оправдания религиозного чувства, которое, постоянно вращаясь в религиозно-психологическом круге, не поддается никакому количественному измерению или фиксации: «чтобы смочь религиозно-психологически мыслить и работать, нужно быть религиозным человеком»⁸⁰.

В-четвертых, стремление к истине, присущее также и чисто философской метафизике⁸¹, и есть та подлинно религиозная сущность в переживании, которая, сообразно своей природе, может быть адекватно оценена лишь религиозно-философски⁸².

Краткие выводы

Два рассмотренных нами кейса разнесены территориально и хронологически, однако представляют собой этапы становления двух важнейших областей религиоведческого знания — истории религии и психологии религии. Ни первая, ни вторая не создавались людьми равнодушными к религии или критически к ней настроенными; следует также вспомнить, что пионерская в психологии религии американская школа Кларк преследовала в том числе и апологетические цели, а также способствовала формированию религиозного воспитания в американском протестантизме⁸³. Какие же выводы могут быть сделаны в итоге?

- (1) И провозвестник сравнительной истории религии Тиле, и экспериментальный психолог Штелин — *теологи, сохранившие свою верность религии*. Это не случай левых гегельянцев и не случай нидерландского теолога, радикального критика Алларда Пирсона, который честно оставил служение, поскольку разуверился в сверхъестественном откровении и предпочел церковному мировоззрению гуманистическое⁸⁴. Тем не менее и Тиле (в целом достаточно последовательно), и Штелин (строго и однозначно) *отделяли область теологической рефлексии от научного изучения религии*.
- (2) Соответственно, и Тиле, и Штелин стремились максимально исключить влияние личной религиозности на методологию исследования религии. При

⁷⁹ Wobbermin G. Religionspsychologische Arbeit... S. 204; Idem. Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie... S. 314.

⁸⁰ Idem. Religionspsychologische Arbeit... S. 204; Idem. Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie... S. 336.

⁸¹ Idem. Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie... S. 319.

⁸² Ibid. S. 337.

⁸³ White Chr. A Measured Faith: Edwin Starbuck, William James, and the Scientific Reform of Religious Experience // The Harvard Theological Review. 2008. Vol. 101. No. 3/4. P. 445–450.

⁸⁴ Molendijk A. L. Abschied vom Christentum: Der Fall Allard Pierson // Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition / H. Krop, A. L. Molendijk, H. de Vries, Hrsg. Leuven: Peeters, 2000. S. 141–157.

- этом им приходилось прямо или косвенно критически соотноситься с альтернативными проектами изучения религии, которые это влияние, напротив, в существенных моментах допускали. В первом случае это учение Шантепи де ла Соссе, а во втором — Воббермина.
- (3) И Тиле, и Штелин также оспаривали возможность изучения религии *спекулятивными генерализующими методами*: Тиле упирал на важность проработки исторических источников, а Штелин — на психологический эксперимент.
- (4) Очевидно, что институциональное научное знание о религии в значительной степени конституируется на теологической почве и из теологического интереса в результате *окончательного методологического перелома*, связанного с секуляризацией, а также с эмансипацией гуманитарных исследований под влиянием позитивистского идеала научности.

Список литературы

- Антонов К. М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84.
- Бокова О. А., Карандашов В. Д. Дискуссии о теологии в российской высшей школе // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2015. № 4. С. 194–201.
- Иларион (Алфеев), митр. Теология в современном российском академическом пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3 (34). С. 224–239.
- Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Юрайт, 2020.
- Малевич Т. В. Эмпирические методы исследования религиозного опыта в психологии религии: история и современные тенденции (конец XIX — первая пол. XX в.) // Вестник ВолГУ. Сер. 7: Философия. 2014. № 5 (25). С. 60–69.
- Самарина Т. С. Дизайнерский проект феноменологического понимания религии: компаративистика Ф. Макса Мюллера // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 78. С. 121–131.
- Шишков А. Теология без идеологии // OpenDemocracy Russia. 13.03.2019. URL: <https://www.opendemocracy.net/ru/theology-without-ideology> (дата обращения: 08.11.2020).
- Belzen A. van. Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft. Berlin: Springer, 2015.
- Bernouilli C. A. Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Ein enzyklopädischer Versuch. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1897.
- Cabanel P. L'institutionnalisation des «sciences religieuses» en France (1879–1908): Une entreprise protestante? // Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015). 1994. Vol. 140. P. 33–80.
- Chantepie de la Saussaye P. D. Methodologische bijdrage tot het onderzoek naar den oorsprong van den godsdienst. Utrecht: P. W. van de Weijer, 1871.
- De Jong J. De wetgever van 1876 en de theologie // Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History. 1968. Vol. 48. No. 2. Z. 313–332.
- De theologische fakulteit aan de Nederlandse hoogeschoolen naar aanleiding van het bij de tweede kamer ingediende ontwerp van het wet op het hooger onderwijs, door de godgeleerde fakulteit aan 's Rijks Hoogeschool te Leiden. Leiden: P. Engels, 1868.
- Hjelde S. Die Geburt der Religionswissenschaften aus dem Geist der protestantischen Theologie // Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung / F. W. Graf, V. Friedemann, Hrsg. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. S. 9–28.

- Hjelde S. *Religionswissenschaft und Theologie zwischen Grenzziehung und Verschmelzung. Eine historische Perspektive im Kontext der Entstehungszeit der Religionswissenschaft // Die Bedeutung der Religionswissenschaft und ihrer Subdisziplinen als Bezugswissenschaften für die Theologie* / R. Ceylan, C. Saglam, Hrsg. Berlin: Peter Lang, 2016. S. 87–115.
- Lessing E. *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2000.
- Maier H. *Psychologie des emotionalen Denkens*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1908.
- Molendijk A. L. *Abschied vom Christentum: Der Fall Allard Pierson // Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition* / H. Krop, A. L. Molendijk, H. de Vries, Hrsg. Leuven: Peeters, 2000. S. 141–157.
- Molendijk A. L. *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*. Leiden: Brill, 2005.
- Pruette L. G. *Stanley Hall. A Biography of a Mind*. New York: D. Appleton & Comp, 1926.
- Reischle M. *Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie*. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1889.
- Stählin W. *Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie // Archive für Religionspsychologie*. 1921. Bd. 2–3. S. 136–159.
- Stählin W. *Georg Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode // Archive für Religionspsychologie*. 1914. Bd. 1. S. 279–298.
- Tiele C. P. *De plaats van de godsdiensten der natuurvölker in de godsdienstgeschiedenis*. Amsterdam: P. N. van Kampen ond Zoon, 1873.
- Tiele C. P. *Godsdienstwetenschap en theologie. Nadere toelichting van het artikel "Theologie en godswetenschap" in "De Gids" van Mei 1866 // Theologisch Tijdschrift*. 1867. Bd. 1. Z. 38–52.
- Tiele C. P. *Godsdienstwetenschap en wijsbegeerte in het jongste ontwerp van Wet op het Lager onderwijs // De Gids*. 1869. Bd. 33. Z. 121–138.
- Tiele C. P. *Grundzüge der Religionswissenschaft. Eine kurzgefasste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904.
- Tiele C. P. *Het wezen en de oorsprong van den godsdienst // Theologische Tijdschrift*. 1871. Bd. 5. Z. 373–406.
- Tiele C. P. *Theologie en godsdienstwetenschap // De Gids*, XXX (May 1866). Z. 205–244.
- Traub F. *Kirchliche und unkirchliche Theologie // Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1903. Bd. 13, No. 1. S. 39–76.
- Traub F. *Theologie, Religionswissenschaft, Metaphysik. Zur Auseinandersetzung mit der theologischen Methode Wobbermins // Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1915. Bd. 25. Heft 3/4. S. 93–123.
- Vande Kemp H. G. *Stanley Hall and the Clark School of Religious Psychology // American Psychologist*. 1992. Vol. 47. No. 2. Feb. P. 290–298.
- Vernes M. *Introduction // Revue de l'histoire des religions*. 1880. Vol. 1. P. 1–17.
- Vernes M. *L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions; son enseignement en France et à l'étranger*. Paris: E. Leroux, 1887.
- Weisse C. H. *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums*. Bd. 1. Leipzig: S. Hirzel, 1855.
- White Chr. *A Measured Faith: Edwin Starbuck, William James, and the Scientific Reform of Religious Experience // The Harvard Theological Review*. 2008. Vol. 101. No. 3/4. P. 431–450.
- Wobbermin G. *Der Kampf um die Religionspsychologie // Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*. 1911. Bd. 5. S. 1101–1120.
- Wobbermin G. *Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie. Wider F. Traubs Einwendungen dagegen // Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1917. Bd. 27. S. 314–350.

- Wobbermin G. Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Bd. 1. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913.
- Wobbermin G. Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung // Weltanschauung, Philosophie und Religion. Berlin: Verlag Reichl und Co., 1911. S. 341–363.
- Wobbermin G. Religionspsychologische Arbeit und systematische Theologie // Archive für Religionspsychologie. 1921. Bd. 2–3. S. 200–205.
- Wobbermin G. Zwei akademische Vorlesungen über Grundprobleme der systematischen Theologie. Berlin: A. Duncker, 1899.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seria I: Bogoslovie. Filosofia. Religiovedenie.
2020. Vol. 92. P. 76–97
DOI: 10.15382/sturI202092.76-97

Vsevolod Zolotukhin,
Candidate of Sciences in Philosophy,
Assistant Professor,
HSE University
21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow,
105066, Russian Federation
vakis2011@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4405-5543

THE BIRTH OF RELIGIOUS STUDIES FROM THE SPIRIT OF THEOLOGY

Vs. ZOLOTUKHIN

Abstract: This article deals with a complicated question about the emergence of the methodology of knowledge about religion (primarily of comparative religious studies or history of religion and of psychology of religion) in the continental thought of the latter half of the 19th — early 20th centuries. It is this material that allows one to trace methodological transformations that took place in the Protestant liberal theology and favoured the final formation of the institutionalised scientific knowledge of religion. The first part of the article studies early ideas of the theologian and religious scholar C. P. Tiele which pertain to the correlation between theology and religious studies: theology has an artificial structure, it has lost its ideological positions and, consequently, it is subject to radical transformations and must finally give way to the unbiased empirical and comparative religious science that would formulate its universal laws. These views of Tiele were actively discussed in the Netherlands within the framework of adopting the Dutch Higher Education Act of 1876 and were partly taken into account there. The second part of the article deals with the development of experimental psychology of religion in Germany which was accompanied by a discussion between the philosophising theologian G. Wobbermin and one of the pioneering theologians-experimenters W. Stählin (the latter was later supported by F. Traub). Stählin and Traub insist on complete independence of psychology of religion from theology and philosophy; its material should only be data of psychological experiments. It cannot be guided by either the generalising philosophical interest or objectives of theological systematisation. Besides, psychology of religion cannot by any means substantiate the veracity of religious experience, its only aim being to observe and describe it. In conclusion, one can see that the scientific knowledge of religion is to a large extent

rooted in the theological soil due to the final methodological fracture related to the secularisation and emancipation of humanities-related studies under the influence of the positivist ideal of science. This change of paradigm does not, of course, imply the rejection of the personal religiosity, nor the necessity of abandoning one's theological career.

Keywords: history of religion, psychology of religion, theology, history of humanities, methodology of humanities, secularisation, C. P. Tiele, G. Wobbermin, W. Stählin.

References

- Antonov K. (2012) “Teologija kak nauchnaia spetsial’nost’” [Theology as a scientific specialisation]. *Voprosy filosofii*, 6, p. 73–84 (in Russian).
- Belzen A. van (2015) *Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft*. Berlin.
- Bokova O., Karandashov V. (2015) “Diskussii o teologii v rossiiskoi vysshei shkole” [Discussions about theology in Russian higher education]. *Vestnik LGU im. A. S. Pushkina*, 4, p. 194–201 (in Russian).
- Cabanel P. (1994) “L’institutionnalisation des «sciences religieuses» en France (1879-1908): Une entreprise protestante?”. *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français (1903–2015)*, 140, p. 33–80.
- De Jong J. (1968) “De wetgever van 1876 en de theologie”. *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 48, 2, p. 313–332.
- Hjelde S. (2010) “Die Geburt der Religionswissenschaften aus dem Geist der protestantischen Theologie”, in Graf F. W., Friedemann V. (eds) *Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung*. Berlin. P. 9–28.
- Hjelde S. (2016) “Religionswissenschaft und Theologie zwischen Grenzziehung und Verschmelzung. Eine historische Perspektive im Kontext der Entstehungszeit der Religionswissenschaft”, in Ceylan R., Saglam C. (eds) *Die Bedeutung der Religionswissenschaft und ihrer Subdisziplinen als Bezugswissenschaften für die Theologie*. Berlin. P. 87–115.
- Krasnikov A. (2020) *Metodologicheskie problemy religiovedeniia* [Methodological problems of religious science]. Moscow (in Russian).
- Lessing E. (2000) *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*. Göttingen.
- Malevich T. (2014) “Empiricheskie metody issledovaniia religioznogo opyta v psikhologii religii: istoriia i sovremennye tendentsii (konets 19 — pervaiia polovina 20 v.)” [Empirical methods of the study of religions experience in psychology of religion: History and present-day tendencies]. *Vestnik VolGU: Filosofiya*, 5 (25), p. 60–69 (in Russian).
- Ilarion (Alfeev) (2016) “Teologija v sovremennom rossiiskom akademicheskom prostranstve” [Theology in the present-day Russian academic space]. *Gosudarstvo, religija, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 3 (34), p. 224–239 (in Russian).
- Molendijk A. L. (2000) “Abschied vom Christentum: Der Fall Allard Pierson”, in Krop H., Molendijk A. L., Hent de Vries (eds) *Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition*. Leuven. P. 141–157.
- Molendijk A. L. (2005) *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*. Leiden.
- Pruette L. (1926) *G. Stanley Hall. A Biography of a Mind*. New York.
- Samarina T. (2018) “Dizajnerskii proekt fenomenologicheskogo ponimaniia religii: komparativistika F. Maksa Miullera” [Designer project of phenomenological understanding of religion: F. Max Müller’s comparative studies]. *Vestnik PSTGU. Serii I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, 78, p. 121–131 (in Russian).

- Stählin W. (1921) “Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie”. *Archive für Religionspsychologie*, 2–3, p. 136–159.
- Shishkov A. (2019) “Teologiya bez ideologii” [Theology without ideologii], available at <https://www.opendemocracy.net/ru/theology-without-ideology> (08.11.2020) (in Russian).
- Vande Kemp H. G. (1992) “Stanley Hall and the Clark School of Religious Psychology”. *American Psychologist*, 47, 2, p. 290–298.
- White Chr. (2008) “A Measured Faith: Edwin Starbuck, William James, and the Scientific Reform of Religious Experience”. *Harvard Theological Review*, 101, 3/4, p. 431–450.
- Wobbermin G. (1921) “Religionspsychologische Arbeit und systematische Theologie”. *Archive für Religionspsychologie*, 2–3, p. 200–205.