

А. Ю. Рахманин

## ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ КАК НАУЧНАЯ ИДЕОЛОГИЯ: К ВОПРОСУ О НАЧАЛЬНОМ ЭТАПЕ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ\*

Рождение религиоведения было ознаменовано подчас противоречивым на взгляд современного исследователя объединением познавательных стратегий, каждая из которых, ограниченная собственным контекстом, сыграла значительную роль в последующем оформлении религиоведения как особой области знания. Разнородность указанных стратегий составляет одну из самых примечательных особенностей науки о религии. Поскольку, как нам представляется, вне подобного синтеза познавательных установок религиоведение едва ли могло состояться — и как академическая исследовательская практика, и как легитимная дисциплина университетского цикла, — продуктивно рассмотреть каждую из них в относительно автономном контексте и во взаимосвязи, которая сложилась в конце XIX в. Одной из особенностей раннего этапа развития религиоведения является достаточно неочевидный плюрализм его наименований, несмотря на то что весьма быстро наиболее общепотребительным стало понятие «история религии». Именно историзм стал тем принципом, который способствовал организации прежде разрозненных исследований религиозных традиций в более или менее единую академическую дисциплину. В свою очередь, историзм трактуется основателями религиоведения — Фр. М. Мюллером, К. Тиле и П. Д. Шантепи де ла Соссе — по-разному, в зависимости от отношений между теми элементами, которые в науке о религии оказались центральными.

Пожалуй, наиболее яркой и важной чертой раннего религиоведения было внимание к категории естественной религии и использование философского ее содержания в качестве объяснительной модели исторического процесса. Так, например, Фр. М. Мюллер, вынужденный обосновывать необходимость новой формы научного знания — *Religionswissenschaft / Science of Religion*, — прибегает к этой категории, поскольку она служит основанием для распределения данных в пространстве исторического процесса. Немаловажную роль в популярности этой идеи сыграл проект естественной теологии, который получил серьезную поддержку благодаря фонду лорда Гиффорда, финансировавшему проведение в четырех колледжах Эдинбургского университета циклов лекций, посвященных

---

\*Статья подготовлена при поддержке Минобрнауки РФ, соглашение №14.U02.21.0028.

«популяризации, распространению, обучению и развитию исследований в области естественной теологии»<sup>1</sup>.

Именно в этом контексте становится понятным, почему Мюллер называет популяризируемую им дисциплину теологией, подразделяя ее на две области — сравнительная и теоретическая. С точки зрения современных исследователей, выделение в науке о религии «сравнительной и теоретической теологии» выглядит странно. Однако в данном случае под «теологией» имеется в виду не дисциплинарное знание, основанное на богооткровении, но представления о «Высшем существе», свойственные всем религиозным традициям. Примечательно, что Мюллер, анализируя различные способы использования этого понятия и соответствующие им концепции<sup>2</sup>, подчеркивает, что именно «естественная религия» может послужить основанием для неконфессионального анализа религиозных традиций, поскольку исключает какие-либо религиозные стереотипы исследователя и ограничена исключительно самоочевидными элементами, общими для всех без исключения религий.

Здесь важно, что исключение теологии как особой формы знания из собственно теологического контекста, т. е. знания дисциплинарного, легитимного в университетской среде, выступило критерием объективного исследования религии. В конечном счете, вероятно, именно идея «естественной теологии» стала основанием для зародившейся науки о религии, несмотря на различные интерпретации этой идеи и различные же подходы к осмыслению феномена естественной религии в нескольких хоть и близких друг другу, но независимых областях знания. Ключевым преимуществом этой идеи, согласно Мюллеру, является возможность сведения многообразия религий к базовым категориям, что делает возможным использование в науке о религии исторического метода, ведь в этом случае оказывается философски — и что важнее — мировоззренчески обоснованной идея всеобщей истории.

Действительно, одним из базовых интеллектуальных стереотипов науки о религии является представление о единстве исторического процесса. Рассмотрение истории как *последовательности* значимых изменений предпослано идеей, согласно которой субъект исторического процесса принципиально един. Сформулированный еще Шлейермахером принцип «in den Religionen sollt Ihr die Religion entdecken»<sup>3</sup>, несмотря на явный антирационалистический пафос (состоящий, в частности, в том, что естественная религия не может претендовать на познавательную и эмоциональную значимость), оказывается тем исходным топосом, из которого впоследствии будет выстраиваться основная идеология истории религии (религий) — процесс истории регулируется единой и самотождественной идеей, проявлением которой являются конкретные религиозные традиции.

Оставаясь элементом философской аргументации, этот принцип служил своего рода риторической фигурой, позволяющей свести конкретно-историческое своеобразие к абстрактной схеме, с помощью которой возможно как выстраивание своеобразной

---

<sup>1</sup> Из завещания лорда Гиффорда (<http://www.st-andrews.ac.uk/gifford/about/lord-gifford-and-his-will/>).

<sup>2</sup> Мюллер М. Введение в науку о религии. Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале—марте 1870 года.— М., 2002.— С. 64–66.

<sup>3</sup> «Вы должны открыть религию в религиях». Ср., однако: «именно положительные религии суть определенные формы, в которых должна выражаться религия» — в опровержение идеи естественной религии (Шлейермахер Фр. Речи о религии. Монологи.— М.; К., 1994.— С. 217–218).

внеконфессиональной теологии (Гегель, Шлейермахер), так и атеистическая критика (Конт, Маркс). Действительно, в наиболее развернутом виде восходящая, вероятно, к Гегелю концепция истории как развития единой тождественной себе идеи предопределяет видение особенностей конкретно-эмпирического преимущественно в редуционном свете. Такой принципиальный редуционизм предпослан в XIX в. не только представлением о единстве религиозной истории, как области всеобщего откровения, но и определяющей последней идеей единства человеческой природы. Последняя, в свою очередь, задает вектор развития конкретно-исторических исследований, которые обычно связывают с началом религиоведения, причем, эта идея объединяет как будто совершенно различные направления мысли — от немецкого неоромантизма (Макс Мюллер), до либеральной теологии (Тиле, Зедерблом) и эволюционной антропологии (Тэйлор, Маррет).

Одна из основных проблем, всегда особенно ярко стоявших в процессе самоопределения истории религии, заключалась в ее неочевидном статусе в системе религиоведческого знания. Существует по крайней мере две точки зрения на то, каков статус истории религии в религиоведческом знании. Согласно первой, история религии — самостоятельная дисциплина, имеющая свою предметную область и собственный познавательный инструментарий, методологически несопоставимый с другими дисциплинами. Согласно второй, история религии — предметное поле религиоведения, т. е. область феноменов, подлежащих объяснению в рамках основных религиоведческих дисциплин, и одновременно основной источник эмпирического материала. Последнее чрезвычайно важно: существование истории самой по себе далеко не тождественно восприятию ее как сферы, которую надлежит объяснять. Собственно, проблематизация истории, с одной стороны, и представление ее как области объективной данности — с другой, задает важное затруднение истории религии: исследователь *изучает* некую данность, или *конструирует* ее, исходя из возможностей и требований религиоведческих дисциплин?

Утверждение, в соответствии с которым история религии является самостоятельной дисциплиной<sup>4</sup>, отражает ситуацию, сложившуюся в конце XIX в. Действительно, достаточно быстро синонимом *Religionswissenschaft* становится не *Science of Religion*, как предпочитали говорить классики, а *History of Religion*. Тем самым, религиоведение в целом воспринимается как область исторических исследований, из которой в связи с этим исключаются социология и антропология. Однако самостоятельность и независимость — как теоретическая, так и идеологическая — истории религии должна была бы подтверждаться комплексом дисциплинарных процедур, методологическая автономность которых была бы однозначной. Именно наличие методов собственно истории религии, несопоставимых с методами истории литературы или общества, было способно продемонстрировать самостоятельный статус такой дисциплины. В свою очередь, едва ли не с самого начала религиоведения классики подчеркивали сугубо *исторический* характер методов, используемых представителями *Religionswissenschaft*. Идеологически такое утверждение оправданно и закономерно: именно история в XIX в. мыслится как область объективной непреложности и фактической чистоты. Несмотря на понимание представителями интеллектуальной традиции XIX в. определенной мировоззренческой нагруженности понятия «история» — для Германии, отметим, эта

---

<sup>4</sup> См., напр.: Kippenberg H. G. Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne.— München, 1997.— S. 1–23

нагруженность была очевидна уже с эпохи йенского романтизма — сама историческая среда выступала критерием того, что в исследование религии не будет привноситься конфессионализм.

Историзм в исследовании проявлений естественной религии Мюллером и Тиле отсылает к следующему важному аспекту конструирования *Religionswissenschaft*. Дело в том, что основатели религиоведения столкнулись с вполне ожидаемым затруднением — конструирование и обоснование новой науки требует интеллектуального образца. Для первых религиоведов образцовой наукой было языкознание, причем именно в этом контексте объединяются три базовых принципа религиоведения — историзм, идея естественной религии и понятие развития. Мюллер пишет: «Понятие “естественная религия”, используемое в науке о религии, соответствует понятию *Grammaire generale* в языкознании, которое означает совокупность фундаментальных правил, считающихся самоочевидными и обязательными для каждой грамматики, но, как ни странно, эти правила не существуют ни в одном языке в чистом и завершенном виде. То же самое можно сказать и о религии»<sup>5</sup>.

Если для Мюллера (и отчасти Пфлейдерера) наука о религии выполняла в значительной степени пропедевтическую функцию, то Тиле утверждает прямо противоположный ее статус. Действительно, Мюллер подчеркивал, что религиоведение призвано не только «классифицировать и овладевать», но также выявлять подлинную суть религии как вневременной, не подверженной искажениям истории формы духа. В общем и целом это следовало из его понимания религиоведения как науки, распадающейся на сравнительную и теоретическую теологию: в первой исследуются различные исторические формы религиозности, существующие в специфических контекстах, во второй — их сущность, как объединительный принцип. Мюллер был склонен полагать, что религиоведение не только фиксирует историческую феноменальность религии, но также очищает ее от не относящихся к сущности элементов<sup>6</sup>. Тиле — напротив — утверждает, что «подобно тому, как наука о языке не может ставить себе цели создания нового языка», так и наука о религии не может изменять религиозность в какой бы то ни было ее форме<sup>7</sup>. Предельные задачи, на реализацию которых наука о религии может претендовать, — «непредвзято исследовать религию как феномен человеческого духа и, следовательно, как исторический и психологический феномен с тем, чтобы понять, как он возникает и развивается и каковы его сущностные черты»<sup>8</sup>. Перед религиоведом не стоит задача очищать и предлагать видение истинной религии прежде всего потому, что любая религиозная традиция рассматривает себя как абсолютно истинную. Примечательно, что Тиле проводит более глубокую аналогию между языкознанием и религиоведением, утверждая, что «все формы религии суть объекты исследования, различные языки, на которых выражает себя религиозный дух, средства, благодаря которым он может проникать в сущность религии»<sup>9</sup>.

Проводя различие между теологией и религиоведением, Тиле вновь прибегает к аналогии с языкознанием. Он разделяет общее и историческое религиоведение,

---

<sup>5</sup> Мюллер М. Указ. соч. С. 66.

<sup>6</sup> Там же. С. 11–49.

<sup>7</sup> Tiele C. P. Op. cit. P. 8.

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> Ibid. P. 9.

«которое описывает, собирает, сопоставляет и классифицирует факты в соответствии с их развитием» и «науку о религии, которая основывается на результатах таких исследований и использует их для того, чтобы определить, что есть религия, проявляющая себя в феноменах, по существу и каково ее происхождение. Подобно науке о языке в ее отношении к [частным] грамматическим, лексикографическим и филологическим исследованиям, наука о религии осознает независимость специальных направлений исследования, которые предоставляют ей материал, но также и от теологии, тогда как она сама является венцом или скорее центром, к которому они сходятся»<sup>10</sup>. Мы процитировали это высказывание полностью, поскольку данный тезис великолепным образом согласуется с представлениями о религиоведении, характерными для не-офеноменологов. Примечательно также различие Тиле области знания (*branch of knowledge, eruditio*) и науки (*science, scientia*), которое он проводит для определения специфики теологии и религиоведения соответственно, метатеоретический характер которого позволяет говорить о религиоведении как о науке в подлинном смысле.

Тиле исходит из положения, согласно которому религия не является ни исключительно естественным (*natural*), ни рукотворным (*artificial*) явлением, и это означает, в свою очередь, что ее исследование не может подчиняться методам, выработанным в естествознании. Однако религиоведение не является и чисто исторической наукой, поскольку опирается на более широкий круг явлений, нежели предполагает история в «обычном понимании» этого понятия. Историческое исследование «определяет путь науки о религии»<sup>11</sup>. Религиоведение не сводится к истории религии, поскольку, во-первых, привлекает более широкий круг материалов (социологических, антропологических и психологических), а во-вторых, «стремится не только к описанию, но и объяснению»<sup>12</sup>. Примечательна аналогия, к которой прибегает Тиле и в соответствии с которой, подобно тому как историки «не должны насмехаться над тем, что обычно называют философией истории», так и религиоведы не должны сторониться философии религии. Статус философии религии Тиле описывает абсолютно не в духе господствующей традиции. В философском разделе религиоведения исследуются основания религии в целом, однако такое исследование продуктивно тогда и только тогда, когда оно обосновывается историческим исследованием. Философия религии является не столько спекулятивным разделом, сколько генерализацией достигнутых результатов и формулировкой гипотез, направляющих дальнейшее исследование.

В целом специфику религиоведческого знания характеризует философский подход, под которым подразумевается система методов дедуктивного характера и который противопоставляется «односторонне-эмпирическому», ограниченному фиксацией и классификацией фактов, однако не способному их объяснить, а также односторонне-историческому методу, предоставляющему исключительно исторические результаты. В свою очередь, «т. н. генетико-спекулятивный метод — смесь истории и философии — не обладает [внутренним] единством». Альтернативой по Тиле является дедуктивный метод, «который начинается с результатов, достигнутых индукцией, эмпирическими, историческими и сравнительными методами»<sup>13</sup>. «Что есть религия и откуда она возникает, мы можем узнать только из религиозных феноменов; наше сокровенное суще-

---

<sup>10</sup> Ibid. P. 13.

<sup>11</sup> Ibid. P. 17.

<sup>12</sup> Ibid. P. 18.

<sup>13</sup> Ibid. P. 18.

ство может быть понято только в его внешних проявлениях»<sup>14</sup>. Наконец, важнейшим аспектом концепции Тиле, благодаря которому религиоведение распадается на две области (морфология и онтология<sup>15</sup>), является тезис, согласно которому, поскольку «слова и действия составляют язык религии», постольку «обряды имеют ценность для нашего исследования, только если мы знаем представления о них самих верующих и таким образом узнаем их значимость»<sup>16</sup>.

Шантепи де ла Соссе, описывая возникновение религиоведения, указывает, что оно было возможно только благодаря трем условиям. Во-первых, религия должна была быть осознана как предмет философского исследования (Кант, Гегель и Шлейермахер). Вторым условием стала философия истории, которая «стремится осмыслить жизнь человечества как целого, при этом, не сосредотачиваясь на внешних обстоятельствах. <...> Перед нами теперь не судьбы народов, но также их социальные системы, материальная культура, развитие искусств и наук, история воззрений»<sup>17</sup>. Наконец, третьим условием стало развитие науки о языке, не только предоставляющим материал для религиоведения, но и в значительной степени направляющей его методологию<sup>18</sup>. Соссе также подразделяет науку о религии на две части, в соответствии с ее объектом. В рамках философии религии исследуется сущность, в истории религии — проявления этой сущности. Внутренняя связь между этими разделами оправдывается тем, что философия «была бы бесполезной и пустой, игнорируя при определении идеи религии факты, доступные наблюдению», тогда как «история религии не может преуспеть без философии, не столько в критике религиозных феноменов, сколько в самом определении того, является ли некий феномен религиозным, что требует пусть самого приблизительного определения религии»<sup>19</sup>. В свою очередь, история религии распадается на историю религии в узком смысле (исследующую историю письменных памятников) и этнографию, тогда как история — на метафизическую и психологическую части. Именно с последней более всего связана феноменология религии, которая «имеет дело с сознанием»<sup>20</sup>, причем важно, что поскольку внешние формы религии могут быть исследованы только исходя из внутреннего процесса, постольку «религиозные акты и идеи отделены от не-религиозных посредством не внешней линии, но неким внутренним отношением»<sup>21</sup>. Суть этого отношения является предметом философии, тогда как феноменология является лишь исследованием значения наиболее важных классов религиозных феноменов. Шантепи де ла Соссе также подчеркивает, что смысл конкретного класса невозможно понять вне тех систем значений, которыми их наделяет верующий. Таким образом, «наиболее богатый материал феноменологии религии предоставляют религиозные акты, культ и обычаи народов в разные периоды истории, поскольку они суть единственное зеркало, в котором отражаются их религиозные идеи и представления»<sup>22</sup>.

---

<sup>14</sup> Ibid. P. 18.

<sup>15</sup> Ср.: Chantepie de la Saussaye P. D. Manual of the Science of Religion. London, 1891. P. 26.

<sup>16</sup> Tiele C. P. Op. cit. P. 25.

<sup>17</sup> Chantepie de la Saussaye P. D. Op. cit. P. 4.

<sup>18</sup> Ibid. P. 5–6.

<sup>19</sup> Ibid. P. 40.

<sup>20</sup> Ibid. P. 67.

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> Ibid. P. 69.



Насколько нам известно, регулярно встречающаяся в текстах первых религиоведов аналогия между наукой о языке и наукой о религии до сих пор не стала предметом специального исследования, тогда как языковедческие метафоры в этих концепциях выполняли явные идеологические функции. Действительно, помимо того, что организация науки о языке предполагала наличие состоявшихся эпистем гуманитаристики, языкознание, будучи оформленной и обоснованной областью научных исследований, самим фактом своего существования *оправдывало* и возникновение науки о религии (см. соответствующие цитаты из Фр. М. Мюллера и К. Тиле), тем самым снимая претензии теологии на выявление предельной истины любой религии<sup>23</sup>. Несколько позднее этот аспект наиболее четко был выражен Н. Зедербломом, подчеркнувшим взаимодействие, но не сводимость друг к другу установлений естественной теологии и истории религии<sup>24</sup>. Примечательно, что именно Зедерблом был едва ли не последним классиком, для которого история религии была чем-то большим, нежели собрание событий и источников; по словам его пасынка, Зедерблом при смерти<sup>25</sup> проговорил: «Есть Бог Живой, и я могу доказать это историей религий»<sup>26</sup>. Эта надежда как нельзя более красноречиво отражает основную тенденцию науки о религии XIX в.

Эрик Шарп в историческом обзоре религиоведческих традиций утверждает, что «сравнительное религиоведение (поначалу синоним науки о религии) еще не существовало в 1859 году и уже существовало в 1869»<sup>27</sup>, и главную роль в формировании исследовательской парадигмы, позволившей сформулировать принципы новой науки, отводит Мюллеру. Вкратце ее можно свести к следующему тезису Мюллера — коль скоро наука и религия воспринимаются как противоположности, следует быть науке о религии, способной судить о них в равной степени<sup>28</sup>. «Научный взгляд» середины XIX в., по Шарпу, предполагал восприятие религии или в контексте западно-европейской религиозной мысли, или в контексте эволюционной идеи. Эта дихотомия весьма показательна, коль скоро теология данного периода рассматривается исключительно в «научном» ключе; более того, в конце XIX в. в гуманитарном знании понятие «развитие» имело как отчетливые теологические импликации (см. выше), так и противоположную им систему, разработанную в рамках антропологии и социологии.

Эти различия в понимании «развития» можно свести к некоторым базовым пунктам. Согласно Мюллеру и Тиле, история есть процесс развития, т. е. роста (*growth*, *Entwicklung*), такого, что все предшествующие стадии организма не отменяются или снимаются (в гегелевском смысле), но включаются в последующие формы. Здесь интересно, что указанные авторы вовсе не склонны были исходить из *принципиально* финалистских установок, сводящихся к утверждению о том, что исторический процесс завершен онтологически, но скорее исходили из исторического релятивизма,

<sup>23</sup> См., напр.: Jordan L. H. *Comparative Religion: Its Adjuncts and Allies*.— London, 1915.

<sup>24</sup> Soderblom N. *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*.— Leipzig, 1913.— S. 28–34.

<sup>25</sup> О том, что речь идет не об истории религии, как одной из дисциплин религиоведения, см.: Sharpe E. J. *Nathan Soderblom and the Study of Religion*.— Chapel Hill-London, 1990. P. 1–12.

<sup>26</sup> Soderblom N. *The Living God: Basal Forms of Personal Religion*.— London, 1939.— P. XXVIII.

<sup>27</sup> Sharpe E. J. *Comparative Religion. A History*.— London, 1986.— P. 28.

<sup>28</sup> Muller F. Max. *Comparative Mythology: An Essay*.— London, 1856.— P. 36 (См. также: Sharpe E. J. *Op. cit.* P. 28. Выходные данные у Шарпа не указаны).

подчеркивая, что история религии продолжается (и будет продолжаться). В основе такого взгляда лежит важнейшая аналогия между языкознанием и религиоведением, и восходящее к этой аналогии разделение науки о религии на два раздела — философия и история (Мюллер), действительность и сущность религии (Тиле).

В свою очередь, понимание развития в англо-американской науке сближало идеи биологической эволюции, восторжествовавшие после Дарвина (наряду с открытиями с пересмотром геологических теорий), с наблюдениями социальной динамики и, что важнее, с концепциями развития государства. В интеллектуальной идеологии Просвещения ключевую роль играла теория общественного договора и разумности как основного залога общественной справедливости. В колониальной Великобритании именно рациональная деятельность воспринималась как условие адекватного человеческого природе социального устройства. Действительно, мера рационализации жизни виделась и Тэйлору, и Спенсеру, и Фрэзеру мерой эволюции. Соответственно, развитие разума предполагает вытеснение религии на периферию исторического пути, а в перспективе и исключение из него, например, в качестве феномена сродни поэзии. Конечность религии во всеобщей эволюции однозначно свидетельствует о том, что и начало истории могло быть лишено религиозности. Примечательно, что впоследствии Фрейд, формулируя идею тотема и табу, т. е. конструируя точку начала религии, фактически воспроизводит т. н. «теорию первобытной орды» Дарвина-Аткинсона.

Для немецко-голландской «линии» истории религии характерно восприятие развития человечества как нелинейного процесса, более того, эволюция религии есть сугубо имманентный религии процесс, соотносящийся с развитием других форм деятельности человека, но не сводящийся к ним. Впрочем, не следует полагать, что основатели религиоведения полагали развитие человечества в целом подчиненным развитию религии. Вовсе нет, и тексты Мюллера и Тиле тому свидетельствуют; однако важно, что развитие религии мыслилось ими независимым. Английские эволюционисты, в свою очередь, редуцировали эволюцию религии к ее рационализации и, соответственно, исключению из реальной общественно-политической жизни: развитие религии как общественного института подчинено развитию общества; современное состояние последнего, с точки зрения мыслителей XIX в., свидетельствует о несоответствии общественной и религиозно-мифологической динамик. Огромное значение здесь играет, бесспорно, колониальный пафос эволюционистов, вынужденных иметь дело не только с весьма специфическим кругом источников, но и специфической идеологией, которая требовалась для включения колоний в состав империи, прежде всего в географическом, а не культурно-цивилизационном аспекте.

В немецкой по духу традиции история религии, таким образом, мыслится как процесс возрастания/деградации религии, который внутренне присущ ей самой. Этот показательный момент прослеживается и в двусмысленности понятий *Religionsgeschichte* или *religious history*, которые нередко использовались в качестве синонима *history of religion*. Речь, бесспорно, не идет о теологизации религиоведческого знания, скорее, в такой понятийной игре отражается образ мыслей, в соответствии с которым история религии регулируется внутррелигиозными законами, хоть и соотносящимися с общественными, но не сводящимися к ним. Именно в силу этого и у Мюллера, и у Тиле становится возможной «всеобщая история религии» — *Allgemeine Religionsgeschichte* — форма размышления об историческом разнообразии с точки зрения разворачивания идеи Естественной Религии.



Наконец, следует отметить пункт, который редко привлекает внимание историков религиоведения. Различия в оценке познавательного содержания понятия «развития», характерные для англо-американской и немецко-голландской традиций, могут быть связаны с институциональным аспектом знаний о религии. Дело в том, что в Великобритании наиболее частым способом распространения религиоведческих идей были статьи в ежемесячных изданиях, авторами которых чаще всего были антропологи<sup>29</sup>. Ни Тэйлор (кстати, не раз ссылавшийся на Мюллера), ни Фрэйзер не ставили перед собой *религиоведческие* задачи просто потому, что выступали от лица другой академической институции. В свою очередь, Тиле и Шантепи де ла Соссе, возглавлявшие незадолго до этого открытые на теологических факультетах (в университетах Лейдена и Амстердама соответственно) кафедры истории религии, были вынуждены не только *обосновывать* необходимость науки о религии, но и зачастую — в силу ли инерции академической традиции или в качестве риторического средства — прибегать для этого к идеям либеральной теологии<sup>30</sup>. В этом отношении наиболее независимой (равно и от социологизма, и от богословской мысли) может показаться позиция Макса Мюллера, анализирующего феномен религии в своеобразном триптихе, образованном наряду с наукой о религии также науками о языке и мышлении<sup>31</sup>.

Примечательно, что к началу XX в. название науки о религии меняется. Немецкое *Religionswissenschaft* уже не переводится на английский как *Science of Religion*, что было оправданно в контексте той идеологии научного знания, которая была кратко описана выше. Историзм для религиоведов-классиков был очевидным познавательным принципом, в рамках которого преобразования естественной религии в преходящих обстоятельствах могли быть описаны *единственно научным образом*, благодаря центральной роли категории «развития». Именно поэтому образцовой наукой для континентального религиоведения было языкознание, а не социология и антропология. Сложившаяся же на рубеже столетий практика перевода *Religionswissenschaft* как *History of Religion* (также *Comparative Religion*) отражает принципиальную смену парадигмы — история теперь *одна из дисциплин* и предметная область религиоведения, но не его основание. В рамках новой научной идеологии речь уже идет о комплексе религиоведческих дисциплин, и соответственно обоснование религиоведения осуществляется иными образом.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Мюллер М. Введение в науку о религии. Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале—марте 1870 года.— М., 2002.
2. Шлейермахер Фр. Речи о религии. Монологи.— М.; К., 1994.

---

<sup>29</sup> Byrne P. The Foundations of the Study of Religion in the British Context // Religion in the Making (Ed. Molendijk A. L., Pals P).— Leiden-Boston-Koln, 1998.— P.45–65.

<sup>30</sup> Molendijk A. L. Transforming Theology: The Institutionalization of the Science of religion in the Netherlands // Religion in the Making (Ed. Molendijk A. L., Pals P).— Leiden-Boston-Koln, 1998.— P. 67–95

<sup>31</sup> О связи между этими науками см.: Bosch van den L. P. Friedrich Max Muller: His Contribution to the Science of Religion // Comparative Studies in History of Religions. Their Aim, Scope, and Validity (Ed. Sand E. R., Sorensen J. P.).— Copenhagen, 1999.— S. 11–39

3. Kippenberg H. G. Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne.— München, 1997.
4. Chantepie de la Saussaye P. D. Manual of the Science of Religion.— London, 1891.
5. Jordan L. H. Comparative Religion: Its Adjuncts and Allies.— London, 1915.
6. Soderblom N. Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte.— Leipzig, 1913.
7. Sharpe E. J. Nathan Soderblom and the Study of Religion.— Chapel Hill-London, 1990.
8. Soderblom N. The Living God: Basal Forms of Personal Religion.— London, 1939.
9. Sharpe E. J. Comparative Religion. A History.— London, 1986.
10. Muller F. Max. Comparative Mythology: An Essay.— London, 1856.
11. Byrne P. The Foundations of the Study of Religion in the British Context // Religion in the Making (Ed. Molendijk A. L., Pals P).— Leiden-Boston-Köln, 1998.— P. 45-65.
12. Molendijk A. L. Transforming Theology: The Institutionalization of the Science of religion in the Netherlands // Religion in the Making (Ed. Molendijk A. L., Pals P).— Leiden-Boston-Köln, 1998.— P. 67-95.
13. Bosch van den L. P. Friedrich Max Muller: His Contribution to the Science of Religion // Comparative Studies in History of Religions. Their Aim, Scope, and Validity (Ed. Sand E. R., Sorensen J. P).— Copenhagen, 1999.— S. 11-39.