

Итальянская школа «истории религий»¹

Предварительные замечания

Итальянскую «школу истории религий» основали Рафаэль Петтацони (1883-1959), Эрнесто де Мартино (1908-65) и Анджело Брелих (1913-77). Главной заслугой этих ученых, придавших истории религий актуальную по сей день теоретическую и методологическую направленность, является защита объективного, дистанцированного от субъективных подтекстов, исследования религии. Петтацони возглавил первую кафедру истории религии в Римском университете и считается основателем этой дисциплины в Италии. Де Мартино занимал должность профессора истории религий в Университете Кальяри. Он получил известность за свои работы по истории религий в европейской культуре. Брелих возглавил кафедру истории религий в Римском университете после Петтацони. По его мнению, история религий должна объяснять современный мир.

Петтацони, де Мартино и Брелих заслуживают более пристального, по сравнению с сегодняшним, внимания и востребованности за рубежом. Исходя из этого, мы намерены обобщить те стороны их мысли, которые преобразили традиционные представления об истории религий в Италии, и которые даже сегодня могут послужить основанием для плодотворных дискуссий. Другими словами, эта статья должна послужить поводом к размышлению и полемике. В религиоведении (religious studies) возрастает тенденция отхода от попыток решения теоретических вопросов в пользу исследований чисто описательного характера. Знакомство с работами итальянских ученых предоставляет возможность пересмотра этой тенденции. Исследование в области истории религий не должно ограничиваться только филологическим анализом, напротив, – необходимо стремиться к прояснению теоретических проблем.

Петтацони, де Мартино и Брелих как ученые различаются во многом. Однако это различие не может скрывать факт существования общего научного проекта, в создание которого каждый из них внес свой вклад. Ниже мы более подробно остановимся на этом проекте, уходящий корнями в итальянскую культуру, в особенности в историзм Джамбаттиста Вико и Бенедетто Кроче. В то же время оригинальность и плодотворность итальянской школы истории религий заключается в способности преодолевать национальные традиции. Совместный труд итальянских религиоведов приобрел свои основные черты в период между окончанием Второй мировой войны и концом 1950-х годов. Это время отмечено, главным образом, желанием итальянского народа разорвать связи с лежащим в руинах недалеким прошлым и создать новую модель политической, экономической, социальной и культурной идентичности.

Петтацони, де Мартино и Брелиха объединяет понимание религии как исключительно человеческого, хотя и *sui generis*, феномена, который обладает собственным, возникающим в процессе исторического развития, языком и функцией. К этому простому определению мы еще не раз будем обращаться. Оно приобретает особую значимость в попытке отграничить историю религий не только от теологии, но так же и от попыток доказать невозможность постижения глубинных причин религии *только* в свете исторического анализа.

¹ Перевод с английского языка выполнен И.С. Анофриевым по изданию: Massenzio M. The Italian school of 'history of religions' // Religion. – Vol. 35, Issue 4 (2005). – P. 209-222.

История религий в Италии играла определяющую роль в инкорпорировании в итальянскую культуру таких новых для нее наук как этнология, культурная антропология и фольклористика. Именно в связи с историей религии появляются новые эпистемологические критерии. Необходимо упомянуть ставшую в этом отношении ориентиром работу де Мартино «Магический мир»². Эта книга основывается на радикальном переосмыслении понятия «гуманизм». «Классическому» гуманизму, ограниченному представлением о западной цивилизации, противопоставляется современный гуманизм, принимающий во внимание также неевропейские культуры. Учитывая большую значимость католической церкви для исторического развития Италии, бурная реакция на разнообразие религиозных форм, особенно таких «скандальных» как магия, становится понятной. Проявления этой реакции варьируются от абсолютного неприятия всего культурно чуждого до желания его понять. История религий стремится предложить систематическое решение проблем, возникающих в связи с осознанием многообразия религий и их культурной равноценности. Главной проблемой по сей день остается необходимость формулирования такого понятия религии, которое было бы адекватно не только христианству, но и религиям всего мира.

Петтацони: истоки истории религий в Италии

Открытием принципиально новой дисциплины и отличающего ее метода исследования мы обязаны Рафаэло Петтацони, возглавлявшему первую кафедру истории религий, открытую в Римском Университете в 1924 году. Открытие Петтацони было плодом тонкой интеллектуальной работы по совмещению двух казалось бы противоположных подходов: феноменологии религии, самым видным и авторитетным представителем которой был Герард ван дер Леу, и историзма Кроче. Феноменология, основывающаяся на работах Рудольфа Отто, понимает религию как явление *sui generis*. Данная точка зрения определяет поиск сходств и аналогий между самыми несопоставимыми религиозными явлениями. Идея исторического развития противоположна и чужда феноменологии религии, поскольку она усматривает сущность любого религиозного феномена в самом акте переживания человеком свободного откровения священного. В то же время историзм не может, не отрицая себя самого, отказаться от идеи развития. Поэтому с исторической точки зрения практически невозможно признать религию независимым феноменом, что является главной идеей феноменологии религии.

Историзм стремится вернуться к зарождению каждой цивилизации и, в конечном итоге, каждой религии. Следовательно, историзм стремится реконструировать процесс развития подлежащего анализу феномена. При этом основным является допущение, что каждый исторический феномен обладает уникальными качествами. Для предшествовавшего Петтацони историзма сравнительный метод был бесполезен. Другим характерным для историзма Кроче постулатом является неспособность осознать автономность религии, низводящаяся до уровня одной из категорий этики.

Таким образом, приходится выбирать между отрицающей потенциал исторического метода феноменологией и историографией, которой не достает чуткости по отношению к явлениям мира религии. Эти подходы, казалось бы, действительно взаимоисключающи.

Петтацони, утверждая, что понимание религиозного феномена подразумевает репаящую роль человеческого творчества в процессе возникновения

² De Martino E. Il mondo magico. – Torino: Einaudi, 1948.

и развития религий, остается верным историзму. В этом заключается основополагающее отличие его позиции от феноменологического подхода, утверждающего, что происхождение любого религиозного феномена предполагает «манифестацию» (или «откровение») священного, являющегося реальностью *a priori*. Не признавая человеческого фактора, данный подход забывает также о процессах формирования и развития, лежащих в основе каждого явления. Однако Петтацони все же признает позитивный вклад феноменологии в науку о религии. Так, он принимает принцип автономности религии и непредвзято относится к сравнительному методу, последовательно применяемому им в историографических исследованиях, особенно – в случае необходимости определения отличительных черт изучаемого предмета. Конфликт с феноменологией не касается феноменологического метода самого по себе; речь идет о результатах его применения. В свете вышесказанного можно сказать, что работы Петтацони – это пример старательного методологического поиска, к рассмотрению результатов которого мы сейчас обратимся.

Долгая и кропотливая работа Петтацони, направленная на то, чтобы синтезировать и примирить между собой феноменологический и исторический подходы, легла в основание новой науки. Эта наука пытается совместить представление о религии как независимой категории с ее местом в истории, где она предстает как продукт культурного развития *sui generis*.

Сравнительный метод, под влиянием которого, как отмечает сам Петтацони, «религиоведение сформировалось в современном смысле этого слова»³, является для ученого незаменимым (хотя и не единственным) инструментом исследования. Привлечение нового метода должно предполагать его переосмысление в историческом ключе. Это возможно в той мере, в какой исходный метод, преодолевая собственный изначально дескриптивный характер, помогает в реконструкции исторического процесса, лежащего в основе эволюции религии. «Любой феномен есть, прежде всего, геномен, любое явление должно пройти стадию своего образования, каждое событие предполагает процесс развития»⁴, – такова суть исследовательской программы Петтацони. При этом сравнительный метод незаменим для нее. Он позволяет, например, осознать всю значимость монотеизма в истории религий.

Монотеизм приобретает свои истинные исторические очертания как антитезис, как преодоление и как реакция на предшествующие политеистические формы религии только в контексте сравнения его конкретных исторических форм – яхвизма, христианства и ислама. Нетерпимость по отношению к политеизму наряду с появлением великой личности, несущей новое слово, способной оживить религиозную жизнь, является общим моментом в возникновении и развитии любой монотеистической религии⁵.

Сравнительный метод способен удовлетворять потребности историзма в выявлении индивидуальных черт феномена до тех пор, пока он учитывает соответствия даже между самыми различными цивилизациями. Подобное качественное преобразование сравнительного метода также предполагает его способность выявлять те основные особенности и различия, которые делают каждую культуру уникальной. Так, например, образ Диониса становится полностью понятным только тогда, когда он сравнивается с другими языческими божествами негреческого происхождения, в юрисдикции которых находится

³ Pettazzoni R. Il metodo comparativo // Numen. – Vol. 6 (1959). – P. 1.

⁴ Ibid., p. 7.

⁵ Ibid., p. 8-9.

смерть и воскресение. Сравнение позволяет нам оценить вклад греческой цивилизации в развитие мифологемы «умирающего бога».

Идея полностью адаптировать сравнительный метод в соответствии с крайними требованиями историзма обозначает беспрецедентный для итальянской науки проект. Целью этого проекта является создание начальных предпосылок для светского подхода к религии. Светский подход основан на уверенности в том, что религия есть продукт человеческой эволюции во всех своих особенностях; она возникает, развивается и, в конце концов, исчезает по причинам исключительно исторического характера. Петтацони бросает вызов этой позиции. Он желает примирить позицию, занимаемую религиозно ориентированными учеными с точкой зрения «вульгарного» секуляризма, априорно девальвирующего религию.

Также необходимо упомянуть еще об одной особенности, позволяющей нам лучше понять характер научных работ Петтацони. Речь идет о принципиальном отказе от любых форм европоцентристского мышления. Когда бы Петтацони не писал о понятии религии, он никогда не идентифицировал его с религией западного мира, не говоря уже о христианстве. Рассмотрение какой-либо религии в качестве абсолютно референтной модели он решительно отвергал. Петтацони осознавал равное культурное достоинство всех религий⁶, что было неразрывно связано с признанием культурного достоинства человеческой цивилизации в целом⁷. Данная позиция является фундаментальной для современного гуманизма. Желая подчеркнуть значимость критического сравнения западной цивилизации и представляющих этнологический интерес культур, де Мартино называл этот гуманизм «этнографическим». Петтацони, по его собственному признанию, предпринял основательное ознакомление с другими культурами, результатом которого стали многие значительные работы ученого. Несомненно, что наработки, полученные Петтацони в ходе исследований подобного рода, были затем использованы им, чтобы обозначить наиболее значимые аспекты новой дисциплины, основателем которой он являлся.

Полемика с Элиаде

Петтацони установил плодотворные, хотя зачастую и неоднозначные, отношения с ведущими историками религий, среди которых был и Мирча Элиаде. В противоположность ему Петтацони утверждал, что «в конце концов, человек сам создает свой идеальный мир. Не существует сверхчеловеческого мира, творящего мир человеческий»⁸. Это положение является следствием глубоких рассуждений Петтацони; он отвергает концепцию Элиаде⁹, основанную на следующих предпосылках:

- a) священное понимается как автономная реальность;
- b) отождествление области священного с областью мифического понимания происхождения мира;
- c) принижение значения всего, выходящего за пределы мифа, и потому отмеченного печатью упадка профанного мира и истории.

Важнейшей особенностью теории Петтацони является возвращение священного обратно в сферу человеческого творчества. Священная реальность понимается как «результат диалектического мышления; как отрицание тезиса... Тезис, то есть некий факт, – это реальность. Под реальностью может пониматься мир в целом, условия человеческого существования и т.д. Антитезис

⁶ Pettazzoni R. L'Onniscienza di Dio. – Torino: Einaudi, 1955. – P. X.

⁷ Ibid.

⁸ Pettazzoni R. Gli ultimi appunti // Studi e Materiali di Storia delle religioni. – Vol. 31 (1960). – P. 32.

⁹ См., напр., Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – СПб: «Алетейя», 1998.

воспринимается как нечто изначальное, первичное по отношению к реальности»¹⁰. Человек, удовлетворяющийся непосредственным свидетельством мифа, делает вывод о том, что сверхчеловеческий мир первичен по отношению к человеческому, являющемуся всего лишь производным от него, и потому не самодостаточным и не заслуживающему внимательного рассмотрения. Однако если миф осмыслить критически, то первичность священного по отношению к профанному окажется результатом своего рода «культурного маневра», целью которого является обоснование ценности упорядоченного человеческого мира перед предшествующим ему нечеловеческим миром неупорядоченного хаоса.

Сутью подхода Петтацони является попытка осознания важности диалектической связи священного и мирского. Эта связь выдвигает на первый план значение области мирского, отождествляемого с исторической действительностью. Разумеется, и Элиаде не игнорировал значения этой действительности, полагая, однако, что она затрудняет самореализацию человека, выражение его особой сущности. В этом пункте Петтацони предельно дистанцируется от теорий Элиаде.

Де Мартино и проблема священного

Подобно Петтацони, де Мартино создавал собственную теорию истории религий, ориентируясь на ученых иных направлений, в частности, на Рудольфа Отто, Герарда ван дер Леу и особенно на Мирча Элиаде. Осмысливая развитие истории религии, де Мартино резко разграничивает две фазы, которые прошла эта наука: на первой фазе религия не рассматривалась как самостоятельный феномен, вторая же фаза характеризуется осознанием автономности религии. Событием, отделяющим одну фазу от другой, стала публикация в 1917 году книги Рудольфа Отто «Священное».

Собственно вторая фаза отмечена противостоянием историзма и «иррационализма»; при этом словом «иррационализм» обозначаются весьма отличные друг от друга направления мысли, общей особенностью которых является отказ от рассмотрения религии как исторически обусловленного результата человеческой деятельности.

Де Мартино, в свою очередь, допускал существование особого сектора человеческих потребностей, источником удовлетворения которых в определенных исторических условиях выступает мифо-ритуальный символизм. Священное для итальянского ученого имеет отношение к особому измерению общественных потребностей, нуждающемуся в формировании «культурного ответа» на специфические субъективные запросы человека.

Де Мартино заимствует у Отто определение священного как «абсолютно иного» и весьма оригинально переосмысливает это определение. При этом он не принимает априорной концепции священного, предложенной Отто. Согласно де Мартино, все культурные феномены, в том числе и феномен священного, обусловлены исторически. Сходные соображения высказывались им в отношении Герарда ван дер Леу. Де Мартино полностью разделяет его спорную точку зрения, выступая против редуционистских подходов к религии, пренебрежительно называемых «*philosophia inferior*»¹¹. Однако, де Мартино не соглашался с методологическим подходом, предложенным голландским ученым. Священное для ван дер Леу «определенно существует и проявляется только в сознании религиозного человека как тайна, которую нельзя объяснить, как яв-

¹⁰ Pettazzoni R. Gli ultimi appunti. – P. 31.

¹¹ Van der Leeuw G. *Phänomenologie der Religion*. – Tübingen: Mohr, 1933.

ляющая себя сила»¹². Де Мартино, напротив, пытается именно объяснить священное. Он четко разделяет позицию историка религий, признанную осмыслять феномен, и позицию религиозного человека. История религий может претендовать на статус науки только в том случае, если ее подход будет носить неизменно светский характер.

Элиаде также являлся авторитетом и, кроме того, постоянным корреспондентом де Мартино, благодаря которому в Италии были изданы основные работы румынского ученого. В предисловии к изданной в Италии в 1954 году книге Элиаде «Трактат по истории религий» он пишет о том, что итальянскому историзму необходимо «оздоровление» через знакомство с антиисторическими и иррационалистическими веяниями современной культуры в отношении религии. Почему де Мартино употребляет слово «оздоровление»? Он был уверен, что итальянскому историзму (точнее говоря – историзму Кроче) необходимо привить интерес к миру религии и священного. Де Мартино, бывший в свое время учеником Кроче, взялся за сложную работу по расширению горизонтов исторической мысли, определяя границы применения метода историзма в истории религий более сложным образом, нежели Петтацони. Его интерес к психоанализу и культурной антропологии, отсутствовавший у Петтацони, существенно расширил сферу интересов истории религий.

Вышедшая после смерти де Мартино книга «Конец света»¹³ наиболее ясно свидетельствует о плодотворности интеллектуального диалога автора с Элиаде. Де Мартино возвращается к обсуждению главных положений, выдвинутых румынским ученым, с целью достижения полной ясности содержания собственного теоретического подхода. В первую очередь де Мартино еще раз заявляет о своем несогласии с определением религии Элиаде как шага назад и возвращения к сотворению мира во время оно. Религия мыслится, таким образом, как средство спасения от истории, от ужасов собственно исторического времени; средства, делающего возможным возвращение к мифологическим истокам в течение кратковременных религиозных праздников. Момент восприятия безвозвратно ушедшего прошлого исчерпывает для Элиаде всю область священного. Однако для де Мартино это всего лишь один из аспектов, составляющих сложную динамику данного феномена. Для того чтобы понять эту динамику, необходимо проанализировать базовые составляющие теории религии де Мартино.

Началом (и концом) интеллектуальных поисков де Мартино, приведших его к пристальному изучению религии и священного, является проблема бытия (*presence*) человека в мире. Мы попытаемся подробно рассмотреть эту сложнейшую проблему, начав с определения понятия «бытие» (*presence*), содержащегося в одной из неизданных при жизни де Мартино работ.

Бытие (*presence*) есть движение, сообщающее событию смысл. Благодаря этому движению, смысл отделяется от события, возникает из него, формирует само событие как событие в «изменяющемся» мире. Бытие есть изначальное качество человека; оно есть воля непрерывно развертывающейся истории¹⁴.

Бытие человека, бытие-в-мире, или *Dasein* Хайдеггера¹⁵, переосмысленное де Мартино¹⁶, обеспечивает переход от природы к культуре. Динамика

¹² De Martino E. Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto // *Studia Materiali di Storia delle religioni*. – Vol. 24-25 (1953-54). – P. 9.

¹³ De Martino E. *La fine del mondo* // Gallini C., Massenzio M. Ernesto de Martino nella Cultura Europea. – Napoli: Liguori, 1997. – P. 242-258.

¹⁴ De Martino E. *Storia e Metastoria*. – Lecce: Argo, 1995. – P. 103.

¹⁵ Heidegger M. *Sein und Zeit*. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927.

человеческого бытия обретает реальность через овладение объективным миром; этот процесс можно охарактеризовать как способность этого бытия придавать культурную ценность периодически возникающим конкретным событиям. Таким образом, бытие есть ценнейшее качество человека и его отличительная черта как культурного существа. Однако характерное для бытия движение не гарантировано *a priori*. В самом деле, во множестве случаев события затрудняют образование смысла. В связи с этим де Мартино говорит о «кризисе бытия», имея в виду остановку характерной для бытия динамики. В этих случаях попытка найти спасение в области священного, совершаемая посредством мифов, ритуалов и символов, служит двоякой цели: во-первых, прекратить, и, во-вторых, преодолеть кризис. Мысль де Мартино ни в коем случае не основывается на представлении о священном как о самодостаточной реальности. Напротив, он исследует отношение между священным и кризисом бытия; и в этом отношении кроется одна из отличительных черт священного как особого феномена.

Раскрывая значение кризиса бытия, можно сказать, что он предполагает отрицание качеств, характеризующих существование человека в мире. Если бытие есть движение, то кризис означает инертность. Если бытие обеспечивает переход от природы к культуре, то кризис бытия есть обратный процесс: природа начинает превалировать над культурой. Бытие вызывает культуру к жизни через совершение основополагающего действия, то есть, приписывая событиям смысл, которым в порядке их естественного хода они не обладают. Если такое действие не совершается, культура начинает стагнировать, природа более не наделяется смыслом и, в конце концов, становится неконтролируемой реальностью, абсолютно чуждой культурному порядку.

Священное представляет собой ценность для всего сообщества, она меняется вместе с культурой. Многообразие конкретных форм выражения священного, призванных разрешить кризис и восстановить нормальное состояние человеческого бытия, также понимается в общественном смысле. Для разрешения кризиса необходимо, чтобы его проявления строго контролировались самыми различными способами. Целью первой формы контроля является длительность во времени: время в целом может стать «временем кризиса», поскольку всегда остается риск не справиться с кризисом. Чтобы предотвратить подобный катастрофический исход, кризисные явления, согласно общественному решению, локализируются в определенные периоды года. Эти периоды наиболее значимы с экономической и социальной точек зрения, когда дальнейшая судьба каждого общества неопределенна. Ситуация крайней неопределенности негативно отражается на состоянии бытия; возникает угроза бездействия и пассивности перед лицом неясного, плохо представляемого будущего. «Время кризиса» начинается при схожих обстоятельствах и совпадает со временем праздника. Время праздника является одним из важнейших аспектов священного. Желая дать определение событиям, при которых пассивность бытия, эквивалентная его уничтожению, становится неотвратимой, де Мартино говорит о «критическом времени становления». Подходящее определение этому феномену он дает в следующем отрывке:

«Переломное значение подобных событий заключается в увеличении опасности наступления не-бытия. Соответственно возрастает необходимость культурного компенсирующего вмешательства. Поскольку способы подобных компенсаций подробно описаны, я ограничусь обсуждением важнейшего мо-

¹⁶ Massenzio M. La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino: il rimosso e l'inedito // De Martino E. Storia e Metastoria. – P. 7-40.

мента религиозной деисторификации. Становление – тяжело переживаемый процесс, особенно в экзистенциальные моменты человеческого существования. Смысл религиозной деисторификации заключается в том, что процесс становления изымается из сферы человеческой деятельности и разрешается путем воспроизведения изначального, при этом грозящее бедствиями событие устранивается или скрывается»¹⁷.

Как же мы должны понимать этот парадокс перехода становления в свою противоположность, совершаемого путем повторения тождественного? Чтобы разрешить этот вопрос, мы должны увидеть, как де Мартино определяет связь между составляющими область священного мифом и ритуалом. Главной характеристикой ритуального действия является его регулярное воспроизведение. Оно следует строго определенному образцу; следовательно, любое изменение, необходимо присущее процессу становления, искажает ритуал. Кроме того, ритуал есть действие, воспроизводящее либо нечто священное, либо некое событие, случившееся в мифическое время. Предметом воспроизведения является не просто любое случайное событие, но событие обязательно аналогичное происходящему в человеческом мире. Таким образом, разыгрываемая имитация кризисной ситуации наделяется теми же характеристиками, что и кризис, случившийся в действительности. Необходимый для этого мифологический образец поведения, находящийся по ту сторону процесса становления – следовательно, неизменный и всегда эффективный, ведет к преодолению кризиса. Когда некое событие исторического плана соотносится с определенным мифологическим событием, процесс становления, представляющий собой непрерывный поток образования новых форм, останавливается. Становление замещается «воспроизведением изначального», являющегося сценарием праздничного действия.

Далее возникает вопрос о том, какова функция этой сложной процедуры, составляющей ядро религиозного действия? Прежде чем на него ответить, необходимо уяснить, как определял миф сам де Мартино. Мифологическое пространство, как уже было сказано, находится вне процесса становления; миф отсылает к истокам существования человеческого мира. Происходящее во время оно мифологическое событие равно принадлежит и настоящему моменту, «ре-актуализируясь» в ходе праздничного ритуала. Какую потребность может удовлетворять периодически совершаемый перенос мифа в исторический план бытия? Речь идет, прежде всего, о необходимости воскрешения относящегося к изначальным временам прецедента, когда аналогичная текущей кризисная ситуация оказывается уже пережитой и преодоленной. Следовательно, если общество в данной ситуации следует модели поведения, установленной мифическим образцом, оно непременно преодолеет кризис. В противном случае бедствие распространяется, и кризис бытия становится доминирующим фактором.

Необходимость регулярного проведения религиозных ритуалов вовсе не является открытием де Мартино. Еще Элиаде определял ритуал как повторение мифического события, восходящее к священному изначальному времени, когда были установлены определенные образцы поведения. Однако де Мартино иначе оценивает феномен ритуала. Он подчеркивает символическое значение мифо-ритуального действия и, в особенности, присущую ему функцию защиты человеческого бытия. Когда человек не в состоянии самостоятельно справиться со сложными и важными для него ситуациями, он ритуально имитирует действия мифических персонажей, совершенные ими в аналогичных обстоятельствах. Таким образом предотвращается опасность перехода бытия в

¹⁷ De Martino E. Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. – P. 19.

инертное состояние; бытие оказывается защищенным от опасностей кризиса. Для Элиаде же воспроизведение мифологического образца в первую очередь приоткрывает, хотя и временно, изначальный «потерянный Рай».

Целью предпринятого выше анализа является определение содержания предложенного де Мартино понятия «религиозной деисторификации». Понятие деисторификации подразумевает выход за пределы исторического времени, каковой может осуществляться различными способами. Де Мартино четко различает два противоположных друг другу проявления этого феномена: культурно контролируемая деисторификация с одной стороны, и не подчиняющаяся никаким формам культурного контроля деисторификация – с другой. Примеры последней являют собой многочисленные случаи психопатологий. Итак, религиозная деисторификация совершается на короткий промежуток времени и санкционируется культурой. Ее основная функция заключается в предотвращении непосредственных контактов человеческого бытия с травмирующими его обстоятельствами. Избегая прямого, и потому грозящего дестабилизацией, столкновения с суровой правдой жизни, деисторификация опосредует отношения между бытием и внешним миром средствами ритуала и мифа. При этом степень угрозы бытию снижается, «затемняется» и становится более приемлемой. Другими словами, мифо-ритуальный символизм, во-первых, приводит стрессовые ситуации в приемлемое статичное состояние, и, во-вторых, нейтрализует угрожающие динамике бытия травмирующие аспекты этих ситуаций.

Человеческое бытие, выражаемое языком мифа и ритуала, не может полностью использовать свой потенциал. Сводясь к воспроизведению предзаданных мифом образцов, оно оказывается неспособным к самостоятельным активным действиям. Бытие амбивалентно. Оно ограничивает собственную свободу именно в той мере, в какой способно самостоятельно справиться с кризисной ситуацией. Бытие, таким образом, не исчезает, но становится в то же время «несуществующим бытием». Оно «исторично, и, тем не менее, пребывает вне истории». Значит, важнейшим элементом бытия является непрерывная связь с историей, даже если эта связь ослабляется под влиянием неблагоприятных обстоятельств. Если бытие ее утрачивает, ему не миновать отчуждения от собственной сущности. В том же случае, когда ему удастся сохранить эту связь, пусть даже в означенных выше измененных формах, первоначальное состояние бытия восстанавливается после завершения ритуала и преодоления кризиса.

Эти соображения помогают нам понять роль религиозных практик, являющихся выражением способности устанавливать отношения с объективной реальностью, а также возможности действовать в соответствии с социально значимыми целями. Другими словами религиозные практики способствуют поддержанию жизнеспособности элементарных форм бытия, на основе которых возможно восстановление движения, сообщающего историческим событиям систему объективных смыслов. Итак, смысл религиозного действия должен определяться не только в связи со свободным и осознаваемым действием человека; следует принимать во внимание возможную в определенных обстоятельствах вероятность утраты способности к активной деятельности. С точки зрения первого из означенных подходов, ритуальный акт не обладает особой жизненной необходимостью. При рассмотрении с иного ракурса он приобретает особую значимость. Мы можем утверждать, что даже для де Мартино религия обладает спасительной функцией: она спасает бытие от утраты самого себя и предотвращает опасность культурного регресса. Также и Элиаде называет поиск путей спасения существенной задачей религии, однако различие между позициями обоих ученых очевидно. Элиаде полагает, что религия спасает человечество от истории, являющейся источником потрясений, в то время как де Мартино говорит о спасении от опасности утраты связи между бытием и исто-

рией, опасности, иногда осуществляющейся в некоторых формах психопатического поведения.

Де Мартино считает необходимым обращение к явлениям психопатологии, чтобы подчеркнуть различие между формами культурной (или религиозной) и не-культурной (психопатологической) деисторификации. Сравнение различных проявлений феномена деисторификации ведет к осознанию того, что институционально закрепленный «выход за рамки истории» кардинально отличается от субъективного выпадения из исторического бытия.

Де Мартино не выдвигает теоретических критериев, позволяющих строго разграничить два относящихся к сфере священного явления – религии и магии. Механизм культурной компенсации последствий кризиса бытия, предполагаемый самой идеей священного, может иметь место как в сфере магии, так и в сфере религии, хотя методы достижения конечной цели в этих сферах различаются. Необходимо отметить, что таким образом устраняется предвзятое отношение к магии. Не допуская отождествления магии и религии и в то же время признавая их сходство, данный подход поднимает проблему взаимного разграничения этих феноменов. Не имея возможности останавливаться на подробном обсуждении данного вопроса, мы рекомендуем читателю обратиться к последним посвященным ей работам¹⁸.

Анджело Брелич: теория и метод

Лучшим введением в религиозоведческое наследие Брелиха признаются «Пролегомены», написанные им для многотомной энциклопедии «История религий» (1970-1976).¹⁹ Здесь автор впервые определяет историю религий не как механическое сопоставление разнообразных религиозных систем, но как науку, обладающую собственной теоретической и методологической основой. Современный исторический подход учитывает, во-первых, многообразие религий, и, во-вторых, признает за каждой из них равное культурное достоинство. Брелич начинает свои «Пролегомены», основываясь на аналогичных предпосылках. Так, он намерен показать, что история религий, наряду с этнографией и культурной антропологией, решительно отвергает любые разновидности этноцентристского подхода.

Основой подобного исследования является размышление над вопросом: может ли история религий ограничиваться представлением о религии, сформировавшимся в условиях западной цивилизации? Ответ будет негативным. История религий стремится к постижению всех без исключения религиозных «миров». Брелич предлагает способ исследования, совмещающий пиетет по отношению к культурному многообразию с необходимостью как можно более общего изучения религиозных явлений. Новизна данного подхода предполагает выполнение следующих процедур:

- выявление с помощью сравнительного метода общих для всех религий элементов (мифов, ритуалов, верований в сверхъестественных существ)

¹⁸ Massenzio M. *Sacré et identité ethnique: Frontières et ordre du monde*. - Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999. - P. 51-52. О де Мартино см.: Saunders G. Ernesto de Martino // *International Dictionary of Anthropologists*. - New York: Garland. - P. 144-145; Saunders G. 'Critical Ethnocentrism' and the Ethnology of Ernesto de Martino // *American Anthropologist*. - Vol. 95 (1993). - P. 875-893; Saunders G. *The Crisis of Presence in Italian Pentecostal Conversion* // *American Ethnologist*. - Vol. 22 (1995). - P. 324-340.

¹⁹ Brelich A. *Prolégomènes* // *Histoire des Religions* / Éd. par H.-C. Puech. - Paris: Gallimard, 1970. - P. 3-59.

- определение в самой общей форме существенных особенностей этих элементов
- определение специфики каждой конкретной религиозной системы в отношении к общим элементам.

Подобно Петтацони и де Мартино, Брелих говорит о священном и, следовательно, о религии, прежде всего, как о явлении человеческого ряда.

Исследуя неимоверно долгий и всегда далеко не полный список явлений, которые можно было бы назвать «священными» или «религиозными», в первую очередь, приходится удивляться одному факту: любое из этих явлений в своем культурном контексте также может считаться «профанным». Данное обстоятельство... необходимо исключает существование какой-либо сакральной реальности, действительно присущей вещам.²⁰

Отрицая трансцендентный характер священного и его манифестаций, Брелих сосредотачивается на исследовании функций, присущих различным компонентам религии. Он начинает с изучения мифа – инструмента, с помощью которого культура наделяет смыслом окружающую действительность. Не обладая внутренне присущим ей смыслом, реальность принимает только тот смысл, которым наделяет ее та или иная человеческая общность. Данный процесс зависит от исторических условий существования, социальных и экономических потребностей этой общности. Мифология отражает человеческое восприятие мира. Простой пример: мировоззрение охотничьего общества в корне отличается от мировоззрения общества земледельцев. Однако в обоих случаях окружающему миру приписываются жизненно необходимые и социально значимые системы ценностей. Миф делает возможным переход от природного к культурному существованию. Далее: воплощенные в мифе смыслы обретают сакральный характер. Их действие предполагает сокращение области случайного, сопротивление потоку постоянных изменений, характеризующих существование профанного мира.

С функциональной точки зрения ритуалы выполняют те же задачи, что и мифы. Ритуал удовлетворяет потребность в выходе из повседневности, из обычного хода времени, определенных моментов человеческой жизни, которым некоторыми сообществами придается особое значение или высокий смысл. Таковыми моментами являются, например, события социального или культурного характера, связанные с изменением положения общины: заключения мира по окончании войны, переход некоторых членов общины от детства к зрелости или от жизни к смерти. Подобные изменения не происходят случайным образом, напротив – они совершаются и обретают формы строго определенного порядка действий, особенных для каждой цивилизации.

Особого внимания заслуживает рассмотрение веры в сверхъестественных существ, чьи отличительные черты зависят от типа цивилизации, в которой они получили свое существование. Так, охотничья культура нуждается в создании сверхчеловеческого существа, которое характеризовалось бы как «повелитель животных», гарант изобилия дичи. Культура, основанная на сельском хозяйстве, ставит на место этого персонажа фигуру божества типа «матери земли». Брелих полагает возможным разделение сверхъестественных существ, подобно их характеристикам и функциям, на две основные категории. Первая категория включает божеств и духов, олицетворяющих витальные и в то же время необузданные аспекты действительности; эти аспекты можно контролировать посредством культа, устанавливаемого людьми в честь подобных существ. Культ определяется как система установленных взаимоотношений меж-

²⁰ Ibid., p. 12.

ду человеческим и сверхчеловеческим мирами. Таким образом, к первой категории принадлежат божества политеистических религий. Духи-хранители, духи предков и, в некоторых случаях, единые боги монотеистических религий, принадлежат ко второй категории, особенности которой обозначены в следующем отрывке:

Помимо обширной группы божеств, олицетворяющих неконтролируемые силы природы, но при этом позволяющих людям установить с ними определенные отношения и даже управлять ими (правда, с некоторыми ограничениями), существует и другая группа. Невозможно установить, являются ли божества этой группы предшествующими по времени возникновения божествам первой группы. Сюда входят божества и духи, превосходно обходящиеся без какой-либо природной основы для своего существования; их главной функцией является защита и помощь человеку в тех случаях, когда его собственных сил не достаточно. То есть божества этой группы защищают человека, прежде всего, от неконтролируемых – хотя и жизненно необходимых – сил и процессов природы. Можно даже сказать, что древнее человечество, находясь на стадии религиозного творчества, открыло перед собой два пути: или воссоздать природное в личностной форме и установить с ним отношения, регулируемые человеческими критериями, или создать сверхъестественных охранителей, которым может быть поручено обуздание природных сил.²¹

Несмотря на функциональные различия, божества обеих категорий выражают потребность в культурном контроле тех явлений, от которых зависит существование общества. Эти явления переживают своего рода трансформацию своей естественной, враждебной человеку сущности. Фактически, составляющие религию элементы обязаны расширять возможность человека подчинять себе то, что не может быть подчинено иным способом. Эта неизменная задача выражается на практике в различных, но отнюдь не произвольных формах, поскольку таковые всегда находятся в динамично развивающихся отношениях с историческим контекстом. Функции, определенные Брелихом как «наделение смыслом» и «культурный контроль над природой», основаны на том допущении, что человеческая способность взаимодействия с окружающим миром априорна. Де Мартино, напротив, утверждает сомнительность «бытия человека в мире». Поэтому он полагает, что именно религиозные институты гарантируют само бытие. Только после получения этой гарантии, человеческая активность, направленная на установление культурного господства над природой, окажется возможной.

Говоря коротко, Брелих вслед за Петтацони определяет составляющие религию элементы явлениями культурного происхождения, обращенными к внешней по отношению к человеку реальности с целью привнесения в нее упорядоченных взаимосвязей, в действительности чуждых ей. Де Мартино рассматривает религию в качестве созидательницы человеческой личности, ядру которой – бытию – присуща внутренняя неустойчивость.

Проблемы историко-религиоведческого исследования

Историко-религиоведческое исследование может осуществляться в разных направлениях, каждое из которых имеет тесную внутреннюю связь с другим. Брелих начинает с анализа религиозного явления, определенно относящегося к конкретной цивилизации, примером чему служит его работа об истоках римской религии²². Подготовительным этапом для этого труда являлся сбор источников филологического характера и их детальное изучение. Само же

²¹ Brelich A. Prolégomènes. – P. 18-19.

²² Brelich A. Tre variazioni romane sul tema delle origini. - Roma: Ateneo, 1955.

исследование предполагает применение сравнительно-исторического метода, основанного на критическом сопоставлении отличающихся друг от друга культур. Данный метод сравнительного анализа проходит две отдельные, но взаимозависимые, стадии. На первой стадии предполагается сравнение изучаемого феномена с феноменом, аналогичным первому, однако относящемуся к совершенно иной культурной традиции. Данная процедура позволяет поместить изучаемый предмет в более широкий, чем это позволяют рамки филологического исследования, контекст. Любой ученый, пренебрегающий сравнительным методом, окажется не в состоянии сопоставить изучаемую им культурную традицию с другими культурами. Его представление о собственном поле исследования всегда будет ограниченным и неполным. Вторая стадия сравнения позволяет определить специфические особенности изучаемого предмета посредством выделения существенных черт, отличающих его от формально схожего с ним явления.

Обозначенный в знаменитой работе Дж. Фрэзера «Золотая Ветвь» (1922) подход, ограничивающийся выделением одних только сходств между изучаемыми феноменами, не нужно смешивать со сравнительно-историческим методом, позволяющим использовать соответствия между явлениями для диалектического осмысления их различий. Областью применения данного метода является своеобразие и специфика описываемой культурной традиции. Основные контуры этой методологии были обозначены Петтацони, позднее его подход углубили де Мартино и Брелих. В частности, Брелих оправдывает применение сравнительно-исторического метода на основе собственного расширительного понимания истории и ее внутреннего единства.

Единство человеческой истории доказывается, в первую очередь, одним важным событием, которое сейчас мы, впрочем, не можем точно определить хронологически. Речь идет о появлении на неизвестном клочке земли нового биологического вида, обладающего культурой... Расселение человечества по поверхности земного шара шло рука об руку с появлением отличающихся друг от друга людских общностей, каждая из которых, в зависимости от тех условий, в которых она оказалась, стремилась создавать свою собственную уникальную культуру. Однако, начиная с самых древних времен в процессе развития человеческого вида, наряду с расселением и углубляющимся разнообразием, стали включаться взаимодействия и контакты – прямые или опосредованные – между различными народами. Результатом подобных явлений стала замена изначального биологического единства единством, основанным на межкультурном общении и взаимообогащении. Невозможно утверждать, что даже самые закрытые общества полностью лишены влияния извне со стороны других культур. Предложенное нами видение истории может с легкостью решить некоторые спорные вопросы, касающиеся распространения и взаимодействия различных цивилизаций.²³

Способы применения Брелихом сравнительно-исторического метода ничем не отличаются от попыток практического его приложения в работах Петтацони и де Мартино. Оригинальность подхода Брелиха заключается в том, что он обосновывает адекватность применения этого метода с помощью своей теории единства истории.

Необходимость межкультурного диалога для человеческой цивилизации в целом осознается не только историей религий, но также, не менее остро, и другими передовыми сферами современной культуры.

²³ Brelich A. Prolégomènes. – P. 48-49.

Современное развитие истории религий в Италии

Светская школа истории религий в Италии возникла в последние годы, после длительного кризиса, начавшегося после смерти Брелиха в 1977 году. Чтобы заново осознать собственное своеобразие, этой дисциплине необходимо обратиться к своим истокам. Потребность в новом прочтении работ Петтацони, де Мартино и Брелиха – это не свидетельство регресса, это скорее открытие пути для обретения живой традиции для будущего.

Год смерти Брелиха обозначил отход от принципов «школы истории религий». С уходом ее последнего «отца-основателя» наиболее интересные и новаторские черты этого научного направления – теоретическая рефлексия, новый аналитический метод, тесное сотрудничество с другими дисциплинами – казалось бы, канули в прошлое. Задача первостепенной важности, которая стоит сейчас перед историей религий, заключается в преодолении *европоцентризма*, сводящего общее понятие культуры к представлению о европейской культуре. Чтобы полностью понять революционный смысл этой грандиозной задачи, необходимо учитывать значительное влияние католической традиции, остающейся враждебной по отношению к истории религий как науке, целью которой является изучение не одной *религии* (имплицитно отождествляющейся с христианством), но многообразия обладающих *равной* культурной ценностью религий. Петтацони, де Мартино и Брелиху пришлось столкнуться не только с католической церковью. Также они выступали против вульгарного материализма, в принципе отвергающего какую-либо ценность религии и, следовательно, дискредитирующего науку, ее изучающую. Принимая во внимание эти краткие замечания, становится понятно, почему мы стремились подчеркнуть важность того момента, который дестабилизировал традицию в обоих ее аспектах, основываясь на серьезных этических и гражданских трениях, которые не обнаруживали себя в такой степени в других науках.

Было бы несправедливо полагать, что труды Петтацони, де Мартино и Брелиха исчерпывают историческое изучение религий в Италии. Помимо светской истории религий, ориентированной на теоретическую рефлексия и методологический поиск, существовала католическая школа истории религий, тесно связанная с теологией. Другое научное направление, также называвшееся «историей религий», ограничивалось филологическими исследованиями и изучением древности. Кризис, потрясший историческое изучение религий после смерти Брелиха, выдвинул на передний план конкурирующие направления: теологически ориентированное и стандартное филологическое. Единственным исключением являются работы Витторио Лантернари и Дарио Саббатуччи. Можно говорить о маргинализации основанной Петтацони дисциплины в сложившейся ситуации.

И вот теперь мы можем кратко рассмотреть признаки окончания кризиса идентичности истории религий. С нашей точки зрения, первым шагом было открытие заново трудов де Мартино как в Италии, так и за рубежом²⁴. Международная конференция, посвященная де Мартино и проходившая в Риме и Неаполе в 1995 году, может рассматриваться как отправная точка нового этапа истории религий²⁵. Он, с одной стороны, характеризуется желанием возобновить отношения с основными направлениями современной мысли, с другой – попытками восстановить историю религий и придать ей, применительно к сегодняшним проблемам, этическую и гражданскую направленность, заложенную Петтацони, де Мартино и Брелихом. Религия приобретает сегодня все

²⁴ См. прим. 16.

²⁵ Gallini C., Massenzio M.. Ernesto de Martino nella Cultura Europea. – Napoli: Liguori, 1997.

большую значимость и потому, что продолжает оставаться в центре научной полемики, но и потому, что он по-прежнему играет основную роль в современных международных процессах, отмеченных столкновениями между культурами с различными представлениями о мире.