

## FOREWORD

The current issue of the journal «Researches in Religious Studies» is dedicated to the memory of a great scholar, assistant professor of the Department of Religious Studies in Lomonosov Moscow State University, Doctor Alexander N. Krasnikov (10<sup>th</sup> December 1949 — 28<sup>th</sup> August 2009). Doctor Krasnikov, first having conducted his research in the field of religious philosophy, then devoted his time mostly to problems of the theory and history of religious studies. Because of theoretical importance of these issues, Krasnikov's work became a power to integrate scholars of religion in post-Soviet countries.

In the main rubric of the issue, you will find papers devoted to the areas connected with the name of Alexander Krasnikov. The issue opens with the Konstantin Antonov's paper on the impact Dr. Krasnikov had on the field of the study of religion in Russia. Furthermore, one can find an important historical discussion: Raffaele Pettazzoni and Claas Jouco Bleeker on comparative and phenomenological methods in the studying of religion. The paper by Stanislav Panin addresses the methodological discussions in the research of esotericism, and Peter Mikhaylov in his paper attempts to analyze theological method. This rubric concludes with a paper by Maxim Pylaev, who proposes a possible rethinking of Adolf Harnack's theological heritage.

The rubric «Academic Life» opens with the «Works», in this issue including a paper by Andrew Bogomolov on the typology of religious music. The rubric concludes with traditional block of reviews.

*The Editorial Board*

## ТЕМА НОМЕРА: ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА НИКОЛАЕВИЧА КРАСНИКОВА

---

---

*Антонов К.М.*

### А.Н. КРАСНИКОВ И ЕГО РОЛЬ В РАЗВИТИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУКИ О РЕЛИГИИ

*Konstantin M. Antonov*

#### ALEXANDER N. KRASNIKOV AND HIS PLACE IN THE DEVELOPMENT OF RUSSIAN RELIGIOUS STUDIES

*In the article scientific thought and academic activity of eminent Russian religious studies scholar A.N. Krasnikov is under discussion. The author considers two main monographs of the scientist in attempt to demonstrate basic intuitions and presuppositions of his thinking, to describe his views upon nature and main paths of development of religious studies. In this context a significance of main academic projects which were realized or only suggested by A.N. Krasnikov or with his direct participation is analyzed. In conclusion the author illustrates his analysis turning to description of the influence which communication with Krasnikov had on his own scientific work.*

Имя А.Н. Красникова безусловно войдет в историю отечественной науки конца XX — начала XXI века, как имя выдающегося ученого, организатора науки и педагога. Его научные труды всегда точно улавливали актуальную, критически важную для развития отечественной гуманитарной науки проблематику, его осуществленные и неосуществленные проекты готовили почву для новых путей в науке или прокладывали эти пути, его отношение к младшим коллегам и ученикам, исполненное ува-

жения и неподдельного интереса, всегда было стимулирующим и вдохновляющим, но никогда — покровительственным.

Ниже я попытаюсь дать краткий обзор итогов его трудов в первых двух качествах, в отношении же третьего — остановлюсь лишь на том, чем я лично обязан его, повторюсь, вдохновляющему и формирующему мысль воздействию.

Итак, прежде всего, А.Н. войдет в историю науки как автор двух персональных монографий: «Методология современного неотомизма» и «Методологические проблемы религиоведения»<sup>1</sup>. Первая из них вышла в издательстве МГУ в 1993 году и почти на 15 лет предвосхитила современные дискуссии о научном статусе, предмете и методе теологии. Творчество ее главного героя — канадского неотомиста, философа и методолога науки Бернара Лонергана (1904–1984) только в самые последние годы становится предметом рецепции и анализа со стороны отечественных богословов. Читал я ее студентом философского факультета, сравнительно недавно принявшим крещение и переживавшим, соответственно, весьма распространенный и до настоящего времени «неофитский синдром», увлеченным, к тому же, русской религиозной мыслью. Испытывал я при этом весьма сложные чувства: меня и восхищала стройность и последовательность мысли героя книги (но разве можно так «рационалистически» писать о религиозных вещах?) и возмущала совершенно неадекватная (как мне тогда представлялось) критика автора (но как же он смог так ясно и отчетливо изложить эти идеи? — этот вопрос тогда мне в голову не приходил).

Теперь же мне кажется, что критика эта, хотя велась с определенных позиций (о них будет сказано ниже), носит весьма серьезный и принципиальный характер: «сверхразумность» откровения и догматики, которые «составляют суть теологии»,

<sup>1</sup> На написанных в соавторстве трудах: Касавин И.Т., Красников А.Н. Двудесятилетний Янус современной философии на Западе: (Из цикла «Критика философских буржуазных течений»: научно-технический пессимизм и теологический рационализм). — М.: Издательство «Знание», 1987. — 61 с.; Красников А.Н., Гаврилина Л.М., Элбакян Е.С. Проблемы философии религии и религиоведения: Учебное пособие. — Калининград: Изд-во КГУ, 2003. — 153 с., я здесь останавливаться не буду.

придает ей «характер, несовместимый с самим духом научного познания». В результате «попытки Лонергана представить теологию как “эмпирическую науку”... как открытую и постоянно развивающуюся систему» носят «весьма ограниченный характер». В самом деле, «как только теология обращается к специфическим для нее вопросам... о сверхъестественном, трансцендентном, ее положения теряют даже видимость эмпирической обоснованности, не могут быть верифицированы или фальсифицированы и всегда претендуют на абсолютную истинность и строгую определенность»<sup>1</sup>. Основным противоречием всякой теологии А.Н. Красников считал противоречие между разумом и верой. В разрешении этого противоречия «канадский неотомист», хоть он и переносит его «на более абстрактный методологический уровень», остается на «традиционных для христианского фидеизма» позициях<sup>2</sup>. Творческое и вдумчивое преодоление этой аргументации могло бы стать значительным шагом вперед в развитии отечественной богословской науки<sup>3</sup>.

Основной вывод этой работы до сих пор остается вызовом для всякой теологии, которая пытается осмыслить себя в качестве научной дисциплины: кажется, что богословский дискурс не выдерживает испытания критериями, предъявляемыми науке классическим рационализмом, в связи с сущностной иррациональностью его предмета, от которого он в тоже время определяющим образом зависит.

<sup>1</sup> Красников А.Н. Методология современного неотомизма. — М.: Изд-во МГУ, 1993. — С. 27–28.

<sup>2</sup> Там же, с. 67.

<sup>3</sup> Преодоление данной аргументации возможно, в частности, через различение различных уровней богословского знания, один из которых — уровень частных богословских наук вполне может соответствовать всем строгим критериям научности, поскольку они применимы в гуманитарном познании, в то время как уровень собственно богословского мышления этим критериям отвечать не может и не должен примерно также, как не может и не должно этого делать мышление философское. К сожалению, в статье, посвященной данному предмету, мне не удалось использовать богатый материал книги А.Н., мне, разумеется, известный. См.: Антонов К.М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. — 2012. — №6. — С. 73–84.

Методологическая проблематика в связи с темой рационального осмысления человеческой религиозности остается в центре внимания А.Н. и во второй монографии, посвященной на этот раз методологии религиоведения. Мне уже приходилось писать об этой книге, почти сразу после ее выхода в свет. Несмотря на довольно критичный характер моей рецензии, А.Н. настаивал на том, чтобы опубликовать ее в журнале «Религиоведение»<sup>1</sup>. Используя ряд сделанных тогда выводов, мне бы хотелось обратиться к этой книге вновь, учитывая и время, прошедшее с момента ее публикации, и доступную теперь целостность научного творчества и мысли А.Н.

Итак, прежде всего очевидно, что эта книга является незаменимым на данный момент пособием по таким предметам как «История отечественного и зарубежного религиоведения», «Современные проблемы религиоведения» и подобные им. Знание материала этой книги можно считать необходимым и достаточным условием поступления в религиоведческую магистратуру и там же, в магистратуре, этот материал подлежит более глубокому осмыслению и усвоению, призванному создать у студентов целостное представление об истории мирового религиоведения. Однако эти учебные достоинства книги существенным образом зависят от ее научных достоинств. «Методологические проблемы...» представляют собой практически первый в отечественной литературе опыт столь масштабной и систематической исторической рефлексии по поводу становления религиоведческой мысли в ее наиболее важном аспекте: методологическом. Эта мысль предстает здесь как поток, имеющий четко выделенные этапы и определенным образом организованный вокруг центральной проблемы: поиска базовой методологической парадигмы» (именно в том смысле, в каком этот термин понимался впервые введшим его в оборот истории науки Т. Ку-

<sup>1</sup> В результате она вышла одновременно и в «Религиоведении» и в «Вестнике ПСТГУ», для которого первоначально предназначалась. См: Антонов К.М. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007 // Религиоведение. — №4. 2007. — С. 172–176. См. также: Hoffmann H. The Methodology of Classical Religious Studies. A.N. Krasnikov's evaluation // *Anthropos*. — 105.2010/1. — P. 233–238.

ном). Выделяя три основных этапа, «автор (по-видимому, невольно) воспроизводит при этом классическую гегелевскую схему: тезис — антитезис — синтез»<sup>1</sup>.

Сочетание сравнительного метода, эволюционизма и редуционизма первого этапа сменяется около 1910–20-х гг. диффузионизмом, прамоноотеизмом, феноменологическими и герменевтическими подходами, заявляющими принципиальный антиредуционизм, направленная в адрес этих последних критика связана с частичным возвращением рационалистических и редуционистских установок первого этапа. Определяющим фактором здесь является (как и следует быть в рамках куновского подхода) отношение научных сообществ: религиоведческого и теологического. При этом первому удается сформировать собственную парадигму в той мере, в какой оно, следуя традиции Просвещения<sup>2</sup>, вступает в конфликт со вторым, и наоборот: «теологическая (и философско-идеалистическая. — К.А.) экспансия в науку о религии»<sup>3</sup> ведет к разрушению сложившейся парадигмы, к своего рода переходу религиоведения в теологическое инобытие, вырваться из которого ему удастся только через учитывающее позитивные достижения второго периода «снятие» их в новом рационалистическом синтезе, в основе которого лежит последовательное размежевание с философией религии и теологией.

Я, разумеется, упрощаю. Из многих линий развития религиоведческой науки, рассматриваемых А.Н. в своей книге, я выбираю в данном случае только одну — именно ту, которая кажется мне определяющей, и которая, в тоже время, вызывает у меня наибольшие возражения. Повествование о третьем этапе вызывает, как я уже писал, странное ощущение: подобно дону Кристобалю Хунте из романа бр. Стругацких ученые пытаются решить именно ту задачу, для которой доказано отсутствие решения — они пытаются построить «чистую», т.е. свободную от всяких философских и богословских предпосылок и при этом

<sup>1</sup> Антонов К.М. Красников... С. 172–173.

<sup>2</sup> См.: Красников А.Н. Методологические проблемы... С. 30.

<sup>3</sup> Там же, с. 68, 148.

общезначимую, преодолевающую их методологическую разобщенность, парадигму науки о религии, и разумеется, создают себе при этом свои собственные философии религии и теологии<sup>1</sup>. Я, в данном случае, полностью выношу за скобки вопрос о том, насколько фактически прав А.Н. в своем описании «современного религиоведения». Оно, во всяком случае, является наиболее полным из всех имеющихся. В силу известной соотносительности наших представлений об истории науки, ее природе и путях ее дальнейшего развития, мне видится здесь возможность попытаться понять тот проект отечественного религиоведения, который намечал А.Н. в этой работе, а заодно — возможность увидеть его мышление как нечто целое.

В той рецензии, к которой мне волей-неволей приходится все время отсылать, я полемизировал с куновским подходом А.Н. с позиции И. Лакатоса, предлагая заменить «тоталитарное» видение науки через призму концепции «единой парадигмы», ее плюралистическим видением с точки зрения полемизирующего соревнования множества научно-исследовательских программ<sup>2</sup>. Это дало бы возможность, как мне кажется, интерпретировать те факты, которые рассматривает А.Н. в своей книге, а также и ряд других фактов, многие из которых он приводит, но оставляет как бы без интерпретации, не с точки зрения мировоззренческого столкновения религиоведческого и теологического сообществ, но с точки зрения внутренней научной полемики различных групп и позиций внутри каждой из этих дисциплин.

Вопрос, который не был мною тогда поставлен, следует сформулировать так: почему Кун? Мне представляется, что выбор именно этой концепции истории науки был обусловлен собственными философскими и богословскими (каким бы странным ни казалось утверждение об их наличии) предпосылками мышления А.Н., выявить и осмыслить которые мне представляется необходимой данью его памяти. Свой проект науки о религии он, несомненно, соотносил именно со своим видением третьего этапа, «современного религиоведения», с

<sup>1</sup> Антонов К.М. Красников... С. 173.

<sup>2</sup> Там же, с. 174.

попыткой создания мета-религиоведения, или «теоретического религиоведения», которое при этом не было бы ни философией религии, ни теологией, которое не заимствовало бы у них свои предпосылки, и в силу этого, тот парадокс, который обнаруживается при чтении третьей главы «Методологических проблем...» — оказывается собственным парадоксом его мысли и обнаруживается прежде всего именно в ней.

Начну с богословских предпосылок. Само утверждение об их наличии у неверующего ученого может показаться ненужным вызовом (Хотя, говорят же о богословских предпосылках мышления М. Вебера? И, кстати, они у Вебера и А.Н. довольно близки).

Тем не менее, такова, на мой взгляд, природа богословского знания, что тот, кто пишет о нем — неизбежно занимает внутри него определенную позицию. Единство обеих монографий А.Н. определяется во многом, именно единством присутствующего в них образа теологии. В этом отношении первая книга является как бы ступенькой на пути ко второй: показав (по крайней мере себе самому) неправомочность лонергановской рационализации богословской мысли, сущностную иррациональность теологии — А.Н. неизбежно пришел к выводу об изначальной враждебности теологии и религиоведения, который является основополагающей предпосылкой «Методологических проблем...».

Единственная правомерная или, лучше сказать, нормативная, теология для Красникова — это теология Кьеркегора. Все остальное — ложные компромиссы, затемняющие истинный смысл предельного экзистенциального выбора между верой и абсурдом с одной стороны, и разумом и общечеловеческими моральными принципами — с другой. Однако, если Кьеркегор выбирает первое, то Красников и Вебер — второе, и этот выбор имплицитно для них — неверие. Что дело здесь для А.Н. было очень серьезным, что речь шла о подлинно экзистенциальном выборе подтверждается его замечательным докладом «Почему молчал Авраам?», обсуждение которого на семинаре в Институте философии вылилось в очень показательное мировоззренческое и личное столкновение с его оппонентом-содокладчиком,

В.К. Шохиным<sup>1</sup>. «Религия трансцендирует мораль и разум, а потому она неприемлема для разумного морального субъекта, сформированного Просвещением, как бы ни нуждался он в ее поддержке» — так можно сформулировать этот жизненный выбор. Анализировать эту установку «скорбного неверия» здесь не представляется уместным. Наиболее, на мой взгляд, адекватно это было сделано в свое время С.Л. Франком в поздней работе «Свет во тьме». Скажу только, что она, конечно же, включает в себя определенное представление о религии по ее существу, а, значит, определенное богословие, и это богословие (хотя и не только оно) лежит в основании мысли А.Н., в том числе, и в основании его понимания природы и общественных функций религиоведческого знания.

Необходимо отметить и ряд предпосылок философского и историко-религиоведческого порядка, игравших важную роль в его работе. Их генезис непрост и нуждается в прояснении, которое может иметь значение и для понимания ситуации в современном отечественном религиоведении в целом.

Среди современных богословов, а также среди людей, определяющих себя как «православных (или просто христианских) религиоведов» распространен миф о том, что мейнстрим современного отечественного религиоведения до сих пор по существу мало чем отличается (кроме фразеологии) от «научного атеизма» советских времен. Анализ творчества А.Н. как раз позволяет понять, что в этом представлении отчасти соответствует истине, а что является определенной темой или иными причинами проекцией советской ситуации на настоящее время.

И прежде всего, следует подчеркнуть, что в конце 1980-х — начале 1990-х гг. большинство религиоведов-профессионалов восприняло исчезновение давления со стороны претендовавшей не только на мировоззренческую истину, но и на методологическую уникальность и общеобязательность идеологии и связанной с нею системы отношений, поощрявшей такие явления как доносительство, тотальный контроль, конформизм, псевдонаучность и т.п. — как избавление. Значительная часть

<sup>1</sup> См.: [http://iph.ras.ru/site/sci\\_spir/events\\_avraam.html](http://iph.ras.ru/site/sci_spir/events_avraam.html), дата обращения 30.08.2014.

из них под конец существования советской системы совершенно не поддерживали официозные атеистические установки и вытекавшие из них практики преследований за веру и атеистической пропаганды, рассматривая последнюю скорее как способ сообщения населению сведений о религии. Однако на почве этого неприятия складывалось не только опиравшееся на религиозно-философскую и богословскую мысль XX века движение религиозного возрождения, характерное для позднего советского времени и первой половины 90-х годов, но и мощное рационалистическое движение. Последнее осмысляло советский проект не как радикализированное Просвещение, а как «новое средневековье» под Просвещением замаскированное, и, соотв., отталкивалось от него в направлении реставрации идеалов подлинного Просвещения. Но это, в свою очередь, означало сохранение просвещенческих элементов, присутствовавших в советской ментальности. Представляется, что мышление А.Н. развивалось именно в этом направлении.

В самом деле, когда мы читаем, что место научных методов на втором этапе развития религиоведения «заняли методы влиятельных в то время направлений западной (по преимуществу идеалистической, субъективистской и иррационалистической) философии, которые способствовали теологизации религиоведения»<sup>1</sup> — мы легко узнаем советские историко-философские штампы, принятые в отношении таких направлений как феноменология, герменевтика, прагматизм и им подобные. Не хватает только, что вполне понятно, клише «буржуазный».

Аналогичным образом, нетрудно, при желании, обнаружить разительные параллели между пониманием отношений религиоведения и теологии в монографии А.Н. и в известной речи Н.М. Никольского «Религия как предмет науки» (1923)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Красников А.Н. Методологические проблемы... С. 68.

<sup>2</sup> Для правильного понимания этих параллелей следует отметить, что Н.М. Никольский, как ученый сложившийся задолго до революции 1917 г., хоть и был и марксистом в теории и статусным деятелем советской науки, «научным атеистом» в собственном смысле слова все-таки не был, строя свой дискурс по стандартным правилам нормальной академической науки, пусть и разбавленной антиклерикальными заявлениями.

Смысл этих характеристик и совпадений, тем не менее, нуждается в прояснении: за поверхностным сходством фразеологии скрываются глубокие различия основных интенций мышления. Это обнаруживается при сопоставлении их с сочувственно приводимым А.Н. «базовым минимумом предпосылок научного изучения религии» Цви Вербловски, включавшем в себя требование «научиться защищать себя от дилетантизма, теологии и идеализма»<sup>1</sup>. Речь здесь идет прежде всего о научной строгости и ответственности, о требованиях научного этоса, а не о воинствующем антиклерикализме, который А.Н. претил.

Как и для Цви Вербловски, для А.Н. подобное требование не означало стремления к конфронтации, противопоставление «научное» — «богословское», часто встречающееся в его текстах, не означало априорного отказа в научном значении конкретным исследованиям, осуществлявшимся в рамках богословской науки ее известными представителями. Требование конфессиональной неангажированности для него тесно смыкалось с требованием неангажированности политической, и обращалось прежде всего против непрофессионального wishful thinking, от кого бы не исходило это последнее. Для него, напротив, было характерно стремление к установлению диалога с религиозным мышлением, богословием, конфессиональной (в институциональном смысле) наукой<sup>2</sup>.

Предложенный им проект религиоведения как науки, основанной на принципах «компаративизма, историзма, эмпирической достоверности, теоретической непротиворечивости, объективности, толерантности, конфессиональной и политической неангажированности», стремящейся к осмыслению своих

<sup>1</sup> Красников А.Н. Методологические проблемы... С. 159.

<sup>2</sup> Примером такого диалога может служить его сотрудничество с ПСТГУ в последние годы жизни. В частности, именно благодаря А.Н. вышло так, что первое заседание Научно-методологического семинара Богословского факультета было посвящено истории религиоведения в странах Восточной Европы — докладчиками на нем стали профф. Х. Хоффманн (Польша) и Т. Бубик (Чехия). Тогда же, вскоре после выхода Энциклопедического словаря «Религиоведение» он выступил с проектом создания двойного, религиоведческо-богословского словаря, который однако не мог быть реализован, учитывая состояние отечественной богословской науки на тот момент.

теоретических и методологических оснований и истории, входящей в «мировое религиоведческое сообщество», постепенно становился значительной интегрирующей силой<sup>1</sup> в сообществе отечественном.

Именно этим идеалом вдохновлялись основные проекты А.Н. как организатора, одного из создателей того полемиического пространства, в котором происходит формирование современной отечественной науки о религии. Речь идет о серии хрестоматий, посвященных классикам мировой религиоведческой науки, журнале «Религиоведение», энциклопедическом словаре «Религиоведение»<sup>2</sup>, неосуществленном замысле кафедры теоретического религиоведения, о создании которой на философском факультете МГУ мечтал А.Н.

Хрестоматии «Классики мирового религиоведения» (1996, 1998), в 2000 г. вышедшие в одном томе «Религиоведение» и несомненно нуждающиеся в новом переиздании — создавались на основе мировых образцов<sup>3</sup> и практически незаменимы при знакомстве студентов с нашей наукой в рамках курсов «Введение в религиоведение», при обсуждении вопросов истории и теории религиоведения на других курсах. Одновременно — они до сих пор определяют круг признаваемых классическими авторами религиоведов, а, значит, и общее понимание оснований и принципов религиоведческой науки молодыми исследователями. Тем самым была сформирована основа базового контекста, в рамках которого те или иные религиоведческие направления и исследования могут получать свое значение. Можно, разумеется, спорить с отбором этих «классиков» — в их состав не вошли многие авторы, традиционно признаваемые таковыми: прежде всего, представители феноменологии религии (Отто, Хайлер, ван дер Леу и др.). Это, однако, означало бы по существу спор с

<sup>1</sup> Красников А.Н. Методологические проблемы... С. 231–232.

<sup>2</sup> Эти проекты задумывались и осуществлялись А.Н., разумеется, не в одиночку, но в сотрудничестве с коллегами, прежде всего, д.филос.н. Е.С. Элбакян и д.филос.н. А.П. Забияко.

<sup>3</sup> Прежде всего, Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research / Ed. by Waardenburg J. — The Hague-Paris: Mouton, 1973. — Vol. 1–2.

заложенной в эти хрестоматии идеей религиоведческой науки, о которой было сказано выше, т.е. переход к содержательной дискуссии о теоретических основаниях религиоведения, который А.Н. пытался спровоцировать, и которого, однако, в тот момент не произошло.

Собственно говоря, вся деятельность А.Н. была направлена на создание условий такой дискуссии. И рассмотренная выше монография, и упомянутые хрестоматии, и Энциклопедический словарь. Последний ставил своей целью «на основе накопленного в мировом и отечественном религиоведении опыта представить в систематизированном виде основные религиоведческие и религиозные термины, раскрыть содержание важнейших религиоведческих теорий, реконструировать суть наиболее крупных религиозных систем, их историю и современное состояние»<sup>1</sup> — иными словами, осуществить терминологическую унификацию российской науки о религии. Словарь (А.Н. мечтал о том, что когда-нибудь он вырастет до масштабов «Энциклопедии религий» Элиаде-Джонса) довольно точно отражал состояние религиоведческой науки на момент своего издания. Можно было различным образом относиться к тому, как конкретно была выполнена поставленная задача, и критических замечаний было высказано в свое время немало. Значительная часть их исходила из «православного» лагеря, здесь основным аргументом была предполагаемая преемственность с научным атеизмом (о подлинном весе этого аргумента было сказано выше), однако сколько-нибудь развернутых и принципиальных критических текстов опубликовано не было<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. — М.: Академический проект, 2006. — С. 4.

<sup>2</sup> Так, на сайте Центра Иринаея Лионского словарь именуется не иначе как «сектозащитным», однако никакого разбора «сектантской» проблематики не представлено. Зато представлена рецензия заведующего кафедрой философии богословского факультета ПСТГУ В.П. Леги, отмечающая ряд спорных моментов, однако, не стремящаяся привести их в систему: Лега В.П. Рецензия на энциклопедический словарь «Религиоведение» (Москва, 2006) // [http://iriney.ru/main/polemika/podlinnyj-tekst-vyistupleniya-v.-p.-legi-na-obsuzhdenii-sektozashhitnogo-slovarya-religiovedenie.html, дата обращения 01.11.2014]. (Рецензия В.П. Леги вызвала, в свою очередь, определенную

Тем не менее, один из наиболее значительных проектов А.Н. — это создание площадки для такой дискуссии в виде журнала «Религиоведение». Этот журнал был первым академическим журналом постсоветского времени целиком посвященным религиоведческой проблематике, с самого начала он был призван стать интегрирующим центром религиоведческого сообщества, как сообщества ученых-профессионалов, точкой пересечения самых разных методологических направлений, принимающим к публикации статьи не на основании их мировоззренческой или конфессиональной ангажированности, а на основании качества проделанной в них научной работы<sup>1</sup>. Значительная часть публикаций журнала посвящается проблемам истории и теоретических оснований науки о религии, ее отношений с теологией и философией, проблематике метарелигиоведения: тем вопросам, которым сам А.Н. придавал наибольшее значение. Представляется, что их решающее обсуждение еще впереди и что оно не обойдет вниманием его вклад.

В заключение скажу несколько слов о моем собственном опыте сотрудничества с А.Н. Оно связано именно с журналом и словарем, а также с работой по организации направления подготовки «Религиоведение» на богословском факультете ПСТГУ. А.Н. (с которым меня познакомил А.П. Козырев) с охотой брал мои статьи для журнала, а позже — предложил участвовать в качестве автора в работе над словарем. Написав для него несколько общих статей, я сосредоточился на персоналиях христианских мыслителей — представителей патристики и русской религиозной мысли. Именно А.Н. подвел меня к подходу, который в значительной степени определил дальнейшее направление моих исследований: в словаре по религиоведению эти ав-

реакцию, например, см.: Костылев П.Н. Пирог и сапожники. О рецензии В.П. Леги на словарь «Религиоведение» // [http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=667, дата обращения: 14.11.2014] — прим. ред.).

<sup>1</sup> Обсуждение итогов деятельности и значения журнала в связи с его 10-летием см.: Кобызов Р.А. Религиоведение на страницах научно-теоретического журнала «Религиоведение». К 10-летию основания // Религиоведение. — 2011. — №3. — С. 163–170; «Круглый стол «Религиоведение в России»: пути самоопределения и развития» (дискуссия в рамках интернет-конференции, посвященной 10-летию журнала «Религиоведение») // Религиоведение. — 2011. — №4. — С. 160–169.

торы должны быть представлены не как религиозные деятели, чье творчество является предметом изучения науки о религии, а как мыслители, внесшие в становление этой науки определенный вклад, их следует рассматривать с точки зрения выявления их концепций религии. Именно из этой работы выросла затем монография «Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века», с нею связан и интерес к истории отечественного религиоведения, вкладу, внесенному в эту историю философской мыслью, задававшей рамки, категориальные схемы, методологические основы конкретных исследований, активно взаимодействовавшей с западной наукой своего времени.

В дискуссии с А.Н. возникал и проект «религиоведения на богословском факультете». Он не только способствовал приглашению на кафедру философии религии и религиозных аспектов культуры недавних выпускников кафедры философии религии и религиоведения МГУ, некоторые из которых были его прямыми учениками, но и прилагал все усилия для сближения двух кафедр и двух факультетов, для «популяризации» религиоведения в богословской среде. Именно общение с ним сделало окончательно ясной для меня внутреннюю порочность идеи «православного религиоведения» в смысле установления некоторого обязательного подчинения методологических принципов мировоззренческим установкам, «православной точке зрения». Религиоведение безусловно должно развиваться в церковных образовательных и научных учреждениях. Взаимная дополнительность религиоведческого и богословского знания необходима прежде всего самой Церкви, которая нуждается в самопонимании не только с точки зрения своей внутренней нормативной традиции, но и с точки зрения того места, которое она (Церковь) занимает в истории религии, современном обществе, конкретном сознании верующего человека. Однако это религиоведение, чтобы получать действительно обоснованный и содержательный результат должно опираться на проверенные и общезначимые научные методы.

Подводя итог, отмечу, что предложенная А.Н. Красниковым программа развития отечественного религиоведения, к реализации которой он приложил столь значительные усилия, и по

сей день остается одной из наиболее продуктивных. Наша наука во многом развивается по намеченным им путям. Полемика с отдельными компонентами этой программы — пониманием отношений религиоведения и теологии, рационалистической интерпретацией принципа «объективности» и др. — возможна и даже необходима. Однако эта полемика, поскольку она будет вестись на основании принципов академической дискуссии, в свою очередь окажется реализацией идей А.Н. Об этом необходимо помнить и эта память о выдающемся ученом должна быть благодарной.