

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на: *Абаев Н.В., Хомушку О.М., Бичелдей У.П. Буддизм в Центральной Азии: история, основы учения и культура*. Кызыл, 2013. 131 с.

Учебное пособие «Буддизм в Центральной Азии: история, основы учения и культура» предназначено для учителей, преподающих основы религиозной культуры и светской этики, историков, культурологов, религиоведов, а также всех интересующихся историей и религиозной культурой народов Центральной Азии и Сибири. Книгу можно использовать при подготовке курса лекций, семинаров или школьных занятий по основам буддийского учения и истории распространения буддизма в странах Центральной Азии. Особое внимание в книге уделяется тувинскому буддизму, его истории, своеобразной религиозной культуре, традициям и народным обычаям. Книга написана профессиональным коллективом авторов, в состав которого входят:

Н.В. Абаев, широко известный своими научными публикациями всем, кто интересуется историей, философией и психологией буддизма;

О.М. Хомушку, заслуженный деятель науки Республики Тыва, проректор по научной работе и международным связям Тувинского государственного университета;

У.П. Бичелдей, руководитель Службы по охране объектов культурного наследия Республики Тыва.

Учебное пособие состоит из трех разделов. Первый раздел представляет собой развернутый план, программу курса лекций и практических занятий по теме «Буддизм: основы учения, история и культура». Авторы подчеркивают, что в современном российском обществе идет процесс формирования новой культурно-нравственной системы ценностной ориентаций молодежи (с. 4). Изучение истории буддизма в блоке гумани-

тарных дисциплин представляется необходимым в рамках образовательных программ, разработанных для Алтайского и Байкальского регионов, поскольку буддизм является важнейшей составной частью духовной культуры тувинцев, калмыков и бурят. Между тем, авторы отмечают, что «в настоящее время в школах Тувы учителя сильно озабочены низким уровнем воспитания детей, отсутствием у них элементарных норм политкорректности и простейших представлений о религиозной политике в стране, об особенностях этно-конфессиональной ситуации в республике» (с. 59). Крайне неоднозначно оценивается текущий процесс возрождения буддийской религии в Туве. С одной стороны, буддисты Тувы восстанавливают традиционные связи с тибетскими ламами, на территории республики постоянно проживают тибетские учителя-наставники и проповедники. С другой стороны, предсказать, «появится ли новый вариант тувинского буддизма или же возродится традиция Гелуг-па в чистом виде... пока еще сложно» (с. 58). В этих условиях представляется весьма актуальным появление учебных пособий, раскрывающих методологию преподавания основ культуры и религии буддизма в российских регионах с традиционными буддийскими общинами.

Второй раздел раскрывает историю распространения буддизма Махаяны в Центральной Азии и Туве. Глава включает в себя несколько подразделов. Первый подраздел называется «Тибетский буддизм махаяны в Центральной Азии» и посвящен общей характеристике буддийского учения, а также раскрытию особенностей и своеобразия буддийских верований в Центральной Азии. Распространение буддизма в этом регионе прошло два этапа: первая рецепция в XIII в. и вторая, окончательная, в XVI–XVII вв. Авторы разделяют два буддийских региона — монголоязычный и тюркоязычный — и подчеркивают значимые отличия бурятского буддизма от тувинского (с. 22). Важной исторической проблемой в этом контексте является то, каким образом буддизм сумел стать в XVI–XVII вв. народной религией всех тувинцев. Авторы наглядно показывают, что особенностью распространения буддизма являлось не вытеснение автохтонных верований, а взаимная конвергенция

при безусловном сохранении ключевых ценностных установок буддизма. Раздел описывает процесс объединения традиционных шаманских систем Тувы с буддийским описанием мира и человека, в результате которого образовался специфический синкретический комплекс «бурхан-буддизм» (с. 19). При этом авторы критикуют концепцию сведения собственно тувинской составляющей буддийского религиозного комплекса исключительно к шаманизму и выделяют два равноправных компонента традиционной религии: шаманский и бурханистский (тэнгрианский).

Второй подраздел второй главы посвящен описанию начальных этапов распространения буддизма Махаяны в Центральной Азии: от малоизученного периода первого знакомства тувинцев с буддизмом в VI–VII вв. через тюркский каганат, далее в VIII в. через уйгурский каганат и, наконец, до подтвержденного достоверными свидетельствами факта существования многочисленных буддийских общин в XIII в. Третий подраздел второй главы посвящен истории распространения буддизма в Туве, начиная с XVI в., в ходе которого тувинцы приняли буддизм в его тибетской форме школы Гелуг. Особый интерес представляет подробное описание жизни буддийской общины в Туве в советское время, а также перспективы возрождения традиционной буддийской религиозности в современной России. Авторы подчеркивают такие особенности буддийского мировоззрения как толерантность, миролюбивость, бережное отношение к природе, уважение к другим конфессиям, этнокультурным традициям и полагают, что буддийская этика может служить основой для формирования и развития универсальной евразийской культуры и системы ценностей, объединяющей народы России и Центральной Азии.

Третий раздел называется «Экологическая культура в тибетском буддизме Махаяны» и состоит из двух подразделов: «Влияние буддизма на экологические культы народов Транс-Саянии» и «Духовно-экологические аспекты культовой системы тибетского буддизма». Авторы рассматривают буддизм как религию, которая «пользуется устойчивой репутацией самой гуманной в истории человечества... провозглашает принципы моральной

ответственности человека за все свои деяния и необходимость сострадательного отношения к любому живому существу без исключения» (с. 66). Сочетание принципов «ахимсы» (ненасилия) и неотвратимости кармического воздаяния за человеческие поступки сформировало специфически буддийское отношение к природе — максимально бережное, основанное на равноправии всех живых существ, включенных в общий цикл рождения, становления, старости, смерти и нового перерождения. Авторы раскрывают специфику буддийской миссионерской деятельности в Туве, в ходе которой проповедники не отрицали местные культы божеств, покровителей местности, а инкорпорировали их в буддийский ритуально-мифологический комплекс. Так тэнгрианский культ неба и традиционное почитание священных гор были объединены с буддийской моделью организации мира, поклонением горе Меру и Древу Бодхи. Неотъемлемой частью буддийско-тэнгрианско-шаманского культа стала народная медицина. Ее теоретической основой являются буддийские учения о сознании и традиционные представления о полной вовлеченности человека в циклические природные процессы.

В настоящее время российскому читателю доступна обширная литература по истории буддизма в Индии, Китае и на Дальнем Востоке, развитию буддийской философии, исследованию традиций религиозной психопрактической деятельности. Между тем, содержательных публикаций, посвященной культуре, обычаям и народным верованиям народов России, для которых буддизм является традиционной религией, не так много, как того требует бережное внимание к собственной истории. По этой причине, появление в научном обороте учебных пособий, посвященных буддийской культуре народов России, безусловно актуально и в высшей степени востребовано.

Между тем, вызывает искреннее сожаление тот факт, что библиография, включенная в учебное пособие, не может претендовать даже на относительную полноту. Так, например, раздел, в котором рассматриваются основы учения Махаяны и тибетского буддизма, содержит многочисленные ссылки на публикации Н.В. Абаева, но при этом отсутствуют даже упоми-

нения научных работ, например, Е.А. Торчинова и В.П. Андросова. Складывается впечатление, что для авторов существует только один авторитет в лице высокоуважаемого профессора Н.В. Абаева, чьи работы вне всякого сомнения оказали очень значительное влияние на перцепцию буддизма в нашей стране. Но это обстоятельство не может служить основанием для игнорирования работ других авторов и фактического выпадения рецензируемой книги из общего контекста российских буддологических исследований. И уж тем более это представляется неоправданным для официального учебного пособия.

В рецензируемой книге затронута весьма интригующая тема взаимопроникновения шаманизма и тэнгрианства в ходе формирования народных верований тувинцев. Эта проблематика мало изучена и с высокой вероятностью обладает вдохновляющей научной перспективой, однако, в учебном пособии не представлено результатов системного анализа имеющегося в научном обороте эмпирического материала, на основании которых можно было бы делать научные выводы. Авторы ограничиваются констатацией наличия двух уровней единого синкретического комплекса тувинского буддизма — шаманского и тэнгрианского, — сопровождая это утверждение лишь краткой характеристикой особенностей их функционирования в народном буддизме.

Кроме того, вызывает удивление повсеместное использование в тексте термина «ламаизм», несмотря на содержащуюся в книге (с. 18) и абсолютно оправданную, разделяемую многими исследователями критику научной обоснованности этого понятия.

Также обращает на себя внимание утверждение, что «ни в одной сутре или шастре нет даже намека на то, что кто-либо обрел состояние Будды без Учителя» (с. 32). Этот тезис не выдерживает критики, поскольку классификация «благородных личностей» в буддизме включает образ пратьека-будды, достигающего пробуждения исключительно с опорой на собственные усилия. Эта традиция освящена авторитетом сутр, шастр и тантр.

Книга позиционируется авторами как учебное пособие, однако второй раздел, посвященный, в том числе, основам учения

тибетского буддизма, будет сложен для адекватного восприятия неспециалистом. В тексте отсутствуют определения многих используемых буддийских понятий, ряд исторических персонажей (например, Шантидева на с. 30) упоминаются без объяснения их роли и места в историческом процессе. Логичным решением может стать включение в состав учебного пособия небольшого словаря-гlossария, который существенно облегчит изучение материала для неподготовленного читателя.

В заключение необходимо отметить, что возрождение буддийской религиозной традиции в Туве, Бурятии и Калмыкии, заметный интерес к тибетским практикам среди части российского общества создают устойчивый запрос на научно-популярную и дидактическую литературу, посвященную этим вопросам. Учебное пособие «Буддизм в Центральной Азии: история, основы учения и культура» вносит свой вклад в эту благородную деятельность.

М.Ю. Оренбург

Рецензия на: *Головащенко С. Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії ХІХ-початку ХХ ст.* Монографія. К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2012. 356 с., іл.

Рецензируемая книга «Исследование и преподавание Библии в Киевской духовной академии ХІХ — начала ХХ ст.» принадлежит перу доцента кафедры философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия», к.филос.н. Сергею Головащенко, известному в религиоведческом сообществе двумя учебниками по истории христианства¹ и библеистике². Как библеист С. Головащенко также проявил

¹ Головащенко С. Історія християнства. Курс лекцій. — К.: Либідь, 1999. — 352 с.

² Головащенко С. Біблієзнавство. Вступний курс. Навч. посібник. — К.: Либідь, 2001. — 496 с

себя в качестве научного редактора перевода французского «Библейского словаря»¹. Конечно, издание индивидуальной монографии, посвященной Библии, являлось не столько неожиданностью, сколько закономерным подведением итогов более десятилетнего исследования отечественной библеистики.

Прежде чем перейти непосредственно к содержанию рецензируемой книги отметим, что она подготовлена к печати издательским отделом Украинской православной церкви по благословению митрополита Киевского и всея Украины Владимира и вступительным словом архиепископа Бориспольского, ректора Киевской духовной академии и семинарии Антония. Книга является первой в серии, посвященной 400-летию киевских духовных школ (1615–2015 гг.), имеет твердую обложку, качественную бумагу, отличную печать, а также проиллюстрирована довольно большим количеством фотографий и репродукций. Высокий уровень издания книги был отмечен дипломом Гран-при на выставке в Киеве «Образование и карьера — 2013».

В структурном отношении книга С. Головащенко состоит из четырех разделов.

В первом разделе «У истоков Киевской православно-академической библеистики XIX–XX ст.» автором рассматривается распространение Священного Писания (или отдельных его книг) на территории современной Украины, каталогизация библиологической литературы в библиотеке Киево-Могилянской академии и отечественная традиция отношения к Библии. В первом параграфе речь идет об изданиях Библии в историческом контексте — автор, конечно же, упоминает «Острожскую Библию», «Пересопницкое Евангелие», «Библию Руску» и другие издания, менее известные неспециалистам. Сергей Головащенко каждый раз уточняет, с какого языка был переведен или сверен текст, что, по его мнению, довольно важно для целостного понимания становления отечественной библеистики. Теоретически важным для становления этой дисциплины в Киеве являлось

¹ Ланглуа А. Муане Ле А. Спіс Ф. та ін. Святе Письмо в європейській культурі. Біблійний словник / Пер. з фр. — К.: Дух і Літера, 2004. — 320 с.

наличие в библиотеках (не только КДА) как отечественных, так и западноевропейских изданий Священного Писания, зарубежной комментаторской и исследовательской литературы. Автор не только перечисляет различные группы книг (славянские издания Библии и отдельных ее книг, учебники по библейской исагогике, герменевтике и экзегезе и пр.), но и называет все известные издания — иногда эти перечисления занимают до 1,5 страниц. Далее киевский исследователь дает характеристику всем этим изданиям с перспективы «репрезентированных их авторами культурных, конфессиональных, герменевтических традиций» (с. 45). В конечном итоге автор приходит к тезису о толерантности и прагматичности киевских библеистов по отношению к европейской традиции (с. 62) — католическая и протестантская традиции переводов, комментариев и критического осмысления Библии в полной мере использовались киевскими интеллектуалами в области библейско-гебраистических и библейско-переводческих студий (с. 76). Следует отметить, что в первом разделе автор отдельно рассматривает отечественную традицию осмысления Библии — в его поле зрения попали Ф. Прокопович, С. Яворский, Г. Сковорода, С. Тодорский, архиепископ Феоктист (Мочульский) и епископ Иринея (Фальковский).

Второй раздел монографии «Библеистика в Киевской духовной академии XIX — начала XX ст.: образовательный аспект» посвящен преподаванию ряда дисциплин, прямо или косвенно связанных с изучением Священного Писания. Тут рассматриваются и влияние принятия новых уставов КДА на преподавание Библии, и структура и содержание библиологических дисциплин. Важно отметить, что в исследовании неоднократно речь идет о том, что одной из основных целей изучения Библии является апологетическая. Автор книги не только упоминает о том, что студенты должны были писать самостоятельные работы на библейские темы, но и анализирует их процентное соотношение с иными темами работ, и сами работы, и отзывы на них. Отдельный параграф посвящен преподаванию библейских языков: иврита и древнегреческого, а последний — популяризации Библии. При всей фактологической насыщенности и щебетливости автора, по нашему мнению, материал второго раз-

дела является более ценным с точки зрения изучения истории КДА, нежели истории развития собственно библеистики.

Из третьего раздела «Библеистические штудии в Киевской духовной академии XIX — начала XX ст.: европейский и отечественный контексты» читатель узнает о восприятии западноевропейской библеистики, развивающейся на основании рационализма и либеральной теологии. Тут читатель найдет известные всем имена Д. Штрауса, Ф.Х. Баура, Ю. Велльгаузена, Э. Ренана, Ф. Шлеермахера и других западноевропейских исследователей. Очерчена реакция преподавателей КДА на зарубежную библеистику, однако сделано это без подробностей, автор исследования не вдаётся в детали и оставляет читателю самому разобраться в критических замечаниях, приводя довольно обширную библиографию по данной проблеме. В третьем разделе книги речь также идет о том, как представлено возникновение интереса киевских библеистов к славянской Библии. С. Головащенко отмечает отсутствие в конце XVIII в. изданий Библии на восточнославянских языках XVI–XVII ст. и возникновения интереса к ним в XIX в. Этот интерес исследователь объясняет «внутренней культурно-религиозной потребностью — потребностью сохранения и аутентичного воссоздания одного из важных источников литургической традиции Православной Церкви» (с. 167). И, наконец, в третьем же разделе С. Головащенко представляет вклад профессорско-преподавательского состава КДА в появление «Толковой Библии Лопухина». В данном случае, в первую очередь, речь идет о наследии профессора Я.О. Олесницкого: «его «Правила» для составления популярных примечаний к Синодальному переводу были весомым вкладом в историю становления традиции российских толковых Библий» (с. 182).

Четвертый раздел озаглавлен автором «Проблемное поле киевской православно-академической библеистики XIX — начала XX ст.». В первую очередь, С. Головащенко называет основные направления развития библеистики в Киеве: библейские языки, переводы Библии, библейская палеография и текстология, библейская исагогика, библейская экзегеза и библейское богословие, библейская история, библейская археология, библейская культура (общество, образование, право и религия), Библия и

иные культуры, Библия и иудаизм, Библия как учебная дисциплина, апокрифическая литература, историческая критика Библии, научное исследование Библии, библейский конкордизм, критико-библиографические публикации. Каждому из направлений автор монографии дает краткую характеристику, а также предлагает обширную библиографию.

До сих пор у читателя складывается впечатление, что, несмотря на обширную базу источников, С. Головащенко как-то довольно поверхностно рассматривает вопросы. Читатель понимает, что, если каждую поднимаемую киевским исследователем проблему можно было бы расширить как минимум вдвое — необходимо лишь подробнее рассмотреть публикации того или иного исследователя, сравнить с аналогичными публикациями духовных академий в Москве или Санкт-Петербурге, — то исследование получится возможно не столь всеохватным, однако более глубоким и подробным. Начиная же с параграфа 4.2. «Стефан Сольский и развитие православной библейской исагогики» такое впечатление у читателя исчезает. В этом и последующих трёх параграфах довольно подробно раскрываются библеистические изыскания профессоров С.М. Сольского, Я.О. Олесницкого, Д.И. Богдашевского (епископ Василий), В.П. Рябинского, А.А. Глаголева (протоиерея), Ф.Я. Покровского, архимандритов Порфирия (Успенского) (позднее — епископ) и Антонина (Капустина). Например, особенными библеистскими интересами профессора С.М. Сольского названы библейское богословие, практическая, гомилетическая и нравственная экзегеза, история библеистских исследований и толкований Библии, проблемы библейской исагогики. Профессору Якиме Алексеевичу Олесницкому (1842–1907) фактически посвящено полтора параграфа (более 35 стр.), в которых детально раскрываются его теоретическая и практическая работа в области библейской археологии, текстуальной критики и герменевтики Библии. Тут автор позволяет себе частые цитирования и комментирование киевского библеиста. Фактически С. Головащенко открывает для читателя незаурядность творческого наследия Я.А. Олесницкого. Подобное он проделывает и с другими вышеупомянутыми библеистами.

В целом книга производит довольно позитивное впечатление. Хотя необходимо признаться, что она не оправдала моих личных ожиданий. Речь ни в коем случае не идет о качестве исследования, а, скорее, о его направлении. Я как религиовед надеялся, что эта монография станет определенным вкладом в написание истории отечественной религиоведческой мысли, что она будет повествовать о «проторелигиоведении». Конечно, если читать под таким углом книгу С. Головащенко, то можно выделить для себя ценные положения, однако для этой перспективы было бы полезнее, если бы книга писалась именно с этой целью. Автор же ставил себе иную цель: «лишь в общем очертить широту проблемного поля и значимость научной разработки вопросов, связанных с реконструкцией истории киевской духовно-академической библеистики» (с. 11). В этом отношении автор прекрасно справился с достижением поставленной перед собой цели.

Напоследок хотелось бы еще сделать одно замечание, которое, судя по всему, связано с тем, что книга готовилась к печати издательским отделом УПЦ: в книге встречаются неприятные в светских академических изданиях, но употребляемые в церковных публикациях стандарты. Я имею в виду написание определенных специфических терминов с большой буквы, это касается слов «православие» (с. 65), «литургия» (с. 282, 283), «христианская церковь» (с. 289).

В целом исследование С. Головащенко следует признать оригинальным и ценным вкладом в изучение отечественной интеллектуальной истории. Его книга будет интересна, прежде всего, тем, кто занимается изучением истории Русской православной церкви в целом, а в частности развитием богословских дисциплин и духовных школ в Российской империи.

О.С. Киселев

Рецензия на: *Панин С. Современное колдовство. Викка и ее место в духовной культуре XX — начала XXI века.* М.: Клуб Касталия, 2014. 244 с.

Викка давно стала частью массовой культуры: те или иные ассоциации с этим религиозным движением наверняка найдутся у каждого. Сюжеты, связанные с этой современной колдовской религией фигурируют, например, в таких популярных сериалах как «Настоящая кровь», «Американская история ужасов: Ковен», «Салем», «Дневники вампира». Предыдущее поколение наверняка помнит и сериал «Зачарованные», ключевым символом которого является викканский трилистник. Ну а кому-то, возможно, придут на ум кадры из фильма Оливера Стоуна «The Doors»: обнаженный Джим Моррисон пьет из чаши кровь со своей будущей женой Патрицией Кеннили, разумеется, тоже обнаженной, которая объясняет ему, что колдовство — это не магия, а религия, восходящая к дионисийским мистериям и вакханалиям; красная кровь смешивается с белым порошком, мужское с женским, Патриция становится Богиней, а Джим — Рогатым Богом...

Несмотря на популярность и распространенность образов викки в популярной культуре, а также обилие оккультной литературы по данной теме, академических исследований викканства не так уж и много, а в России они до сих пор фактически отсутствовали. Рецензируемая монография — это первая попытка комплексного научного анализа современной версии колдовской традиции. И хотя автор скромно заявляет в предисловии, что не претендует на неожиданные и сенсационные открытия, а лишь стремиться систематизировать накопленный к настоящему моменту массив информации о викке, читатель наверняка сможет сделать для себя немало интересных открытий, попутно избавившись от различных стереотипов о колдовстве.

Действительно, монография С. Панина носит прежде всего обзорный характер: в десяти главах автор подробно разбирает вопрос о происхождении викки и ее связи с другими формами колдовства и язычества, описывает различные направления викки, ее символику и ритуалы, верования, организаци-

онную структуру, влияние на другие религиозные движения (друидизм, асатру, родноверие, сатанизм). Однако, попутно в книге поднимаются важные концептуальные и методологические вопросы. Автор анализирует процесс конструирования колдовской традиции, демонстрируя, что между колдовством прошлых эпох и современными его формами нет прямой связи, скорее, речь идет о стилизации под средневековое колдовство на основе этнографических исследований, романтического мифа о ведьмах, «ведьмомании» и т.д. При этом на колдовской миф накладывались теории и практики современных эзотерических организаций (прежде всего, масонства, «Золотой Зари», «Ордена Восточного Храма», к которым имел то или иное отношение основатель викки Джеральд Гарднер), а также элементы христианства и даже буддизма.

Среди факторов возникновения и распространения викки автор также указывает десакрализацию христианства, ограничение роли женского начала в христианском мировоззрении, разочарование в технократическом проекте, британский мистический национализм, делая важный вывод о том, что викка — это не реконструкция древних верований, а плоть от плоти современной европейской, в частности, британской культуры. В связи с этим в книге также подробно разбирается вопрос, как следует рассматривать викку: как язычество, неоязычество или новое религиозное движение. Хотя автор склоняется к последней точке зрения, он излагает и аргументы в пользу других мнений, попутно затрагивая проблематичность самих этих понятий. Наконец, в связи с вопросом о сущности и происхождении викки, в книге много внимания уделено анализу отношений между магией, религией и наукой. В данном ракурсе викка действительно представляет собой интересное явление, т.к. ее основатель Джеральд Гарднер стремился стереть границы между указанными понятиями. Анализируя различные понятия магии, а также модели ее отношений с наукой и религией, С. Панин делает вывод о том, что викку следует рассматривать как современную «магическую религию» по аналогии, скажем, с «философской религией» неоплатоников. Важным преимуществом монографии в подходе к анализу указанных проблем

является принципиальный плюрализм: автор рассматривает разные точки зрения, в том числе не совпадающие с его собственной, разбирая не только аргументы против этих мнений, но и за них.

Хотя большая часть книги посвящена истории викки и основана на материале уже существующих западных исследований, автор все же сделал и свой интересный вклад в изучение современного колдовства. Речь идет не только об обсуждении теоретических и методологических вопросов, но также и о попытке социологического анализа викканского движения, которая предпринята в главах 8 и 9. В восьмой главе автор на основе данных зарубежных соцопросов и сведений самих виккан анализирует численность современных «колдунов», оговаривая методологические сложности подобных подсчетов: отсутствие единой централизованной организации, большое количество незарегистрированных организаций и виккан-одиночек, нежелание сообщать о своей принадлежности по различным причинам, размытость критериев принадлежности к викканству. Собственным вкладом автора является анализ поисковых запросов в интернете и счетчиков статистики викканских сайтов, на основе которых описывается географическое распределение виккан, гендерный и возрастной состав движения, а также факторы, влияющие на описываемое положение дел. В девятой главе автор рассматривает юридические, экономические и культурологические аспекты викканства, реконструируя этапы борьбы виккан за признание своей религии, а также процесс ее легитимации и интеграции в общественную жизнь на западе и в России, сложности и успехи подобной интеграции. В данном контексте интересна описываемая автором связь викканства с феминистским и экологическим движениями.

На фоне несомненных преимуществ монографии — полноты, систематичности, аналитичности — следует отметить и некоторые ее недостатки. Прежде всего, это некоторая незавершенность в обсуждении поставленных вопросов. Например, автор отмечает, что, несмотря на феминистский характер движения, многие его лидеры являются мужчинами. В связи с этим было бы интересно обсудить более общий вопрос о том,

как конструируются гендерные отношения в викике, а сырая социологическая статистика в этом отношении ничего не дает. Или, в другом месте, автор говорит о двунаправленном отношении викики и массовой культуры, однако речь идет лишь о количественном факторе: рост популярности викики способствует росту числа персонажей-виккан и наоборот. Однако не менее важно было бы проанализировать качественные трансформации как викики, так и популярной культуры при их непосредственном взаимодействии. Кроме этого, следует отметить, что иногда в монографии не хватает некоторых контекстов: скажем, при обсуждении борьбы виккан за свои религиозные права в США следовало хотя бы кратко проанализировать систему американского законодательства о религии. Наконец, увы, текст книги изобилует опечатками и ошибками, что снижает степень испытанного удовольствия от хорошего в целом стиля автора, и популярного, и вполне научного.

Несмотря на указанные недостатки, представленная монография наверняка будет интересна как профессиональным религиоведам, так и любителям: книга насыщена любопытными фактами, плодотворными методологическими экскурсами, написана живым языком, местами излишне публицистичным, но в общем и целом вполне академическим. Понимание книги во многом облегчают приложения: хронология викики и глоссарий викканских терминов. Для религиоведов особый интерес представляет еще одно приложение, где размещены переводы двух ведущих западных исследователей викики — Р. Хаттона и Дж. Пирсон. В тексте Хаттона обсуждается вопрос о связи европейского язычества со средневековым колдовством и теория М.А. Мюррей об их тождестве, ставшая основой для реконструкций Дж. Гарднера. В статье Дж. Пирсон рассматривается проблема этического и эмического подхода к изучению эзотерических и религиозных движений на примере викики.

Несомненно, данная монография должна стоять на полке у любого исследователя современных религиозных движений. Жаль, что первое издание монографии вышло под эгидой оккультного клуба «Касталия», но это не должно никого смущать: повторим еще раз, данное исследование основано на нейтраль-

ном и объективном анализе и соответствует всем критериям научности. Можно только надеяться, что через какое-то время появится второе, переработанное и исправленное, и на сей раз академическое издание этой книги.

Ю.Л. Халтурин

Христианский философ в эпоху заката метафизики. Рецензия на: *Хромец И.С. Введение в антропологию Карла Ранера*. Киев: Дух і Літера, 2014¹. 168 с.

Религиозно-философская мысль XX столетия отмечена радикальным скепсисом по отношению к разуму. Хайдеггеровская критика метафизики, его ироничные слова о том, что словосочетание «католическая философия» не менее смешно, чем «протестантская математика», поставили под вопрос саму возможность философского мышления о Боге. Однако в этом общем пейзаже заката метафизики как системной философии оставались мыслители, не желавшие отказываться от рации. Одним из таких мыслителей был крупнейший католический богослов Карл Ранер. Значение его работ для католической теологии хорошо иллюстрирует воспоминание немецкого богослова младшего поколения Г. Кюнга: «Многие в дособорную эпоху восприняли как освобождение тот факт, что посреди золотой клетки неосхоластической системы возникла теология, с помощью “спекулятивной” интерпретации попыталась уйти от позитивистского истолкования догм. Данная теология была связана прежде всего с именем Карла Ранера»². В его трудах область живой веры не противопоставлена сфере рационального, напротив, историческое бытие религии представляет собой постепенную рациона-

¹ Рецензия была опубликована на портале Bogoslov.ru [<http://www.bogoslov.ru/text/4134361.html>].

² Кюнг Г. Теология на пути к новой парадигме // Путь. — 1992. — № 2. — С. 165.

лизацию опыта священного, взаимное переплетение иррациональных и рациональных элементов. Отечественному читателю наследие Ранера известно довольно мало. Переводилась только одна его работа «Основание веры. Введение в христианское богословие» и несколько отдельных статей. Немного и исследовательских текстов, посвященных Ранеру. Поэтому появление монографии И.С. Хромец, в которой анализируется антропология Карла Ранера, можно считать значимым событием в исследованиях западной религиозно-философской мысли.

Ранеровская теология рассматривается автором в общем контексте переосмысления томизма, в рамках которого предпринимаются попытки обновить схоластику на основе антропологической проблематики. Кризис космологической метафизики в XX в. приводит к необходимости нового осмысления возможности философско-антропологического удостоверения существования личностного Бога. Христианские богословы ощутили настоятельную необходимость осознать вызовы современности, секулярный дух эпохи, кризис «метафизики бытия». При этом для католической теологии было важно сохранить в неприкосновенности наследие Фомы Аквинского, показав, что томизм не «кунсткамера мертвых мыслей», а «вечная философия», сохраняющая гармонию между верой и разумом. Одной из таких попыток обновления стал трансцендентальный томизм как соединение кантовской критической аргументации с аристотелевско-томистской онтологией. В рамках этого течения прояснение сущностной картины человека становится ключевым моментом в определении истинных атрибутов божественной основы всех вещей. Это послужило основанием для исследовательской стратегии, избранной И.С. Хромец в интерпретации трудов Ранера: рассмотрение трансцендентальной антропологии Ранера. Подобный исследовательский ход обоснованно связывается автором с тем, что изучение теологической антропологии Ранера, в которой понимание человеческого существования становится основанием для решения теологических проблем, позволяет продумать соотношение философии религии и теологии. Построение философии религии, основанной на принципах томизма, осуществленное в работах Ране-

ра «Дух в мире» и «Слушатель слова», достаточно уникально, поскольку здесь решается вопрос, нигде явно не изложенный Св. Фомой, и вызывающий определенные сложности. Как отмечал Ранер, «для классической христианской философии религии... знание Бога... не статическая, самодостаточная наука, но глубокий элемент онтологии вообще»¹. Но если это верно, философия религии как онтология (или метафизика бытия) тождественна науке, в которой она находит свое основание. Тем самым, вопрос философии религии становится вопросом о «самоучреждении метафизики», «вопросом о том, почему человек стремится к метафизике и бытию, и как человеческая метафизика может достигать Бога». Если эта философия религии должна быть действительно «философией», а не «теологией» не может быть никакого вопроса о ее оправдании или прояснении с помощью божественного Откровения. С другой стороны, если теология действительно должна быть «теологией» и не «философией», то философия религии не может просто априорно редуцировать Откровение к тому, что обнаружено разумом. Чтобы утвердиться, философия религии должна спросить, есть ли какая-нибудь «причина» предположить, что человек — потенциальный слушатель божественного Откровения. Постановка такого вопроса — дело философии, но она также кладет основание для богословия — актуального слушания откровенного слова — указывая человеку, должен ли он искать такое откровенное слово в истории. Как справедливо показывает И.С. Хромец, в ранеровской системе именно философия религии может показать, что человек по самой его природе — потенциальный слушатель возможного Откровения Бога в истории.

Обращаясь к ранним ранеровским работам, автор анализирует теоретико-методологические основания его антропологии, специфику употребления понятия «трансцендентальный». Сам Ранер подчеркивал, что принципы трансцендентальной теологии собственно теологические, они связаны с человеческим спасением и ни с чем иным; ее предметом оказывается тотальность

¹ Rahner K. Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. — München, 1963. — S. 7.

человека. На этом пути реальность спасения рассматривается трансцендентально, если она соотносена с трансцендентальным субъектом, как таковым, в его естественных условиях, и субъектом, конституированным, радикализированным благодатью. Для Ранера трансцендентальность человека не является чем-то самодостаточным, условием трансцендентальных возможностей является Бог. Тем самым проблематика трансцендентальной теологии по сути близка трансцендентальной философии, но при этом акцентируется неподвластность трансцендентальной сферы самому человеку, показывается, что «трансцендентальное исследование в условия возможности знания включает не только субъект как таковой, но и объект откровения и веры»¹. Существование Бога в концепции Ранера предстает как условие возможности познавательного отношения человека к миру и одновременно основание его бытия в целом. Исследуя человека как субъект опыта, он расширяет понятие трансцендентального субъекта, соотносят его с открывающимся Богом.

Несмотря на скромное слово «Введение», поставленное в главе работы, в монографии дана впечатляющая экспликация философской теологии Ранера, представляющая собой по сути первое в отечественной историко-философской литературе целостное исследование того «антропологического поворота», который он совершил в неосхоластике. Автор последовательно проясняет ключевые понятия религиозной антропологии Ранера — «пред-восхищение бытия», «сверхъестественный экзистенциал», «самосообщение Бога»; особенности сочетания экзистенциального и трансцендентального подходов в ранеровском понимании человека; вопрос о человеке в контексте христологии и тринитарного учения специфику эсхатологии и танатологии Ранера.

Важно отметить, что исследование И.С. Хромец имеет не только историко-философскую, но и собственно философскую значимость. В нем автор пытается дать ответ на специфически философские вопросы: «как соотносятся философия религия, философия и теология?» и «как возможна метафизика?». В ко-

¹ Ibid., s. 174.

нечном итоге, введение в антропологию Карла Ранера становится впечатляющей попыткой представить проект обновления метафизики, в котором отправной точкой становится вопрос о бытии, как вопрос, поставленный человеком.

С.А. Коначева

Рецензия на: *Смирнов М.Ю. Религия и религиоведение в России.* СПб., 2013.

Книга профессора СПбГУ Михаила Юрьевича Смирнова является образцом достаточно нового жанра для отечественной литературы о религии. Это — религиоведческие размышления, этакие записные книжки, в которых можно найти и анализ существующих исследований и статистики, и выделение важнейших тенденций, и тезисы, обладающие высокой теоретической значимостью, и автобиографические и биографические материалы. Такая форма, с одной стороны, оставляет автору «пространство для маневра», предоставляя свободу в выборе тем и средств описания, но, с другой стороны, она приводит к особенностям, затрудняющим восприятие текста: его мозаичности и порой весьма туманной связи между частями книги.

В разделе От автора М.Ю. Смирнов обозначает этапы становления своих научных интересов, а также основные понятия и теории, легшие в основу данной книги. Часть первая «Религия в России» посвящена судьбам и образам религии в России, как в историческом аспекте, так и на современном этапе. Здесь автор пишет о религиозно-мифологическом комплексе в российском сознании, свойственной ему фетишизации, дореволюционной системе государственно-конфессиональных отношений и вообще типичному для России сцеплению церкви с государством. Безусловно ценными для читателей окажутся свободные данные по конфессиональной политике в Российской империи.

Следующий раздел о современной России представляется особенно интересным, поскольку в нем фиксируется масса стереотипов и черт современной духовной жизни, таких как сочетание светскости государства с наличием негласной государственной религии, а плюрализма — с религиозным фундаментализмом. Эта противоречивость характерна и для отношения к новым религиозным движениям, которые анализируются в другой главе первой части.

Вторая часть посвящена уже не религии, но религиоведению в России и включает в качестве глав тексты, уже хорошо знакомые читателю по научной периодике. Они освещают различные темы, например, самоидентификация российских религиоведов и развитие отечественной социологии религии. Здесь М.Ю. Смирнов дает свою оценку истории отечественного религиоведения, в частности, пишет, что советское «религиоведение» религиоведением не являлось, поскольку религия не являлась его предметом (с. 158–159). Вместе с тем, автор показывает, что изучение религии в России никогда не было свободно от идеологии, как иллюстрируя это конкретными примерами (в основном из богатой истории ленинградских исследователей религии), так и подкрепляя общетеоретическими рассуждениями.

В третьей части «Personalia» автор приводит исторические материалы — глава «Религия и Библия в работах В.И. Ульянова-Ленина» посвящена чертам, характеризующим отношение советского лидера к самым разным сторонам религиозной культуры, от использования им религиозной лексики до наличия в его личной библиотеке религиозной литературы.

Другие материалы этой части относятся к нашим современникам, петербургским исследователям религии Н.С. Гордиенко и Р.П. Шпаковой. Такие материалы представляют интерес в свете развития исследований в области метарелигиоведения, в частности, истории институционализации религиоведения и социологии религиоведения в самом широком смысле¹.

¹ См.: Антонов К.М., Воронцова Е.В., Колкунова К.А., Костылев П.Н., Сафонов Р.О., Фолиева Т.А. «Наука о религии», «научный атеизм», «религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI века. — М., ПСТГУ, 2014.

В Заключении автор подводит итоги и формулирует свое видение роли религиоведов в современном российском обществе. В качестве Приложения опубликована беседа М.Ю. Смирнова с московским историком религиоведения К.М. Антоновым о проблемах, связанных с изучением советского периода исследований религии в России.

Главный вопрос, на который отвечает книга Смирнова, — кто такой религиовед («Нельзя обществу обходиться без уважительных, но трезвых оценок религиозной стороны его жизни. Призвание религиоведа — давать такие оценки. Но не по своему произволу, а основываясь на напряженно постоянной исследовательской работе». С. 340). В этом ее главная заслуга. Мы спорим о «проблеме религиоведа» на конференциях и при личных встречах, но попытки отразить это в формате научной статьи, не говоря уже о монографиях, еще очень редки.

Но самое важное, на мой взгляд, в этом труде — внимание, которое М.Ю. Смирнов уделяет месту религии в современном мире, динамике религиозно-государственных отношений, трансформации общественных взглядов и тому малому, если не пустому, месту, которое в данных процессах занимают религиоведы.

С одной стороны, автор показывает, что именно может предложить исследователь — социолог — религии широким массам (думающим и не очень), с другой, высказывает сомнения в востребованности, в наличии спроса на свое предложение.

Все это находится в русле понимания религиоведения, предложенного М.Ю. Смирновым: для него оно не комплексная дисциплина, но своего рода самопознание религиоведов (с. 167).

Книгу особенно следует рекомендовать студентам, поскольку в ней они увидят, как критический аппарат, предлагаемый им образованием, может применяться к анализу широкого круга явлений, а также для обобщения фактов в стройную концепцию и картину мира. Не уверена, что студенты согласятся с выводами М.Ю. Смирнова, но как основа для дискуссии созданная им книга бесценна.

К.А. Колкунова

Что такое антропология для религиоведов. Рецензия на: Эриксен Т.Х. **Что такое антропология?** М., ИД ВШЭ, 2014. 238 с.

Сотрудниками НИУ ВШЭ в рамках издательской программы «Переводные учебники ВШЭ» в этом году были осуществлены перевод на русский язык и публикация хорошо зарекомендовавшего себя на Западе курса лекций по социальной антропологии профессора Университета Осло Томаса Хилланда Эриксона¹. Отечественным специалистам² этот современный (1962 г.р.) норвежский автор до недавнего времени был известен, видимо, в первую очередь, благодаря реферативной статье О.В. Хавановой³ и своей англоязычной монографии «История антропологии», написанной совместно с Финном Сивертом Нильсеном, проводившим полевые исследования в РСФСР в 80-е гг. XX в.⁴

Разумеется, в нынешней России имеются фундаментальные академические учебники по социальной, культурной и политической антропологии⁵ и исторической этнологии⁶. Демаркация предметного поля этих смежных дисциплин — отдельный

¹ Eriksen T.H. *What is Anthropology?* — L.: Pluto Press, 2004.

² А широкой общественности — тем, что он выступал в качестве эксперта в судебных заседаниях по «делу Брейвика».

³ Хаванова О.В. Томас Эриксен: Категория этничности в современной социальной антропологии // *Нация и национализм: Пробл.-тематич. сб. Вып. 1. / Ин-т сравнит. политологии. Отв. ред. А.И. Миллер.* — М., РАН ИНИОН, 1999. — С. 175–187.

⁴ Eriksen T.H., Nielsen F.S. *A History of Anthropology.* — L.: Pluto Press, 2001. — 207 p.

⁵ См., напр.: Белик А.А. *Культурная (социальная) антропология: Учеб. пособ.* — М.: РГГУ, 2009. — 613 с.; Орлова Э.А. *История антропологических учений: Учеб. для студентов педагогич. вузов.* — М.: Академический Проект, 2010. — 621 с.; Орлова Э.А. *Культурная (социальная) антропология: Учеб. пособ. для вузов.* — М.: Академический Проект, 2004. — 480 с.

⁶ Лурье С.В. *Историческая этнология: Учеб. для вузов. 2-е изд.* — М.: Академический Проект, 2004. — 624 с.

вопрос, требующий обстоятельного и подробного разговора¹, единственное, что хотелось бы здесь подчеркнуть — социальную и культурную антропологию корректнее разводить, следуя их генезису, нежели смешивать, т.к. одна из них восходит к британской школе, а другая — к континентальной (французской и немецкой)². К сожалению, в России до сих пор не написан отдельный учебник по религиозной антропологии и антропологии религии (религиоведческой антропологии), хотя существуют блестящие курсы лекций и программы семинарских занятий по этим предметам³. Имеющиеся в активе московской религиоведческой школы труды К.И. Никонова, его коллег и учеников представляются актуальными, своевременными, необходимыми, но недостаточными⁴, хотя в них отражены и учтены точки

¹ Насколько все неоднозначно в этом вопросе, наглядно демонстрирует Клайд Кен Мейбен Клакхон в приложении «Разделы антропологии и отношение антропологии к другим наукам о человеке» в: Клакхон К.К.М. *Зеркало для человека. Введение в антропологию.* Перев. с англ. — СПб.: Евразия, 1998. — С. 329 и след.

С резкой критикой устоявшихся в российской этнографии стереотипов конъюнктуры выступает директор Института этнологии и антропологии РАН академик РАН Валерий А. Тишков: URL: http://valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/knigi/rekviem_po/rekviem_po1.html (дата обращения 30.08.2014).

² Barnard A. *History and Theory in Anthropology.* — Cambridge, C.U.P., 2000. — 243 p. Другой взгляд представлен в: Bailey G., Peoples J. (Ed.). *Humanity. An Introduction to Cultural Anthropology.* 9th ed. — Wadsworth, Cengage Learning, 2012. — 477 p. Суть его в «матрешечной конструкции»: культурная антропология отождествляется с социальной и включает в себя антропологию религии (и другие антропологии «родительного падежа»), инкорпорирующую психологию религии и социологию религии. Сама же культурная антропология строго отличается только от физической, но обе они объединяются под эгидой антропологии как отрасли знания.

³ К примеру, курс проф. К.И. Никонова на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова: URL: <http://new.philos.msu.ru/kaf/relig/staff/nikonov/> (дата обращения 30.08.2014).

⁴ См. информативные обзорные статьи проф. И.Н. Яблокова и К.И. Никонова в: *Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2. Исследования: сб. / Сост. И.С. Вевюрко, В.В. Винокуров, И.П. Давыдов, К.И. Никонов, М.М. Шахнович, В.В. Шмидт, И.Н. Яблоков. Кн. 2: Религиозная и философская антропология: история и современность.* — М.: МедиаПром, 2012. — 776 с. и библиографию печатных работ К.И. Никонова в: *Религиозная антропология и антропология религии (сборник статей в честь 75-летия заслуженного профессора МГУ*

зрения всех зарубежных мэтров социальных наук — от Э.Б. Тайлора, Дж.Дж. Фрэзера, Э. Дюркгейма, М. Мосса, Р. Маретта, А.Р. Рэдклифф-Брауна и Э.Э. Эванс-Причарда и др. до Клиффорда Гирца, Мэри Дуглас и Роже Кайуа (список далеко не полный).

Тем интереснее познакомиться с опытом североευропейских коллег, имеющим немалый стаж полевых исследований, пусть и не в области антропологии религии. На наш взгляд, студенту-религиоведу, перегруженному адаптированными под его узкую специализацию учебными программами по философии религии, социологии религии, психологии религии, антропологии религии и т.д., будет полезно для расширения кругозора и профессионального роста соприкоснуться с совсем иной академической установкой — ориентированной не на дифференциацию, а на междисциплинарность (этнография — этнология — социальная антропология) и синтез наук о человеке¹. В условиях, когда религиоведы вновь стали все чаще подключаться к «работе в поле», именно автор-полевик может передать необходимые практические навыки молодому поколению ученых. Хороший отечественный пример такого сотрудничества этнографов, социологов, фольклористов, историков, археологов, лингвистов, религиоведов — сравнительно свежее издание Европейского университета в Санкт-Петербурге серии книг «*Studia Ethnologica*»².

Следует оговориться, что рецензируемый учебник Т. Х. Эриксона не претендует на всеохватность, являясь лишь лапидарным введением в специальность, и адресован студентам-первокурсникам. Этим он напоминает популярный в России и за

им. М.В. Ломоносова Кирилла Ивановича Никонова) / Сост. В.В. Барашков и Д.С. Дамте. — М.: Маска, 2013. — С. 243–252.

¹ В духе пятитомной «Энциклопедии антропологии», где антропологии религии уделено самое скромное место (4 страницы в первом томе): Birx H.J. (Ed.) *Encyclopedia of Anthropology*. Vol. 1–5. — L.: Sage Publications, 2006. — 2610 p. etc.

² См., напр.: Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. — СПб.: ЕУСПб., 2006. — 304 с.

рубежом труд сэра Эдмунда Лича «Культура и коммуникация»¹. Роднит этих двух антропологов не только принадлежность к британской школе (т.е. именно социальной антропологии), но и подход к изданию своих сочинений — у обоих помимо кратких курсов лекций есть обобщающие труды с высокой степенью теоретизации и абстрагирования² (не говоря уже об обязательных со времен Бронислава Каспера Малиновского, — а Эдмунд Лич был его непосредственным учеником, — увесистых «кирпичах» полевых наблюдений³).

Импонирует то, что норвежский профессор специально для русского издания обновил предисловие, в котором отдал дань памяти и уважения российскому путешественнику, этнографу и антропологу Н. Н. Миклухо-Маклаю (1846–1888), чьи пионерские исследования народов Австралии и Океании середины XIX в. более чем на полвека опередили аналогичные изыскания Бр.К. Малиновского, всю жизнь стремившегося поддержать свое реноме отца-основателя полевой антропологии. Кстати, Т.Х. Эриксен сразу признается, что по североευропейской традиции считает патриархами современной антропологии сразу четырех ученых: Франца Боаса (1858–1942), Бронислава Малиновского (1884–1942), Альфреда Реджинальда Рэдклифф-Брауна (1881–1955) и Марсея Мосса (1872–1950) [С. 28–35 настоящего издания⁴. Далее ссылки в квадратных скобках без указания

¹ Leach E. *Culture and Communication: the logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. — Cambridge, C.U.P., 1976.

Рус. перев.: Лич Э. *Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии*. Перев. с англ. — М.: Вост. лит-ра, РАН, 2001. — 142 с.

² У Эриксона это уже названная коллективная монография «*A History of Anthropology*» (2001), почему-то им самим причисляемая к учебникам, а у Лича — «*Social Anthropology*» (1982).

³ Как известно, Б. Малиновский изучал материальную культуру аборигенов Папуа Новой Гвинеи и Тробрианских островов. Лич работал как полевой исследователь в Верхней Бирме и на Шри-Ланке, а Эриксен — на Маврикии и Тринидаде.

⁴ Тот же набор персоналий перечисляется им и в: Eriksen T.H., Nielsen F.S. *A History of Anthropology*. — L.: Pluto Press, 2001. — 207 p.

источника относятся исключительно к рецензируемому сочинению. — И.Д.]. При чтении текста «Что такое антропология?» Эриксона бросается в глаза отсутствие специальной главы, посвященной методологии, и полное игнорирование двух дисциплин, пытающихся монополизировать, соответственно, знания о религии и культуре, а именно: религиоведения и культурологии¹, хотя проблематика религии и культуры затрагивается на страницах учебника регулярно².

Книга состоит из двух предисловий (авторского и Ж.В. Корминой как научного редактора перевода), двух частей (1. «Начала» — теория и 2. «Поля» — практика), насчитывающих в общей сложности девять глав, библиографии и указателя ключевых имен и понятий. В первой главе «Зачем нужна антропология?» Т.Х. Эриксен дает определение антропологии как «...сравнительного изучения культуры и общества, фокусирующегося на жизни локальных сообществ» [С. 23], формулирует цели и задачи социальной антропологии. Вторая глава ценна прояснением базовых социальных понятий, число которых Эриксен был вынужден жестко ограничить, сосредоточив внимание буквально на десятке ключевых для него: «личность», «гендер», «община», «общество», «культура», «перевод», «сравнение», «холизм», «контекст» (согласимся, этот набор понятий достаточно оригинален, и как минимум три из них имеют непосредственное отношение к методологии).

Третья глава посвящена трудностям, тонкостям и ошибкам полевой работы, а четвертая — разбору основных теорий, повлиявших на становление социальной антропологии как науки, таких как: структурный функционализм А.Р. Рэдклифф-Брауна,

¹ С нашими взглядами на структуру и компетенцию дисциплин, входящих в комплексы «наук о религии» и «наук о культуре» можно ознакомиться в: Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. — М.: МАКС Пресс, 2013.

² В частности, Эриксен упоминает совместный труд К. Клакхона и А.Л. Крёбера по сбору и классификации 162 определений понятия культуры: Kluckhohn C., Kroeber A.L. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. — Cambridge, 1952. — 223 р. Культурологию с известной долей иронии Эриксен считает выхолощенным синкретом социологии культуры, истории идей, литературоведения и философской антропологии, в которой нет места полевым исследованиям и строгому учету эмпирических данных (см. с. 22).

Т. Парсонса, Р. Мертона¹, модели «культуры и личности» учениц Ф. Боаса Р. Бенедикт и М. Мид, методологический индивидуализм И. Гофмана и Ф. Барта, теория практик П. Бурдьё, теория структуризации Э. Гидденса, структурализм К. Леви-Стросса, экологический подход Дж. Стюарда и Л.А. Уайта, интерпретативная герменевтика К. Гирца и проч.

Т.Х. Эриксен констатирует факт, что с начала 80-х гг. прошлого века в социальной антропологии укоренился методологический эклектизм, при котором ни у какой из ранее обособившихся по методологическому признаку групп исследователей (культурных материалистов-неомарксистов, структурных функционалистов, структуралистов, герменевтиков) не сохранилось чистого программного алгоритма, и идентификацию своей дисциплины современным социальным антропологам приходится производить по четырем параметрам: 1) инклюзивизм (взгляд изнутри изучаемого сообщества, погружение в локальную культуру), 2) эмпиризм (полевая практика), 3) интерпретация (перевод, в идеале без потерь информационных пластов, чем обычно опасен редукционизм) и 4) компаративистика. Норвежский профессор замечает, что на смену эклектизму постепенно должен прийти синтез акторно-ориентированного и системно-ориентированного подходов [С. 113].

В главах второй части «Поля» последовательно излагаются фундаментальная теория реципрокности М. Мосса (гл. 5), опиравшегося на изучение Ф. Боасом институтов дарообмена и потлача (демонстративной праздничной растраты); исследования семейных связей (свойства и брака) и родства Льюисом Генри Морганом, Генри Мейном и др. (гл. 6). Родство и семью Эриксен считает «...ключевыми составляющими личной идентичности человека» [С. 158]. Глава 7 «Природа» отсылает к культурной экологии Роя Рапппорта, взглядам на природу как на социальный конструкт Питера Уорсли и социобиологии Эдварда О. Уилсона и Джаред Даймонда. В 8 главе «Мышление» автор

¹ Вслед за Рэдклифф-Брауном Эриксен определил социальную функцию «...как вклад института в поддержание общества как целого» [С. 91]. Мы же склонны интерпретировать функцию операционально. См. подр.: Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. — М.: Макс-Пресс, 2013. — С. 141-146.

упоминает традиционные для социологии и антропологии методы включенного наблюдения и интервьюирования, критически анализирует «пралогический тип мышления», заявленный Люсьеном Леви-Брюлем, и «бриколаж» К. Леви-Стросса, весьма подробно останавливается на различии магии и колдовства Э. Эванс-Причардом и ритуально чистого и нечистого Мери Дуглас. Заключительная глава написана по материалам полевых исследований самого Т.Х. Эриксона на Тринидаде и посвящена различным аспектам социальной, этнической, религиозной и прочих видов идентичности, степеням идентификации, аномальным явлениям «гибридизации», связанным с локальными политиками идентичности.

Библиография не слишком обширна, но вполне репрезентативна и очень добротна составлена — издатели постарались сопроводить оригинальные англоязычные библиографические единицы указанием русских переводов (при их наличии) до 2013 г. включительно. Снабдив каждую главу списком рекомендованной литературы, норвежский профессор побуждает своих читателей на углубление знаний как по социальной антропологии, так и по смежным с ней областям. Может быть, именно благодаря ему российский студент-религиовед откроет для себя имена И. Гофмана, Ф. Барта, Дж. Дайэмонда, П. Бурдьё, К. Поланьи, М. Ридли, М. Салинза, П. Уинча и других корифеев социальных наук.

И.П. Давыдов

Антонов Константин Михайлович — д.ф.н., заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Блекер Клаас Юко (1898–1983) — голландский феноменолог религии и египтолог.

Богомолов Андрей Георгиевич — к.ф.н., ассистент философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Давыдов Иван Павлович — к.ф.н., доцент философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Киселев Олег Сергеевич — к.ф.н., ученый секретарь Института философии имени Г.С. Сковороды Национальной Академии наук Украины, президент Молодежной ассоциации религиоведов.

Колкунова Ксения Александровна — к.ф.н., старший преподаватель богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Коначева Светлана Александровна — д.ф.н., профессор философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

Малевиц Татьяна Владимировна — к.ф.н., научный сотрудник сектора философии религии ИФ РАН.

Михайлов Петр Борисович — к.ф.н., заведующий кафедрой систематического богословия и патрологии богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.