

РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 21: 14

Жуков А.В.

Читинский государственный университет

ОБРАЗ НАРОДНОЙ РЕЛИГИИ В ИСТОРИЧЕСКИХ И СОВРЕМЕННЫХ КОНЦЕПЦИЯХ РЕЛИГИОЗНОСТИ*

Аннотация. Объектом статьи является образ народной религиозности, предстающий в многочисленных концепциях с древности и до наших дней, однако остающийся актуальным для исследователей, политиков и лидеров конфессиональных движений на каждом периоде истории. Предметом статьи является попытка забайкальского автора рассмотреть образ «народной религиозности» в концепциях философских и научных, посвященных описанию «народной религии». В статье рассмотрено содержание античных и христианских версий, точки зрения просветителей, а также светские концепции народной религиозности, которые представляют и всестороннее, и комплексное освещение данного феномена духовной культуры. Итогом статьи выступает вывод автора о том, что многообразие и несводимость друг к другу современных точек зрения на народную религиозность не должно ставить цели отвержения достижений предшествующих этапов развития науки. Важным положением является выдвижение требования изучения конкретных социальных проявлений *разных традиций* «религиозности», вместо попыток выявления общих базовых идей, лежащих в их основе. На взгляд автора, народная религиозность нуждается в проведении постоянных исследований с использованием комплексных методик теоретического анализа, этнографического описания и социологического опроса. Как показывает проведенный обзор, к настоящему времени сложилась теоретическая база для проведения таких исследований.

Ключевые слова: народная религиозность, народная религия, мифологическое мышление, концепции религиозности, антропология, секуляризация, духовная деятельность, конфессиональность, трансмодернизм.

A. Zhukov

IMAGE OF NATIONAL RELIGION IN HISTORICAL AND MODERN CONCEPTS
OF RELIGIOUSNESS

Abstract. Object of article is the image of national religiousness appearing in numerous concepts from an antiquity and up to now, however remaining actual for researchers, politicians and leaders of confessional movements on each period of history. A subject of this article is attempt of the transbaikalian author to consider an image of “national religiousness» in concepts philosophical and scientific concepts devoted to the description of “national religion». In article the maintenance of antique and Christian versions, to the point of view of educators, and also secular concepts of national religiousness which represent comprehensively and complex illumination of

* © Жуков А.В.

the given phenomenon of spiritual culture is short considered. Article result is the conclusion of the author that the variety each other the modern points of view on national religiousness should not put the purpose of rejection achievements of previous stages of development of a science. The important position is promotion of the requirement of studying of concrete social displays of different traditions of "religiousness", instead of attempts of revealing of the general base ideas lying, in their basis. In our opinion national religiousness requires carrying out of constant researches with use of complex techniques of the theoretical analysis, the ethnographic description and sociological interrogation. As shows the spent review, by this time there was a theoretical base for carrying out of such researches.

Key words: national religiousness, national religion, mythological thinking, religiousness concepts, anthropology, секуляризация, spiritual activity, confessional, a transmodernism.

Изучение народной религиозности издавна было в центре внимания исследователей [15, 3-4]. Однако до сих пор стремление понять и описать то, во что верят обычные люди, проживающие в современный период на конкретных территориях, представляет интерес не только для исследователей, но и политиков, лидеров конфессий, представителей искусства. Особенно это актуально для таких отдаленных, но стратегически важных регионов России, как Забайкальский край, где проживает более ста народов и существует множество конфессий. Однако и региональные исследования религиозности нуждаются в проведении методологических изысканий и обзоров, могущих дать основу в проведении опыта рассмотрения «народной религии».

Предметом этой статьи является, таким образом, попытка автора из Забайкалья рассмотреть образ «народной религиозности» в философских и научных концепциях посвященных описанию «народной религии». Анализ проводится на основании методологических подходов исследователей, посвятивших свои труды истории и методологии религиоведения, таких, как А.Н. Красников, Н.С. Капустин, Е.А. Торчинов, К.М. Герасимова, Л.С. Васильев, Ю. Хабермас и другие.

Согласно суждению Н.С. Капустина, впервые образ «народной религиозности» рисуется уже в суждениях, принадлежащих мыслителям Древней Греции, многие из которых стремились усовершенствовать «народную религию», сделать ее более «духовной», «нравственной», и вели борьбу с тем, что они называли заблуждениями и суевериями [27, 64]. Христианские теологи рассматривали религию в контексте идей библейского монотеизма [40, 18]. Положения христианской религии, как отметил А.Н. Красников, не поддаются верификации или фальсификации [30, 10]. Однако, как доказал Е.А. Торчинов, справедливость теологических определений является приемлемой только для верующих, но даже и среди них отдельные части принимаются только последователями одной конфессии [50].

Противостоящий теологическому подход, направленный на изучение проблем «народной», «естественной религии» [29, 11], начал осуществляться уже в XVIII в. вместе со становлением той точки зрения, которая считала себя светской (Д. Юм [42], Шарль де Брос [39], Ж. Кондорсе [5], А. Сен-Симон [17], Ж.-Ж. Руссо [51], И. Кант [26]). Многие наследники Просвещения и И. Канта верили в поступательный характер духовного развития народа. Историческая необходимость появления религии и в частности христианства признавалась Г. Лессингом [53], И. Гердером [20], Г. Гегелем [18], и трактовалась она, как проявление внутреннего духа или истины, изначально заложенных в «религии откровения» [50].

Светское религиоведение классического периода разрабатывало не основанную на идеологии, избавленную от пристрастий методологию описаний народной

религиозности. На этом поле долгое время шли дискуссии, содержание которых раскрыто отечественными исследователями А.Н. Красниковым [30] и Н.С. Капустиным [27]. В произведениях этих авторов указывается, что, согласно теории эволюции Ч. Дарвина [21], Г.Л. Моргана [39], Э. Тэйлора [29], М. Вебера [28], К. Маркса, Ф. Энгельса [35; 36; 37], религия была признана причинно и социально обусловленной. Как пишет Ю. Хабермас, процесс ее развития в этих концепциях стал пониматься как движение к секуляризации [55]. В их трудах «религиозное сознание» выводилось из бессилия человека перед грозными силами природы [15, 3]. К примеру, Л. Фейербах в своей антропологической теории полагал, что развитие идеи божества зависит от развития человека [51].

Образы народной религиозности, которая имеет социальные и историко-культурные детерминанты, конструировало также направление, связанное со сравнительной мифологией и языкознанием. Представители этих школ (Ф.Х. Баур, А. Швенглер, Д. Штраус, Я. Гримм, М. Мюллер и др.) [35] доказывали, что «высшие религии» буквально сотканы из первобытно-языческих верований и что религиозные воззрения народных масс («низшая мифология») весьма поверхностно окрашены христианскими красками.

Как убедительно показал А.Н. Красников, весомый вклад в развитие науки о народной религиозности в это время внес М. Мюллер. Он сформулировал важнейшие методологические принципы этой науки и дал мощный импульс для ее дальнейшего развития. Главным во всех его работах, считает отечественный ученый, была пропаганда сравнительного метода, который он использовал в науке о языке, науке о мифологии, науке о религии и науке о человеческом мышлении [30, 33]. Сравнительное изучение «народных религий» оказало огромное влияние на развитие религиоведения. Такие авторы, как О.М. Бодянский [11], И. Срезневский [47], А.Н. Афанасьев [4], Ф.И. Буслаев [13], В.Ф. Миллер [2], А. Потебня [45] писали, что «религиозные формы» различных народов имеют много общего между собой, и это общее выводили они из общего для всех «народного духа».

В.О. Ключевский [28], А.Н. Веселовский [16], Е.В. Аничков [3], рассматривая «народную религию» славян, понимали ее как «двоеверие». Религиозные, но внецерковные идеи о «народной религии» развивали А.С. Хомяков [56], Ф.М. Достоевский [6], В.С. Соловьев [41], а также «неохристиане», такие, как Н. Бердяев [9], С. Булгаков [12], С. Франк [53]. Последние видели свою задачу в соединении «земного и небесного», языческого и христианских начал, в результате чего полагали, что у русского народа возникло «новое религиозное сознание» [27, 96]. Эта точка зрения, опираясь на идею эволюции, противопоставила «статическому» догматизму свой «динамический» догматизм.

Ю. Хабермас полагает, что в XX в. в таких концепциях, как марксизм, ницшеанство, фрейдизм и психоанализ религия в целом была квалифицирована как ложное сознание. В популярных версиях этих философий, пишет немецкий автор, объяснялось, откуда берутся боги, которые суть проекции человеческих интересов и ценностей в трансцендентную сферу [55, 15]. К примеру, Ф. Энгельс по отношению к народной религиозности писал о том, что божества каждого отдельного народа были национальными богами и что власть их не переходила за пределы опекаемой ими территории, «по ту сторону которых безраздельно правили другие боги» [58, 313]. По словам Энгельса, «единый бог никогда не мог бы появиться без единого царя». При этом, как правило, земной повелитель объявлял себя «божественным» и нередко связывал свое происхождение непосредственно с богом [35].

Развивая эту концепцию, советские религиоведы, как пишет Н.С. Капустин, стали рассматривать религию в целом как надстроечную систему или подсистему более сложной саморазвивающейся системы – общества. В этом виде она оказа-

лась противопоставлена большинству западных теорий религии и указывала на их мифологичность [27, 11]. В свою очередь, отмечает он, марксизм подвергался критике со стороны западных ученых, среди которых были религиоведы, историки и социологи (Х. Рингрен, Г. Ван дер Леув, Р. Белла, О. Петтерсон, М. Шелер, А. Вебер, В. Лантеранари, К. Леви-Строс, С. Стрем и др.) [27, 97-150].

В их работах был проанализирован большой конкретно-исторический материал и отмечалось, что процесс развития религии невозможно осветить без рассмотрения более широко круга контактов, взаимодействия и взаимовлияния. С этой целью выдвигались такие теории, как концепция «функциональной независимости» «религиозной системы» от экономических и политических структур, а также различные феноменологические методы «чистой веры», дающие знания о Боге, якобы «идущие от него самого» [8].

Эти идеи были отражены и в трудах представителей «культурно-исторической школы» (Ф. Гребнер, В. Шмидт, О. Шпенглер, Л. Фробениус, Ф. Ратцель и др.) [43], точка зрения, которых основывалась на вере в великое переселение народов древности, которое считалось основной процессом диффузии, распространившей сходные элементы культуры и религии среди населения планеты. В отечественной этнографии эта традиция нашла свое отражение в разработке категорий «историко-культурных областей» (В.Г. Богораз, С.П. Толстов, М.Г. Левин) [48] которые, сохраняют свое влияние и в настоящее время.

Многие научные течения второй половины XX в. развивались под знаком теории информации, семиотики и структуралистской типологии (Мирча Элиаде [57] и Леви-Стросс [32, 59]). Необходимо сказать, что на уровне региональных концепций религиозности их идеи также получили распространение [1]. Однако, как отмечают такие исследователи «народной религиозности», как Н.А. Бутинов и К.М. Герасимова, для представителей этого направления был характерен упор на формализованные абстрактные, универсальные категории, на семиотическую технику, которая предстояла содержанию [14]. К.М. Герасимова, в частности, отмечает, что обозначенные субъективные и антиисторические постулаты не реализовались и не могли реализоваться органично в конкретном этнографическом исследовании, их эвристическая применимость для научного анализа объективных фактов «эмпирической реальности» оказалась равна нулю [19, 225].

Напряженный поиск верифицируемого знания о религиозности, имевший истоки в означенной критике, привел к тому, что начиная с 60-х годов XX в. в исследованиях стали популярны концепции постмодернизма, признававшие близость религиозного освоения мира научному и философскому. Р. Барт [7], Ж. Деридда [24], Ж. Бодрийар [10] утверждали возможности мифа в репрезентации мира. Несмотря на различие в форме выражения, в своей совокупности эти авторы отражали такое видение, в котором сам мир и его события не поддавались однозначному схватыванию в понятиях и образах. В их произведениях сущностное содержание мира постоянно ускользает и никакое изображение не изображает событие, а лишь указывает на непредставимое [25].

В целом постмодернисты полагают современное состояние мира как процесс умножения образов и имен, усложнения языка и обогащения смысла. Мифологическое мышление признается ими неотъемлемой стороной социального сознания. Оно, по мнению авторов, отвечает высшей человеческой потребности гармонизации сущего, желаемого, должного и возможного [60]. В то же время, указания на иллюзорность реальности бытия, находящегося по ту сторону мифологической презентации, как показывает критика постмодернизма, не подтверждается практикой самой этой реальности, находящей способ ворваться в имманентность жизни не только описываемого человека, но даже и самого автора [59].

Современные трактовки реальности в очередной раз изменяют наши представления о возможностях исследовательских методик народной религиозности [19, 25]. Крушение монолитных идеологий дало толчок доктрине о «конце идеологии». В результате возникала ситуация, когда, с одной стороны, утверждается «деидеологизация» общества, а с другой – наука разоблачается и критикуется как идеологический конструкт. Однако если внимательно разобраться в предмете данной статьи, то окажется, что в области народной религиозности речь всегда идет о замене одних взглядов на другие. Как показали события последних лет, идеологии, в том числе и религиозные, эффективны и жизнеспособны настолько, насколько укоренены в почву народного бытия и связаны с формами духовной интеграции людей. Б.В. Марков, например, пишет о том, что современная идеология функционирует не как система догм или лозунгов, доктрин или теорий, а как язык большой прессы, массовой культуры, рекламы и т.п. [34, 80]. В развенчании старых догм четко обозначилось стремление массового сознания к утверждению новых мифов и распространению новых образов религиозности.

Сегодня в России, наряду со светскими направлениями, разрабатываются исследования религиозной направленности. В них механизм формирования символов, образов, значений и смыслов раскрывается с конфессиональных позиций [30, 5]. Этот порождает концепции, в которых мир религий рассматривается под углом зрения, в котором «традиционные» российские конфессии противостоят «нетрадиционным» западным. В концепции А.Л. Дворкина, например, «традиционные» религии считаются культуuroобразующими, в противоположность «нетрадиционным», признаваемым не просто «чужими», но опасными и разрушительными [23].

Следует, однако, сказать, что вопрос о соотношении субъективности и объективности в исследовании религиозности очень важен, так как у каждого ученого имеется своё понимание того, что относится к религии, а что – нет, и что следует брать за основу. На протяжении последнего столетия ответы на подобного рода вопросы вызревали, прежде всего, в рамках феноменологии религии. К примеру, Г. Ван дер Леув [61] говорил о необходимости присутствия у ученого-религиоведа личного религиозного опыта, т.к., по его мнению, мы способны приблизиться к чужому опыту, лишь сравнивая его со своим.

Жак Ваарденбург, автор концепции неофеноменологии религии, ратует за признание реальности ученого как целостной и относительно автономной от каких-либо догм, пусть даже и научных. Признавая субъективность ученого как его реальность [63], Ваарденбург утверждает, что в процессе исследования субъективность ученого сталкивается с субъективностью объекта исследования. Плодотворным в деле исследования религии Ваарденбург видит как признание субъективностей, так и осуществление коммуникации с субъективностями, а также между самими учеными, исследующими религию с разных позиций. В этом контексте мировоззрение ученых можно мыслить как некую парадигму, в которой каждый может выбирать свою собственную научную позицию и выстраивать свои индивидуальные субъект-объектные отношения с изучаемой религиозной действительностью [63].

В результате в исследованиях «народной религиозности» нам приходится констатировать настоящее отсутствие единообразной системы объективно заданных критериев истины [30]. В этом контексте все более ощутимой становится констатация объективности существующего многообразия методологий и точек зрения, которые, дополняя друг друга, освещают тему народной религиозности с различных сторон [33].

В целом, как кажется, современная дихотомия религиоведения заключает-

ся, с одной стороны, в требованиях универсализации и обеспечения всеобщности знания, которое в то же время достигается только за счет привлечения разнообразных и несводимых друг к другу концепций и методик [44]. Таким образом, исследование народной религиозности в современных условиях приближается к параметрам культурологического дискурса, в котором каждый участник имеет право на обладание своей собственной, несводимой к другим, точкой зрения [48].

При этом подходе изучение текстов, посвященных народной религиозности, не может играть лишь роль критики источников. В контексте существования множественности концепций религиозности продуктивной может стать теория, которая не обращает внимания на степень соответствия или несоответствия объективной истине той или иной точки зрения. Задачей современных исследований религиозности становится такое изучение *структуры реальности (текста)*, под которым понимается как самое явление, так и авторское конструирование текста об этом явлении.

Этот подход превосходит описательный и становится таким исследованием текста, который уместнее назвать, используя термин «метагерменевтика». В соответствии с пониманием В. Бенджамина [62, 28], метагерменевтика определяется как рефлексия, основанная на критике текста. Если традиционная герменевтика опирается на догматы, верования, традиции, то метагерменевтика, согласно теории коммуникативного действия, модифицирует это традиционное понимание на основе критико-идеологической техники анализа форм общественного сознания [62, 28]. Метагерменевтика способствует читательской и авторской рефлексии, которая, по замыслу Хабермаса, должна быть сведена с небес теоретической критики до земных забот обыденного сознания, чтобы обеспечивать правильность, понятность и интерсубъективность коммуникативных норм и правил [34, 87].

Именно поэтому, по моему суждению, метагерменевтика способна сказать больше не только о структуре текста, но и о его авторе, и о предмете, описанном в тексте. Однако здесь имеется условие, свойственное современным направлениям культурной антропологии. Изучая тексты как мифы, мы не должны считать, что только бесписьменные мифы архаического общества есть мифы «живые» и «первозданные», а записанные мифы современности – «мертвые» и «искаженные» [49].

В этом смысле сегодня, как и всегда, религиозность, в сущности, остается для исследователя объектом, загадка которого не может быть разрешена окончательно, но, тем не менее, разрешается большинством подходов и концепций. Поэтому большая часть исследований религиозности связывается нами с определенной редукцией. Это не является основанием для утверждений их несостоятельности, наоборот, на наш взгляд, других авторских подходов по отношению к такому многослойному объекту, как «народная религиозность», существовать просто не может.

Так или иначе, универсальность мировоззренческих и исследовательских принципов сегодня ставится под вопрос, и одновременно возникает вопрос об иной коммуникативной и этической базе современного общества, с совершенно иным, по сравнению с прошедшим периодом, местом науки и религии в публичной коммуникации [55, 12]. К примеру, в современных условиях, когда в исследованиях идеологической сферы все более труднодостижимыми оказываются научная стерильность и идеологическая отстраненность, важным вопросом является проблема связи политики и религиоведческого исследования [48, 43].

Как кажется, эта позиция находит соответствия в общих посылах одного из современных направлений современной трансверсальной философии, которая в 2009 году была представлена в России в рамках дней Петербургской философии.

Согласно ее положениям, «основная характеристика этой философии – попытки через компаративный диалог, сопоставление форм философского дискурса в главных культурных регионах мира выработать новую философскую картину мира и предложить новые философские ориентиры для глобализирующейся цивилизации» [38]. Концепция трансмодернизма предполагает такую форму диалога и синтеза философских культур, в которых «различия совмещаются и бинарность мышления уходит в прошлое». Указывается, что «провозглашение трансверсализма сопряжено с вниманием к проблемам космополитизма, мирового гражданства, мировой цивилизации, мировой культуры и т.п.» [38].

Необходимо отметить, что контекст философии трансверсальности не отвергает и не ставит своей целью отвергнуть достижения предшествующих этапов развития философии и науки. Так, например, в области изучения современной народной религиозности здесь представляется целесообразным применение компаративистского метода, выдвинутого еще М. Мюллером [31, 38]. В данном случае этот метод должен касаться проведения сравнительного анализа содержания различных религиозных мифов, выступающих на религиозно-мифологическом пространстве региона, попытку анализа перспектив их выживания и взаимодействия. Важным положением является выдвижение требования изучения конкретных социальных проявлений разных традиций «религиозности», вместо попыток выявления общих базовых идей, лежащих в их основе.

Таким образом, методология описания религиозности населения конкретного региона (каким безусловно является и Забайкальский край), должна включать разработку теории воспроизведения регионального религиозного сознания на уровне культуры повседневности и структуру ее функционирования. Вторая часть должна касаться описаний и анализа проявлений и феноменов региональной народной религиозности на уровне массового сознания. В этой части должен быть проведен анализ и сравнение распространенных на территории Забайкальского края в истории (диахронический аспект), а также на момент современности (синхронный аспект) религиозных сообщений, текстов, мифов. Очевидным представляется и тот факт, что в современных условиях невозможно отказаться от позитивных методов исследования религиозной реальности, каким является социологический опрос. Словом, реальная народная религиозность как объект регионального исследования предполагает проведение социологического опроса «Религиозные предпочтения населения региона».

ЛИТЕРАТУРА:

1. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии / Л.Л. Абаева. – М., 1992. – 142 с.
2. Азадовский М.К. История русской фольклористики / М.К. Азадовский. – М., 1963 – Т. 2. – С. 269-306.
3. Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь / Е.В. Аничков. – М. 2009. – 538 с.
4. Афанасьев А.Н. Народные русские легенды / А.Н. Афанасьев. – Лондон, 1859. – 203 с.
5. Бадентэр Э., Кондорсе (1743-1794). Ученый в политике / Э. Бадентэр, Р. Бадентэр. – М., 2000. – 398 с.
6. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурин. – Л., 1983. – 191 с.
7. Барт Р. Риторика образа / Р. Барт. – М., 1989. – 234 с.
8. Белла Р.Н. Социология религии // Американская социология: перспективы, проблемы, методы – М., 1972. – С. 265-281.
9. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / Н.А. Бердяев. – М., 1999. – 464 с.
10. Бодрийяр Ж. Призрак толпы / Ж. Бодрийяр, К. Ясперс. – М., 2007 – 272 с.
11. Бодянский О.М. О времени происхождения славянских племен / О.М. Бодянский. – М., 2007 – 504 с.
12. Булгаков С.Н. Интеллигенция и религия / С.Н. Булгаков. – СПб., 2010. – 304 с.
13. Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология / Ф.И. Буслаев. – М. 2003. – 400 с.

14. Бутинов Н.А. Папуасы Новой Гвинеи (Хозяйство, общественный строй) / Н. А. Бутинов. – М., 1968. – 256 с.
15. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильев. – М., 2001. – 488 с.
16. Веселовский А.Н. Народные представления славян / А.Н. Веселовский. – М., 2006. – 667 с.
17. Волгин В.П. Сен-Симон и сенсимонизм / В.П. Волгин. – М., 1961. – 157 с.
18. Гегель Г. Философия религии: В 3 т. Т. 1 / Г. Гегель. – М., 2001. – 349 с.
19. Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930 гг.) / К.М. Герасимова. – Улан-Удэ, 1964. – 175 с.
20. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер. — М., 1977. — 705 с.
21. Гигин. Мифы / Гигин. – СПб., 2000. – 480 с.
22. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь / Ч. Дарвин. СПб., 1991 – 540 с.
23. Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования / А.Л. Дворкин. - Нижний Новгород, 2008. – 813 с.
24. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Ж. Деррида. — СПб.: Алетейя, 1999. — 208 с.
25. Дианова В.М. Эстетика сегодня: состояние, перспективы // Материалы 21 науч. конф. 20-21 окт. 1999 г.: тезисы докл. и выступлений – СПб., 1999. – С. 33-35.
26. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Кант И. Соч. – М., 1964. – Т. 2. – С. 404.
27. Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства) / Н.С. Капустин. – М., 1984. – 222 с.
28. Ключевский В.О. Русская история / В.О. Ключевский. – М., 2010. – 704 с.
29. Кравченко Е.И. Макс Вебер / Е.И. Кравченко. — М., 2002. — 224 с.
30. Красников А.Н. Методология западного религиоведения второй половины XIX – XX века: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / А.Н. Красников; Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, филос. факультет. – М., 2007. – 48 с.
31. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: учеб. пособие / А.Н. Красников. – М., 2007. – 239 с.
32. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М., 1983. – 432 с.
33. Лопаткин Р.А. Социология религии в современной России: опыт прошлого и современные проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М.: РАГС, 2001. – С. 7.
34. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории / Б.В. Марков. – СПб., 1997. – 384 с.
35. Маркс К. Сочинения. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1962. – Т. 27. – С. 56.
36. Маркс К. Сочинения. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1962. – Т. 21. – С. 313.
37. Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1962. – Т.3. – С. 7-544.
38. Материалы 26-й конференции по компаративистике «Диалог философских культур и становление трансверсальной философии» в рамках Дней Петербургской философии 2009. [Электронный адрес]. – Электрон. дан. – С.Пб., 2009 – Режим доступа: <http://philosophy.ru/index.php?id=5535>
39. Мееровский Б.В. Давид Юм и Шарль де Бросс // Философские науки», 1965, № 6. – С.115.
40. Морган Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Л.Г. Морган. – Л., 1935. – 350 с.
41. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада: В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов / Н.В. Мотрошилова. – М., 2007. – 477 с.
42. Нарский И.С. Философия Давида Юма / И. С. Нарский. – М.: МГУ, 1967. – 358 с.
43. Огурцов А.П. Русская ментальность (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – М., 1994. – № 1. – С. 51.
44. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопр. философии. 1991. – № 6. – С. 51.
45. Потетькина А.А. Слово и миф / А.А. Потетькина. – М., 1989. – 624 с.
46. Самыгин С.И. Религиоведение: социология и психология религии / С.И. Самыгин, В.И. Нечипуренко, И.Н. Полонская. – Ростов н/Д, 1996. – 672 с.
47. Срезневский И.И. Мысли об истории русского языка / И.И. Срезневский. - М., 2007. – 136 с.
48. Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии / В.А. Тишков. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
49. Торшилов Д.О. Античная мифография: мифы и единство действия / Д.О. Торшилов. – СПб., 1999. – С. 8.
50. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехники и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб., 2003. – 544 с.
51. Фейербах Л. Избранные философские произведения / Л. Фейербах. – М., 1955. – Т. 2 – С. 724.

52. Фейхтвангер Л. Мудрость чудака, или Смерть и преображение Жан-Жака Руссо / Л. Фейхтвангер, – Кишинев, 1982. – 432 с.
53. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Русское мировоззрение / С.Л. Франк. – СПб., 1996. – С.156.
54. Фридендер Г. Лессинг: Очерк творчества / Г. Фридендер. — М., 1957.— 240 с.
55. Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). – М., 2006. – 112 с.
56. Хомяков А.С. Сочинения богословские / А.С. Хомяков. – М. 1995. – 480 с.
57. Элиаде М. Космос и история / М. Элиаде. – М., 1987. – 312 с.
58. Энгельс Ф. Людвиг и Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – Т. 21. – С. 313.
59. Эпштейн М.Н. Постмодерн в русской литературе / М.Н. Эпштейн. – М., 2005. – 495 с.
60. Ядов В.А. Россия как трансформирующееся общество: резюме многолетней дискуссии социологов // Куда идет Россия? Власть, общество, личность. – М., 2000. – С. 383-391.
61. Leeuw G. Van der Phenomenology der Religion. –Tubingen, 1933.- P. 349.
62. Staley A. Benjamin. West: American Painter at the English Court / A. Staley. – Baltimore, 1989. – P. 28.
63. Waardenburg J. Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology / J. Waardenburg. – N. Y.; Berlin, 1999. – 742 p.