

# Публикация источников

УДК 2-9

DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-94-116

## Смысл религии

Вильям Бреде Кристенсен

*Аннотация.* Вильям Бреде Кристенсен (1867–1953) – крупнейший ученый-религиовед XX в., историк и феноменолог религии, представитель голландской феноменологической школы, видевшей задачу феноменологии религии в классификации религиозных феноменов, в упорядочивании и осмыслении того исторического материала, который к тому времени был в изобилии собран эмпирическими науками о религии. В настоящей публикации предлагается перевод важных фрагментов из его посмертно опубликованного труда «Смысл религии» (1960). Это вторая и третья части «Общего введения», где Кристенсен излагает методологические принципы своей концепции, а также первая глава первой части «Смысла религии» – «Введение в космологию», где автором формулируются основы религиозного восприятия вселенной в древних религиях.

*Ключевые слова:* феноменология религии, священное, история религиоведения

*Для цитирования:* Кристенсен В.Б. Смысл религии: фрагменты из книги / Вступ. ст., пер. с англ. А.В. Токранова // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 4. С. 94–116, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-94-116

## The meaning of religion

William Brede Kristensen

*Abstract.* W.B. Kristensen (1867–1953) is the prominent scholar of the 20<sup>th</sup> century famous for his works on history and phenomenology of religion, the representative of the Dutch phenomenological school. He saw the task of phenomenology of religion in the systematization of historical phenomena, as well as in the ordering and comprehension of the historical

---

© Токранов А.В., вступительная статья, перевод на русский язык, 2021

Перевод сделан по изданию: *Kristensen W.B.* The meaning of religion. Lectures in the phenomenology of religion. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960. 532 p.

material, which by that time was abundantly collected by the empirical sciences of religion.

The present publication offers translation of significant fragments from his book “The Meaning of Religion” posthumously published in 1960. Those are the second and third parts of “General Introduction” where Kristensen discusses important methodological foundations of his conception, as well as the first chapter of the Part I (“Introduction to Cosmology”) dedicated to religious conceptions of cosmic order in ancient religions.

*Keywords:* phenomenology of religion, the Holy, history of religious studies

*For citation:* Kristensen, W.B. (2021), “The meaning of religion” (Tokranov, A.V., foreword and translation from English), *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 94–116, DOI: 10.28995/2658-4158-2021-4-94-116

Вильям Бреде Кристенсен – крупнейший голландский историк и феноменолог религии, классик мировой религиоведческой науки. Он родился в 1867 г., в городе Кристиансанн на юге Норвегии. В 1884 г. он начинает изучать теологию в университете Христиании (Осло), но затем переключается на древние языки с целью более глубокого анализа религий древности – в то время одного из наиболее перспективных и интригующих направлений гуманитарного знания. Поворотным пунктом в его судьбе становится 1901 год, когда молодой, но уже добившийся известности религиовед приглашается в университет Лейдена в качестве преемника К.П. Тиле. С этого момента Кристенсен связывает свою судьбу с голландской религиоведческой школой, уделяя в своей научной деятельности особое внимание феноменологии религии (по-видимому, именно он первым в Голландии стал читать специальные университетские курсы с таким названием) [Molendijk 2000, p. 34]. Лекции и научные труды он пишет на неродном, но в совершенстве им освоенном голландском языке, «богатом, чистом и мощном» в оценке его учеников [Крамер 1960, р. XIII]. В 1913 г. он получает гражданство Нидерландов.

Цена выше всего на свете сам процесс поиска истины, Кристенсен мало интересовался тем, что традиционно сопутствует науке, – конференциями, конгрессами, престижными публикациями. Этот факт, а также язык его научных работ объясняют то, что ученый при жизни был практически неизвестен за пределами Голландии и Скандинавии. Его библиография, охватывающая промежуток с 1896 по 1955 г., насчитывает 50 публикаций на голландском и норвежском языках. А книга, с которой началась мировая известность Кристенсена, “The meaning of religion” («Смысл религии»), появилась на английском языке уже после его смерти (1953), в 1960 г., стараниями его учеников и преемников на кафедре истории

и феноменологии религии в университете Лейдена – проф. Х. Кремера и проф. К.А.Х. Хиддинга. Этот труд (лекции по феноменологии религии, прочитанные для студентов), фрагменты из которого представлены в настоящей публикации, – наиболее полное и репрезентативное изложение феноменологии религии В.Б. Кристенсена. Это не первое появление работы голландского ученого на русском языке – отрывки из введения к этой книге были опубликованы в журнале «Религиоведение» (2005. № 2). В них содержится изложение главных методологических принципов его феноменологии религии: сравнительное исследование как ключ к проникновению в смысл малоизвестных и малопонятных феноменов, необходимость принятия религиоведом точки зрения верующего для понимания абсолютного смысла религии, отвержение эволюционистского подхода. Именно последний тезис, принципиально важный для феноменологического метода как такового, наиболее подробно аргументируется Кристенсеном во второй части «Общего введения» в связи с критикой концепции «священного» Р. Отто. Перевод этого фрагмента предлагается вашему вниманию. Также в публикации представлена третья часть «Общего введения» – «Два типа религиозного мировоззрения», – на противопоставлении которых Кристенсен строит свой анализ религиозной истории человечества.

В качестве примера использования Кристенсеном своего метода мы также предлагаем читателю перевод первой главы первой части «Смысла религии» – «Введение в космологию», где автором формулируются принципы религиозного восприятия вселенной в древних религиях, своего рода «теологии космоса». Для Кристенсена здесь находится точка, где принципиально расходятся наше, современное, и древнее восприятие мира. Описываемые им начала религии природы древнего мира – универсальная матрица, выступающая в работе основой для понимания значения отдельных религиозных феноменов народами прошлых эпох.

## Глава 1

### Общее введение

#### *В. «Священное»*

Здесь, во введении, я не буду приводить список последних работ в области феноменологии религии. Самыми важными среди них являются монографии, посвященные конкретным вопросам, например обрядам инициации. <...> Тем не менее одно произведе-

дение я хотел бы упомянуть не столько вследствие его значения, сколько вследствие его известности. Это книга Рудольфа Отто *Das Heilige* («Священное»); книга, чье первое издание 1917 г. насчитывало пару сотен страниц, но было значительно расширено позднее. Это одна из самых читаемых книг в современной теологической литературе.

Отто совершенно справедливо рассматривает «священное» как типический религиозный принцип в комплексе связанных с ним идей и чувств, характеризующих религиозную жизнь. Священное – элемент *sui generis*, который не может быть выражен в интеллектуальных, этических или эстетических терминах. Для начала «моменты», составляющие специфическое содержание идеи священного, отграничиваются друг от друга. Это осуществляется не методом гегелевской диалектики, а с помощью психологического анализа религиозного факта. Однако неосуществимость подобного рода попыток видна из того, что данное исследование систематично лишь по форме, но не по содержанию.

Самое важное, хоть и не особо оригинальное достижение книги Отто – это анализ понятия «священное». Различные элементы (также называемые компонентами или моментами) получают маркировки, знакомые ныне каждому историку религии. Это исследование в области психологии религии вполне теоретично по своей природе и по справедливости может быть отнесено к области философии религии, стремящейся дать наиболее общее определение сущности религии. Но для последующего изложения фатальным оказывается то, что философ и теолог-систематик Отто не замечает невозможности перехода на этой основе к *историческому* пониманию, которое он ставит себе целью. Он делает ошибку, противоположную той, которую делали Тиле и Пфляйдерер, пытавшиеся сформулировать сущность религии на основе исторических данных. Подобно Гегелю, Отто верит, что в сущности заложен зародыш всех феноменов, что феномены необходимо понимать на основе сущности. «В желуде в зародыше присутствует дуб». Это утверждение не имеет никакого отношения к ботанике. Анализ структуры желудей не даст нам даже отдаленнейшего представления о растущем дереве. Мысль о том, что даже частичное понимание развитого организма можно получить из анализа его зародышевой формы, – просто-напросто иллюзия. И также иллюзией является идея о том, что можно систематически развить науку о религии из сущности феноменов, или *vice versa*, какое бы понятие о сущности религии при этом ни использовалось.

Целостность психологического исследования нарушается эволюционной схемой, применяемой Отто в своем изложении. *Daimonion* превращается в *theion, numen* (понятие древнеримской

религии) – в *deus*; культ природных объектов переходит в поклонение духовным существам. Такой рост в определенном направлении мог быть по меньшей мере возможным, если бы история человечества развивалась как естественная история, подобно росту дуба из желудя. Но в человеческой истории постоянный рост в определенном направлении попросту отсутствует. Египетская цивилизация и религия существовали на протяжении почти двух тысяч лет, а затем исчезли. А сколько тысяч лет сохраняется на одной и той же стадии культура примитивных народов? Более того, в большинстве религий, к примеру в греко-римской, *daimonion* продолжает существовать наряду с *theon*; природные божества существуют вместе с духовными божествами и т. д. Даже одно и то же личное божество может иметь оба эти значения. Весьма вероятно, даже очевидно, что оба типа божеств имеют свою собственную религиозную ценность. Эволюционистская схема явным образом навязывается исторической реальности – ради некоей концепции «зародышевых форм» религиозного сознания. Отто заблуждается, полагая, что история подтверждает правоту его теории. Он вынужден считаться с историческим фактом: различием между его собственной концепцией и тем, что мы называем «примитивной» идеей божественного. Для того чтобы понять эту другую идею, он пытается преодолеть разрыв, построив свою систему. Идея божественного, которая не имеет никакого значения или ценности для меня, должна быть зародышевой формой моей собственной. Если бы образованный парсийский жрец захотел представить общий обзор истории религии, то он несомненно объявил бы свою религию венцом исторического развития. Такие утверждения делаются не историками, а теологами. В истории религии никто не сможет найти доказательство истинности своей веры; «эволюция» разветвляется по тысяче разных направлений. Верующий находит подтверждение своей веры совсем в другой сфере. Это подтверждение приходит не в сравнительном исследовании, когда собственная религия мыслится как рафинированная форма религиозного наследия человечества, но в реальной практике духовной жизни. Любой верующий скажет, что достоверностью своей веры он обязан Богу. Это и есть религиозная реальность.

Мы должны поставить вопрос иначе, чем Отто. Нам не нужно брать понятие «священное» в качестве отправного пункта, задавшись, к примеру, вопросом о том, как нуминозное раскрывается в природных феноменах. Напротив, мы должны задаться вопросом о том, как верующий воспринимает феномены, называемые им священными. Нам нет необходимости прилагать концепт «священное» к какому-либо частному объекту, поскольку священное само по себе является наиболее существенным элементом реальности.

Восприятие природы древними отличалось от нашего, и это их чувства и представления мы должны стремиться понять. Затем мы должны признать, что верующие правы в своих воззрениях и что эти воззрения не примитивны, как утверждает Отто. Если нам удастся хорошо понять их, то мы увидим истину в их идеях, истину, что явления природы «священны», или «святы». Поэтому исходный пункт феноменологии – это точка зрения верующего, а не концепт «священное» с его элементами или моментами.

Если мы применим феноменологический метод, то все теории о примитивных, высших и самых высоких точках зрения рухнут в один момент. Мы узнаем абсолютное (а именно то, что является абсолютным для верующего) в его различных выражениях, а абсолютное никогда не есть лишь относительно абсолютное!

Следуя по этому пути, мы познакомимся с самыми различными выражениями священного, но мы никогда не придем к определению священного. В историческом и феноменологическом исследовании предполагается, что священное есть реальность для нас, реальность *sui generis*. Это априорная предпосылка нашего подхода. И все же положение историка, желающего понять феномены, отлично от положения философа, стремящегося понять сущность реальности и познать самого себя. Было бы глупостью жертвовать одной дисциплиной ради другой или отрицать очевидную ценность обеих. Историк не может говорить как философ, и *vice versa*. Отто попытался объединить обе позиции в своей эволюционной теории, и эта попытка имела неудовлетворительный результат. Конечно, исторические познания у Отто шире, чем у Гегеля, но он тем не менее остается философом и не более Гегеля способен отдать справедливость характеристической черте чуждых религиозных идей – их абсолютному характеру. Историк в своем исследовании должен воздерживаться от попыток определить религию или осуществить ее философский анализ.

### *С. Два типа религиозного мировоззрения*

Феноменология религии стремится понять религиозные феномены, классифицируя их по группам. Можно создавать сколько угодно таких групп, представляющих типичные феномены. В нашем исследовании мы должны ограничиться небольшим количеством групп с четко очерченными границами. В очень грубом приближении можно говорить о двух типах [религиозности]: типе, представленном нашей европейской цивилизацией, в особенности христианством, и «древнем» типе – я не могу подобрать для него лучшего названия, – представленном цивилизациями древности,

а также, до некоторой степени, теми цивилизациями, которые «чужды» нашей. Проведение различия между «нашим», и тем, что нам «чуждо», имеет как минимум методологическое значение для нашей работы. Когда различие формулируется, оно становится очевидным. Я не буду тратить здесь много времени на обсуждение этого вопроса, поскольку его подробная разработка может быть сделана только после рассмотрения конкретных групп и типов, но было бы полезно предварительно отметить, что такое различие существует.

Весьма примечателен тот факт, что люди древности часто парадоксально легко находили общий язык в религиозных вопросах, несмотря на все различия в национальном характере и религии. Это видно не столько из довольно скудных письменных источников, касающихся этой темы, сколько из согласия их основных религиозных идей и институций, пусть и выраженных в различных формах. Нам, современным европейцам, часто очень трудно понять эти религиозные идеи. Это видно по бесчисленному количеству ошибок, которые делают даже в отношении самого существенного: истинного характера и религиозной ценности этих странных понятий. Этих ошибок не избежали даже серьезные ученые последних столетий – включая XX в., – несмотря на огромную помощь, полученную ими от филологии и археологии. Несомненно, что между нами и народами древности лежит куда большая пропасть, чем имелась когда-то между самими теми народами. Разница во времени не является единственной причиной, поскольку временное расстояние, разделявшее древние цивилизации, подчас было еще более значительным. Более того, эта пропасть начала расти еще до начала христианской эры.

То, с чем мы в дальнейшем будем иметь дело, – это два типа «цивилизации» в самом широком смысле, и эти два типа мы обозначаем как «древнюю» (ancient) и «новую» (modern) цивилизации. Наш тип цивилизации появился на заре древнегреческой истории, вместе с эпохой классического просвещения. Этот рационализм, в котором индивид раскрывает для себя свои собственные возможности, занимает ведущие позиции в Греции и Риме, однако древний тип продолжает свое существование параллельно с ним.

Этот рационалистический тип был отодвинут на периферию античным христианством вплоть до XIII в. Затем «просвещенческая» ментальность отвоевала значительную часть своих позиций в эпоху Ренессанса и в особенности в период возрождения аристотелизма в схоластике. С этой поры она является характерной чертой всей цивилизации модерна. Наши научные и этические ориентиры носят преимущественно аристотелевский, т. е. «просвещенчески-классический», характер. Именно эта

ориентация препятствует нам понять древних и дать им справедливую оценку.

Древние цивилизации и религии характеризует живое сознание взаимодействия, даже слияния, факторов конечного и бесконечно-го во всех феноменах, связанных с сущностными сторонами жизни. Человек современной эпохи также осознает, что все, что он знает и понимает, имеет своей основой непознанную реальность. Что такое сила? Что такое энергия? Являются ли базовые принципы механики – гравитация и центробежная сила – мифическими идеями? И, прежде всего, что есть простейший жизненный процесс, жизнь как таковая? Со времен Древней Греции в человеке «модерна» (Modern man) господствовала убежденность, что сфера неизвестного должна все больше и больше уменьшаться и что неизвестное в конечном итоге не отличается принципиально от того, что уже известно. Этот ход мысли находит себе опору в самоощущении человеческого разума как начала автономной активности, подчиняющего себе природу.

Но любая ценность приобретается за счет другой ценности; в данном случае за счет осознания мистической основы существования. В человеке древности доминирующим началом было как раз это чувство тайны, окружающей нас, ощущение спонтанных сил и энергий, чье понимание он всегда осуществлял в форме мифа. Он, конечно, был также знаком с рационально схватываемыми причинно-следственными связями, но основное значение он придавал тому, что ускользает от концептуального понимания. Именно этот иррациональный фактор был для него наиважнейшим. Кому-то может показаться, что нам не так уж сложно понять и признать правоту древних и думать в точности так же, как они. Но тем не менее огромное различие сохранится. Мы схватываем бесчисленные проявления тайны в одном целостном видении. Тайнственная основа бытия всегда одна и та же, повсюду и во всех своих проявлениях; все, что существует, и все, что происходит, свидетельствует о реальности и деятельности Бога. Для древних, напротив, тайна одного феномена отлична от тайны другого так же, как сами феномены различаются между собой; каждый случай нов и указывает на новый «нумен». Согласно этому взгляду, каждый феномен жизни уникален; его нельзя свести к чему-то другому, и он обладает неким неповторимым качеством бытия. Автономные субстанции отличаются друг от друга и не могут быть редуцированы к единому принципу; иначе они не были бы автономными. Поэтому они указывают на разных богов. Вот что такое реализм с этой точки зрения. Политеизм – это концепция божественного, согласующаяся с бесчисленным разнообразием, заключенным в тайне бытия.

Рационально фиксируемые различия (размера, веса, силы) относительно и могут быть схвачены в генерализации, но это не так для иррациональных различий. И это как раз та основа, на которой зиждется религиозная ценность политеизма. Различные предельные силы действуют в прорастающем семени и в стволе, на котором держится лист, а последняя, в свою очередь, отличается от той, которая формирует колос. Вот что представляет собой политеизм. Предельное и автономное постигается как божественная энергия, действующая даже в тех событиях и объектах, которые у нас определенно не вызвали бы благоговейных чувств. Возьмем, к примеру, животных, которые для древних так часто служили эмблемами божественного или были божественными существами. Для нас очень сложно понять, что это за особенная святость, которую древние усматривали в животных, и какое значение они им приписывали. Наш современный подход, использующий метод генерализации, не даст нам ответа на данный вопрос.

Это плюралистическое понимание тайны жизни вызвано религиозным чувством природы, чувством, которое очень сильно было развито у древних, но которое потеряно нами. Это религиозное чувство природы тем не менее не относилось только к «природе», которая нас окружает (основа космологии), но и напрямую связывалось с человеческим родом. В нашей жизни также действуют предельные и автономные (божественные) энергии – в росте, в воспроизведении, в творческой силе тела и духа. Осознание этих энергий привело к такой концепции человека (антропологии), которая поражает нас своим полным несходством с нашей. Древние всерьез говорили о святости человека не вообще, но во вполне определенном отношении; мы называем это религиозным реализмом.

Один и тот же божественный акт, рождение ребенка например, в котором заключена тайна происхождения человеческой жизни, совершенно по-разному понимался разными народами. Греки верили, что рождение происходит благодаря вмешательству сил из царства мертвых, которое виделось им как местопребывание абсолютной жизни. Персы, напротив, полагали, что рождение прямо противоположно силам смерти. Один и тот же ритуал (в данном случае ритуал «очищения» молодой матери) может поэтому иметь разные контексты в разных религиях. Мы не проникнем в самую религиозную реальность, если не продвинемся дальше общих теорий священного или даже священного статуса молодой матери: мы просто-напросто останемся на поверхности. Каждый феномен должен по возможности интерпретироваться в своих терминах. Тогда станет очевидным, что каждый религиозный факт, со всеми своими частностями, укоренен в определенном религиозном мировоззре-

нии и что каждый из этих фактов обладает автономной религиозной ценностью. Огульные объяснения религиозных феноменов всегда более или менее поверхностны и зачастую даже приводят к заблуждениям.

С точки зрения феноменологии чувство священного появляется во всех случаях, когда некий феномен приводит к осознанию неких самостоятельных (spontaneous) факторов, бесконечных и абсолютных. Иной мир вторгается в мир, известный нам, и этот иной мир непредсказуем и сводит на нет все расчеты обыденной жизни. В этом ином мире тайна всех основ жизни. Результатом этого вторжения может стать нестроение и упадок всего общественного уклада. Бесконечные и непостижимые факторы природных процессов, будь то конструктивные или деструктивные, захватывают власть и отменяют будничные порядки жизни с его подконтрольными человеку силами. Возникает необходимость соблюдения разного рода табу, которые служат знаком признания и принятия экстраординарной ситуации. Все общество вступает в сферу священного, окруженное неведомыми и самовластными силами. Религиозному сообществу не противостоит какой-то конкретный бог; сами по себе феномены священны и божественны. Мы не усматриваем никакого следа бесконечности в таких феноменах, за исключением, по меньшей мере, того элемента бесконечности, который присутствует во всех феноменах, но верующий действительно видит, что каждый из этих частных феноменов причастен бесконечности каким-то особым, свойственным только ему образом. И мы не можем сказать, что он неправ. Мы привыкли думать, что феномен лунных и солнечных затмений сам по себе полностью объясним аналогией с тенью, отбрасываемой на землю стволом дерева, однако, несмотря на это, затмение солнца производит глубокое эмоциональное впечатление на всякого, кто его наблюдает. Кто-то может обманывать себя мыслью о том, что это впечатление вполне объяснимо естественными причинами, но движения небесных тел, включая ежедневный восход солнца, всегда вызывают чувство присутствия бесконечности. Называть это чувство примитивным и наивным суеверием было бы просто-напросто глупостью.

Мы получим иную концепцию «священного», если примем реальность веры верующих людей в качестве исходного пункта, чем если бы мы исходили из некоей «сущности» религии вообще. Эта реальность обнаруживает себя как самосуцая и абсолютная; она лежит по ту сторону всякой нашей рациональной критики. Единственной трудностью для нас будет сформировать верную концепцию этой реальности и понять ее изнутри ее самой.

<...>

## ЧАСТЬ I

### Космология

#### Глава 2

#### Введение в космологию

##### *А. Смысл «космоса»*

Религиозная космология – это религиозная концепция мира и конкретных явлений мира.

Первый вопрос, возникающий здесь: какое религиозное значение имело слово «космос» и с какими религиозными идеями этот термин был связан?

Греческое слово *kosmos* буквально означает «красота; упорядоченность; порядок; бытие, каким оно должно быть». Пифагор (ок. 570–500 гг. до н. э.) был первым, кто использовал этот термин для обозначения «мира как целого», или «вселенной», ибо видел во вселенной порядок и гармонию. Однако он употреблял этот термин не в рамках эстетической концепции и не для выражения своего чувственного впечатления; для него это был термин скорее философский или научный, но – и это было свойственно всей античной философии и науке – близко родственный его религиозным воззрениям. Наукой Пифагора была математика, и его доктрина вселенской гармонии была сформулирована математически. Хорошо известно открытие Пифагора, что интервал (расстояние) между двумя тонами зависит от длины вибрирующей части струны и что отношение тонов есть в то же время числовое отношение. Музыкальная гармония может быть выражена в числовых пропорциях длины. Так музыка связана с математикой. Это стало для Пифагора типическим образцом всякой «гармонии»; музыкальная гармония была для него комбинацией и взаимодействием всех существующих форм жизни. Числа выражают порядок взаимодействия во всех формах отношений. Поэтому некоторые числа имеют особенное значение, поскольку они присутствуют во множестве отношений и закономерных связей. Это суть «священные числа», такие как число три (начало, середина и конец) и подобные ему. Число – это объективный принцип вселенной и поэтому выражает существенное в бытии; это субстанция, но в то же время – *mimesis*, подражание вещам. Четное число выражает бесконечность, поскольку это такая реальность, которая в процессе возможного деления может раствориться и исчезнуть в другой форме реальности. Нечетное число – конечное, поскольку противостоит делению

и исчезновению. И тогда гармония – это взаимодействие различных величин, не только в музыке, но и в других сферах. «Единство противоположностей» – закон мировой жизни; это есть космос, или мировой порядок, определяемый числовыми соотношениями, содержащими в себе как конечное, так и бесконечное. Высшая и всеохватная гармония, согласно Пифагору, есть «гармония сфер», взаимодействие небесных кругов, высших миров. Он называет это небесной «музыкой», пусть даже она совсем не слышима и чисто идеальна.

Таков смысл утверждения Пифагора, что мир есть «космос». Оно остается в первую очередь научной теорией, поскольку стремится объяснить вселенную путем сведения множества феноменов к некоему единству. Но это такая теория, которая непосредственно отсылает к религии, ибо содержит *Anschauung des Universums* («воззрение на вселенную», или «мировоззрение»; термин Шлейермахера). Она воспринимает вселенную как органическое целое, проявляющееся как законосообразное взаимодействие частей. «Гармония» как космический принцип – действительно религиозный термин, существовавший у греков задолго до Пифагора. Гармония – имя богини мистерий Фив и Самофракии. Она была не богиней музыки, но богиней сочетания, взаимодействия основных противоположностей, жизни и смерти, которые вместе созидают абсолютную и божественную жизнь. Другими противоположностями могло быть конечное и бесконечное; истинная бесконечность включает в себя такие конечные реальности, как человеческая жизнь. Гармония была близка богине Элевсинских мистерий Коре. Обе эти богини умирали, чтобы вновь возродиться к жизни.

Идея космоса как гармонического, органического живого целого получала и другие религиозные формулировки. В большинстве религий древности существует идея «космического закона», рассматриваемого как божественный закон жизни. Это доктрина, имеющая поистине ключевое значение, характеризует картину мира, которая присутствовала в сознании верующих, их *Anschauung des Universums*, в котором вселенная постигалась не как бесчисленное множество конечно определенных феноменов, но виделась как мир, полный чудес.

### *В. Различные религиозные концепции космического порядка*

Понятия *rita* в Ведах и *asha* в Авесте означают «устойчивый, всемогущий и всеопределяющий порядок». *Puma* и *asha* суть особые атрибуты Варуны и Ахура Мазды соответственно. Это высшие боги, чье могущество простирается предельно широко. Эти «цари

среди богов» – божества *риты* и *аши*: их сущность *есть рита и аша*. Поэтому самые характерные феномены природы подвластны им. «Реки текут в согласии с *ритой*», и «утренняя заря появляется для Адити, или риты». Но рита совсем не то же самое, что наш естественный закон. Рита – это божественная энергия, утверждающая себя вопреки силам хаоса. Затмение солнца происходит «вопреки рите», потому что оно есть сопротивление божественному порядку. Но рита – верховный порядок, и потому он выше такого сопротивления. Поэтому, более конкретно, он есть порядок жизни. Это порядок жизни непреходящей, побеждающей конечность и разрушение. Рита раскрывает себя в тайне самообновления жизни. Агни, энергия огня, скрытая в жизненной силе воды и растений, – «сын риты», или «рожденный в рите». В соответствии с ритой корова дает людям их пищу, которая является основой их жизни. Рита – это порядок жизни в самом что ни на есть универсальном смысле. Поэтому обычно он понимается в этико-религиозном смысле. Этическое действие, далее, рассматривается как закон человеческой жизни; истина, честность и справедливость и суть рита. Религиозный человек будет стремиться жить в соответствии с ними, ибо он будет спасен, если будет жить в согласии с универсальным космическим порядком: в этом супраэтический, религиозный смысл риты. Этическая жизнь зависит от религиозной; она есть частное выражение универсальной божественной жизни. И из всех человеческих действий наиболее характерным действием риты является жертвоприношение, поскольку это – наиболее типичный религиозный акт. Жертвоприношение есть сама рита, ибо посредством *sacrificium* осуществляется божественная жизнь.

Термин *аша* в Авесте имеет в точности то же значение, но еще больше подчеркивает космический характер человека. Все благие творения называются *ашаван*, обладающие *аша*; творения Ахура Мазды суть земля, огонь, вода, корова и «праведный» (благочестивый) человек. Как враги им противостоят творения Ахримана – засуха, болезнь и обман. Верующие никогда не утрачивают видения космического значения *аши*; для них природа и человек существуют в одном плане бытия. Утверждение, что Ахура Мазда сотворил «вола и праведного (*ашаван*) человека», не значит, что в этой иерархии вол помещен выше человека. Но о необходимых предварительных условиях человеческого существования говорится прежде, чем упоминается сам человек. Оба они одинаково священны, потому что святость аши одинакова во всех вещах. Аша есть сущность Ахура Мазды, и как таковая в равной степени священна повсюду.

Это – специфически религиозные концепции мирового порядка. Это не «теории», пытающиеся объяснить его, но скорее то, что Шлейермахер называет *Anschaauung des Universums*. В этом

*Anschauung* сам мир предстает как божественная реальность. Человек, часть мира, полностью от него зависит постольку, поскольку этот мир определен в своем бытии божеством. В аше вселенной он осуществляет свою абсолютную жизнь и одерживает победу над конечностью. Очевидно, что эта концепция не является пантеистической. Борьба и победа никак не сочетаются с пантеистическим мировоззрением. Авеста дуалистична.

Египетская идея *ma-a-t* демонстрирует как большое сходство, так и существенные различия по сравнению с вышеупомянутыми концепциями. Это – универсальный порядок, благодаря которому люди и боги живут и одерживают победы, – здесь опять-таки нет пантеизма. Это – этически и космически понятый путь жизни природы и человека. Но он отличен от риты и аши, поскольку *ma-a-t* изначально было именем богини земли. Ее иероглифические символы означают земную возвышенность, место, где живет земля. Ее сущность – это тайна земли, одновременно являющейся подземным миром и царством мертвых. Поэтому она совмещает в себе и жизнь, и смерть в гармоническом единстве противоположностей. Таково египетское воззрение на божественный порядок и закон жизни. Смерть – это друг, поскольку только в смерти (в ином мире) достигается и осуществляется абсолютная жизнь. Но в другом смысле смерть также и враг, она есть преходящая и конечность; как таковая она, впрочем, есть условие бесконечного и непреходящего. Так, *ma-a-t* есть закон земли, и этот закон поддерживает всю вселенную. Земля дает свою жизнь небесным божествам, богам света. И этот же закон земли – основа человеческой жизни. Все, что является для человека законом и порядком жизни, собрано в понятии *ma-a-t*. Поэтому в *ma-a-t* выражена сущность египетской религии. Это – египетское *Anschauung des Universums*. Божественная жизнь есть *ma-a-t*. Это – непостижимое единство всего, что представляется несовместимым для человеческой мысли, того, что мы представляем как «жизнь» и «смерть». Земля, которая есть царство мертвых, – место, где две противоположности примиряются и приводятся во взаимодействие. Египетский символ *ma-a-t*, весы, – не только весы, на которых взвешиваются деяния человека, чтобы определить их достоинства, но также и две части мира. Космическая жизнь – равновесие двух противоположностей; ни одна не может перевесить другую; обе они одинаково необходимы в абсолютной жизни. Не прежде, чем в смерти человек приходит к познанию абсолютной жизни, когда он и *ma-a-t* встречаются на чашах весов. Человек сравнивается с *ma-a-t*, чтобы показать, был ли он «прав перед миром (небом и землей)». Так, он испытывается, имеет ли он долю в жизни вселенной, или скорее, соответствует ли он ей. В этом отношении египетская концепция *ma-a-t* отлична от индийской и иранской

концепций риты и аши, в которых, очевидно, речь идет не о сочтении, но скорее о борьбе противоположностей; не о примирении, а о победе. Царство Ахура Мазды восторжествует над Ахриманом. Это дуалистическое *Anschauung des Universums* (мировоззрение) есть также основа индийской концепции риты. В Индии и Иране существовали динамические представления о мировом порядке. Это есть сила, энергия, сламывающая сопротивление и уничтожающая его. О примирении не может быть и речи. Ма-а-т, напротив, не сочетается с динамическим, но, скорее, с онтологическим и статическим мировоззрением. Это доктрина бытия, а не становления. В тайне постоянства мировой жизни – тайне, превосходящей человеческое понимание, – «противоречия» ровно и гармонично взаимодействуют. Это воззрение согласно с представлениями о богине самофракийских мистерий Гармонии. Весы, находящиеся в равновесии, – самый наглядный символ этой космической справедливости, космического закона жизни. Символ Юстиции, осуществляющей правосудие, гораздо менее подходящ – ведь здесь равновесие невозможно, чаша весов должна склониться в ту либо другую сторону. Весы Юстиции символизируют справедливое взвешивание судьями всех «за» и «против». Но это, разумеется, должно вести к наклону одной чаши весов – как раз так, как в индийской концепции риты и иранской концепции аши. Греческие поэты переняли египетскую идею *psychostasia*, «взвешивания души», например, при решении судьбы Ахилла и Гектора. Но идея была заимствована не полностью. Поэты придали ей этическое значение и заставили Гектора погибнуть. Древнегреческая богиня Фемида более сходна с ма-а-т. Ее закон – закон земли, жизни и смерти. И таков же закон человека.

Китайское понятие *dao* демонстрирует значительное сходство с ма-а-т, но в нем больший упор делается на таинственном и невыразимом. Концепция *dao* подытоживает древнекитайскую доктрину космического порядка и мировой жизни. Она подробно описана, в частности, Лао-Цзы в «Дао Дэ Цзин», «книге мирового закона и его действия». Но концепция дао старше Лао-Цзы, жившего в начале VI в. до н. э. Дао буквально означает путь, и дао есть путь космической жизни; путь, которым следует жизнь, путь мирового процесса. Со времен древности дао, подобно египетской ма-а-т, понималось как взаимодействие двух противоположностей во всех сферах вселенского бытия: света и тьмы, тепла и холода, сухости и влажности. В дао действуют дух земной конечности и дух небесной бесконечности. Во вселенской жизни есть различие весны и осени, различие мужского и женского элементов; в ней все есть ян или инь (мужское или женское). Эта китайская комбинация противоположностей есть «гармония», говоря языком Пифагора

и самофракийских мистерий в Греции. Лао-Цзы недвусмысленно дает понять, что их гармоническое сочетание осуществляется в молчании. Подобно смене дня и ночи, времен года, лет, этот процесс незаметен. Никто не способен увидеть и понять, как это происходит. Жизнь мира, «мировой путь», включает в себя все противоположности, но их столкновений не слышно. Их взаимодействие подготавливается и осуществляется в мировых глубинах. Задача человека – быть в согласии с этим законом. В молчании, в глубине сердца он должен удерживать то равновесие, где снимаются все противоположности. Его страсти и желания обузданы; он не знает более разочарования, несчастья или горя; внутренний мир, счастье и умеренность – вот что образует теперь его сущность. Мудрец удаляется внутрь себя, к духовному основанию собственной личности, и не хочет знать ничего внешнего. Никакое впечатление извне не может достичь его. В тесном контакте с мироправящей силой он черпает из ее неисчерпаемого источника. Ибо человек есть микрокосм, космическое дао есть также путь его жизни, ибо в непостижимой глубине его души взаимодействуют его жизненные силы.

В этой китайской концепции можно обнаружить как сильное сходство с египетской концепцией универсального мирового порядка, так и значительные отличия от нее. Картина мира в общих чертах та же, ибо обе концепции содержат идею взаимно уравновешивающего и гармоничного взаимодействия противоположностей, но религиозное отношение совершенно иное. Тот, кто следует дао, причастен – посреди мира конечных вещей – бесконечному. Египтянин верит, что абсолютная жизнь предполагает смерть. Но согласно китайской мудрости, божественная жизнь возвышается над миром конечного; это – сочетание всех конечных влияний в гармоническом целом – макрокосме. Такой взгляд порождает религиозно-этическое отношение к миру, чуждое египетскому отношению и индийскому мироотрицанию.

Последователя дао характеризует его отстраненная позиция, возвышенность, достоинство и безмолвие; он испытывает отвращение ко всякой суете, захваченности делами и рассеянности духа. «Дао содеживает все, пребывая в недеянии», т. е. его деятельность не заметна во внешних проявлениях. Его действия невидимы и потому непостижимы. Мудрец должен вести себя таким же образом. Он не утверждает себя в противостоянии миру, следуя определенной линии поведения или преследуя определенные этические цели, но, в сознании высокого достоинства личности, «когда действует, пребывая в недеянии, всем владеет». Эта позиция «недеяния» не может быть «этической», но религиозно-этической или мистико-этической, поскольку в основе ее лежит *Anschauung des Universums*. «Действуй не действуя. Делай не делая. Находи вкус там, где вкуса

нет. Находи большое в маленьком, и многое в малом»<sup>1</sup>. Другими словами, нельзя стремиться к конечным целям; быть «занятым» или подчиняться влиянию других, но необходимо созерцать кажущееся малым с точки зрения вечности (*sub specie aeternitatis*). «Путь – все вмещающая в себя пустота. Пользуйся ею – и она как будто не переполняется»<sup>2</sup>.

Хоть все эти концепции мирового порядка (рита, аша, ма-а-т и дао) могут быть названы спекулятивными, но они не являются пустыми спекуляциями или безжизненными абстракциями. От них исходит сила. Это убедительно доказывает тот факт, что они сохранялись на протяжении столетий, даже тысячелетий и пережили бесчисленные поколения людей. Такой силой обладает только религия. Это не философские абстракции, но религиозные доктрины и формулировки неких *Anschauungen des Universums*, в которых вселенная схвачена как духовное единство. Каждая из этих концепций – рита, аша, ма-а-т и дао – соответствует определенной картине мира и определенному отношению к жизни, которые вместе образуют центральное содержание каждой из религий. Это ярчайшие примеры того, что Шлейермахер называл индивидуальным характером религии; каждая религия имеет свое центральное *Anschauung*. Разобрав эти подчеркнута общие и всеохватные концепции, включающие в себя как природу, так и человека, перейдем к их конкретным применениям, в особенности в аспекте, касающемся природы.

### *С. Культ природы (религия природы)*

Действительно ли мы можем говорить о «поклонении природе»? Это выражение звучит для нас немного странно. Не дух ли природы является скорее объектом поклонения? Это действительно так. Однако мы увидим, что древние называли природой то, что мы называем духом, и *vice versa*. В связи с этим мы сохраним термин «поклонение природе»; мы увидим, что этот термин возникает в рамках самой веры.

Геродот сообщает, что «персы приносят жертвы не только Зевсу (Ахура Мазде). Они также совершают жертвоприношения солнцу, луне, огню, воде и ветрам»<sup>3</sup>. Они поклонялись всему в природе. Геродоту это кажется очень странным, поскольку он уже слишком далек от древней религии природы – как все образованные греки

<sup>1</sup> Дао Дэ Цзин. LXIII, 1-4. Пер. В. Малявина.

<sup>2</sup> Там же. IV, 1-2. Пер. В. Малявина.

<sup>3</sup> Геродот. История. I. 131.

того времени. Но его сообщение верно. В Вендидад (19:34-39) Мазда говорит Заратустре: «Обратись к этому творению, творению Ахура Мазды!» Заратустра обращается к нему следующими словами: «Я поклоняюсь Ахура Мазде, творцу всего творения; я поклоняюсь земле, сотворенной Ахурой, водам, сотворенным Маздой, растениям, живущим согласно закону аши, ясному небу, бесконечному пространству» и т. д. Он также упоминает различные части земли и славу арийских земель. В другом отрывке (Ясна 35:1) он говорит: «Мы поклоняемся Ахура Мазде и его духам; мы поклоняемся всему миру (или творению) Бога, как духовному, так и материальному». Таким образом, во всех древних религиях, включая религию Древнего Китая, небо и земля, тучи и ветры, горы, реки, моря и т. д. служили объектом поклонения. Поэтому они совершенно определенно суть божественные существа и подлинные боги. Мы с полным правом можем говорить о «поклонении природе». Если мы теперь осмыслим этот феномен в свете наших собственных религиозных идей и чувств, он покажется нам величайшей из возможных форм деградации религиозной жизни. Или, если точнее, это религиозное отношение для нас является практически непостижимым. Ведь на практике нельзя построить мост между родным и чуждым. Мы не можем привести культ природы в согласие с христианством. Здесь нет точек соприкосновения. В свете христианства в культурах древности невозможно увидеть ничего ценного. В Послании к римлянам (1:25) утверждается, что язычники «заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца». С этой точки зрения нет никакого права говорить о «религиях природы», поскольку называя их так, мы предполагаем их согласие с истинной религией. С догматической точки зрения такой тезис, конечно, можно отстаивать.

Однако историку разделить такую позицию невозможно! История убедительно показывает, что религии природы обладают подлинной ценностью. Они выдержали испытание временем. На протяжении бесчисленных поколений они служили основой жизни для отдельных людей и целых народов. Как это стало возможным, мы можем узнать только у их последователей. Это их должен слушать историк, если он хочет понять религиозные факты. Наши собственные мнения и опыт здесь не принесут никакой пользы.

И когда мы позволим древним – возможно, всем нехристианским народам – говорить, – то станет очевидным, что под «природой» они понимали нечто совсем отличное от того, что вкладываем мы в это понятие. Во-первых, природа, взятая в целом, была для них живым существом. В космическом порядке они узнавали универсальный порядок жизни, имеющий верховное значение для всего сотворенного мира, включая человека и природу; это существо,

имеющее собственную волю и обладающее автономным существованием. Они поклонялись «растениям, воде и т. д., которые суть ашаван», или «миру, сотворенному Маздой», или «творениям, являющим дао». Это – феномены, в которых являет себя божественная деятельность. Но это не означает, что феномены суть что-то отличное от божественной деятельности, поскольку одно есть результат другого. Мы всегда склонны различать причину и действие. Для религиозного сознания древних, напротив, феномен был божественным феноменом, откровением самодостаточной жизни, данным Богом. О каждом «феномене» мы думаем как о чем-то конечном, его причиной мы считаем Бога; мы уже готовы подойти к феномену аналитически, разложить его на элементы, рационально связанные друг с другом. Но в процессе этого феномен дробится на части и разрушается. Сущностное единство его бытия, недоступное для рационального анализа, при этом отбрасывается прочь. Феномен как таковой есть нечто конечное; поэтому мы вообще не рассматриваем его как откровение Бога. Воззрение на природу древних было другого рода, в высшей степени не научным, но целиком и полностью духовным. Оно непосредственно было направлено на сущность феноменов, и сущность определяла его конститутивные элементы. Так, древние рассматривали землю и огонь в первую очередь как энергии или живые существа. Сущностью феноменов была божественная жизнь. Это – религиозный взгляд на природу. В своей сущности природа являлась духом, и Сам Бог почитался в ее феноменах.

Нам трудно думать о природе в терминах этого воззрения. Для нас более привычны представления о сущностной противоположности между телом и духом как в платоновском учении об идеях. Мы мыслим в формах «просвещенческой» греческой философии и поэтому склонны придавать духовному в сравнении с телесным более высокую ценность. Даже различные наши монистические системы, такие как спиритуализм, психофизикализм, а также материализм, не возвращают нас к воззрениям древних. Они представляют собой, конечно же, философские, а вовсе не религиозные воззрения. Это – теории, рациональные объяснения реальности, а не *Anschauungen*, созерцающие живое целое и переводящие «видение» в религиозное воззрение. Как всякая теория, монистическая доктрина суха, лишена гибкости и мертва в сравнении с реальностью. Что же касается теории идей Платона, то, несмотря на весь свой «просвещенческий» и дуалистический характер, она ближе к религиозному мироотношению, чем современные монистические системы: идеи также суть существа, божественные существа. Но доктрина Платона ведет в направлении, противоположном культуре природы.

Природа, которой поклоняются, есть дух, но в то же время она остается природой. Этот последний момент часто забывается при интерпретации религий природы. В качестве иллюстрации из эпохи античности можно привести отношение к египетской религии Плутарха (ум. 125 г. н. э.), выраженное в его книге *De Iside et Osiride* (Об Изиде и Осирисе). Во многих отношениях он понимает эту религию хорошо, но ему сложно там же, где и нам. Различие между его и нашим отношением к чужим религиям заключается в том, что мы, с нашими более точными знаниями о тех религиях, в большей степени осознаем эти сложности. Ибо даже при самом исчерпывающем анализе остаются неразрешимые трудности, области, в которые мы никогда не сможем до конца проникнуть. Плутарх начинает с совершенно справедливого утверждения:

Было бы ошибкой верить, что Осирис или Изиды суть вода [т. е. то, что называем водой мы и «просвещенные греки»], или солнце, или земля, или небо и что Сет – это всепожирающий огонь, засуха или высохшее море. Но также ошибочно было бы приписывать Сету все, что есть в этих стихиях беспорядочного и лишённого меры, а все благое, упорядоченное и целительное рассматривать как деяния Изиды и почитать как образ и подобие Осириса<sup>4</sup>.

Другими словам, природа Бога – это порядок жизни, раскрывающийся посредством этих объектов. Это верно, однако далее, в главе 66 Плутарх продолжает эту линию рассуждения. Он утверждает, что Осирис может быть назван «божеством Нила», а Изиды – «богиней земли» при условии, что этих божеств «не превратят в особых богов египетского народа» и что они не будут отождествляться с египетским Нилом.

Ибо, если поступить так, то прочие люди [которые не являются египтянами] лишились бы великих богов. У этих людей [к ним Плутарх причисляет и себя] нет Нила, Буто или Мемфиса, но им тем не менее знакомы Изиды и круг ее божеств. Эти люди (мы) лишь недавно узнали эти египетские имена, но они знали и почитали могущество этих богов с незапамятных времен.

Далее, в главе 67 Плутарх утверждает:

Так же, как солнце, луна, земля и море общи для всех, но у одних называются так, а у других – иначе, так и единый все упорядочивающий разум, и одно всеправящее провидение у одних народов

---

<sup>4</sup> Plutarch, *De Is.*, 64–65.

именуется и чтится одним, а у других – иным образом – в соответствии с их религиозным обычаем.

Итак, Плутарх хочет разделять веру в египетских богов, даже не живя на берегах Нила. Он полагает, что сущность этих богов – божественная сущность, которая не может быть чужой никому из верующих.

Плутарх смешивает здесь корректные и некорректные точки зрения. Он установил принцип, по которому мы можем, по меньшей мере приблизительно, понять этих чужих богов и их культ. Он указал на те аспекты нашего понимания, которые наиболее близки воззрениям египтян. Но очевидно, что сами египтяне понимали своих богов совсем не так. Для них Нил не был случайным средством выражения их идеи. Они не могли отказаться от этой формы выражения; во всяком случае, они этого не сделали. Плутарх рассматривает эмпирические объекты как религиозные символы. Но слово «символ» не является религиозным термином. Символ – это произвольно выбранный образ; его метафорический характер ясно осознается. Для египтян Нил был не «символом» Осириса, но его образом. А образ обозначает его открывшуюся сущность. Мы можем взять наше собственное представление в качестве отправного пункта, но мы должны постараться продвинуться дальше. Мы должны углубиться в те идеи, которые связывали египтян с их концептами «Нил», «земля», «солнце» и т. п. Даже если у нас есть некое общее представление, мы не должны упускать из виду эти объекты, чтобы следовать тому пути, на который нас толкают наши собственные ощущения. Если мы будем придерживаться египетских идей об этих объектах, окажется, что они обнаружат такие черты, которые мы не сможем отождествить с нашими представлениями. Нил определенно остается египетской рекой. Метод генерализации не продвинет нас вперед в этом вопросе; он не даст нам верного объяснения, но уведет в ложном направлении.

Чтобы выразить это в других терминах, Плутарх справедливо замечает, что природа, которой оказывается поклонение, есть дух. Но верно и обратное: дух есть чувственно воспринимаемая природа. Египтяне под «природой» и «духом» понимали совсем не то, что мы называем духом и природой.

Один пример из Авесты показывает, как мало духовное содержание веры в этих религиях может быть связано с осязаемыми природными феноменами. Очевидно, что вера получает наиболее чистое свое выражение в символе веры, в ее исповедании. Хотя символов веры дошло до наших дней не так уж много, в Авесте мы находим один образец: «сторона, выбравшая воды, растения, огонь, священный скот и все творение Мазды – наша сторона; это наша

воля и закон». Верующий чувствует, что его жизнь в основании имеет закон жизни космической, ашу. Но что значат здесь наши концепции «природы» и «духа»? Это современные концепции, превращающиеся в ловушки, когда мы используем их как основу для понимания других религий.

Когда в Ясне мы находим обращение к «телу» бесчисленного сонма богов и божественных существ, то при этом имеется в виду их видимое откровение, проявление: тела воды, земли и т. д. Митра, открывающий себя в солнце, называется «воплощением священного слова» (*tanumanthra*) – он есть слово, появившееся в этом мире. В образе этого солнечного бога религия почитает воплощение силы, проявляющейся в эмпирическом мире, и основателя эмпирической жизни верующих. Так, еще говорится, что все творение, сотворенное Маздой, в конце времен станет воплощением религии Мазды; это есть Царство Божие на земле, о котором в Авесте говорится так часто.

Такова древняя религиозная идея о «воскресении плоти», не только человеческого тела, но всего физического и одушевленного мира. Нет сущностного различия между телом и духом. Авеста учит нас, что в конце мировой истории их единство станет осуществленной реальностью. Эта идея есть не что иное, как особая – и особенно ясная – формулировка мысли, лежащей в основе всех религий природы.

*Вступительная статья  
и перевод с английского А.В. Токранова*

### *Литература*

---

- Kraemer 1960 – *Kraemer H.* Introduction // Kristensen W.B. The meaning of religion. Lectures in the phenomenology of religion. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960. 532 + XXVII p.
- Molendijk 2000 – *Molendijk A.* At the crossroads. Early Dutch science of religion in international perspective // Man, meaning and mystery. 100 years of history of religions in Norway. The heritage of W. Brede Kristensen / Ed. by S. Hijelde. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. 301 p.

*References*

---

- Kraemer, H. (1960), "Introduction", in Kristensen, W.B., *The meaning of religion. Lectures in the phenomenology of religion*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands.
- Molendijk, A. (2000), "At the crossroads. Early Dutch science of religion in international perspective" in Hijelde, S. (ed.), *Man, meaning and mystery. 100 years of history of religions in Norway. The heritage of W. Brede Kristensen*, Brill, Leiden, Boston, Köln, Germany, USA.