

УДК 130.121

К ВОПРОСУ ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ПОНЯТИЯ «РЕЛИГИЯ» В ЗАПАДНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Галушкина А.Ю.

Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина,
(603950, Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 1),
e-mail: galushkina@st.mininuniver.ru

Феноменология религии считает, что позиционирование религии в качестве самостоятельной дисциплины требует решения вопроса о том, что именно делает религию уникальной (*sui generis*). Важно понимать социальный контекст, в который помещается религия, но последняя не может быть сведена к какому-либо из социальных факторов, присутствующих в контексте. Поиск подходящего определения, которое определяет нечто, называемое религией, может быть важен с точки зрения обоснования фундаментального феноменологического предположения о том, что предметное поле религии является самостоятельной областью исследования. В историческом плане ученые предлагали подчас противоречивые критерии для определения того, что может быть включено во множество «религиозные феномены», а что — нет. Первая часть статьи предлагает классификацию определений религии в западном религиоведении, различая среди таковых теологические, морально-этические, философские, психологические и социологические. Дополнительно вводится разделение дефиниций на субстанциональные и функциональные. При более пристальном рассмотрении становится очевидным, что особенности дефиниции религии определяются исходными предпосылками автора определения. Этот недостаток был отмечен феноменологами, которые пытались разработать методологию, которая бы «нейтрализовала последствия» предвзятых и искажающих истину определений. В качестве промежуточных решений проблемы могут быть использованы «инструментальный» подход А. Молендайка или концепция «семейного сходства» Н. Смарта.

Ключевые слова: феноменология, религия, дефиниция, субстанциональный, функциональный.

TOWARDS A DEFINITION OF RELIGION IN WESTERN RELIGIOUS STUDIES. PART ONE.

Galushkina A.Yu.

Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University,
(1 Ulyanov St., 603950, Nizhny Novgorod),
e-mail: galushkina@st.mininuniver.ru

Phenomenology of religion believes that positioning of religion as an independent discipline requires a solution to the question of what exactly makes a religion unique (*sui generis*). It is important to understand the social context in which religion is placed, but the latter can not be reduced to any of the social factors present in the context. The search for a suitable definition that defines something called religion can be important from the point of view of substantiating the fundamental phenomenological assumption that the subject field of religion is an independent field of research. Historically, scholars have proposed sometimes conflicting criteria for determining which 'religious phenomena' can or cannot be included into that multitude. The first part of the article offers a classification of definitions of religion in Western religious studies, putting them into theological, moral, philosophical, psychological and sociological categories. In addition, grouping the definitions into substantive and functional definitions is offered. On closer examination, it becomes evident that the specific features of the definition of religion are determined by the original assumptions of the author. This shortcoming was noted by phenomenologists who tried to develop a methodology that would 'neutralize the consequences' of preconceived and distorting definitions. As an intermediate problem solution, the 'instrumental' approach by A. Molendijk or the concept of 'family resemblances' by N. Smart can be used.

Key words: phenomenology, religion, definition, substantive, functional.

Цель данной работы – рассмотрение одной из важнейших проблем в феноменологии религии: определения самого понятия религии. Данный вопрос сам по себе является дискуссионным. Большинство научных дефиниций, как правило, соответствуют ранее сформулированным задачам той или иной академической дисциплины, и любое определение обычно представляется как объективное и универсальное. Феноменологи обычно определяют понятие религии, придерживаясь двух правил: во-первых, не оскорбить чувства верующих и, во-вторых, не редуцировать религию до эпифеномена других, «более важных» наук, таких как социология, психология, антропология, экономика или политика.

Феноменология религии считает, что позиционирование религии в качестве самостоятельной дисциплины требует решения вопроса о том, что именно делает религию уникальной. Гарольд Тернер, преподававший феноменологию религии в Университете Абердина конце прошлого века, утверждал, что многие академические дисциплины в социальных науках фокусируются на «среде или контексте, в которые «вплетена» (interwoven) религия, но ни одна из дисциплин сам по себе не может объяснить, что такое религия» [10, с.1-15]. По Тернеру, как социетальные структуры влияют на религиозные убеждения и организации, так и религия сама по себе оказывает влияние на общество и его институции. Таким образом, важно понимать социальный контекст, в который помещается религия, но последняя не может быть сведена к какому-либо из социальных факторов, присутствующих в контексте. Поиск подходящего определения, которое определяет нечто, называемое религией, таким образом, может быть важен с точки зрения обоснования фундаментального феноменологического предположения о том, что предметное поле религии является самостоятельной областью исследования и, следовательно, полностью оправдывает сохранение кафедр религиоведения в университетах и других учебных заведениях.

В историческом плане ученые предлагали подчас противоречивые критерии для определения того, что может быть включено во множество «религиозные феномены», а что — нет. При более пристальном рассмотрении вскоре становится очевидным, что особенности дефиниции религии определяются исходными предпосылками автора определения. Этот недостаток был отмечен феноменологами, которые пытались разработать методологию, которая бы «нейтрализовала последствия» предвзятых и искажающих истину определений. Рассмотрев ряд простых определений, можно продемонстрировать, как содержание дефиниции отражает ранее сделанные предположения. В своем труде о мировых религиях Джон Фергюсон во введении перечисляет семнадцать определений, которые мы поместили в следующие пять категорий: теологические, морально-этические, философские, психологические и социологические [3, с. 13-17].

Определения, которые настаивают на том, что религия имеет отношение к Богу или сверхъестественным силам какого-либо рода, могут быть классифицированы как теологические (богословские). Примеры Фергюсона:

А. «Религия – это вера в Бога». Это определение приписывается Фергюсоном некоему школьнику, который предлагает подход, основанный на принципах здравого смысла. Святой Фома Аквинский в схожем ключе писал о том, что религия «в строгом смысле слова, указывает на отношение к Богу» («*religio proprie importat ordinem ad Deum*») [1, с. 368].

Б. «Религия – это вера в духов». Таково очень краткое резюме взглядов антрополога конца XIX века Эдварда Бернета Тайлора, считавшего, что в своей ранней форме религия представляла собой анимизм, т.е. иерархию духов от низших до самых могущественных.

В. «Религия – это жизнь Бога в человеческой душе». Таково мнение американского теолога Уильяма Ньютона Кларка (ум. в 1912). Подчеркивая два аспекта, Бога и душу, Кларк считал, что для существования религии необходима вера в обе эти сущности.

Г. «Религия – это приводящая в трепет и в то же время привлекательная тайна». Это утверждение заимствовано из работы «Священное» немецкого богослова Рудольфа Отто, который видел «суть религии» в идее священного, которое, как он утверждал, привлекает людей своей таинственностью и силой (*mysterium tremendum et fascinans*).

Четыре приведенных выше примера могут быть обобщены с целью формулировки комплексного *теологического* определения религии: таковое делает центральным критерием религии веру в трансцендентную силу, которая обычно олицетворяется в Высшем Существо, но иногда мыслится либо как совокупность могущественных духов, либо безличной таинственной сверхъестественной силой.

Определения, которые видят суть религии в том, чтобы указывать своим приверженцам, как они должны себя вести, можно назвать *морально-этическими* определениями. Примерами этого типа являются следующие:

А. «Религия – означает вести хорошую (добрую) жизнь». Это еще одно «школьное» определение на основе здравого смысла. Оно утверждает, что быть религиозным означает быть нравственным, но не определяет, что такое мораль.

Б. «Религия – это нравственное поведение с оттенком эмоций». Это определение дал британский поэт и эссеист девятнадцатого века Мэтью Арнолд (ум. в 1888). Оно дополняет здравый смысл предыдущего определения, настаивая на том, что для существования религии мораль должна сопровождаться человеческими эмоциями (чувствами).

В. «Религия – это признание всех наших обязанностей в качестве божественных заповедей». Это вариант «категорического императива» Иммануила Канта, который

утверждает, что существует обязательный для нас всех моральный закон. Религия появляется тогда, когда этот моральный закон интерпретируется как заповедь Божья.

Г. «Религия – это совокупность сомнений, которые препятствуют свободному использованию наших способностей». Фергюсон приписывает это определение Саломону Рейнаху (Рейнаку), археологу и историку религий (ум. в 1932 г.). Хотя оно подразумевает отрицательное отношение к религии, функция религии здесь определяется как принуждение к исполнению законов, установок или обычаев посредством божественного указания и, таким образом, может быть классифицировано в качестве морально-этического.

Вышеприведенные примеры можно резюмировать следующим образом: *морально-этические определения* делают центральным критерием религии код правильного поведения, авторство которого обычно усматривается верующими в источнике не вызывающей сомнений власти.

Хотя *философские* определения в некоторой степени похожи на теологические, они обычно описывают религию в качестве абстрактного и, как правило, обезличенного понятия, полученного в результате усилий человеческого разума. Фергюсон приводит ряд примеров, которые могут быть помещены в эту категорию.

А. «Религия – это то, во что человек превращает свое одиночество». Альфред Норт Уайтхед вводит абстрактное понятие одиночества в качестве фундаментального религиозного аспекта человеческой экзистенции. Предположительно, когда человек достигает состояния или осознания одиночества (а не просто будучи одиноким или в отсутствии других людей), человек приобретает религиозный опыт.

Б. «Религия – это отношение человека к его собственному бытию, но бытию вне самого себя». Это утверждение базируется на теории религии как человеческой проекции, автором которой является Людвиг Андреас фон Фейербах (ум. 1872). Он определяет религию как существующую везде, где человеческие характеристики (например, любовь, сила, надежда, знание) транслируются воображаемому существу, воспринимаемому как нечто внешнее, но обладающее этими человеческими характеристиками в их идеальном виде.

В. «Религия – это предельная забота человека (ultimate concern)». Это известное определение, предложенное теологом Паулем Тиллихом, является одним из самых простых, но в то же время базовых определений религии. Для Тиллиха религия — это отношения, в которые люди вступают с тем, что их в конечном счете заботит. Очевидно, это могут быть Бог или духи, но, будучи очень обширной, эта дефиниция описывает абстрактную идею, которая может быть воплощена во множестве конкретных объектов, символов или понятий.

Три приведенных выше примера приводят нас к следующему выводу: *философское определение* определяет в качестве главного критерия понятия религии позиционирование

идеи или концепции, которую верующий понимает как предельную или финальную в отношении космического порядка и человеческой экзистенции.

Психологические определения религии подчеркивают тот факт, что религия связана с эмоциями, чувствами или психологическими состояниями человека относительно религиозного объекта.

А. «Религия — это результат стремления к поддержке в мире, который, хладнокровно выражаясь, является ужасающей пустыней». Это определение было разработано Бертраном Расселом. В нем подчеркивается, что из-за несчастий и страданий, которые люди испытывают в мире, они ищут поддержки или утешения в религии. Зигмунд Фрейд также считал, что поддержка и утешение являются психологической потребностью людей.

Б. «Религия — это своего рода глубокое душевное переживание». Фергюсон приписывает это определение еще одной школьнице. Поскольку оно подчеркивает роль душевного переживания, его можно классифицировать как психологическое определение, аналогичное тому, которое было предложено Фридрихом Шлейермахером, который называл религию «чувством абсолютной зависимости».

В. «Религия — это универсальный навязчивый невроз». Это определение совпадает с точкой зрения последователей психоаналитической школы Зигмунда Фрейда. Он определяет религию как психическое нарушение, которое, хотя и вездесуще, должно быть преодолено, если человечество хочет сохранить психическое здоровье [2, с. 177].

Приведём краткое изложение сути *психологических определений* религии: таковые делают центральным критерием религиозные чувства или эмоции людей, заставляющие последних обращаться к превосходящим их по мощи силам, для того чтобы удовлетворить эти чувства.

Определения религии, которые выделяют религию как групповое мышление, воплощающее культурные нормы или как продукт общества в целом, можно назвать социологическими. Список Фергюсона включает следующие:

А. «Религия — это опиум народа». Это классическое определение дано Новалисом (1798) (который, возможно, читал «Жюльетту» Маркиза де Сада), но стало известным благодаря Карлу Марксу (1843). Маркс считал, что религия возникает как результат угнетения масс теми, кто обладает социальной или экономической властью в обществе. Эксплуататоры, якобы, используют религию для того, чтобы угнетенные классы оставались верными своей судьбе в этой жизни в надежде на справедливость в следующей. Религия, таким образом, играет социологическую функцию как для угнетателя, так и для угнетенных.

Б. «Суть религии — в сохранении ценностей общества». Это определение приписывается датскому философу Харальду Гёффдингу (ум. 1931), но оно отражает широко распространенное мнение социологов-классиков, например, Эмиля Дюркгейма (ум. 1917) и

антрополога Бронислава Малиновского (ум. 1942). Религия, с этой точки зрения, описывается как консервативная сила в обществе, которая определяет фундаментальные ценности группы, а затем поддерживает и продвигает эти ценности путем обращения к сверхъестественным силам.

В. «Религия — это совместный поиск способа полноценной жизни». Хотя это определение можно рассматривать и как психологическое, из-за акцента на совместном поиске его можно поместить в социологическую категорию. Фергюсон не цитирует точный источник, но сходное определение было предложено Мартином Прожески, который писал, что религия — это «стремление к предельному благополучию» [8, с. 153]. Всякий раз, когда общества стремятся достичь наиболее удовлетворительного качества жизни своих членов, они проявляют себя в религиозном ключе. Эту мысль также подтверждают антропологи Уильям Лесса и Эвон Фогт, которые определяют религию как «систему убеждений и практических действий, направленных на «предельную заботу» общества [6, с. 1].

Предложим комплексное *социологическое определение* религии: таковое делает центральным критерием религии существование человеческого сообщества, которое определяется, объединяется и удерживается вместе своей верой в некие (превосходящие по мощи само сообщество) силы.

Немногие из 17 определений религии, упомянутых Фергюсоном, могут быть помещены лишь в одну из пяти категорий, описанных выше. Например «тайну, приводящую в трепет» Рудольфа Отто можно включить и в теологическую, и в философскую группу определений, а идеальные человеческие характеристики авторства Людвига Фейербаха являются как философскими, так и психологическими. Каждое из них, тем не менее, ясно указывает на идеологическую точку зрения, из которой исходил тот или иной ученый, поэтому ни одно из приведенных выше определений объективно религию не описывает.

Семнадцать определений, представленных Фергюсоном, также могут быть проанализированы путем деления их на две совершенно разных категории: субстанциальные и функциональные. Субстанциальная дефиниция определяет религию с точки зрения ее содержания, обычно ссылаясь на сверхъестественных существ или трансцендентные силы. Среди определений Фергюсона те, что определяют религию как веру в Бога или в духов/призраков, будут отражать субстанциальный подход. Функциональные дефиниции определяют религию в операциональном плане как процесс достижения определенной цели, например, как удовлетворение психологических потребностей или как некую силу, которая объединяет общество. Определение, предложенное Зигмундом Фрейдом (религия – это невроз, появляющийся ещё на стадии детства), или дефиниция Эмиля Дюркгейма, который подчеркивал консервативную роль религии в обществе, являются функциональными.

Различие между субстанциальными и функциональными определениями показывает, насколько узко или насколько широко выставляют параметры дефиниций те, кто предлагает такие определения. Субстанциальные определения, как правило, ограничивают то, что может быть включено в феноменологический ряд религии, тогда как некоторые функциональные определения настолько широки, что включают почти все. Наиболее узким субстанциальным определением является то, которое определяет религию как веру в Бога, поскольку оно сводит религию к конкретному теистическому верованию. Очень широкие субстанциальные определения, такие как ссылка Тайлора на сверхъестественных существ, тем не менее подчеркивают, что религия определяется объектами веры и не ссылаются на функции таких верований. Наиболее общее субстанциальное определение в списке Фергюсона было предложено Тиллихом, у которого все, что заботит человека, в конечном счете может быть классифицировано как религия. Хотя субстанциальные определения могут быть очень широкими, функциональные определения в их чистом виде сосредоточены на конечном результате религии и, следовательно, вообще относятся к другой категории. Например, по определению Дюркгейма, сообщества, которые связаны между собой центральным символом или символами, определяются как религиозные на основе функции, которую символы выполняют в определенных обществах. Такой подход, разумеется, устраняет любую отсылку к сверхъестественным существам и редуцирует религию к сфере деятельности общества. По мнению французского социолога Даниэлы Эрвьё-Леже, субстанциальные определения, как правило, ограничивают изучение религий «мейнстримом», историческими религиями, такими как христианство, буддизм или ислам, тогда как функциональные определения подчеркивают распространение религиозных символов разнообразными способами в разных областях жизни общества, причём раньше таковые считались бы светскими, например речь может идти о политических движениях, формах национализма, этнической идентичности, фан-клубах футбольных команд. [5, с. 76]

В своем учебнике по религии американские ученые Холл, Пилгрим и Каван описывают четыре характерные проблемы традиционных определений религии: неопределенность (туманность); узость; обособленность (компарментализм); предубежденность [4, с. 9]. Утверждается, что многие определения настолько расплывчаты, что они не выделяют предмет религии в других областях знаний. Этим недостатком страдают функциональные определения религии: часто они гиперкомпенсируют проблему неопределенности, слишком сужая предмет религии и тем самым исключая слишком много предметных аспектов. Основной проблемой субстанциальных определений может считаться подход, когда те аспекты человеческого опыта, которые не связаны с сверхъестественными существами, как правило автоматически исключаются из рассмотрения религиоведами. Любое определение, считающее религию

«одним, особым аспектом» человеческой жизни, подвержено проблеме компартиментализма (обособления). Это означает редуцирование религии до какой-то одной части человеческой жизни и игнорирование ее значимости для совокупной человеческой экзистенции (напр., определения Шлейермахера или Уайтхеда). Определение, которое даёт оценку в процессе дефиниции, не может представить объективную картину того, что такое на самом деле есть религия. В списке Фергюсона есть несколько примеров предвзятых определений, например, мнения Маркса, Рейнаха и Фрейда. Таким образом, мы сталкиваемся с многочисленными проблемами в процессе определения того, что составляет уникальный предмет религии. Пути поиска универсального определения религии сами по себе видятся столь ошибочными, что в конце-концов и сам поиск кажется обреченным на неудачу, ибо любое определение, предложенное учеными, будет предопределено текущей, подчас идеологической, повесткой дня.

Голландский ученый Арйе Молендаик предложил решение проблемы поиска универсального, всеобъемлющего определения религии. Он утверждает, что определение религии должно оцениваться не в соответствии с его «истинностью», а в соответствии с его полезностью. Таким образом, он выступает за «инструментальное» (полезное) или, как он его называет, «обуславливающее» (stipulative) определение, целью которого является «демаркация предмета изучения в конкретном контексте» [7, с. 3]. Обуславливающим определением, по Молендайку, будет то, которое является прагматичным, разработанным «ради решения конкретной задачи» [7, с. 9]. Молендаик пытался создать не универсально применимую, но подходящую и полезную дефиницию, которая в то же время соответствует задачам её фактического использования. Это не означает, что она обязательно должна вписываться в терминологическое поле, используемое религиозными деятелями, но она должна вносить академическую ясность, оставаясь узнаваемым для более широкой, неакадемической аудитории, включая тех, кто описывается предлагаемым определением. Молендаик отмечает, что такая прагматика подходит для конкретных целей, например, для юридических, политических или познавательных/когнитивных. Следовательно, ценность прагматических определений полностью зависит от их полезности в продвижении практических целей, для которых они предназначены.

Если следовать этой (во многом утилитаристской) интерпретации, можно определить те виды человеческой деятельности, которые можно назвать «религией» и сформулировать утверждения относительно тех действий, которые могут быть подвергнуты эмпирическому анализу. Ценность такого определения религии полностью зависит от его полезности в продвижении научных знаний. Это означает, что религия не может определяться ни наличием трансцендентного референта, как в субстанциальных определениях, ни наличием

постулированной универсальной цели, предложенной функциональными определениями, но лишь в терминах конкретной, наблюдаемой социокультурной деятельности, которая уходит корнями в историю и политику. Любые подобные теории должны оставаться полностью верифицируемыми с использованием четко определенных и популярных среди ученых эмпирических методов. Другими словами, любое предварительное определение будет *рабочим определением*, принимаемым по принципу его полезности (если оно помогает определить нашу область исследования в отличие от других) либо отвергаемым, если оно не является полезным в конкретном контексте или если оно было признано ущербным в свете научных экспериментов.

Ниниан Сمارт, влиятельный британский феноменолог последней трети двадцатого века, описал план разработки такого рабочего определения религии. Он предположил, что религиоведы вообще должны перестать пытаться разрабатывать точные определения, поскольку в принципе невозможно поместить то, что люди считают религиозным, в одну общую категорию [9, с. 46-47]. Например, некоторые теологические определения, которые настаивают на вере в сверхъестественное в качестве сущности религии (как это делает большинство субстанциальных определений), исключают большую часть буддистской традиции, которая считает упоминание о сверхъестественных существах неуместными или даже препятствующими достижению цели, предписываемой этим учением. Тем не менее, почти каждая книга о мировых религиях включает эту часть буддистской традиции в качестве примера «религии». Сمارт предполагает, что способ решения проблем определения религии, заключается в изучении религиозных традиций человечества с точки зрения «семейного сходства» (*family resemblances*). Все религии взаимосвязаны, несмотря на то, что некоторые формы религии кажутся не имеющими ничего общего с другими. Они связаны друг с другом так же, как в семье, где дальние родственники могут выглядеть непохожими друг на друга и даже не знать о существовании друг друга, но все же могут быть отнесены к общим предкам через семейные связи. Следуя Смарту, мы можем обрисовать взаимосвязь между религиями, как показано в таблице 1. Здесь религия 1 не имеет ничего общего с религией 4. Если бы кто-то попытался найти для них одно общее определение, это было бы невозможно сделать, опираясь лишь на этих два примера. Однако религия 1 имеет два общих свойства с религией 2 (B и C) и одно с религией 3 (C), тогда как религия 4 имеет два общих свойства с религией 3 (D и E) и одно с религией 2 (D). Поэтому через серию связей мы можем связать религию 1 с религией 4.

Таб. 1. Взаимосвязь между религиями по Н. Смарту.

	СВОЙСТВА					
	А	В	С	Д	Е	Ф
Религия 1	X	X	X			
Религия 2		X	X	X		
Религия 3				X	X	
Религия 4				X	X	X

Таким образом, атеистические формы буддизма могут быть предметом религиоведческого исследования, равно как и монотеистический ислам, если найти у них общие черты, например, через ведический индуизм и зороастризм. Такой подход к религиоведению не является строгим, поскольку подразумевается, что универсальное определение религии не существует или создать его невозможно. Тем не менее метод Н. Смарту является практичным, поскольку он позволяет принять рабочее определение, которое предоставляет феноменологам индикаторы/рекомендации для области исследования *sui generis*.

Итак, можно сделать вывод, что процесс поиска определения религии не является простым, не в последнюю очередь вследствие того, что определения создаются на базе предубеждений самих авторов. Попытки определить религию «истинным или универсальным образом» отмечены неспособностью серьезно учитывать социально-культурный контекст. По этим причинам необходимо подобрать рабочее определение, которое бы стремилось объединить субстанциальные и функциональные подходы и, в то же время, сохранить совершенно прагматичную и верифицируемую формулировку. Предметом второй части статьи станет поиск именно такого рабочего определения.

Список литературы.

1. Аквинский Ф. Сумма теологии. Часть II-II. Вопросы 47-122 // Фома Аквинский. - К. : Ника-Центр, 2013.
2. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Зигмунд Фрейд. Вопросы общества. Происхождение религии. М.: «СТД», 2007.
3. Ferguson, J. Religions of the World: A Study for Everyman. Guildford: Lutterworth, 1978.
4. Hall, T. W., Pilgrim, R. B. and Cavanagh, R. R. Religion: An Introduction. San Francisco: Harper and Row, 1985.

5. Hervieu-Léger, D. 'Religion as memory: Reference to tradition and the constitution of a heritage of belief in modern societies', in J. G. Platvoet and A. L. Molendijk (eds). *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill, 1999.
6. Lessa, William A. and Vogt, Evon Z. (eds). *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. New York: Harper and Row, 1965.
7. Molendijk, Arie L. 'In defence of pragmatism', in J. G. Platvoet and A. L. Molendijk (eds). *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill.
8. Prozesky, M. *Religion and Ultimate Well-Being: An Explanatory Theory*. London: Macmillan, 1984.
9. Smart, N. *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion* (ed. D Wiebe). London: Macmillan, 1986.
10. Turner, H. 'The way forward in the religious study of African Primal Religions', *Journal of Religion in Africa*, #12, 1981.