

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Коденев М. А. (Минск, Минская духовная академия)

Проблема взаимоотношения культуры и религии, или точнее сказать возможности или невозможности отделения религии от ее культурного контекста с недавних пор перестала быть одной из частных проблем религиоведения, но затрагивает вопросы о фундаментальных основаниях самого религиоведения. Все более часто встречаются рассуждения о «культурных феноменах, как предметах религиоведческого исследования» или даже об «исчезновении» предмета религиоведения, [2, с. 187 – 188], «растворении религиозного объекта» [6, с. 55], «растворении понятия религии в понятии культуры» [6, с. 57], заканчивающихся признанием того факта, что «различия между религиями – есть различия между культурами» [4, с. 2087]. К. Хок пишет о том, что «культурологический поворот» (cultural turn) в гуманитарных науках приводит к тому, что и в современном религиоведении «религии понимают и исследуют как культурные феномены» [2, с. 187].

Начало дискуссии следует отнести к середине прошлого века, где в дискуссиях поднимался вопрос о том, что же мы понимаем под феноменом религии в наших исследованиях? Что вообще позволяет нам идентифицировать те или иные феномены как религиозные, а другие как нерелигиозные? Есть ли некое универсальное основание, которое позволит нам, с одной стороны, определить религиозное именно как религиозное, не рассматривая религию на эпифеноменальном уровне психической жизни или общественной деятельности, но с другой стороны позволит учитывать культурный контекст, в котором находится феномен, а также собственные интерпретации «религиозного», имеющие хождение в рамках этой культурной традиции?

Проблема дефиниции религии трансформировалась в более радикальную постановку вопроса: есть ли какие-то объективные критерии, которые позволят нам факты и феномены неевропейских культур отнести к категории религиозного, если наши эпистемологические принципы, категориальный аппарат и критерии верифицируемости теснейшим образом связаны с духовной историей западной культуры?

Так, например, Д. Саббатучи приходит к достаточно пессимистическому выводу и пишет, что «в принципе нет никаких объективных критериев, используя которые, факты из культур, отличных от западной, можно отнести к категории религиозного» [6, с. 46]. Работы таких авторов как Т. Асад, Т. Фицджеральда, Р. Маккетчена в наши дни, направлены на то, чтобы показать теоретическую «загруженность» как терминологического аппарата, так и принципов постановки вопросов в современном религиоведении: религиовед выступает не столько как объективный и беспристрастный исследователь религии, а скорее, как носитель западной идеологии, конструирующий в соответствии с этой идеологией предмет своего исследования. Именно этот факт включения самого религиоведения в более широкий контекст функционирования данной дисциплины и обуславливает отмеченный нами «культурологический поворот».

Итак, по мнению современных религиоведов религия, не выступает перед исследователем в качестве непосредственной данности. В современной постнеклассической философии науки уже трюизмом звучит заявление о том, что ученые, уже не просто ограничиваются восприятием и регистрацией данных, но сами участвуют в процессе, который ведет их к конституированию своего предмета. Если принять тезис о том, что горизонт наших культурологических проблем определен нашими же культурными детерминантами, то следует признать, что культуролог изначально работает в ограниченном пространстве проблемных тем и другую культуру воспринимает посредством культурно нагруженных категорий своей культуры. В таком случае перед исследователем религии встает проблема: как избежать культурной однобокости и увидеть в другой культуре не только то, что имплицитно предполагается культурой исследователя. С другой стороны, присутствует опасность более тонкого рода: как не привнести в исследуемый феномен или исследуемую культуру вопросы изначально ей чуждые, незначимые или бессмысленные, что может сформировать целый комплекс псевдопроблем. Но есть ли, в таком случае, средний путь между позицией, признающей неизбежный субъективизм в знаниях о чужой культуре и постмодернистским радикальным релятивизмом?

Предположения и предсоглашения, принятые в культуре самого исследователя, при изучении чужих культур могут сыграть фатальную роль, если не подойти к рефлексии над собственными культурными основаниями с достаточной тщательностью и аккуратностью. Влияния культуры часто сокрыты, и только рассмотренные в специальном акте рефлексии, выявляются, что собственные культурные представления и предсоглашения не являются «объективным» восприятием действительности, но, как

пишет Р. Ломан, «искусственны и до известной степени случайны» [4, с. 2087]. В связи с этим встают новые методологические вопросы изучения религии: возможно ли полностью элиминировать или нейтрализовать «искажающие» влияния собственной культуры на постановку вопросов, которыми руководствуется культурологическое исследование? Возможно ли занять позицию некоего абсолютного наблюдателя и тем самым получить возможность для чистой дескрипции исследуемого феномена? Швейцарский религиовед Ф. Штольц, например, считает, что исследователь всегда исходит из контекста своей традиции, и проводить анализ в некоем «безвоздушном пространстве» просто невозможно, исходя из чего «требование „непредвзятого“, „объективного“ подхода к религии является чистойшей наивностью» [7, с. 39 курсив автора]. Очевидно, что критическая рефлексия относительно своих собственных культурных и научных оснований уже не просто является предварительной стадией работы, но, по сути дела включена в сам исследовательский процесс (эта рефлексивная составляющая над неэлиминированными основаниями определяет не только своеобразие гуманитарных наук, но в том или ином виде признается сегодня и науками естественными). В связи с этим появляется вопрос о том, является ли религиозная индифферентность позицией, облегчающей задачу исследования религии, или это лишь продукт определенной культурной традиции, который сам может иметь идеологическое или квази-религиозное качество, если не будет подвергнут тщательной критической рефлексии.

Вышеперечисленные проблемы привели к ряду методологических трансформаций современного постнеклассического религиоведения, которые мы кратко обозначим ниже. Во-первых, следует отметить возросший интерес к междисциплинарным исследованиям, которые рассматриваются уже не как маргинальные научные авантюры, но как легитимные предприятия (а порой как единственно избегающие «идеологической» нагруженности классических подходов к изучению религии). Во-вторых, происходит отказ от попыток дать субстанциальную дефиницию религии исходя из ее «сущности». Наряду с этим возрастает критика феноменологии религии, одной из характерных черт которой было утверждение об автономном характере религии как феномена *sui generis* – своего рода. С этим была связана антиредукционистская и аисторическая позиция классической феноменологии религии, которая настаивала на «вневременном» характере сущности религии и религиозного опыта. «Культурологический поворот» в религиоведении крайне критически относится к таким попыткам исследования религиозного, так как культурный контекст играет в этих подходах второстепенную роль.

Культурный контекст для феноменологии религии – всего лишь внешнее эпифеноменальное оформление единого по своей внутренней структуре религиозного опыта. Справедливости ради надо сказать, что начало пересмотра классических феноменологических позиций началось еще в рамках деятельности groningenской рабочей группы по изучению религии [1]. В настоящее время в самом религиоведении споры о дефиниции религии, не утихающие со времени формирования этой дисциплины, все чаще заканчиваются отказом от точной дефиниции, религия рассматривается как «открытое понятие», а в крайних случаях предлагается отказаться от понятия религии как термина, вообще. Это слово, происходящее из латинского языка и неразрывно связанное с западной культурной традицией, в других культурах не имеет не только адекватных понятий для перевода, но и не соответствует тем сегментам культуры, которые мы привыкли относить к «религиозным». Например, Д. Саббатуччи пишет, что категория религиозный является «действительной и функциональной, только если оставаться в рамках западной культуры, где она что-то значит только в сопоставлении с категорией светского (*civico*)» [6, с. 46]. В-третьих, в связи с тем, что к возможности «чистого» описания феномена религии относятся скорее скептически, то происходит отказ от предшествующих попыток построить религиоведческую науку вокруг предмета – религии. Речь в постнеклассических подходах идет о «дискурсе» или «дискурсивном поле» в котором выстраивается идентичность (в том числе и научная), выявляются границы, проявляют себя дискурсивные поля власти и т.д. В этом контексте религиоведение может рассматриваться как своего рода метадисциплина, которая, по словам Г. Киппенберга и К. фон Штукрада, вместо того чтобы «нормализовать дефиниции», описывает «влияние этих дефиниций на дискурсивное поле, в котором сама и действует» [3, с. 14]. В-четвертых, предмет религиоведения рассматривается как «открытое понятие» в рамках того или иного дискурса или коммуникационного пространства. Религия «только как коммуникация [...] обретает существование в обществе. То, что находится в головах бесчисленного множества отдельных личностей, не смогло бы никогда соединиться в «религию», не будь она коммуникацией» [5, с. 137]. Это означает, что после «культурологического поворота» религиовед не обязан давать ответ на вопрос, действительно ли работают магические практики, а духи умерших предков живут среди нас, но рассматривает целое дискурсивное поле соперничающих практик означивания мира («конфликтующих онтологий», по определению Г. Киппенберга). Это не означает, что религиоведение остается на уровне дескриптивной дисциплины, но значительно смещает акценты в исследовании религии,

которая выступает не как автономный феномен *sui generis*, но как живая, связанная с социальной коммуникацией практика означивания мира. В-пятых, сторонники так называемого «культурологического поворота», настаивают на окончании веры в единую методологию всего религиоведения, метафорически определяя это как «прощание с центральной перспективой» (по аналогии с живописью) [3, с. 15]. Методологический плюрализм рассматривается не как ущербность дисциплины и не как временная уступка, но как показатель открытости и перспективности исследований.

Сторонники более классического подхода в религиоведении отмечают, что жесткая парадигмальная смена перспектив изучения религии, в сторону лишь культурологического исследования, нельзя считать удовлетворительной, так как несет в себе опасность полной утери предмета исследования. «Подгоняя» понятие религии под каждую отдельную культуру мы рискуем не только потерять своеобразие этого неустрашимого сегмента любой культурной традиции и его отличия от других форм культуры (например, искусства или философии), но и лишаем себя возможности проводить какие-либо сравнительные культурологические исследования. На наш взгляд, «культурологический поворот» в религиоведении является перспективным постнеклассическим подходом к изучению феномена религии. Опасность состоит, однако, в постмодернистской релятивизации всей предметной сферы гуманитарных наук к «языковым практикам» и «дискурсам власти». Поэтому актуальной задачей является выработка такого подхода к такому феномену человеческой культуры как религия, который был бы адекватен самой сфере религиозного и определяющим ее смыслом, учитывая, однако специфику культурного контекста. На наш взгляд перспективными являются герменевтические и коммуникационные подходы. Как видим, в данном аспекте религиоведческая и культурологическая парадигмы исследования религии не только взаимосвязаны и открыты друг другу, но и в какой-то степени взаимообусловлены.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Коденев, М. А. Трансформация феноменологического метода изучения религии и культуры в исследованиях groningenской рабочей группы / М.А. Коденев // Культура. Наука. Творчество: Материалы Междунар. науч.-практ. Конференции., 19 – 20 апреля 2007г. / Белорусская государственная академия искусств – Мн.: Белорусская государственная академия искусств, 2008. – С. 115-117

2. Hock, K. Einführung in die Religionswissenschaft / K. Hock. – Darmsnadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002. – 211 s.
3. Kippenberg, H. Stuckrad, K. von Einführung in die Religionswissenschaft / H. Kippenberg, K. von Stuckrad. – München: C. H. Beck Verlag, 2003. – 230 s.
4. Lohman, R.I. Culture / R.I. Lohman // Encyclopedia of religion / ed. in chief J. Lindsay. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – vol. 3. – P. 2086 – 2090.
5. Luhmann, N. Religion als Kommunikation // Religion als Kommunikation / Turell, Hartmann/Krech, Volkhrad/Knoblauch, Hubert (Hg.). – Würzburg, 1998. – S. 135-145.
6. Sabbatucci, D. Kultur und Religion / D. Sabbatucci // Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe / Hrsg. Von H. Cancik, B.Gladigov, M. Laubscher. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kohlhammer, 1988. – Bd. 1. – S. 43 – 58.
7. Stolz, F. Grundzüge der Religionswissenschaft / F. Stolz. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1997. – 260 s.