Рецензии

Nongbri, B. (2013) *Before Religion: A History of a Modern Concept*. Yale University. — 275 p.

Вместе с сочинениями Т. Масузавы, Д. Дюбиссона, Р. Маккатчеона, Г. Струмзы небольшое исследование Брента Нонгбри принадлежит «конструктивистской» традиции в религиоведении. Появление этой традиции в историографии часто связывают с известным трудом У. К. Смита[1], в котором он подверг критике содержание понятия «религия» и усомнился в его эвристической полезности применительно к восточным «религиям». Главная цель этой традиции — показать невозможность подведения широкого многообразия человеческой культуры под «религию» как категорию современного научного языка, поскольку она, с одной стороны, является инструментом реализации интересов колониальной политики империй Нового времени (p. 107), а с другой — исторически в содержательном отношении обусловлена христианскими представлениями о «Боге» и «божественном». Иными словами, такие концепты, как «религия» и «наука», являются не столько средствами познания, сколько укорененными в истории западной культуры проводниками ее социального и политического влияния.

Труд Нонгбри посвящен формированию концепта «религия» в западноевропейской историографии. Внимание рецензента сосредоточено не на оценке убедительности его реконструкции (замечу, что она вполне убедительна), сколько, во-первых, на предпосылках его рассуждений о природе «религии» и, во-вторых, на выводах, к которым приходит автор, исходя из понимания историко-культурной нагруженности понятия «религия». Эти предпосылки и выводы, как кажется, согласуются с большинством сочинений конструктивистской программы, в связи с чем на примере сочинения Нонгбри мы попытаемся обозначить ее слабые места и противоречия.

1. Smith, W. C. (1978) *The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions* [1962]. London: SPCK.

Первое и ключевое ее положение — ориентация на язык как средство, опосредующее мышление и реальность. Утверждается, что, во-первых, без знания языка культуры невозможно ее понимание и что, во-вторых, реальность всегда конструируется языком, а потому все представления о «реальности» чего-либо относительны, то есть соотнесены с самим языком. Так, книга Нонгбри открывается историей о том, как он, будучи еще молодым исследователем, узнал, что в его родном языке (хази) нет подходящего слова для перевода английского слова *religion*, а то слово, которое используется, следовало бы перевести просто как «rules» (p.1). В заключении он предлагает пользоваться словами, которые использовали для обозначения «религии» народы, изучаемые исследователями: так, следует говорить о «римской этничности», отношении древних народов Ближнего Востока к «древней традиции предков», но только не о египетской, греческой, римской религии (p. 159).

Из ориентации на язык проистекает объектоцентризм этой программы. Объекты исследования являются полноправными участниками исследования, их собственный «жизненный мир», их точка зрения на какие-либо предметы утверждаются как начальный этап исследования. При таком подходе основной практикой религиоведа оказывается именно практика перевода. Религиовед должен заниматься дешифровкой чужих текстов и пытаться передать на своем языке их основное содержание.

Отсюда следует еще один важный аспект этой программы — ее установка на описательность и пересказ. Попытки создания универсальной категориальной сетки, наподобие феноменологической, рассматриваются как средство редукции чужой культуры к собственным категориям культурного опыта. «Религия» при таком подходе превращается из аналитического понятия в то, чем ее называют исследуемые люди.

Конструктивистская программа в своих базовых методологических положениях не является чем-то новым для западной культурной традиции: дискуссии на этот счет между «естественниками» и «гуманитариями» уходят корнями как минимум в XIX столетие. На сторону конструктивистов могли бы стать некоторые романтики, обосновывающие уникальность предметов и событий, философы жизни, ставящие под сомнение рационализацию как способ познания, феноменологи, призывающие к практикам эйдетического видения и «эпохе». Из ближайших программ, во многом вдох-

новленных поздним Л. Витгенштейном, можно назвать постпозитивизм, постмодернизм, постструктурализм и т. п. Суть этих программ в интересующем нас аспекте можно свести к утверждению превосходства частных объектов познания над общей их реконструкцией субъектом исследования.

Цель конструктивистской программы вполне традиционна для западной научной традиции: она ставит перед собой задачу выйти за пределы сложившегося дискурсивного поля посредством нахождения универсальных характеристик у предметов. Вполне в духе этой традиции она проблематизирует наше знание о религии, отрицая возможность существования религии *sui generis*. Однако, в отличие от подлинно научных программ, конструктивизм не утверждает реальность изучаемого предмета, он предполагает, что этот предмет каждый раз конструируется при помощи средств языка.

Проблема кроется в том, что программа, несмотря на стремление к пониманию других культурных традиций, не имеет каких-либо иных языковых средств, кроме языковых средств собственной культурной традиции. Характерно, что она не предлагает нового универсального языка — она активно продолжает пользоваться старым, несмотря на выражение постоянного сомнения в его надежности. Представляется, что ее попытка выйти за пределы породившего программу дискурсивного поля столь же нереализуема, сколь выход за пределы собственного мышления. Поэтому единственный путь, по которому она может идти и идет, — это путь тотальной критики собственной языковой ограниченности.

Отталкиваясь от языка, программа говорит о своей большей объективности по сравнению с подходом, утверждающим реальность «религии» как предмета исследования. Объективность, однако, понимается здесь как привязанность к языку и через него — к различным культурным традициям. Допустим, что тому, что мы называем «религией» в изучаемой нами культурной традиции, соответствует слово «din» (p. 39). Автор говорит, что «din» скорее соответствует тому, что мы называем «закон» (p. 42), а потому переводить «din» как «религия» является ошибкой (p. 42). Дело в том, что мы рассматриваем религию как часть культуры, а слово «din» относится ко всей культуре в целом, в частности, охватывает область социальных отношений, закона, этики и морали (p. 44). Отсюда Нонгбри делает вывод о недопустимости рассуждений о древних «религиях», поскольку сама древность не знает такого деления. В позиции ав-

тора обращают на себя внимание два момента.

Во-первых, конструктивистская программа в своих рассуждениях отталкивается от какого-нибудь «европейского» определения, в противопоставлении которому конструируется основанное на знании языка определение того, о чем говорят исследуемые субъекты. Нонгбри, например, определяет религию через противопоставление понятий «секулярное» и «религиозное» и демонстрирует отсутствие подобного различения в изучаемых культурных традициях. Характерно, что его выбор этого определения религии обусловлен повседневным языковым употреблением слова «религия» (то, как понимают «религию» люди независимо от их профессионального и социального положения). Такая ориентация на повседневность является методологически ошибочной: профессиональное сообщество, в отличие от людей, специально не занимающихся осмыслением феномена, давно знает о том, что в древности «религия» не была отдельной сферой культуры, скорее она была ее основанием или даже «пронизывала» ее. Это, однако, не мешает отделять собственно «религиозные» элементы этой культуры от элементов, которые исследователи, с точки зрения современной науки, считают не имеющими отношения к религии.

Во-вторых, отсутствие языкового соответствия «религии» в чужом языке еще не дает нам права говорить об отсутствии предмета, сущность которого определяется в нашем языке. Если, допустим, арабы разработали понятие «песок» настолько, чтобы использовать большое количество слов для обозначения его различных видов, это не значит, что мы не в состоянии о них сказать, пользуясь разработанным в рамках нашего языка понятием «песок» и конкретизируя каждый раз, о каком «песке» идет речь применительно к арабскому языку.

Критикуя возможность подлинного понимания предмета познания в пределах сложившегося концептуального языка исследователя, программа не склонна проблематизировать понятия, используемые теми, чье мышление она изучает. Так, она негласно предполагает, что люди, принадлежащие к одной языковой группе, имеют одинаковые воззрения на природу того, что мы называем «религия», а они называют как-то иначе. Характерно, что это «как-то иначе» (*din, religio, dharma* и т. п.) оказывается априори наделенным рядом «европейских» характеристик «религии», из которых важнейшей является системность учения и практики. Однако в свете избранной методологии — смотреть на мир глазами исследу-

емых людей — подобная позиция также представляется более чем спорной. Вряд ли можно предполагать, что в их мышлении существует некая единая для всех система воззрений, а практики нисколько не различаются между собой. Последовательным бы было объявить изучаемый субъект единственным достойным источником сведений (например, о *din*), превратив исследование в пересказы его индивидуальных трактовок.

Верный вывод из основных положений программы предполагает, что для того, чтобы перестать искажать историческую реальность собственным языком, мы должны заговорить на чужих языках: «Все наши слова и концептуальные инструменты имеют историю» (p. 157). Автор хорошо понимает это и потому прибегает к распространенному риторическому приему: он говорит о том, что, продолжая пользоваться старым языком, мы должны проявлять «осведомленность» относительно его смысловой нагрузки (p. 158). Суть «осведомленности» сводится к тому, что мы говорим примерно следующее: «Это религия, но...» Было бы странно, если бы автор книги с названием «Перед религией» написал бы разные части своей книги на египетском, арабском, латинском языках, но это опять же было бы последовательным, если уж он признает, что любые идеи имеют историю и любые слова обладают смысловой нагруженностью. Вместо этого он говорит, что «религия» как понятие неприменимо, однако берется рассуждать о «ней». Объяснить такую непоследовательность просто. Ведь о чем собственно он мог бы написать книгу, если бы убрал из него понятие «религия»? О культурных обычаях народов Азии или, может быть, о римском этносе?

С точки зрения философии науки программа пытается разрешить проблему соотношения фактов и теории с позиции историко-культурного релятивизма. При этом движущими силами науки объявляются социально-политические факторы, в то время как эпистемология низводится до логического обоснования права отдельных групп на власть. Однако такая трактовка истории любой науки — лишь один из подходов к соотношению научных теорий и социально-политического контекста. Его абсолютизация, если следовать логике этой программы, наводит на мысль о нем самом как прикрытии определенных политических и социальных интересов определенных групп.

Утверждение искусственного характера теории, зависимой от историко-культурного контекста ее создания, ставит под сомнение не только возможность проведения ли-

нии демаркации между научным и вненаучным знанием, но и возможность отличить знание от незнания. В ответ можно лишь тавтологично ответить, что знание есть всегда знание того, что есть. В конечном счете теория становится реальной не тогда, когда в нее верят, а тогда, когда она начинает «работать», то есть с ее помощью можно предсказывать события, воспроизводить их, а также создавать искусственные предметы. Принципиален здесь именно этот универсальный научный идеал, ориентируясь на который как на свою цель ученые идут вперед в своем познании мира.

Языковая форма властвует над идейным содержанием — таков, в принципе, основной тезис этой программы. Но разве мы не видим из нашего опыта, что все формы разрушаются для того, чтобы появиться снова, воспроизводя при этом заложенный в них первообраз? Лишь обращение внимания к нему позволяет нам найти в широком многообразии опыта следы порядка и, укротив безбрежное море хаоса, воссоздать космическую реальность в нашем мышлении. Эти идеи могут быть выражены на очень разных «языках» («религиозном», «научном», «эзотерическом» и др.), носители которых конфликтуют друг с другом, однако от этого императивное требование преодоления разрыва между тем, что есть, и тем, что мы думаем о том, что есть, не теряет своей привлекательности.

Мне не хотелось бы, чтобы мой текст воспринимали как своеобразную апологию «эпистемологического» насилия, отстаивающего далеко не популярные идеи абсолютного характера научного знания и его превосходства. Известно значение демократии и важность учета интересов всех субъектов социального взаимодействия вне зависимости от их идеологических воззрений. Однако свобода субъекта в идеальном проекте науки заключалась не в служении себе или своей социальной, национальной, языковой группе, а в служении знанию, которое если и казалось божественным, то лишь потому, что было совершенно бесчеловечным, лишенным человеческого измерения. Лишь свобода способна привести человека к истине, но истина никогда не будет достигнута, если она будет ограничена преходящими формами языка и культуры.

Фейерабенд был прав в том отношении, что наука как система знания тоталитарна, поскольку в своих суждениях стремится не оставлять субъекту интеллектуального выбора. Однако эта «тоталитарность» науки служит делу самих субъектов — она

задает единую «естественную» рамку, которая с Нового времени была призвана спасать Европу от культурных конфликтов, выступая в качестве альтернативы праву сильного. И хотя смена «Бога» на «Природу» не принесла европейцам желаемого рая, сама идея «естественного» вдохновляла и вдохновляет многих к вере в единство человеческого рода, независимое от пола, нации и языка.

Завершая, можно предположить, что никакого «пост-» на самом деле нет — перед нами в лице этой конструктивистской программы в религиоведении предстает очередное движение западноевропейской интеллектуальной традиции в сторону предмета исследования, новая попытка посмотреть на мир глазами тех, кого мы изучаем, преодолеть собственную ограниченность историей. Надо полагать, что рано или поздно маятник качнется в обратную сторону — с требованием нового единства, которое обязательно получит новое имя, уже не требующее перевода.

Хотя методологические предпосылки и рекомендации Нонгбри являются спорными, проведенная им историческая работа представляется убедительной и полезной. Отдельные главы его книги вполне можно рекомендовать к прочтению студентам, желающим больше узнать об истории религиоведения и его основного предмета.

В. Раздъяконов

Кормина Ж., Панченко А., Штырков С. **(ред.) Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета, 2015. — 280 с.**

Эта книга — результат работы яркой и серьезной школы антропологов, сложившейся вокруг Кунтскамеры (Музея антропологии и этнографии РАН), Пушкинского Дома и Европейского университета в Петербурге. Среди авторов — не только петербуржцы (здесь представлена широкая география от Америки до Армении), но школа именно питерская. Это уже вторая коллективная книга, и она столь же любопытна, как и первая[2]. Между тем отдельные авторы в обозримом прошлом выпустили

2. *Кормина Ж., Панченко А., Штырков С.* (ред.) Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. С.-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.