ПОРТРЕТ УЧЕНОГО: КЕВИН ШИЛБРАК

Кевин Эдвард Шилбрак
Глава департамента философии и исследования религии Университета Аппалачи, Бун, Северная Каролина, США

Кевин Шилбрак окончил теологический факультет университета Чикаго. Его научные интересы мультидисциплинарны. С его точки зрения, мир сегодня, благодаря уровню миграции и развитию технологий, уменьшается быстрее, чем в любой исторический период ранее, и потому понимание религиозного разнообразия является жизненно важным для каждого, кто хочет избежать столкновения цивилизаций.

Как можно избежать искажений, когда мы стараемся понять других? В каких условиях необходимы редукционистские объяснения? Как можно оценивать альтернативные мировоззрения? В книге «Философия и исследование религий: манифест» (Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto. Wiley-Blackwell, 2014) затрагиваются эти вопросы и излагается концепция автора, в соответствии с которой религиоведение – это целостное мультидисциплинар-ное поле исследования, ставящее интерпретативные (гуманитарные), аналитические (вопросы социальных наук) и оценочные (нормативные) вопросы.

В данный момент Кевин Шилбрак работает над второй монографией, в которой пытается описать современную философию, ставящую задачей понимание религиозных верований и практик, как революцию, связанную с возникновением посткартезианских форм мышления.

Кевин Шилбрак также является главным редактором коллективных монографий: The Blackwell Companion to Religious Diversity. Wiley-Blackwell, 2016); Thinking through Rituals: Philosophical Perspectives. Routledge, 2004; Thinking through Myths: Philosophical Perspectives. Routledge, 2002.

КАКАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ НУЖНА РЕЛИГИОВЕДЕНИЮ?

Интервью с Кевином Шилбраком
(беседа и перевод А.Ю. Рахманина).

• *Понятие «философия религии» многозначно и используется во многих смыслах. По Вашему мнению, в каком из них философия религии полезна религиоведению и почему?*

Кевин Шилбрак: Отличный вопрос! Я уверен, что у философии религии есть отчетливая задача, выполнение которой не приносит непосредственной пользы другим дисциплинам академического исследования религии. Эта задача – постановка и решение вопросов о религии нормативного характера: отсылает ли религиозный опыт к чему-то реальному, моральны ли религиозные поступки, справедливы ли религиозные институты, истинны ли религиозные утверждения? Несмотря на то что, по мнению некоторых исследователей, эти нормативные вопросы не образуют предмета академического [исследования религии], коль скоро они не являются научными, философия религии составляет часть традиционных гуманитарных дисциплин (liberal arts). И эти вопросы, как мне кажется, настолько же соответствуют академической науке, насколько другие вопросы в других областях философии.

Другие подходы к исследованию религии, например исторический, сравнительный, социологический, не фокусируются напрямую на нормативных вопросах. Эти подходы, в свою очередь, предлагают ответы на вопросы о практиках, верованиях, институтах конкретных религиозных сообществ, тому, как и почему они возникают. Они задают и разрешают вопросы, которые предполагают интерпретацию и объяснение,

doi:10.23761/rrs2017-16.11-21

т.е. не отчетливо нормативные. Однако важно, что такие вопросы все же имеют нормативное измерение. Практика научного исследования сама по себе предполагает принятие утверждений о реальном, моральном, справедливом или истинном. Поэтому я настаиваю на том, что философия религии должна включать в себя философию религиоведения. Таким образом, ответ на Ваш вопрос: философия религии наиболее полезна другим дисциплинам в религиоведении в том случае, если она анализирует нормативные допущения, имеющие отношение к научным интерпретациям и объяснениям религиозных феноменов.

- *Мой следующий вопрос напрашивается сам собой: каков вклад философии религии в религиоведение? Коль скоро философия ставит и решает нормативные вопросы, будут ли такие ответы интересны религиоведам?*

К.Ш.: Я полагаю, что вопросы, предполагающие объяснение, почему люди придерживаются религиозных взглядов или почему они участвуют в религиозных практиках, отличаются от таких нормативных вопросов, как, например, должны ли они придерживаться этих верований и участвовать в практиках. Эти два типа вопросов отличаются так же, как следствия от причин. В этой перспективе такие вопросы имеют самостоятельную ценность. Оценочные вопросы (например, о проблеме зла) не имеют непосредственного отношения к истории, и наоборот.

Но я считаю полезным видеть в философии религии два этапа. Верно, что нормативные вопросы в философии религии отличаются от объяснений историков. Но философы не могут оценивать, истинно ли религиозное верование или правильна ли религиозная практика, до тех пор, пока они не поймут верование

или практику. Поэтому постановке нормативных вопросов предшествует необходимость понимания феномена. Но задача понимания религии не является работой, которую философ наследует от других исследователей, работой, в которой он не участвует. Напротив, определение смысла религиозного утверждения или функции религиозной практики предполагает решение нормативных вопросов о смысле и функции вообще. Именно это в центре лекций Витгенштейна о религии. Когда философы задают вопрос о том, как понимать религию, – вопрос о том, к какому типу относятся религиозное утверждение или поведение, – они задают и решают вопрос, который заботит и религиоведов.

• *Что касается отличия философии религии от религиоведения в этом последнем смысле – по-разному ли философы и религиоведы ставят этот вопрос о том, как понимать религию? Ведь если они это делают так же, как религиоведы, почему они называют себя философами?*

К.Ш.: Краткий ответ: нет! Если мы перенесем фокус внимания с эксплицитной оценки религиозных феноменов (задача, которую философия не разделяет с академическими дисциплинами, не отчетливо нормативными) на понимание религиозных феноменов, мы придем к задаче, которую с необходимостью разделяют дисциплины академического исследования религии, в другом отношении отличные от философии. Более того, критерии, в соответствии с которыми мы оцениваем корректность интерпретации верования, поведения или текста, не специфичны для каждой отдельной дисциплины. Понимание религиозных феноменов осуществляется в точности в соответствии с критериями, которые не отличаются от дисциплины к дисциплине. И это хорошо. Будучи критическим реалистом, я считаю,

что мир является общим для нас и существует независимо от наших его исследований. Поскольку задача понимания не создает объекта исследования, философы, историки и др. могут разделять один объект исследования, даже если, поняв объект, они по-разному его исследуют. Так что мой ответ таков: нет различий между тем, как философы и исследователи религии ставят вопрос о понимании религии, и мы зовем некоторых из них философами не потому, что отличается объект их исследования, а потому, что отличается подход к этому объекту.

• *С исторической точки зрения, какой тип или стиль философии религии, на Ваш взгляд, является наиболее эффективным и многообещающим? И согласитесь ли Вы с теми, кто говорит, что границы между континентальной и англоязычной традициями искусственны?*

К.Ш.: Я думаю, лучше всего та философия религии, которая соответствует природе сложной социокультурной и надысторической социальной структуры, которую мы изучаем. Традиционные вопросы в философии религии – вопросы об аргументах в пользу существования Бога, проблемы зла, познавательности идеи совершенного сущего – адекватны, ведь теистические сообщества обычно не только считают учение своей религии своим, но также и истинным, и такие традиционные вопросы следует рассматривать серьезно. Коль скоро религия – феномен универсальный, философия религии должна включать опыты ее осмысления, сложившиеся в традициях мусульман, буддистов, йоруба или любой другой, в которой имеет место философское осмысление религиозных верований. Но, конечно, любая религия учит больше чем просто набору верований, которые нужно подтвердить. Нам нужны и философские инструменты, соответствующие реальности, которая есть результат человеческой

деятельности и которая определяет настроения и действия индивидуумов, сообществ, империй. Так что мой ответ на Ваш вопрос – более всего философии религии подходит инструментальный подход (a toolkit approach). Т.к. религии утверждают природу вещей, философ религии должен быть умелым метафизиком. Религии учат бытию-в-мире или предельной заботе (an ultimate concern) – философам придется кстати экзистенциальная философия. Религии суть социальные формы жизни и специфические типы дискурса – философы могут обратиться к Витгенштейну. Религии свойственны сексистские идеи о божественном и человеческом – ее следует изучать с позиций феминистической философии. Мой собственный опыт исследований показывает, что, для того чтобы понять процесс до-доксического смыслообразования, который имеет место в религиозных практиках, мне необходимы инструменты феноменологии и когнитивной науки. И чтобы понять онтологию религии как результат коллективного соглашения (подобно, скажем, нации или деньгам), мне нужны инструменты социальной онтологии. Так что да, инструментальный подход. И да, граница между континентальной и англоязычной традициями сохраняется, и я не отрицаю ее. Но, как видите, инструментальный подход включает все традиции.

- *Должен признаться, я вижу здесь проблему. Я тоже думаю, что инструментальный подход наиболее эффективен, но вот возможно ли совмещать или менять философские позиции ad hoc? Конечно, мы используем Витгенштейна, анализируя дискурс, и Мерло-Понти – изучая предельную заботу. Но не означает ли это, что мы должны эпистемологически примирять эти подходы?*

К.Ш.: Мое понимание лучшего из возможных метода философии религии отражает мой реализм в отношении

религии. То есть никто не использует инструментальный или плюралистический подход в философии религии просто потому, что вариативность хороша сама по себе, но потому, что религия — как объект исследования — столь многоаспектна и нам необходимо разнообразие инструментов ее исследования.

Если в религиозных традициях формулируются метафизические или этические утверждения, если религии участвуют в формировании социальной идентичности, оправдывают войны, прививают такие привычки мыслить, желать и действовать, которые открывают их религиозного человека тем аспектам мира, которые в другом случае остались бы незамеченными, тогда философия религии вынуждена быть плюралистической, чтобы обладать понятийным инструментарием, адекватным этой многоаспектной реальности. Верно, что эти подходы должны быть согласованы, и такое примирение, например между генеалогией и герменевтикой или конструктивизмом и деконструктивизмом, – подлинно философский проект и весьма важный сам по себе. Но одно общее правило, которое может поспособствовать такому примирению, состоит в том, что два противоположных философских подхода могут быть равно справедливы в отношении того, что они утверждают, и ошибочны в том, что они отрицают. Например, феноменологически настроенный философ может быть прав, утверждая, что «религию следует изучать в границах, заданных религиозным опытом», но ошибаться в том, что «феноменология преодолевает метафизику». Примирение различных подходов предполагает аргументацию в пользу каждого из них и критику, но не использование *ad hoc* взаимно несовместимых методов. Тем не менее, в соответствии с моим плюралистическим видением философии религии, философ должен осозна-

вать оправданность и ценность множества подходов уже в силу множественности форм жизни, которые он изучает.

• *Что касается традиционных вопросов в философии религии, о которых Вы упомянули, скажем, доказательства бытия Бога... Эти вопросы могут быть поставлены только в границах нормативного подхода, который, так сказать, оказывается более теологическим. В каком смысле нормативные вопросы теологии отличаются – если они отличаются – от вопросов философии религии?*

К.Ш.: В моей работе я стараюсь, насколько это возможно, уйти от идеи, согласно которой какая-либо академическая дисциплина работает «на своей поляне». Я хочу наводить мосты между мыслителями, так что те, кто работает в рамках – как Вы говорите – различных нормативных установок, могут тем не менее понимать друг друга и нередко спорить друг с другом. По этой причине я бы не сказал, что вопросы, присущие философии религии, не могут задаваться в теологии, или наоборот. Здесь имеет место некая общая область.

Мне видится другая модель. Представьте двух людей, объединенных интересом к некоему абстрактному вопросу, например «Что способствует процветанию жизни?», и они соглашаются в том, что приемлемый ответ на этот вопрос по необходимости должен соответствовать критерию рациональности, который они оба принимают. И, скажем, они слышали религиозный ответ некоего учителя на этот вопрос; возможно, учитель сказал, что существует некая сверхэмпирическая реальность и для процветания жизни необходимо, чтобы человек соотносил свои желания и действия с этой реальностью. Если один из наших героев принимает этот ответ и старается понять его следствия, а также реализовать в своей жизни, мы можем назвать его проект «теологией». Если другой

не принимает этот ответ, но продолжает исследовать первоначальный вопрос, мы можем назвать этот проект «философией». В этой модели мы имеем дело не с двумя различными предметными областями или дискурсами. Каждый участник понимает проект другого. Фактически, коль скоро теология предполагает в качестве предпосылки философски сформулированный вопрос, эта работа, мы можем сказать, «взлелеяна» в философии. Могут найтись теологи, которые принимают ответ учителя в качестве авторитетного и не подвергают его сомнению. Но также возможно, что найдется теолог (представитель «философской теологии»), для которого предполагаемый философский вопрос все еще будет требовать ответа, т.е. не будет разрешенным, и тем самым будет составлять часть теологической работы. Философская теология такого рода будет предполагать критическое осмысление собственного ответа, а также убеждение, что подлинная теология вынуждена соглашаться и с ответом учителя, и с критериями, которые провозглашает философ. И поскольку философ не только задает без конца один и тот же вопрос о природе человеческого процветания, но и дает на него ответ, философ находится в позиции, не существенно отличающейся от позиции теолога. Скорее, у него есть ответ, который он считает решающим, даже если продолжает задавать вопрос снова и снова.

- *Какую область философии религии сегодня Вы считаете наиболее многообещающей? И нет ли в истории философии религии концепций подзабытых, но достойных внимания?*

К.Ш.: Я бы указал на два важных вектора развития. Во-первых, я думаю, что в сегодняшней философии более всего интригует тот факт, что самое интересное делается на основании религиозных концепций не-западного происхождения. Это, например, исследования в области теории ценности, которые опираются на конфуцианскую

и даосскую философские традиции. Другие работы – в области философии сознания – опираются на буддистские и индийские религиозные традиции философии. Возможно, впервые мы имеем дело с возможностью межкультурной философской беседы в глобальном смысле. Легко поверить, что такое глобальное философствование будет только расти. Участники этой работы не всегда считают себя философами религии – что жаль, – но в качестве академической дисциплины философия религии может быть естественным пространством такой беседы.

Во-вторых, мне говорили, что моя работа – пример «поворота к философии религии в религиоведении». Я не уверен, что этот поворот действительно происходит сейчас, но другие философы религии также пытаются навести мосты между философией, социальными и гуманитарными науками. По моему мнению, лучшие работы в этой области – «Столкновение с религией: ответственность и критицизм после секуляризма» Тайлера Робертса и «Облики религии: опыт, смысл и власть» Стивена Буша. Я думаю, что в академическом исследовании религии имеет место такое множество недоумений и путаницы в вопросах агентности, социальной структуры, субъективности, норм, что философ религии, использующий в этой мультидисциплинарной области принципиально иные подходы, может внести важный вклад. С тех пор как я опубликовал «Философию и исследование религий», я все больше интересовался двумя вопросами, которые имеют отношение к этому «повороту», а именно: какой способ мышления порождают религиозные практики (вопрос, приведший меня к проблеме телесности и сознания) и какого рода реальностью является религия (вопрос, приведший меня к социальной онтологии). Моя цель – разработать такой понятийный аппарат для исследования религии, в рамках которого религиозное мышление

всегда является воплощенным в телесном, а религиозные мыслители – всегда социально зависимы. Что связывает эти два вопроса воедино, так это то, что и наши тела, и наше участие в группах определяют то, как мы мыслим, даже если мы не осознаем этого и никогда не проговариваем эту истину. Чтобы разработать такой аппарат, следует отнестись с вниманием к структурам телесных практик и миру вещей, образующему среду существования человека. В противоположность этому основной фокус философии в прошлом столетии был сосредоточен на идее, согласно которой мир всегда опосредуется языком. Понятийный аппарат, который я считаю эффективным в философии религии, уводит от этого взгляда. Видеть религию как телесную и социально ограниченную – задача философии религии, которая хочет вернуться к реализму.

- *Какая книга в области философии религии оказала на Вас наибольшее влияние?*

К.Ш.: Одна книга оказала на меня особенно серьезное влияние, хотя сегодня она не слишком популярна. Когда я учился в колледже, мой профессор Карл Питерс дал мне почитать «Бог человека и логика теизма» Чарльза Хартсхорна. Я помню, что начиналась она примерно таким предложением: «Что можно добавить к той гигантской работе, что уже проделана в философии религии? Логическую строгость». Хартсхорн более всего известен как философ, который применил процессуальную метафизику, разработанную Альфредом Нортом Уйатхедом в «Процессе и реальности», сделал ее систематической и продемонстрировал ее теистические возможности. Он написал больше десятка блестящих книг и заслуживает большего внимания, ведь именно он превратил философию религии в сравнительную и универсальную. Однако «Бог человека» – первая книга Хартсхорна, прочитанная мной. Я помню, насколько был поражен той уверенностью,

с которой оказалось возможным писать о Боге и при этом не считать предмет непознаваемой материей веры, чувств и поэзии. То есть даже рассуждая на метафизические и теологические темы, можно подвергать критике слабые аналогии, произвольность, скрытые предрассудки и делать это одновременно оригинально и обоснованно. Его пример вдохновлял.

Мои коллеги нередко претендуют на то, что занимаются «критическим исследованием религии», но что они делают на самом деле, так это игнорируют аргументы, которые религиозные люди предлагают в обоснование своих верований и практик, и вместо этого изучают социальные, исторические или психологические причины, которые побуждают религиозных людей придерживаться этих верований и участвовать в этих практиках. Эти ученые отказываются участвовать в «теологии», так как сам термин кажется им оскорбительным. Я думаю, что такой научный подход, свойственный во многом социальным наукам, более чем уместен в академическом исследовании религии, и поскольку он не предполагает оценки религиозных практик верований как правильных/неправильных, истинных/неистинных, он действительно является критическим. Но в своей книге я показываю, что критический подход возможен в двух смыслах. Один – поиск причин, которые наилучшим образом объясняют религиозные практики и верования (даже если практикующий их человек может не согласиться с таким объяснением). Другой – изучение аргументов, которые дают оценку религиозным практикам и верованиям (даже если практикующий не соглашается с этой оценкой). Такой взгляд на философию религии, в соответствии с которым эта дисциплина не просто повторяет взгляды религиозных мыслителей, но делает их открытыми для критики, восходит к работе Хартсхорна.