

Константин Михайлович Антонов¹

ПРИНЦИП МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ОБЪЕКТИВИЗМА И ПОЗИЦИЯ «ТОЧКИ ЗРЕНИЯ» В АКАДЕМИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ РЕЛИГИИ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Методологические подходы в современном религиоведении, в том числе и в отечественном, чрезвычайно многообразны. Представляется, однако, что среди них можно выделить две крайние позиции, в промежутке между которыми помещаются более или менее все остальные. Это (1) позиция, которая настаивает на объективном, в классическом смысле соответствии пропозиции положению дел, характере религиоведческого знания, и (2) позиция, которая отставляет его необходимую ангажированность той или иной «точкой зрения» (мировоззренческой, религиозной, идеологической, политической и т. д.). Противоречие между ними возникает на основе восходящей к грекам и до сих пор во многом определяющей наше понимание знания оппозиции истина/мнение². В этом случае требование объективности мыслится в связи с предположением необходимой беспредпосылочности знания как знания, а предположение о том, что некое высказывание делается под влиянием того или иного частного интереса, интерпретируется как свидетельство его статуса как всего лишь «субъективного мнения», частной интерпретации, но не знания в собственном смысле слова. Первый вариант ассоциируется более всего со «светскими» и/или декларирующими свою принципиальную нейтральность подходами в религиоведении, второй — с подходами конфессиональными или откровенно атеистическими. Взаимная критика обоих подходов может быть

¹ Доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва.

² Следует отметить, что, хотя в рамках философской традиции, восходящей к Пармениду и Платону, эта оппозиция однозначно прочитывается так, что «истина» нагружается позитивными а «мнение» — негативными коннотациями, действительное соотношение между ними гораздо сложнее, и в современной эпистемологии «мнение» как «хорошо обоснованное убеждение» пользуется гораздо большей симпатией, чем вечно ускользающая от человека «истина».

резюмирована довольно просто: сторонники «объективизма» склонны вообще отказывать сторонникам мировоззренческих подходов в научности, сторонники «мировоззрения» склонны видеть в «объективизме» лицемерное прикрытие все тех же мировоззренческих или политических интересов (напр. продвижение «сектозащитной позиции»). Обе эти риторики кажутся мне чрезмерно упрощенными, а сама оппозиция — нуждается в анализе, который, возможно покажет, что дела в действительности обстоят гораздо более сложным образом.

Чтобы понять, так ли это, я в начале рассмотрю общий смысл, логику и проблемы «объективизма», затем — общий смысл, логику и проблемы мировоззренческого подхода, который я буду называть далее «позицией точки зрения», и в заключение — попытаюсь сделать некоторые выводы, определяющие их соотношение в научном религиозноведческом исследовании.

Логика «объективизма», его проблемы и критика.

Методологический объективизм подразумевает (1) стремление к получению точного и полного знания о предмете, который при этом мыслится (2) как некоторая вещь, существующая самостоятельно, вне и независимо от нашего сознания. Причем, (3) точное знание об этой вещи является, именно в силу ее независимости от сознания, истинным абсолютно для всех возможных субъектов знания, независимо от их интересов, особенностей и положений. Последовательное проведение этого принципа подразумевает, что в структуре человеческой субъективности (которая, конечно, в повседневной жизни многообразными способами ангажирована), через осуществление ряда специфических процедур, выделяется специальная инстанция (структура) — «субъект познания», обладающая специфическим познавательным доступом к объекту познания (т.е. этой самой «вещи», в нашем случае — религиозной жизни в ее многообразии). Эти процедуры включают в себя сознательное абстрагирование от всей совокупности связей, в которые субъект и объект познания включены в том жизненном мире, в котором они пребывают. При этом для получения чистого субъекта

познания осуществляется заключение в скобки всех предпосылок и установок, которые определяются повседневностью, религиозной жизнью, практикой (включая политическую и производственную), художественной деятельностью и т. п. В свою очередь «объект» также искусственным образом, с помощью специальных процедур различения, определения, указания на признаки и функции и т. д. — вычленяется из той совокупности жизненных взаимосвязей, в которую он включен. Тем самым, между S и O устанавливается познавательное отношение, своего рода «координация», в рамках которой объект мыслится ненамеренно аффицирующим познавательные способности субъекта, а интенциональные акты субъекта активно направляются на объект. Практически в любом подходе такого рода мы обнаруживаем определенное сочетание двух одинаково базовых, но принадлежащих к принципиально различным философским традициям описания работы сознания, метафор: отражения и интенциональности. В любом случае это сочетание призвано обеспечить ситуацию, в которой в сознании субъекта возникает «образ» объекта, допускающий дальнейшее уточнение, в старые советские времена описываемое как «восхождение от абстрактного к конкретному», или, говоря современным языком, от более общего описания к «насыщенному». При этом объект представляется пассивно (или после некоторого сопротивления) открывающим субъекту свои свойства и характерные особенности, закономерности своего существования и т. д.

Очень важной для самоопределения данного подхода представляется отношение объективности к безоценочности¹. Последняя мыслится как конституирующий элемент первой. И наоборот, любая оценка представляется как некое произвольное (с точки зрения познавательного отношения) привнесение в объект донаучных характеристик субъекта. Существенным элементом научного метода мыслится здесь та или иная форма элиминации оценочных суждений — либо через их простое отбрасывание, либо через выявление стоящих за этими оценками свойств объекта, примерно аналогичное

¹ См.: Орел Е.В. Принцип методологического объективизма и некоторые аспекты его применения в психологии религии // Психология религии: между теорией и эмпирикой. М., ПСТГУ, 2015. С. 9-29.

превращению вторичных свойств в первичные в естествознании. Подобно тому, как мы преобразуем представление о некоем «цвете», с необходимо присущими ему эстетическими характеристиками, в описание характеристик отражательной способности соответствующей поверхности, где уже никаких эстетических моментов не содержится, мы (в рамках данного подхода) по идее должны преобразовывать представление о некоем комплексе обычаев и представлений как «суеверии» (с присущим ему набором негативных ассоциаций) в набор характерных для него объективных характеристик, из которого следует эти ассоциации (присущие напр. светски образованному белому мужчине-христианину) последовательно исключать.

Отметим, что в этом отношении устанавливается определенная иерархия, в которой S представляется ведущим, доминирующим, «мужским», а O, наоборот, пассивным, уступающим, подчиняющимся, «женским» элементом. Такое соотношение вряд ли может вызывать вопросы, когда речь идет о познании природы (разве что у завзятых экологов), однако, оно оказывается проблематичным, когда речь, как в общественных и гуманитарных науках, заходит о постижении иной человеческой субъективности.

Укажу на ряд проблем, связанных с этим подходом:

Прежде всего критики справедливо указывают на невыполнимость предъявляемых им требований. Начавшаяся еще в XIX веке работа по очищению религиозоведческого знания от элементов европо-, христиано-, модерно- и т. д. центризма с одной стороны не может быть признана оконченной, с другой — провоцирует все новые поиски оценочных диспропорций. Практически любая общая схема истории религии, любое более или менее общее исследование конкретной религии может быть критикуемо с той точки зрения, что оно несет на себе невычитаемые элементы расценок ценностей и схематизма, происходящих из жизненного мира ученого, это исследование производящего.

Как показал в своей критике веберовского принципа свободы от оценки Л. Штраус полное освобождение религиозоведческого дискурса от оценочных суждений сделало бы невозможным формиро-

вание предметности религиоведческого исследования, обоснование его научной актуальности и культурной значимости¹. Мы, конечно, можем попытаться переписать представление о некоем выдающемся религиозном деятеле, как о том, кто сыграл в религиозной жизни того или иного периода «заметную роль» — однако трудно отделаться от ощущения, что «заметность» роли также является довольно субъективным моментом, а полное исключение подобных характеристик может вызвать в памяти членов диссовета, в котором происходит защита, известный анекдот о «неуловимом Билли».

Приходится признать, что историк и социолог религии не может полностью освободиться от предрассудков, которые связаны с его принадлежностью определенной исторической эпохе и определенному сообществу. Язык науки не может полностью освободиться от тех презумпций, которые связаны с его происхождением от обыденного языка повседневного общения. В обоих случаях такое освобождение угрожает диссоциацией его предметности: не только различение религиозно-значимого и незначимого, но и различение религиозного и нерелигиозного (или, напр. квази- или псевдо- религиозного) оказывается ценностно нагруженным, определяется исходя из некоторого *a priori*.

Далее, любое описание становления самой объективистской познавательной установки — не имеет значения, историческое, психологическое или логическое — указывает на тот простой факт, что она не является первичной и само собой разумеющейся, наоборот, возникает сравнительно поздно, наряду с другими и таким образом представляет собой лишь одну из возможных интерпретаций реальности, чьи претензии на объективность, тем самым, оказываются подорваны. Возникает неприятный для представителей академической науки вопрос: почему, на каких основаниях, научное описание религиозной реальности должно предпочитаться художественному или, например, управленчески-бюрократическому?

Следующей проблемой является перформативная природа гуманитарного знания — речь идет о том, что высказывания ученых о религии в значительной степени меняют саму религию, как бы

¹ Штраус Л. Естественное право и история. М., 2007. С. 40–79.

задают рамку интерпретации религии самими верующими. Ученые не только изучают религию, но и «изобретают» ее, создают новые, немислимые ранее, ее формы¹. В качестве примеров здесь можно привести и работы У. Джеймса и Р. Отто, и книги Судзуки о буддизме, и работы советских научных атеистов, чья критика религии была в значительной степени интериоризирована самими верующими. Тем самым обнаруживаются связи S и O, которые не учитываются в рамках классического объективизма.

Наконец, нельзя не сказать подробнее и об упомянутой выше этической проблематичности «объективизма». С ним неразрывно связано восходящее к эпохе Просвещения покровительственное отношение к «объекту», претензия знать объект лучше, чем он сам себя понимает, и вытекающее отсюда стремление «научить» или «просветить» (или даже исправить!) объект. Встроенность советского «научного атеизма» в репрессивный аппарат советской власти является, с этой точки зрения, не исключением, а только наиболее ярким проявлением более общего явления, характерного для эпохи Модерна в целом. Многие авторы указывали на существенную взаимосвязь между практиками объективистского описания религиозной реальности и практиками бюрократического и колониального управления и контроля над ней, причем первые формируются исходя из потребностей последних. Хотя это отношение, разумеется, нельзя считать однозначным, анализ вскрывает между ними довольно значимые параллели. Как писал В.В. Розанов (фиксируя и морально-психологическую проблематичность такого подхода): во всех этих случаях «некоторый внешний человек внешним взглядом рассматривает, считает, меряет «признаки» внутреннего акта веры, как бы не замечая и не понимая этого акта, во всяком случае отвергая его. Невыносимо это для души человеческой, и тогда она начинает «вертеться»...»².

Вся эта критика, которая придумана, разумеется, не мной, в конечном итоге призвана продемонстрировать тот факт, что

¹ О продуктивной функции гуманитарного знания см.: Эпштейн М. От знания к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир. М.-СПб., 2016.

² Розанов В.В. Психология русского раскола // он же. Т. 1. Религия и культура. М., 1990. С. 47–81, здесь с. 50–51.

и S и O нередуцируемым образом включены во взаимосвязь жизненного мира, или, говоря языком марксизма — в «практику». Познавательный интерес религиоведения обусловлен тем местом в жизни, которое занимает религия. Проблема заключается в том, что объективистская установка склонна игнорировать эту обусловленность, выражаясь языком Фрейда, «вытеснять» ее. В результате полученное таким образом знание, с одной стороны, претендует на точное воспроизведение действительности, а с другой — становится непонятным для своих потенциальных потребителей — оно фиксирует факты, пытается предлагать их «объяснения», но упускает из виду их значение в человеческой жизни, иными словами, воспроизводит логику, описанную Гуссерлем в «Кризисе европейских наук», логику, ведущую к утрате наукой и рациональным познанием вообще своего авторитета в обществе и возрастанию роли иррационализма вообще и в нашем конкретном случае — религиозного фундаментализма, отбрасывающего науку о религии (зачастую вместе с академической теологией, о философии религии я уже и не говорю) и как ценность и как средство самопонимания религиозной традиции.

Иными словами — пафос «объективности» подразумевает не только стремление осуществить некоторый набор специальных процедур, позволяющих его реализовать, но и сознательное либо бессознательное игнорирование того факта, что 1) осуществить эти процедуры в полноте в действительности не представляется возможным; 2) сама попытка их осуществления предполагает очень проблематичные эпистемические, этические и культурно-социальные последствия. Из этого вытекает многообразная критика принципа объективизма, указывающая на тот факт, что претензия на объективность зачастую служит лишь прикрытием для особого рода «научной апологетики» (необязательно богословской) или тенденциозности, в рамках которой «объективные характеристики» предмета оказываются в действительности хорошо или плохо скрытыми оценками — негативными или позитивными. Тенденциозностью, за которой обязательно кроется некая «точка зрения».

Логика и проблематика «позиции точки зрения».

Такая критика как правило в качестве «честной» альтернативы методологическому объективизму предлагает позицию «точки зрения», в рамках которой исследователю предлагается с самого начала проговорить свои исходные установки мировоззренческого и/или политического плана. Что, предположительно должно деидеологизировать его позицию, сделать ее более прозрачной и критикуемой¹. С этой позиции имплицитная или эксплицитная критика объекта, включенная в результаты исследования, сама может быть охарактеризована как выражение дотеоретических, а потому «необъективных» интересов S, как его «субъективное мнение», логически вытекающее не из проведенного им исследования, а из его исходной установки.

Подобная аргументация, в частности, постоянно воспроизводится конфессионально-ангажированными интеллектуалами в качестве реакции на неустраивающие их выводы «светских» исследователей. Дискурс последних действительно зачастую полемичен по отношению к самопрезентации конфессии или религиозной организации в обществе. Это, само по себе, совершенно нормально и даже полезно самим конфессиям, проблема заключается в том, что в текстах такого рода зачастую бывает не просто разграничить фактические указания на проблемы конфессий и элементы wishful thinking в риторике их представителей, с одной стороны, и квази-теологические, по сути, представления ученых о должном состоянии, несоответствии реальности этому должному и прагматические выводы, вытекающие из всего этого для государственной конфессиональной политики, — с другой. В силу указанной выше перформативности гуманитарного знания, научное высказывание нацеленное на осмысление в особенности современного положения дел в религиозной сфере, легко прочитывается как публицистическое. Больше того, научное и публицистическое в высказывании часто оказываются как бы двумя сторонами одной медали, практически неотделимыми друг от друга. Эта двусмысленность

¹ См. напр.: Дворкин А.Л. Ложь и нищета «беспристрастного» изучения сект // Религиоведческие исследования. 1(18). 2018. С. 81-87.

вызывает обостренную реакцию с конфессиональной стороны, которая, выстраивая свой контр-дискурс, не только апеллирует к своей конфессиональной точке зрения, но и (и это происходит даже чаще) претендует на разоблачение скрытой ангажированности, стоящей за якобы нейтральным дискурсом «светских» авторов. Подобная риторика характерна как для традиционных конфессий, так и для НРД. По сходной логике строилась в советские времена критика «буржуазной науки» и ее «искаженных» представлений о религиозной жизни в СССР.

Как может строиться исследование при такой установке и какие проблемы тут возникают?

Здесь предполагается (и зачастую это высказывается в прямой форме), что «точка зрения» образует некоторую аксиоматическую основу, которую ученый религиовед делает исходной точкой своих исследований. Изменение аксиоматики естественным образом влечет за собой изменение результатов, предполагающихся в их рамках оценок, при том, что эмпирическая база и методология исследования может оставаться неизменной. Поскольку предполагается, что любое исследование включает в себя определенную аксиоматику, здесь постулируется невозможность «нейтральной», а соотв., и «объективной» науки, и утверждается необходимость науки мировоззренчески или политически окрашенной: «православного религиоведения», «атеистического...», «исламского...», «караимского...» и т.д., которое обладает не только привилегированным доступом к истории и структуре одной традиции, но и неким специфическим взглядом на историю и современное состояние религиозной жизни в целом, который для представителей данной традиции также может утверждаться как обладающий особым статусом, транслироваться вовне в апологетических целях.

При этом может утверждаться (по крайней мере для внутреннего пользования) привилегированный доступ именно этой точки зрения к «объективности» (напр., как результат откровения и его усвоения верующим разумом или достижения некоего эпистемически привилегированного состояния в результате каких-то «естественных» природных и/или исторических процессов).

Следует признать, что данный взгляд крайне редко формулируется в чистом виде в текстах, претендующих на академическое признание, что не удивительно: любому «нормальному» ученому он представляется, мягко говоря, странным. Проблема в том, что он отвечает определенным тенденциям развития современного гуманитарного знания: вопреки тому, что его носители как правило заявляют о своем консерватизме, он хорошо укладывается в логику постмодерна с его критикой Просвещения, представлением о кризисе великих нарративов и перспективизмом, предполагающим как раз равенство всевозможных «точек зрения».

В силу этого имеет смысл попытаться наметить и суммировать основные проблемы, связанные с этим подходом.

Итак:

Странным образом, указание на «аксиомы» и их решающую роль отсылает к дедуктивному идеалу знания, который характерен скорее для естествознания, чем для гуманитарных наук, к которым принадлежит религиоведение. Отношение между исходными посылками исследования, эмпирическим материалом, методологией здесь должно быть совершенно иным. В естественных науках и математике существуют определенные процедуры выявления и формализации аксиом, которые вряд ли осуществимы в гуманитарной сфере. Вместе с тем, и отношение однозначного следования между даже эксплицированной, пусть и на основе некоей формализованной процедуры, предпосылкой (допустим, что метафорически она может быть названа аксиомой) и ходом исследования в гуманитарной сфере, которой с необходимостью присуща герменевтическая составляющая, представляется невозможным.

Отношение между предпосылками и результатами исследования в гуманитарной сфере (и поскольку основная проблема здесь кроется в особенностях объекта исследования, который неизбежно требует апелляции к герменевтическим процедурам в области метода, я склонен в этом отношении включать сюда и социальные науки тоже) вообще не может быть уподоблено отношению между аксиомами и подчиненными им высказываниями в естествознании и математике. Что не означает, разумеется, ненаучности гумани-

тарного знания.

Тем не менее, если эту параллель все же принять, мы, вполне в духе постмодерна, оказываемся перед лицом тотального перспективизма и полного отказа от принципа не только объективности, но и общезначимости, как регулятива научного познания. То, что истинно в рамках одного набора аксиом, легко может оказаться ложным или даже несуществующим в рамках другого. Наука оказывается разорвана на мировоззренческие позиции, поскольку выводы исламского или атеистического религиоведения безусловно оказываются нерелевантными для религиоведения католического или православного. При этом остановить деление на регионы оказывается невозможно, поскольку невозможно ограничить список исходных аксиоматических утверждений. Перспектива истории религии, будет выглядеть несопоставимо различно не только у религиоведов разных конфессий, но и у принадлежащих к разным течениям внутри конфессий, при этом существенное влияние могут оказывать не только собственно религиозные предпосылки, но и политические, эстетические, базовые культурные и прочие.

Таким образом, данный подход упирается в ту же проблему, что и первый: определить точный круг исходных «аксиом» является необходимым и достаточным условием для формирования «точки зрения», но похоже, что оно не является выполнимым.

Следующей неизбежно возникающей здесь проблемой является проблема политизации науки. Отдельные ученые и научно-исследовательские программы начинают вести дискуссию не о фактах, их интерпретациях и объяснениях, но о том, какой набор аксиом наилучшим образом соответствует заранее выбранной точке зрения. Говоря языком И. Лакатоса: не о том, позволяет ли ядро данной научно-исследовательской программы делать новые открытия, а о том, соответствует ли оно «точке зрения». А поскольку исходный набор, как мы видели, не может быть точно определен, дискуссия перестает носить рациональный характер и превращается в чистую «борьбу сил». Стороны, за неимением аргументов, неизбежно обращаются к властным инстанциям, содержательное решающее вмешательство которых в ход научных дискуссий оказывается неизбежным (и сно-

ва кейс советской «атеистической» науки оказывается не чем-то из ряда вон выходящим, а скорее показательным случаем некоей типичной, в рамках определенного взгляда на вещи, ситуации).

Описанная выше неопределенность исходного набора «аксиом» — как с точки зрения количества, так и с точки зрения их формулирования — неизбежно влечет за собой вовлечение в научный дискурс донаучных: обыденных, личных, непроверенных представлений, причем — в качестве оснований. Более того, человек, заявляющий о себе как о, например, «православном (исламском, и т. д.) религиоведе», как правило, выставляет в качестве набора аксиом вовсе не те или иные точно сформулированные положения православного богословия (это потребовало бы от него формулирования некой теологии религии, которая тем самым могла бы стать предметом академической богословской дискуссии, признание ценности которой вернуло бы нас к проблематике объективности и общезначимости), а более или менее определенные положения своей собственной личной веры, представляющиеся ему по тем или иным причинам бесспорными (но в действительности — непроверенные академическими процедурами).

Тем самым выявляется основная, с моей точки зрения, проблема описываемого подхода: его неспособность разделить научный и донаучный дискурс, научное и повседневное знание. В противоположность «объективизму», смысл и ценность произведенного в рамках «позиции точки зрения» знания представляются потребителю самоочевидно данными, однако, внятного ответа на вопрос о своеобразии научного знания (как его отличии от повседневного, управленческого и т. д.) в этом случае, по всей видимости, дано быть не может.

Здесь кажется уместным задаться вопросом: к чему приведет попытка проверить и отрефлексировать основания «точки зрения»? Можно предположить, что здесь могут возникать междисциплинарные (теолого-религиоведческие или философско-религиоведческие) проекты, результаты которых могут быть интересны не только конфессиональным (и вообще мировоззренчески ангажированным) ученым, но и более широкому научному сообществу, которое по-

лучает инструменты для рациональной проверки и осмысления их результатов. Проблема в том, что такой проект не может опираться на тотальный перспективизм и должен в качестве предпосылки иметь убеждение в возможности достижения истины рациональными средствами, иными словами — он должен будет вновь конституировать «объективность».

Выход из тупика?

Попробуем уяснить соотношение двух подходов:

Если первый подход проводит границу научного и донаучного знания слишком легко, то второй — вообще не может ее провести.

Если первый зачастую утрачивает представление о смысле научной деятельности и связи между учеными и их потенциальной аудиторией, то второму эти вещи представляются самоочевидно понятными, не нуждающимися в дополнительном осмыслении.

Если первый дает идеальную конструкцию, которая может представляться слишком наивной или наоборот — лукавой, то «реализм» второго чреват гиперкритицизмом и научным бесплодием.

Здесь очевидно напрашивается вариант их согласования, при котором первый, объективистский, подход относится к сфере должного, а второй, «точка зрения» — к сфере реального. Он, однако, не вполне удовлетворяет обе стороны, т. к. первая претендует, разумеется, на свое осуществление (ученый должен верить в возможность достижения объективной истины, познания того «как на самом деле обстоят дела» (Ранке))¹, а вторая — обнаруживает в первом именно элементы недолжного и сама претендует на то, чтобы быть некоторым правилом научной жизни.

Это правило, если попытаться его сформулировать, заключается, по-видимому, в обращенном к ученому императиве: осуществляй рефлексию относительно собственных донаучных предпосылок. Однако, как только этот императив будет сформулирован, станет

¹ Ср. интерпретацию этих слов Ранке как выражение «стремления истинного историка к объективной реальности», связанного с «отказом от собственного «Я»» (т. е. от «точки зрения») в: Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории // Его же. Собрание сочинений. Т. 1. М., 2000. С. 373.

ясно, что он, в общем-то, уже содержится в объективистском подходе, хотя, вероятно, недостаточно четко артикулируется в его рамках. Ведь взаимопонимание между учеными достигается именно за счет того, что они, отрефлексировав свои предпосылки, далее выносят их за скобки и тем конституируют отличие собственно научной дискуссии от мировоззренческого, политического или философского спора.

Достигается ли тем самым искомая объективность?

Описанная выше критика объективистского идеала склоняет скорее к отрицательному ответу: объективность в сильном смысле, как знание того, что «происходило на самом деле», в ее свете представляется скорее трансцендентальной иллюзией научного сознания, идеалом, возникающим перед глазами ученого всякий раз, как он приступает к своей работе. Описанная критика (условно назовем ее постмодернистской или постклассической) однако, может мыслиться не только как радикальное ограничение познавательных возможностей, но и как открытие новых исследовательских техник и связанных с ними новых возможностей, как критическое исследование (или самоисследование) производящей знание субъективности. В самом общем виде: как переключение внимания ученого с «того, что происходит» на «то, что (и кем!) говорится о том, что происходит», с факта на 1) дискурс и нарратив и 2) на данное в них историческое а priori порождающей их субъективности.

В этих рамках, научная дискуссия, ведущаяся по строгим академическим правилам, дает нам на выходе не суждения о реальности как таковой, но суждения о реальности, поскольку она конструируется нами самими в наших бесконечных языковых играх и дискурсивных формациях, в наших бесконечных нарративах, обращенных друг к другу. Это знание, с одной стороны, качественно отличается от повседневного или управленческого не только своей точностью, но и своей направленностью (не (только) на реальность, а на механизмы ее производства человеком), а, с другой стороны, обладает вполне определенным смыслом и ценностью в качестве инструмента человеческого самопознания, самоконструирования

и коммуникации.

В этом процессе (само)конструирования человека и его реальности религия занимает совершенно исключительное место: среди всех областей человеческой жизни только она претендует на то, что конституируется *не только человеком*, и именно на этой претензии основана ее особая роль в процессах смыслообразования. Эта ситуация накладывает на религиоведение особый отпечаток, существенно обостряя и усложняя дискуссию между сторонниками объективизма и защитниками позиции точки зрения. Это делает описанное выше переключение внимания для религиоведения более значимым, чем для других гуманитарных наук: оно дает возможность уйти от мировоззренческих дискуссий, чреватых конфликтами с объектом исследования, акцентирует сущностную неполноту исследовательских интерпретаций и объяснительных схем.

Развитие таких критических исследований, которые, с одной стороны, руководствуются императивами «объективности» и рефлексивности, а, с другой, — именно в результате реализации этих императивов, отдают себе отчет в невозможности абсолютной объективации связей между субъектом познания и его жизненным миром, которые пытаются превратить «трещину» (М. Эпштейн), залегающую в основании гуманитарных наук, из препятствия в продуктивное условие познания и творчества — представляется путем, выводящим из тупиков «объективизма» и «точек зрения».