

ВЕБЕРОВСКОЕ И КОММУНИКАТИВНОЕ ПОНЯТИЕ НАУКИ И МИССИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В МЕЖРЕЛИГИОЗНОМ ДИАЛОГЕ

Константин Антонов¹

В статье рассматриваются проблемы, связанные с конституированием межрелигиозного диалога в качестве предмета религиоведческого исследования. Автор обращает внимание на 1) значимость исследований диалога религий с точки зрения самопонимания религиоведения и его общественной значимости и 2) на явную недостаточность такого рода исследований в отечественной науке. Анализ существующей литературы по теме показывает, что корень проблемы лежит в методологических установках отечественных исследователей. Проблему межрелигиозного диалога оказывается затруднительно эффективно поставить как в рамках объективистских, так и в рамках релятивистских подходов, виной чему, по мнению автора, присуший и тем, и другим принципиальный монологизм. Автор полагает, что существенные недостатки тех и других преодолеваются путем актуализации в методологическом сознании отечественного религиоведения веберовской методологии социальных и гуманитарных наук. Анализ основных веберовских концептов («объективность», «свобода от оценки», «отнесение к ценности», «идеальный тип», «призвание-и-профессия») приводит автора к выводу, что их усвоение является необходимым, но недостаточным условием для концептуализации диалога, поскольку рудименты натурализма, специфического научного «высокомерия» и связанного с ними монологизма сохраняются и тут. В поисках выхода автор обращается к диалогической концепции гумани-

¹ д.филос.н., профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения ПСТГУ. Автор благодарит М. Вальдштейна за ценные замечания и рекомендации.

тарной науки М.М. Бахтина и коммуникативной теории науки К.-О. Апеля. Предлагаемая последним концепция «идеального коммуникативного сообщества» позволяет по-новому взглянуть и на значение диалогической проблематики для религиоведения, и на роль религиоведения в конституировании межрелигиозного диалога.

В современном мире, вероятно, ни одна страна не является в строгом смысле слова монорелигиозной или моноконфессиональной. Соответственно, гармонизация взаимных отношений религий и мировоззрений – «больших» и «малых», «традиционных», тысячелетиями питающих культуру и общество, и «нетрадиционных», лишь недавно возникших или вошедших в культурный кругозор, – кажется весьма насущной проблемой, перед которой стоит любое общество и государство, в том числе и наше, несмотря на то, что оспаривать доминирующее положение православия в отечественном культурном поле, наверное, сложно. Отношения между религиями и конфессиями возникают и зачастую становятся весьма проблемными на самых различных уровнях. Эти проблемы возникают и на уровне повседневной жизни – в семье, в отношениях с соседями по подъезду и дому, в транспорте, на работе, на улице и т.д., – и на уровне контактов местных и региональных общин, и на уровне «больших» религиозных организаций, обладающих всероссийским масштабом влияния, и на уровне принятия государственных политических решений, и даже на уровне международных взаимодействий. Одна часть этой проблематики связана с темой свободы совести как фундаментального человеческого права, гарантированного Конституцией, другая – с интерпретацией «светскости» государственной власти и проблемой ее отношения к религиозному многообразию, третья, не менее важная, – с проблемой межрелигиозного диалога. Именно эта последняя находится в центре внимания настоящей статьи.

В отличие от ряда отечественных авторов, я не буду проводить здесь сколько-нибудь значимого различия между диалогом конфессий одной религии и диалогом религий, поскольку ключе-

вым проблемным фактором выступает, на мой взгляд, не степень содержательной мировоззренческой близости, а сама по себе открытость к диалогу в принципе. Кроме того, меня здесь интересует не столько сам по себе диалог религий, сколько проблемы, возникающие при попытках конституирования его в качестве предмета религиозоведческого исследования.

Дискурс о диалоге в отечественном религиозоведении и его проблемы

Несомненно, конституирование общественного и культурного диалога – через обеспечение его участников академически адекватным знанием друг о друге и тематизацию его особенностей в частных исследовательских областях – одна из общественно-значимых функций гуманитарных наук вообще. С этой точки зрения, межрелигиозный диалог, несомненно, входит в сферу исследовательского интереса и общественной ответственности религиозоведения¹. При этом, несмотря на то что и религиозные лидеры, и политики, и ученые (в качестве общественных деятелей) часто говорят об актуальности и значимости межрелигиозного диалога как во внутрироссийском, так и в международном плане², нельзя сказать, чтобы отечественное, да и мировое, религиозоведческое сообщество обладало какой-то связной и стройной теорией такого диалога. Проблематика межрелигиозного диалога в гораздо большей степени разрабатывается теологами, с одной стороны, и религиозными публицистами и официальными спикерами – с другой³. Религиоведы же, т.е. исследователи, специально оза-

¹ О том, что, исследуя эти вопросы, религиовед выступает не только как академический ученый, но и как публичный интеллигент, см.: *Grelle B. Scholarship and Citizenship: Comparative Religious Ethicists as Public Intellectuals // Explorations in global ethics: comparative religious ethics and interreligious dialogue / edited by Sumner B. Twiss and Bruce Grelle. Westview Press, 2000. P. 34–72.*

² См., напр.: Иларион (Алфеев), митр. Актуальность межрелигиозного диалога в современной системе международных отношений // Официальный сайт Московского Патриархата <http://www.patriarchia.ru/db/text/5392890.html> (дата публикации 15.03.2019, дата обращения 10.09.2023).

³ Это касается не только отечественной, но и зарубежной литературы. См., напр., носящие отчетливо теологический характер серии *Pathways for Ecumen-*

боченные реальным многообразием форм религиозной жизни (и соответственно, формами взаимодействия между ними), как ни странно, не проявляют к этой теме большого интереса. Они как будто не чувствуют всей значимости (как общественной, так и академической) возникающих здесь проблем, не отдают себе отчета в том, насколько эти проблемы затрагивают и самопонимание науки о религии, и ее общественный статус. Характерно, что на данный момент в отечественной науке существует лишь одна академически корректная монография, ставящая целью «выявление и последовательное, системное описание разных типов межрелигиозного диалога» – книга С.В. Мельника¹.

Подавляющее большинство современных отечественных попыток концептуализировать межрелигиозный диалог строится вокруг 1) понимания диалога как любой формы доброжелательного, нацеленного на достижение взаимопонимания, общения между религиями и 2) признания его существенной позитивной ценности. Таково развернутое формальное определение, предлагаемое С.Н. Лещинским: «межрелигиозный диалог определяется,

ical and Interreligious Dialogue (2016 –) и *Interreligious Studies in Theory and Practice* (2014–2021) издательства Palgrave MacMillan. Интересно, что некоторые авторы-теологи специально подчеркивают определяющее значение проектов *Religionswissenschaft* и *Comparative religion*, поскольку они «предлагают полезные ресурсы для межрелигиозного диалога, помогая религиозным и нерелигиозным людям лучше понимать себя и других» (*Swidler L. Dialogue for Interreligious Understanding: Strategies for the Transformation of Culture-Shaping Institutions. New York, 2014. P. 13*). Характерный отечественный пример, когда представители религий и политических наук обсуждают эту проблематику в отсутствие религиоведов: *Материалы круглого стола: «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» – 2017. М.: ДА МИД России, 2017.*

¹ Мельник С.В. *Межрелигиозный диалог: типология, методология, формы реализации.* М., ИНИОН, 2022. С. 16. Большинство же крупных отечественных религиоведов ограничиваются отдельными статьями и выступлениями. См., напр.: Шахнович М.М. Феноменологическое религиоведение и проблема межрелигиозного диалога // *Онтология диалога: метафизический и религиозный опыт.* СПб., 2002. С. 169–174. В том же сборнике имеются статьи Е.А. Островской, Н.Л. Мухелишвили, Е.А. Торчинова и др. Однако для всех этих авторов они так и остались единичными опытами.

во-первых, как способ отношений между двумя и более представителями различных вероисповеданий с целью обмена мировоззренческими и теологическими идеями, культурными традициями, моральными ценностями; во-вторых, это процесс, в котором достигаются между участвующими сторонами взаимопонимание и согласие в решении актуальных проблем социума»¹. Однако это определение вряд ли может считаться удовлетворительным, поскольку явно страдает излишним оптимизмом, как в первой, так и во второй своей части: «обмен идеями» достаточно редко становится реальной целью отношений между представителями вероисповеданий, столь же сомнительным представляется достижение реального взаимопонимания и согласия.

Некритическое восприятие позитивных коннотаций, связанных с понятием диалога, зачастую ведет религиоведов к квази-теологическим, и при этом явно вненаучным утверждениям. В зависимости от того, как мыслится отношение религии к диалогу, здесь некритически наделяется либо априорно позитивными, либо априорно негативными коннотациями само понятие религии. Например, при попытке каким-то образом объяснить возможность диалога, утверждается: «В основе всех религий лежат универсальные общечеловеческие ценности (терпимость, любовь, сострадание и т.п.), которые позволяют религии стать авангардом культурного развития»². Парадоксальным образом, такая попытка «возвысить» религию оборачивается довольно жестким редуccionизмом, де-факто отрицающим уникальность и оригинальность ценностей, творимых религиозными традициями в своей истории, сведением их к «человеческому, слишком человеческому» измерению, банализацией. Кроме того, авторы, мыслящие в таком ключе, упускают из виду простую вещь – ди-

¹ Лещинский А.Н. Высшая школа свободы совести // https://www.ng.ru/ng_religii/2019-08-20/14_470_school.html

² Бурлуцкий А.Н. Межрелигиозный диалог: специфика и тенденции развития // Труды Российской научно-практической конференции светских ученых и теологов с участием зарубежных исследователей «Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры». Ч. 2. Пермь. 2012. С. 100.

алог может вестись только там, где есть реальное различие и несогласие, если все со всеми согласны – диалог не имеет смысла.

Но диалог религий и конфессий кажется невозможным и в случае несогласия сторон – ведь, как предполагается, каждая из них мнит себя обладающей полнотой спасительной истины, и это исключает для нее мотивацию и возможность «обмена идеями». В этом случае, если диалог все-таки рассматривается как позитивная ценность, в качестве его условия мыслится наличие секулярного пространства, т.е. определенное «ослабление» религии, ее приватизация и отказ от абсолютистских притязаний (зачастую – вынужденный). Таким образом, мы снова имеем дело с определенным типом редукционизма и патернализма в отношении религии¹. Понятие религии нагружается здесь (независимо от личного отношения автора) негативными коннотациями, подлинной религиозностью неявно признается ее обскурантистский, т.е. негативно или индифферентно относящийся к рациональной рефлексии, тип, рационализированная же религиозность, напротив, вызывает подозрения, и при этом предполагается, что религиовед, как ученый, обладающий объективным знанием о религиях, и специалист по диалогу, «лучше знает», что служит пользе религиозного человека².

¹ Пример такого подхода см.: Элбакян Е. С. Возможности и условия межрелигиозного диалога // *Веснік Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А. А. Куляшова. Сер. А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія)*. 2014. № 1 (43). С. 68–75. Весьма вероятно, что возникновение светского культурного и общественного пространства сыграло существенную роль в становлении межрелигиозного диалога как идеи и практики. Вопрос, однако, заключается в том, насколько адекватным является представление этого пространства как некоей привилегированной, в отношении «частных» религиозных традиций, «универсальной» метапозиции.

² Об этом специфическом виде научного «высокомерия» см. мою статью: Антонов К.М. Принцип методологического объективизма и позиция «точки зрения» в академическом исследовании религии: проблемы и перспективы // *Религиоведческие исследования*. 2 (22). 2020. С. 118–132. Я хочу подчеркнуть, что речь не идет о личном высокомерии конкретного ученого, который в своей повседневной жизни и профессиональном общении может быть очень скромным и самокритичным человеком, речь идет о (культивируемой на основе «объективистской» установки) характеристике этоса исследовательского

В целом можно сказать, что обращения к этой теме отечественных религиоведов носят эпизодический характер, как правило, определяются внешней мотивацией (напр. необходимостью выступления на конференции, в теме которой фигурирует понятие диалога) и рассматривают межрелигиозный диалог в контексте стандартной типологии отношений между религиями (эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм) в качестве однозначно позитивной ценности.

Таким образом, косвенно подтверждаются возражения тех авторов, которые рассматривают «межрелигиозный диалог» как идеологизированный штамп, используемый либо для осуществления контроля светского государства над религиозной жизнью, либо для такого давления секулярного общества на религию, которое превращает ее в «частное дело», либо для продвижения одних религиозных идей за счет других, т.е. как форму скрытого миссионерства (обычно – восточных религий в отношении христианства). В этом случае известные стратегии диалога (инклюзивизм, плюрализм) разоблачаются в качестве такого рода идеологом¹. Эти возражения необходимо учитывать.

Вместе с тем и религиозные лидеры в контактах друг с другом и с государством под диалогом имеют в виду, как правило, просто относительно доброжелательные отношения между представителями религий и конфессий, сотрудничество между различными структурами в тех или иных социально-значимых проектах, обсуждение таких проектов. В этой деятельности «мастера подзрения» типа Толстого, Ницше или Маркса (и прежде всего их прилежные ученики из фундаменталистского лагеря) без труда

сообщества в аспекте его отношения к предмету исследования. Моя мысль заключается в том, что эта установка, свое краткое экспрессивное выражение находящая в поговорке «рыба – не ихтиолог», выстраивает отношения субъекта и «объекта» исследования таким образом, что существенно препятствует эффективной религиоведческой концептуализации межрелигиозного диалога.

¹ См.: Shokhin V.K. On Some Features of Buddhist Missionary Work and Double Standards in Religious Studies // *Studies in Interreligious Dialogues*. 2005. Vol. 15. № 2. P. 133–154; Шохин В.К. Основные категории межрелигиозного диалога: от мнимой самоочевидности к проблематизации // *Христианское чтение*. 2018. № 3. С. 183–191.

обнаруживают весьма прагматическую игру интересов, как политического, так и экономического характера, в жертву которым приносится «чистота веры», а зачастую и моральная чистота. Сама идея регулирования и упорядочивания пространства межрелигиозных и межконфессиональных отношений, а соответственно, и роль науки о религии в этом процессе, оказывается здесь поставлена под вопрос.

На этом фоне очень привлекательной кажется попытка С.В. Мельника предложить такое безоценочное понятие диалога, которое, тем не менее, может быть положено в основу как исторической, так и структурной реконструкции этого феномена. Термин «диалог» употребляется автором «в максимально широком значении – как любой формы контактов, коммуникаций между последователями разных религий независимо от их характера»¹. На этой основе автору удастся создать впечатляющую классификацию типов, видов и уровней диалога. Тем не менее, этой концепции можно адресовать как минимум две группы вопросов.

1) Зачем в таком случае вообще нужно понятие «диалога», и почему недостаточно более общего понятия «межрелигиозных отношений»? Как они вообще соотносятся между собой? Или более формально: к какому роду принадлежит ведущее здесь понятие «диалога», и по каким признакам оно из него специфицируется?

2) Почему автор, с одной стороны, ставит вопрос о «выработке практических рекомендаций по его (диалога – К.А.) реализации»², а с другой, по существу уклоняется от ответа на него? Особенно ярко это проявляется при описании так называемого «полемического диалога». Справедливо критикуя тех авторов, которые склонны вообще обходить стороной эту форму межрелигиозного общения, исследователь указывает: «представляется важным не просто приводить цитаты, свидетельствующие о наличии вражды и диффамации оппонента, но и предложить конструктивную оценку этого феномена и способы преодоления его негативных последствий»³. При этом вопрос о критериях конструктивности и

¹ Мельник. Указ. соч. С. 10.

² Там же. С. 15.

³ Там же. С. 140.

негативности даже не ставится, а от практических рекомендаций автор воздерживается под предлогом описательного характера своей работы.

Это представляется не случайным – отбрасывая выработанную в так называемой «философии диалога» критериологию «подлинной диалогичности» как произвольную и нереалистичную и не предлагая никакой иной ей на смену¹, он, по существу, лишает себя возможности осмысленно сформулировать такую стратегию.

Тем самым мы оказываемся в странной ситуации: единственная полноценная дескриптивная теория межрелигиозного диалога оказывается в практическом смысле нерабочим инструментом. Что еще нужно для того, чтобы продемонстрировать бесполезность нашей науки?

При этом, удивительным для нововременной науки образом именно «теоретический», т.е. объективистский и безоценочный, характер дискурса оказывается причиной его практической неприменимости. Характерно, что это происходит именно в той сфере её предметности, в которой этой практичности от неё справедливо ожидают.

В связи с этим возникает естественный вопрос: являются ли рассмотренные недостатки отечественной историографии случайными свойствами отдельных работ, или они обусловлены какими-то более общими проблемами отечественной науки о религии в целом? Возможна ли выработка более строгого понятия межрелигиозного диалога, которое 1) было бы действительно с точки зрения аналитики и общественной практики, 2) могло бы противостоять описанной фундаменталистской критике, 3) отличалось бы от приведенных выше формальных определений чем-то более существенным, чем некритически вводимый признак «доброжелательности»? Что этому может мешать?

Кажется, что фундаментализм религиозных людей и объективизм ученых, конфликтуя друг с другом, равно мешают осознанию значимости этой проблемы. Оставляя первый, главным образом, теологам (хотя, как мы увидим, религиоведению все же есть

¹ Там же. С. 8–9.

что сказать по этому поводу в контексте данной проблемы), я бы хотел остановиться на втором.

Кажется очевидным, что критический анализ любой проблемы должен быть критичен не столько по отношению к своему объекту, сколько, по большей части, по отношению к своему субъекту. Анализ предмета должен быть предпослан анализ способов его данности и их априорных структур, а это, в свою очередь, предполагает вопрос: какое понятие религиоведения может быть положено в основу решения проблемы межрелигиозного диалога?

Веберовская методология науки: достижения и проблематика.

И вот здесь на сцену выходит Макс Вебер. В чем можно видеть востребованность его методологических идей?

Как представляется, самосознание современных отечественных религиоведов определяется противостоянием двух основных концепций: более или менее наивным «методологическим объективизмом» и скептической позицией «точки зрения»¹. При этом в отечественном научном горизонте присутствуют и весьма авангардные, в том числе конструктивистские подходы, однако они по большей части используются в конкретных исследованиях и совершенно недостаточно представлены в более общих и принципиальных дискуссиях, теряясь на фоне указанной базовой оппозиции². Однако представленный выше обзор демонстрирует, как кажется, что ни тот, ни другой ее член кон-

¹ См.: Орел Е.В. Принцип методологического объективизма и некоторые аспекты его применения в психологии религии // Психология религии: между теорией и эмпирикой. М., ПСТГУ, 2014. С. 9–29; Дворкин А.Л. Ложь и нищета «беспристрастного» изучения сект // Религиоведческие исследования. 1(18). 2018. С. 81–87; Антонов К.М. Принцип методологического объективизма...

² Попытку предложить для обсуждения такие идеи, как, напр., так наз. «методологический лудизм» см. в: Рахманин А.Ю. Методологические обязательства и критерии объективности в религиоведении: программы последних лет // Религиоведческие исследования. 2020. 2(22). С. 85–117. РИНЦ, однако, показывает, что она была процитирована лишь однажды, а это значит, что интерес к такого рода методологическим поискам остается низким, и шансы на преодоление указанной оппозиции и связанных с ней недостатков – невелики.

ституировать требуемое понятие межрелигиозного диалога не в состоянии.

Я попытаюсь поэтому обратиться к более сложным концепциям, среди которых идеи немецкого социолога занимают едва ли не самое видное место. С них и начнем.

Концепция Вебера мне представляется наиболее здоровой и строгой из выработанных на протяжении XX века концепций эмпирической общественно-гуманитарной науки, при этом, однако, мы увидим, что для наших целей она нуждается в некоторой коррекции и дополнении. Я постараюсь кратко реконструировать ее, опираясь на три основных текста: «Наука как призвание и профессия» (*beruf*), «Смысл “свободы от оценки” в социологической и экономической науке», «“Объективность” социально-научного и социально-политического познания»¹.

Некоторые её базовые характеристики, своего рода «лозунги» заложены уже в названиях перечисленных работ. Я попытаюсь кратко их прояснить, а затем указать, в чём заключаются их плюсы и минусы с точки зрения нашей задачи.

Итак, согласно Веберу, определяющей характеристикой научного познания является строгое разграничение «оценочных суждений» и «опытного знания», вопроса о ценностях и вопроса о фактах². Первые определяются «точкой зрения» автора,

¹ М. Вебер – несомненно, один из самых влиятельных авторов XX века, в том числе это касается и его методологической программы. Существует весьма значительное количество реконструкций его концепции. Я отнюдь не претендую на новое слово в этой традиции и буду рад, если специалисты признают мою интерпретацию хотя бы приемлемой. Мой пафос заключается в необходимости актуализации именно этой, методологической, стороны наследия немецкого социолога. В процессе написания статьи я соотносился со следующими исследованиями: Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991; Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. М., 1998; *Ringer Fr.* Max Weber's methodology: the unification of the cultural and social sciences. Harvard University Press, 1997; *Bruun H.H.* Science, values, and politics in Max Weber's methodology. Ashgate, 2007.

² В этом, как и в понимании природы гуманитарной науки в целом, Вебер во многом следует Риккерту и баденскому неокантианству вообще. Существенное

его системой предпочтений. Возникающая здесь аргументация «взывает к нашему чувству, к нашей способности вдохновляться конкретными практическими целями, формами и содержанием культуры, ... к нашей совести...». Последнее, напротив, «взывает к нашей способности и потребности мысленно упорядочить эмпирическую действительность таким способом, который может притязать на значимость в качестве эмпирической истины»¹. Это значит, что она претендует, как минимум, на всеобщую значимость: «Методологически корректная научная аргументация в области социальных наук должна быть признана правильной и китайцем». По крайней мере, оговаривается Вебер, она «должна к этому стремиться»². Это в равной мере касается и эмпирических данных, и результатов логического анализа общественных идеалов, даже если сами эти идеалы «китайцу» (т.е. человеку, максимально далекому от «европейца» и в географическом, и в культурном плане) останутся чуждыми.

Это не означает бессмысленности спора о ценностях. В той же статье Вебер отграничивает от социальной науки в вышеописанном смысле, социальную политику – систематическое «изложение определенных идеалов», и социальную философию – попытки «однозначного определения смысла культурной жизни». Вебер рисует сложную картину, в которой общественная наука оказывается тесно связана с общественной дискуссией. Как выясняется, исследователям невозможно «запретить ... высказывать в форме оценочных суждений те идеалы, которые их вдохновляют». Более того, при соблюдении определенных условий «вынесение определённого практического суждения может быть не только безвредным, но даже полезным, более того, не-

различие, однако, заключается в том, что Вебер мыслит социальную науку, которую Риккерт рассматривал как науку «номотетическую», обобщающую и свободную от ценностей, как идиографическую, т.е. привязанную к ценностям, обладающую собственным, сложным механизмом образования понятий. Подробнее см. Давыдов. Указ. соч. С. 70-88.

¹ Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Его же. Избранные произведения. М., 1990. С. 353–354. Ср.: Вебер. Наука как призвание и профессия // Там же. С. 722.

² Вебер. «Объективность»... С. 354.

обходимым в чисто научных интересах». Учёные оказываются вовлечены в конфронтацию идеалов: «Так, в научной критике законодательных и других практических предложений выявление мотивов законодателя или идеалов критикуемого писателя во всём их значении в ряде случаев может быть дано в наглядной, понятной форме только посредством конфронтации положенных ими в основу ценностей с другими и лучше всего, конечно, с их собственными ценностями. Каждая рациональная оценка чужого мировоззрения может быть только критикой, которая исходит из собственных “мировоззренческих” позиций, борение с чужим идеалом возможно, только если исходить из собственного идеала»¹. «Борение идеалов», однако, необходимо корректно (и в риторическом, и в методологическом смысле) отграничивать от собственно эмпирического исследования.

В конечном итоге спор о ценностях приводит человека к необходимости предельного экзистенциального выбора, не обусловленного никакими рациональными аргументами выбора между «конечными установками», между вечно конфликтующими между собой «богами»². Все это находится уже за пределами собственно научного дискурса. И тем не менее, обойтись без апелляции к ценностям в конституировании гуманитарного и социального знания, по Веберу, невозможно. Удаётся ли ему при этом избежать угрозы релятивизма?³

Для ответа на этот вопрос необходимо более точно уяснить исходную точку, с которой учёный-гуманитарий начинает свое исследование. Этой точкой, по Веберу, является его существова-

¹ Там же. С. 355.

² Вебер. Наука... С. 726.

³ Известная критика Вебера со стороны Лео Штрауса как раз была направлена на демонстрацию того факта, что «благородный нигилизм» немецкого социолога, будучи проведен последовательно, 1) «неизбежно ведёт к нигилизму» низкому и 2) делает невозможной вообще вычленение предмета общественной науки. См. Штраус Л. Естественное право и история. М., 2007. С. 45, 52-53. Представляется, однако, что большая часть критики Штрауса направлена скорее на позитивистские и объективистские упрощения позиции Вебера, упускающие из виду базовое различие между процедурами «отнесения к ценности» и «оценочного суждения».

ние в качестве «человека культуры», иными словами, его донучная принадлежность как человека к общему для всех людей миру значений и смыслов¹, в котором он занимает определяющееся множеством факторов определённое положение («точку зрения»). В этом качестве он обладает определенным набором «культурных интересов», которым, в свою очередь, определяется набор явлений, обладающих тем или иным, меньшим или большим, позитивным или негативным, «культурным значением»². Это «культурное значение» явлений, которое может найти свое выражение в определённых суждениях, претендующих на общезначимость, необходимо строго отличать от частных оценок («хорошо»/«плохо», «желательно»/«нежелательно»), которые не выходят за рамки субъективности³. Именно связка культурного значения и культурного интереса «придаёт явлениям научный интерес», определяет его направленность.

Иными словами, научный интерес учёного-гуманитария направлен на явления, обладающие для него «культурным значением», не в том смысле, что он их обязательно «высоко ценит» (это, как мы видели, остаётся делом его личного выбора), а в том смысле, что они прямо или косвенно затрагивают его культурные интересы, говоря современным языком, «цепляют» его. Используя язык современного культурного проектирования, можно сказать, что познавательным интересом учёного руководит не только внутренняя логика развития научного знания, но и «боль», которую он ощущает, как человек, живущий в своём жизненном мире среди других людей.

Ответом этой «боли» является переход этой донучной структуры на новый уровень: установление выражаемого в суждениях – и в силу этого 1) «ясного и отчетливого» (Декарт) и 2) общезначимого («понятного и китайцу») «культурного значения» данного явления, получаемого путем его сопоставления с сконструированным исследователем соответствующим «идеальным типом».

¹ Здесь Вебер близко подходит к развитому позже Э. Гуссерлем и социологами, близкими феноменологическому движению, понятию «жизненного мира».

² Вебер М. «Объективность»... С. 379-380.

³ Гайденко, Давыдов. Указ. соч. С. 41.

«Идеальный тип» как модель, с которой соотносится выявляемая в ходе эмпирического исследования действительность, строго отграничивается Вебером от 1) «идеала» в нормативном смысле, 2) эмпирического обобщения реальной действительности, 3) действующей в действительности «силы», 4) эмпирически присущих реальным историческим деятелям идей, от других чрезмерно идеалистических или, наоборот, натуралистических интерпретаций¹. Определение же культурного значения, как результат описанного сопоставления, вновь отграничивается от оценки, которая и здесь остаётся исключительно субъективным делом исследователя как человека, остаётся неотделима от его практической ориентации в мире религии, политики, искусства, морали и проч. Критический анализ процесса познания, стремление к методической точности, заставляет Вебера пожертвовать объективностью в 3-х основных значениях этого слова: 1) объективностью априорных расценок ценностей, вкладываемых исследователями в свою работу; 2) объективностью и окончательностью результатов познания, которое перестаёт быть «отражением» действительности; 3) объективностью выносимых оценочных вердиктов и связанных с ними претензий науки на построение цельных мировоззрений и определение конечных целей человеческой деятельности.

Однако это не означает отсутствия у науки общественно-значимой и даже политической функции. Да, «смысл мироздания не раскрывается исследованием», наука не может дать «общезначимых последних идеалов»², но она дает человеку, вовлеченному в характеризующий культурное и общественное пространство нашей жизни «спор богов», 3 необходимые вещи, превышающие уровень пресловутой «торговки овощами». Она 1) учит призна-

¹ Вебер. «Объективность»... С. 389 и далее. Обсуждение смысла идеи «идеального типа», её развития на разных этапах становления веберовской методологии и связанных с ней сложностей, её соотношения с риккертской индивидуализирующей и позитивистской квази-естественно-научной каузально-генерализирующей объективистской методологией см.: Bruun H. H. Op. cit. P. 41-48; Ringer. Op. cit. P. 110-121; Гайденко, Давыдов. Указ. соч. С. 44–61.

² Вебер. «Объективность»... С. 353.

вать неудобные с точки зрения той или иной политической (а также религиозной и любой другой практической) позиции факты; 2) выявляет и систематизирует в виде понятий и суждений взаимосвязи целей, средств и последствий; 3) посредством выявления многообразия мировоззренческих позиций и связанных с ними практических установок помогает человеку в том, чтобы «дать себе отчет в конечном смысле собственной деятельности»¹. Её миссия, таким образом, заключается в прояснении культурного и социального мира для человека, который в этом мире живёт и действует. Обратим внимание, что при этом, парадоксальным образом, она всё-таки и сама оказывается «всего лишь» одной из действующих в нем сил.

Подведём промежуточный итог изложения.

Вебер весьма удачно «снимает» привычное для современных отечественных религиоведов (и не только для них) противопоставление методологического объективизма и позиции «точки зрения». Исследователь действительно во многом определяется своей «точкой зрения»² – присущие ему как человеку расценки ценностей определяют, повторюсь, направленность его познавательного интереса, его постановку проблемы. В то же время, строго последовательное проведение принципа «свободы от оценок» обеспечивает «понятный и китайцу» результат, одинаково полезный (и одинаково «неудобный») представителям различных и даже противоположных «позиций».

Перечислим важные достижения веберовского понятия науки: отказ от прямолинейного объективизма и связанного с ним «высокомерия» учёного; сознание вовлечённости учёного в ход той жизни, которая является предметом его исследований; понимание того факта, что он как человек занимает в этой жизни определенную «позицию», которой определяется направленность его познавательного интереса; вместе с тем – последовательная реализация принципа «свободы от оценки» и методологического дистанцирования исследователя от своего предмета, понимание

¹ Вебер. Наука... С. 725, 729-730.

² Вебер. «Объективность»... С. 380.

функции науки как задачи «обретения ясности». В результате, Вебер освобождает ученого от груза двух тяготеющих над ним избыточных претензий: 1) на «отражение» реальности как знание окончательной «объективной» истины, и 2) на духовное руководство жизнью¹.

Его формула конечного смысла науки, её роли по отношению к жизни индивида и общества: «заставить или помочь дать себе отчет о конечном смысле собственной деятельности» легко конвертируется в научную конкретику, в том числе – религиоведческую. Будучи почему-то затронутыми в своей жизни проблематической значимостью религиозных ценностей, религиоведы направляют свой интерес на те или иные конкретные участки всего широкого поля религиозной жизни. Стремясь в отношении их к достижению ясности, они способствуют тому, чтобы религиозные люди (и они сами, в качестве людей, если не религиозных, то, по крайней мере, обладающих определенной жизненно-мировой позицией относительно религии) имели возможность дать себе ясный отчет о тех ценностях, которыми живут они сами и их соседи по общему для всех жизненному миру, о соотношении целей, средств и последствий своей деятельности, при том, что решение предельного вопроса о целях и ценностях – в их компетенцию как ученых не входит.

И тем не менее, определенное высокомерие, некий «взгляд свысока», которым учёный-религиовед, привыкший иметь дело с «неудобными фактами» и чисто эмпирическими объяснениями, смотрит на «обычного религиозного человека», живущего в сфере «wishful thinking», в которой ещё остается место «чуду», «откровению» и «пророчеству»², здесь остается. За счёт чего? Кажется, что познавательный механизм науки прояснён все же не до конца. Как, собственно, Вебер мыслит реализацию её целей?

¹ Этот последний момент особенно выделял Фриц Рингер в своей наиболее известной книге: Рингер Фр. Закат немецких мандаринов. Академическое общество в Германии, 1890–1933. М., 2008. Особ. С. 420-426.

² См. напр.: Вебер. Наука... С. 724. На это указывают, в частности, современные отечественные авторы: Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э. Как сегодня возможна критика Макса Вебера? // Вопросы философии. 2019. № 8. С. 10-14.

Здесь, очевидно, предполагается не только монологическое осуществление в уме некоторого набора стандартных операций, но и определённого рода общение – однако это общение не тематизируется им предметно, а принимается как нечто само собой разумеющееся. Какого рода общение попадает в сферу его описаний? Общение членов редколлегии, сообщества авторов научного журнала и их аудитории, общение профессора и студента, общение учёного-религиоведа и религиозного человека как предмета его исследования. Всё это общение представляется немецкому мыслителю однонаправленно-монологичным. Де-факто он всегда подразумевает в качестве формата взаимодействия либо лекцию, либо наблюдение за объектом, либо журнальную полемику. Последняя, разрастаясь до вселенских масштабов, превращается в ту «вечную борьбу богов», о которой он пишет с таким непосредственным пафосом. Но и веберовские «боги» принципиально отличаются тем, что не вступают в диалог ни между собой, ни со служащими им людьми – они лишь предписывают и требуют исполнения предписаний. Равным образом и люди – сталкиваясь с чужеродной позицией, они в лучшем случае способны её критиковать, в худшем – игнорируют. Речь учёного и философа у Вебера – всегда монолог, развёртывание мысли из аксиомы, где иные позиции либо критикуются, либо используются как средство для утверждения собственной. Более того, такой последовательный монологизм Вебер склонен рассматривать как добродетель, отождествляя его с интеллектуальной честностью, в то время как любые компромиссы, попытки позитивного учёта иной точки зрения он описывает скорее негативно, как «релятивизм», как проявление «слабости» перед «суровым лицом судьбы», как оборачивающееся «самообманом» стремление проводить «среднюю линию»¹.

Представляется, что здесь можно вполне правомерно увидеть рудименты объективистского натурализма и образа мысли «немецкого мандарина» (Рингер) в его мышлении. Служение ученого, с одной стороны, оказывается лишь служением одному

¹ См.: Вебер. Наука.... С. 726–727; Вебер. «Объективность»... С. 353.

из многих «богов», но с другой – его взгляд, выявляющий недоступные для иных структуры реальности, сохраняет свой привилегированный статус. Тематизация коммуникации здесь заложена только в потенции, поскольку без отсылок к тем или иным её формам, в принципе, обойтись невозможно.

Было бы неправильно его за это винить: работы Вебера по методологии науки создавались в начале XX века, когда проблема общения, коммуникации, диалога только начинала осознаваться как подлинно философская проблема, а лингвистический поворот в философии (как в герменевтической, так и в аналитической) только начинался. Среди современников Вебера проблему общения, как принципиальную для конституирования общественных наук и наук о культуре тему, поставил только Г. Зиммель¹. Тем не менее, кажется, что в задаче идеально-типического моделирования диалога средствами принципиально монологической, лишённой «вкуса к коммуникации», науки заключён парадокс.

Проблема межрелигиозного диалога на пути от веберовской к коммуникативной теории науки

В общем для всех людей жизненном мире мы все ведём бесконечную дискуссию о предельных смыслах, которые конституируют нашу жизнь. Именно из неё мы абсорбируем смысловые единства, которые затем идентифицируем в качестве фактов межрелигиозного диалога – сопоставляя их со сконструированным мысленно в фантазии его «идеальным типом». Последний также конструируется из пред-данных элементов «реальных» ситуаций, отбираемых на основе некоторой культурной ценности – ценности общения, коммуникации.

Это, в свою очередь, предполагает не просто первичную вовлечённость в реальный диалог в качестве его участника, но и своего рода «вкус к диалогу», особый «культурный интерес» к такого рода ситуациям как к чему-то для нас значимому и ценному, жизненную способность к ориентировке в них. Это, разумеется, не

¹ См., напр.: Зиммель Г. Общение. Как возможно общество? // Его же. Избранное. Том 2. Созерцание жизни. М., 1996. С. 486–500, 509–528.

отменяет того факта, что построенная на этой основе теоретическая модель, а также результаты её применения в эмпирических исследованиях, должны быть «понятны и китайцу», роль которого исполняет в данном случае человек, лишённый «коммуникативного слуха».

Сначала о вовлечённости. В описанной дискуссии учёный участвует, во-первых, в качестве человека – носителя определенного мировоззрения, религиозного, либо нет – т.е. в качестве православного, католика, мусульманина, иудея, буддиста, мормона и проч., а также атеиста или агностика. Но, во-вторых, он участвует в ней и в качестве учёного – ведь в условиях культурного политизма, постулируемого Вебером и действительно пронизывающего нашу жизнь, обосновать ценность науки так, чтобы сделать эпистемическое и аксиологическое сомнение в этой ценности невысказанным, строго говоря, невозможно – и эту невозможность следует принять с полной ясностью и ответственностью. Гуманитарное знание, в том числе научное знание о религии, само оказывается одним из многих «богов», вступивших в борьбу. Признание его ценности само по себе маркирует определённую «веру», мировоззренческую позицию, нуждающуюся в прояснении и обосновании. Это обоснование, подобно обоснованию религиозных идей (напр., «доказательствам бытия Божия»), может быть «хорошим», но не может быть «абсолютным». Служащие этому «богу» должны понимать, что их выбор, будучи хорошо обоснованным, не является, тем не менее, чем-то само собой разумеющимся и для всех понятным, что спор ведётся всерьёз, что ставкой является судьба их «бога» и их собственная судьба.

В сознании этой проблематичности – исток формирования интереса и вкуса к проблематике и понятию диалога. Если конкретизировать, то, следуя Веберу, истоком научного интереса, направляемого на сферу межрелигиозного диалога, должна быть культурная ситуация, в которой каким-то образом выявляется «культурное значение» диалога религий, пробуждается связанный с осознанием его ценности «культурный интерес», межрелигиозные отношения высвечиваются и переживаются как болевая

точка, а то их специфическое состояние, которое можно охарактеризовать словом «диалог» – как ценность. И это совсем не обязательно должна быть ситуация межрелигиозного конфликта или, тем более, войны. Гораздо чаще мы имеем дело с ситуациями, весьма похожими на ту, которая была описана в начале статьи: когда наличное религиозное многообразие сосуществует с взаимным безразличием религиозных традиций, «официальным дружелюбием» друг к другу и самоуверенностью «традиционных» религий, культурной изоляцией религий «нетрадиционных», устойчивой привычкой к фундаменталистской подозрительности как в отношении самой идеи диалога, так и в отношении любой рациональной рефлексии относительно религиозной жизни как таковой (будь то религиозоведческая, теологическая или философская рефлексия). Таким образом описанная поэтом ситуация: «Что связывает нас, всех нас? – Взаимное непониманье» (Г. Иванов) проецируется в пространство религиозной жизни. Для учёного (и для сообщества учёных) она оказывается как личным, так и теоретическим вызовом, и вместе с тем – возможностью реализовать свой *beruf*, своё общественное предназначение.

Из сказанного выше явствует, что для этого необходимо существенное изменение научного этоса. Ни объективистский, ни релятивистский подходы здесь не годятся, и даже веберовская парадигма позволяет скорее увидеть проблему, но кажется недостаточной для её решения. Должна произойти и стать предметом рефлексии трансформация, которую М.М. Бахтин описывает в связи с творчеством Достоевского: «Вместо отношения сознающего и судящего “я” к миру в центре его творчества стала проблема взаимоотношений этих сознающих и судящих “я” между собою»¹. Возникает потребность и возможность формирования интереса и вкуса к диалогу, к коммуникации вообще. Это, в свою очередь, предполагает своего рода перенастройку познавательного интереса: установка на «монологическую форму знания», соответствующую познанию вещей, переключается на «диало-

¹ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Его же. Собрание сочинений в 7 томах. Т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1963. Работы 1960-х – 1970-х годов. М., 2002. С. 114.

гическое познание», учитывающее «встречную активность познаваемого предмета», задающую вопросы «не себе самому и не третьему в присутствии мертвой вещи, а самому познаваемому»¹. Возникает потребность увидеть каждое слово религиозного дискурса как реакцию на слово другого, и одновременно, как слово, рассчитанное на его реакцию, описать реальность не как систему вещей, а как систему «звов и откликов» (А. Мейер). В этот диалог включается и слово познающего субъекта, слово религиоведа, вызывающее реакцию (приятие или неприятие) в «жизненном мире», трансформирующее религиозную жизнь, провоцирующее её на ответ.

Если теперь попытаться найти более развёрнутое понимание гуманитарной науки, которое в какой-то степени отвечает намеченной проблематике, то наиболее подходящим вариантом мне представляется то, которое было намечено в рамках коммуникативной философии К.-О. Апелем. В ряде статей, вошедших в известный сборник «Трансформация философии» (1973), Апель, сознательно отталкиваясь от концепции Вебера, попытался продумать пути преодоления её монологичности, как ее главного недостатка. В центре его внимания оказываются феномены intersубъективности, коммуникации, трансцендентальной функции языка, диалога, понимания в диалоге, герменевтичности любого научного знания, прежде всего, разумеется, общественно-гуманитарного. Именно в этом ключе им (вслед за Ясперсом) прочитывается веберовская идея «прояснения» – не только как выявления логических структур и смысловых связей реальности, но и как стремления к прозрачной коммуникации².

¹ Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук // Его же. Собрание сочинений в 7 томах. Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. М., 1997. С. 7.

² Такие выражения, как «прозрачная» или «абсолютная» коммуникация или «идеальное коммуникативное сообщество», могут вводить в заблуждение в том смысле, что они наводят на мысль о достижении некоего состояния одинаковости, полного сближения всех «точек зрения» и «позиций». Мне кажется, что в действительности речь идет о другом: о преодолении неизбежно возникающих в ходе общения недоразумений разной степени глубины и серьезности, говоря словами преп. Максима Исповедника, о преодолении

Как трансформируется здесь веберовский подход?

Полемизуя, подобно Бахтину, с «неопозитивистской *logic of science*», Апелю, следуя Веберу, признаёт человеческое общество в качестве не только объекта, но субъект-объекта социальной науки¹, а понимание – в качестве базовой познавательной процедуры, отличающей социально-гуманитарное познание от объективистской *science*. Однако, исходя из этого, он далеко выходит за рамки веберовского подхода, тематизируя (опять же, подобно Бахтину) коммуникативный момент в познании. Проблематика коммуникации и диалога вторгается в его понимание природы науки на нескольких уровнях: 1) на уровне трансцендентальных условий возможности любого познания, науки вообще и гуманитарной и социальной науки в особенности; 2) на уровне познавательного интереса – как того, что определяет специфику гуманитарных наук; 3) на уровне структуры самого процесса познания, в том числе научного познания; 4) на уровне понимания смысла и функций социальной и гуманитарной науки.

Ключевыми понятиями здесь служат Апелю понятия «неограниченного коммуникативного сообщества» и его «трансцендентальной языковой игры». Эти понятия вводятся Апелем в результате намеченной им критики «методического солипсизма», как характерной черты всей теории познания Нового времени. Признавая необходимость трансцендентальной рефлексии à la Кант как поиска предельного обоснования научного знания, Апелю вводит в её структуру проблематику языка и коммуникации, опираясь на идею «языковой игры» позднего Витгенштейна и идею «сооб-

«разделений», при сохранении «различий», об устранении взаимной глухоты и враждебности, при сохранении многообразия и взаимного интереса к пониманию «иного», сохраняющего свою инаковость. Существенно, что это преодоление мыслится скорее как бесконечный процесс, бесконечное стремление в сторону «должного», бесконечно преодолевающее бесконечное сопротивление «сущего» (хотя некоторые выражения Апеля, возможно, имеют определенный привкус утопии, предполагающей реальное осуществление «идеального коммуникативного сообщества» в реальной истории).

¹ Апелю К.-О. Коммуникативное сообщество как трансцендентальная предпосылка социальных наук // Его же. Трансформация философии. М., 2001. С. 206.

щества» Ч.С. Пирса¹. В основе этого хода мысли лежит представление, согласно которому любой познающий субъект, поскольку он является аргументирующим, обнаруживает себя всегда уже «имплицитно признающим предпосылку неограниченного критического коммуникативного сообщества»². Это признание имеет как эпистемологические, так и этические следствия, и прежде всего они касаются обоснования социальных и гуманитарных наук в их специфике по отношению к естествознанию.

«Трансцендентальная языковая игра неограниченного коммуникативного сообщества» оказывается «трансцендентальной предпосылкой обоснования теории социальных наук»³. Это априори коммуникативного сообщества противопоставляется мыслителем «методическому солипсизму» не только как характерной черте философской теории познания Нового времени, но и как базовой предпосылке «объективистской концепции единой науки», которую неопозитивизм и поперианский критический рационализм разделяют с классическими философиями сознания⁴. Оставаясь в рамках этой предпосылки, учесть специфику социального и гуманитарного познания, по Апелю, невозможно.

В соответствии с немецкой герменевтической традицией, философ усматривает эту специфику в акцентировании понимания в противоположность объективистскому естественнонаучному каузальному объяснению. Понимание, однако, интерпретируется им «не как психологическое вчувствование, а как участие в интересубъективном диалоге»⁵. Для социальных и гуманитарных наук характерен «познавательный интерес к интересубъективному взаимопониманию». В этой области «познание на основе наблюдения, на уровне субъектно-объектного отношения, всегда уже предполагает познание как смысловое взаимопонимание на

¹ Там же. С. 197.

² Там же. С. 195.

³ Там же. С. 220.

⁴ Там же. С. 206.

⁵ Апел К.-О. Развитие «аналитической философии языка» и проблема «наук о духе» // Его же. Трансформация философии. С. 128.

уровне субъектно-субъектных отношений»¹. Гуманитарное познание предстает здесь, почти по-бахтински, как «диалог с описываемой языковой игрой», образующий «новое единство языковой игры»². Языковые игры исторических деятелей и изучающих их историков (и разумеется, религиозных людей и изучающих их религиоведов), несмотря на разнородность их априорных предпосылок, благодаря герменевтическому опосредованию сопрягаются в единство «исторического диалога», истории духа.

Учёный мыслится здесь как человек, постоянно находящийся в диалоге: со своим предметом, с другими учеными в процессе познания, с аудиторией, с представителями других сфер человеческой жизни, служителями других «богов». Все эти формы коммуникации взаимно опосредуют друг друга и таким образом задают не только единство познавательного процесса, но и, как мы сейчас увидим, его телеологию.

Апель проблематизирует ещё один очень важный (и считающийся чем-то само собой разумеющимся в современном религиоведении) элемент веберовской концепции: поскольку любой аргумент, чтобы притязать на осмысленность, должен мыслиться как диалогическое выражение, постольку знакомое нам «различие между интерсубъективно обязывающими суждениями о фактах и субъективными ценностными суждениями» оказывается лишь «абстрактно логическим» различием. Как полагает Апель, оно «всегда уже снимается в пользу интерсубъективно обязывающей минимальной этики»³.

Это не значит, разумеется, что религиовед получает право навязывать своей аудитории свои субъективные оценочные суждения относительно значения религиозных явлений. Скорее, это означает, что в сфере оценок отсутствует субъективный произвол и их вынесение само представляет собой определенную познавательную процедуру. Впрочем, полемика с Вебером, как представляется, здесь отчасти основана на недоразумении – мы видели,

¹ Апель. Коммуникативное сообщество... С. 206.

² Апель. Витгенштейн и проблема герменевтического понимания // Его же. Трансформация философии. С. 95–100.

³ Апель. Коммуникативное сообщество... С. 202

что последний, как и его критик, вполне признавал историческую вовлечённость субъекта исторического познания, наличие у него определённого смыслового горизонта, определяющего направленность его познавательного интереса, призывал исследователей к рефлексии относительно их собственных культурных предпосылок. Однако Апель утверждает нечто большее: «имплицитно признаваемая каждым аргументирующим минимальная этика, каковая, кроме прочего, имеет в виду некую ангажированность в смысле исторической реализации неограниченного коммуникативного сообщества, признаётся даже свободной от ценностей эмпирико-аналитической наукой в качестве условия возможности формирования консенсуса, а тем самым – и обнаружения истины»¹. Иными словами, в саму познавательную деятельность учёного-гуманитария заложена «некая ангажированность», предопределяющая его оценочные суждения в той мере, в какой он выносит их, исходя из своей позиции как ученого. Она также в значительной степени предопределяет его взгляд на историю, как на процесс преодоления противоречия между реальным и идеальным коммуникативным сообществом: «безусловно нормативная и идеальная предпосылка трансцендентальной языковой игры неограниченного коммуникативного сообщества, с одной стороны, постулируется каждым аргументом и даже каждым человеческим словом (точнее говоря, даже каждым поступком, который следует понимать как таковой), с другой же стороны, в исторически предданном обществе его всё еще следует реализовать»².

Следует учесть здесь важное возражение со стороны возможного веберианца: из того, что неограниченное коммуникативное сообщество является трансцендентальной предпосылкой гуманитарных наук и определяет расценки ценностей, присущие ученым, не следует, что носители иных ценностей, служащие иным «богам» (напр., ценностям какой-нибудь из религий), должны руководствоваться той же системой ценностей. В противном случае, т.е. если эта предпосылка науки вместе с тем претендует на

¹ Там же.

² Там же. С. 198.

универсальность, позиция учёного вновь приобретает привилегированный статус, и тем самым, выпадает из диалога.

На это можно было бы возразить, что предпосылка неограниченного коммуникативного сообщества действительно мыслится Апелем как универсальная предпосылка любого взаимопонимания, однако именно в силу этого наука не является «собственником» этой предпосылки. Можно привести пример близкой по смыслу философской концепции, в которой основная функция движения к аналогичному идеалу «совершенного общества», как реализованного пространства полностью прозрачной коммуникации, понятого как «богочеловеческий союз или Церковь», возложена как раз на религию: идею «соборности сознания» кн. С.Н. Трубецкого¹.

Если это верно, то стремление к преодолению «взаимного непонимания» как проявления взаимной глухоты и враждебности (назовем это «коммуникативными идиосинкразиями») оказывается заложено в любые человеческие жизненные формы, поскольку они могут быть поняты как «языковые игры» в смысле позднего Витгенштейна. Не случайно точкой отсчета концепции Апеля становится трансценденталистская интерпретация известной сентенции Витгенштейна: «никто не может пользоваться правилом в одиночку и только один раз».

Гуманитарное знание не получает в этом отношении эксклюзивного преимущества по отношению к другим жизненным формам, однако, сказанное позволяет уточнить его функцию в общем ансамбле жизненных форм, его специфическое *veruf*: веберовское прояснение соотношения целей, средств и последствий оказывается здесь служебным по отношению к прояснению коммуникации, стремлению к реализации идеального коммуникативного

¹ См.: Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Его же. Сочинения. М., 1994. С. 591–592. О соотношении концепций Апеля и Трубецкого см. мою статью: Антонов К.М. Идея сообщества ученых и ее религиозный смысл в русской мысли конца XIX в.: вопрос о коммуникативной природе науки и концепция всеединства // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 6(44) 2012. С. 54–67.

сообщества в реальном¹. Социально-критическая работа над преодолением взаимной глухоты и враждебности в общении оказывается важнейшим элементом «практической соотнесённости науки», вытекающим из «постулата реализации неограниченного коммуникативного сообщества»².

Исходя из этой перспективы, можно видеть, что учёному-религиоведу не безразлична проблематика диалога в религиозной сфере жизни, что она не является всего лишь одной из проблем среди многих, что эта проблематика в каком-то очень важном отношении затрагивает основания его исследовательской работы, её осмысленности не только для общества, но и для самой себя.

Такое преимущественное внимание к проблематике межрелигиозного диалога в религиоведении может быть обосновано как внутренней структурой и логикой гуманитарного познания, так и внешними факторами, заложенными в саму религию как предмет исследования – поскольку она может быть понята как определенным образом устроенная языковая игра, наиболее проблемной частью которой является как раз коммуникация последователей разных вер и мировоззрений.

Однако это стремление учёного-религиоведа к пониманию межрелигиозного диалога, построению его модели и эмпирическому исследованию его форм и идиосинкразий, тесно взаимосвязано с его участием в таком диалоге, и эта связка предстает не как случайная прихоть и не как его исключительно личная проблема, но, вместе с тем, как позиция, глубоко обоснованная самой природой научного познания, как структурная проблема, условие возможности реализации его *being*.

* * *

Подведем, однако, итоги.

Позволяет ли сказанное ввести обоснованное критическое понятие диалога, которое могло бы служить теоретической моделью для эмпирического исследования отношений между религиями? Мы можем попытаться ввести такое понятие на основе рассмо-

¹ См. Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики // Его же. Трансформация философии. С. 263–336.

² Апель. Коммуникативное сообщество... С. 204.

тренных выше диалогических и коммуникативных теорий гуманитарной науки. Диалог в этом случае может рассматриваться как такая форма коммуникации, в которой каждое слово сознается как отклик на слово другого, само в свою очередь провоцирующее его на отклик, причём формируется особого рода «аргументационное сообщество», где «предполагается взаимное признание всех его членов как равноправных партнеров по дискуссии»¹ и таким образом реализуется стремление к реализации идеального коммуникативного сообщества. Это понятие без труда проецируется на мир религий и мировоззрений и формирует оптику, в которой этот мир может быть рассмотрен как бесконечно (насколько хватает глаз нашей исторической перспективе) делящаяся и самыми разными способами (в том числе и этически неприемлемыми с точки зрения современных гуманистических стандартов) реализующаяся дискуссия, в которой, однако, явственно ощущаются те признаки «взаимного непонимания», о которых выше уже неоднократно шла речь.

Приходится, правда, признать, что оно так же ни в коем случае не свободно от нормативности, как и чисто философские представления и это, несомненно, затрудняет использование этой оптики в эмпирическом анализе. Правда, в отличие от последних оно здесь оказывается не случайным образом привнесенным извне, но обоснованным весьма фундированным пониманием самой природы научного знания. Можно предположить, что осознание коммуникативной природы гуманитарного научного познания также служит важным мотивом для тематизации диалогических аспектов его предметности.

Помня об этом и сохраняя вытекающие отсюда мотивацию и вкус к диалогу, можно, однако, в целях его «заземления», попытаться сделать обратный ход от Апеля к Веберу. Взаимопонимание между религиями как элемент воплощения идеального коммуникативного сообщества в реальном в духе трансцендентальной прагматики Апеля можно попытаться осмыслить в веберовской перспективе как культурную ценность, направляющую наш по-

¹ Апель. Априори коммуникативного сообщества... С. 302.

знавательный интерес. Тогда мы, возможно, сумеем разграничить и соотнести между собой 1) необходимый для изучения реальной ситуации в сфере межрелигиозных отношений набор идеально-типических моделей межрелигиозной коммуникации и 2) набор нормативных образов, относящихся к сфере должного. В первом случае «межрелигиозный диалог», «религиозный конфликт», «индифферентное соседство», а также «диалог» и «монолог» как модусы религиозной речи рассматриваются безоценочно, представляя собой просто набор инструментов анализа эмпирической реальности, во втором они же задают критическую перспективу и определяют процедуры вынесения формирующих этическую и политическую практику оценочных суждений.

Хотя последние не являются, как мы теперь знаем, совершенно произвольными, но, при соблюдении процедурной корректности, опираясь на эти нормативные образы, вырастают из природы самой гуманитарной науки, это разграничение кажется важным с точки зрения стремления к общезначимости результатов научного исследования. Религиовед не должен превращаться в теолога и предписывать религиозным традициям не свойственную им нормативность, он, однако, может вступать с теологом в диалог относительно общекультурной значимости актуализируемых последним присущих традиции норм и ценностей, анализируя их, в том числе, в компаративной перспективе, а из этого диалога могут и даже должны вырастать соответствующие практические рекомендации.

Религиоведческое исследование межрелигиозного диалога представляется критически значимым и для самообоснования религиоведения, и для признания обществом его позитивной функциональности и значения. Оно имеет смысл в том случае, если религиоведение как наука откажется от претензий на отражение действительности и на нормативное предписывание религиям и конфессиям правил правильных взаимоотношений и само станет рассматривать себя, скорее, как участника этих взаимоотношений, чем как их независимого арбитра. Для понимания языковой игры межрелигиозных отношений оно должно вступить в

неё в качестве одного из участников и быть готовым 1) слышать других и 2) отстаивать собственную позицию значимости научной истины не в качестве само собой разумеющейся, а в качестве одной из многих, сталкивающихся в пространстве общественной дискуссии. Тогда, возможно, ему удастся, руководствуясь мотивом реализации идеального коммуникативного сообщества, исследуя, инициировать диалог, предъявляя носителям религий и мировоззрений 1) научно фундированные образы их партнеров по диалогу как качественно отличных от их собственного способов религиозного (или безрелигиозного) бытия, предъявляя их безоценочно, но в качестве культурно значимых и достойных осмысления, 2) наборы эмпирически (исторически и социологически) обоснованных с точки зрения соотношения целей, средств и последствий моделей межрелигиозной коммуникации и практически значимых стратегий решения связанных с нею проблем. Это, в свою очередь, позволит религиоведам, в диалоге с философами и теологами, способствовать утверждению интерсубъективно значимой этики диалога в пространстве межрелигиозных отношений, подтверждая тем самым общественное значение академического знания о религии.

WEBERIAN AND COMMUNICATIVE VIEWS OF SCIENCE AND RELIGIOUS STUDIES' MISSION IN INTERRELIGIOUS DIALOGUE

Konstantin Antonov

The article examines the problems associated with the constitution of interreligious dialogue as a subject of religious studies. The author draws attention to 1) the importance of research into the dialogue of religions for self-understanding of religious studies and its social significance and 2) to insufficiency of this type of research in Russian religious studies. An analysis of existing literature on the topic shows that the root of the problem lies in the methodological settings of Russian scholars. The problem of interreligious dialogue turns out to be difficult to effectively pose both within the framework of objectivist and relativist approaches, which, according to the author, is due to the fundamental monologism inherent in both. The author believes that the significant shortcomings of both are overcome by updating the Weberian methodology of social and human sciences in the methodological consciousness of Russian religious studies. Analysis of the main Weberian concepts ("objectivity", "freedom from evaluation", "attribution to value", "ideal type", "vocation") leads the author to the conclusion that their assimilation is a necessary but not sufficient condition for conceptualization of the dialogue, since the rudiments of naturalism, specific academic "arrogance" and the monologism associated with them are preserved here as well. In search of a way out, the author turns to the dialogical concept of humanities by M. Bakhtin and the communicative theory of science by K.-O. Apel. The concept of the "ideal communicative community" proposed by the Apel allows the author to take a fresh look at both the significance of dialogic issues for religious studies and the role of religious studies in the constitution of interreligious dialogue.