

Олег Кисельов

Кому належить буддологія?

Oleg Kyselov

Who Owns Buddhist Studies?

This review of Jørn Borup's *Decolonizing the Study of Religion: Who Owns Buddhism?* (2023) focuses on how the book explores the representation of Buddhism within Western and Japanese Buddhology. Borup reflects on these traditions through the broader lens of decolonization, a methodological shift in religious studies and the humanities over the past fifty years. The reviewer notes that much of the book synthesizes existing ideas and quotes extensively from other scholars rather than presenting original arguments. Borup highlights how academic decolonization seeks to integrate non-Western knowledge into mainstream discourse while critiquing Eurocentrism and the dominance of white male scholars. He emphasizes the vulnerability of secular religious studies, rooted in Enlightenment ideals, to this new wave of decolonial criticism. The reviewer also underscores Borup's focus on critical distinctions in religious studies, including his analysis of "Critical Religion" versus "Critical Studies of Religion," and his discussion on the authenticity of Buddhism, cultural appropriation, and the unique characteristics of Buddhological research in Japan. Ultimately, Borup's work contributes to the ongoing conversation about decolonizing the field of Buddhology.

Книжка данського релігієзнавця, доцента кафедри релігієзнавства Орхуського університету Йорна Борупа «Деколонізація релігієзнавства. Кому належить буддизм?» (Borup, 2023) є з тих

праць, які мають зацікавити релігієзнавців незалежно від їхньої спеціалізації. Й. Боруп – автор також іншої буддологічної праці, «Японський ріндзай дзен-буддизм: Мьосіндзі – жива релігія» (Brill, 2008). Він обіймав посади завідувача кафедри, директора Центру сучасної релігії та голови Данської асоціації з вивчення релігії. Підзаголовок книги сигналізує про те, що в ній йтиметься про буддизм – і більша частина, дійсно, присвячена вивченню, осмисленню, репрезентації буддизму в західній та японській буддології (*Buddhology, Buddhist studies*). Однак автор осмислює ці дві традиції вивчення буддизму, виходячи насамперед зі спільних тенденцій, що існують не лише в релігієзнавстві, а й у гуманітаристиці та суспільствознавстві загалом. Й. Боруп пише про деколонізацію релігієзнавства, беручи до уваги певний методологічний зсув, що спостерігається вже понад пів століття. Що має на увазі автор під «деколонізацією» релігієзнавства?

Перш аніж подати відповідь автора на це питання, зауважу, що значна частина рецензованої книги є не стільки оригінальним аналізом, скільки синтезом різноманітних ідей, дискусій і висновків. Тож, відповідаючи на запитання про деколонізацію, варто підкреслити, що це не оригінальний проєкт автора, а до певної міри констатація факту, який дослідники інтенсивно обговорюють. Ба більше, слово «деколонізація», за Й. Борупом, вже давно стала певним кліше, який часто автори використовують без якогось конкретного змісту. Термін уживають нарівні з подібними поняттями «постколоніалізм», «друга хвиля деколонізації», «ре-колонізація» та «деколоніалізація»¹ (Ibid., p. 11). Автор констатує, що теорії деколонізації зазвичай ґрунтуються на критиці західної гегемонії і зосереджуються на расових та інших категоріях ідентичності. Академічна деколонізація прагне включити знання та підходи з інших регіонів до західного наукового дискурсу. При цьому йдеться не про окреме вивчення цих знань і підходів, а саме про їхню інтеграцію в цей дискурс (Ibid., p. 15–16). Деколонізація наукового середовища тісно пов'язана із критичною теорією та критичними дослідженнями (це, передусім, фемінізм, критична расова теорія та постмодернізм), а також із декон-

¹ Й. Боруп цитує редакторів «Оксфордського посібника із занепаду імперій» – Мартіна Томаса й Ендрю Томпсона. Вони, своєю чергою, запозичують термін «де-колоніалізація» у зімбабвійського письменника Ченджерая Гове, який розуміє його як «очищення від колоніальних мов» (Thomas & Thompson, 2018, p. 8).

струкцією модерністських і просвітницьких ідеалів (Ibid., p. 18), критикою європоцентризму й домінування білих чоловіків в академічному середовищі (Ibid., p. 29). Деколонізація також включає деконструкцію колоніальної матриці влади, яку, зокрема, обслуговували вчені, що прикривалися принципами об'єктивності, раціональності, секулярності знання, відмінностями між інсайдерським та аутсайдерським підходом тощо (Ibid., p. 29). У світлі цього автор стверджує, що світське релігієзнавство, тісно пов'язане з просвітництвом, колоніалізмом, ідеями універсальності та протестантизмом, практикують білі чоловіки, а тому «особливо піддається виклику з боку нової деколоніальної критики, що орієнтується на ідентичність» (Ibid.).

Далі Й. Боруп зосереджується на певних аспектах у релігієзнавстві, які є особливо вразливими з перспективи деколоніальної критики. Наприклад, чого тільки варта фраза Макса Мюллера «класифікуй і підкорюй» (Ibid., p. 39), яка власне демонструє, що нейтральність релігієзнавства часто була лише ширмою для просування інтересів європейського колоніалізму. Автор також зупиняється на таких уже банальних для західного релігієзнавства питаннях, як постання поняття «релігія» й розподіл на релігійне/секулярне, критика парадигми світових релігій тощо (Ibid., p. 40–45). Але що для вітчизняних релігієзнавців може бути цікавим – це розмежування критичного релігієзнавства (*critical religion, critical studies of religion*) та критичних досліджень релігії (*critical research of religion*). Звісно, Й. Боруп не перший, хто звертає увагу на критичний поворот у релігієзнавстві², однак я вважаю, що його розмежування важливе для розуміння сучасного західного релігієзнавства. Отже, те, що я переклав як «критичне релігієзнавство»³, передусім сфокусоване на критичній деконструкції поняття «релігія» й пов'язаних із ним категорій та класифікацій (власне, Й. Боруп конспективно й викладає деякі їхні висновки вище). За оцінкою Крега Мартіна, якого також можна вважати представником цього напрямку, критичне релігієзнавство належить до «аналітично більш рефлексивних підходів до вивчення релігії» (Borup, 2023,

² Зокрема французький релігієзнавець Даніель Дюбуїсон пише у передмові до своєї книги про наукову революцію, що мала місце останні тридцять років на кафедрах релігієзнавства у північноамериканських та деяких британських університетах (Dubuisson, 2019, p. 1).

³ Я зробив це за аналогією із «comparative religion», що усталено перекладається як «порівняльне релігієзнавство».

р. 46). Натомість критичні дослідження релігії зосереджуються на критиці християнських і західних теорій через призму дискурсивних форм влади (*discursive power formations*). Обидва підходи характеризуються критикою концептуального анахронізму, криптотеологічної упередженості, а також критичним ставленням до використання в релігієзнавстві еліадівського релігійного есенціалізму та концепції *sui generis* (Ibid.). Фактично ці два критичні підходи є спробами деколонізації релігієзнавства.

Тепер перейдемо власне до буддизму та буддології. Підзаголовок книги – «Кому належить буддизм?» – відсилає нас до двох взаємопов'язаних тем: автентичності та культурної/релігійної апропріації. Отже, з одного боку – і це питання розглядається у книзі – автор чітко формулює проблему: що ж вважати справжнім буддизмом? На жаль, однозначної відповіді тут немає. Із погляду європейських буддологів ХІХ століття, справжнім буддизмом був класичний індійський буддизм, представлений у текстах. Нічого більше їх не цікавило – і всі пізніші форми буддизму вони вважали певним відхиленням. Але західному світу також був презентований дзен, передусім Судзукі, як чи не найвища форма буддизму (Ibid., р. 136). Із іншого боку, досить відомим є приклад Генрі Стіла Олкота (1832–1907), котрий написав «Буддійський катехизм» і пояснював жителям Шрі Ланки їхню ж релігію. І, звісно, він це зробив крізь матрицю протестантизму, передусім представивши доктринальні питання буддизму, а не його ритуальну форму чи практику (Ibid., р. 61–62). Чи є це прикладом релігійної апропріації? А як щодо привласнення буддизму в середовищі теософів, яких за це критикував Г. Олкот? Відомі й сучасні приклади: секулярний буддизм Стівена Бетчелора чи діамантовий буддизм данського лами Оле Нідала, який представляє його «як західний і білий 'вікінгський буддизм', що підходить для сучасних західних практиків поза традиційними азіатськими інституційними та культурними обмеженнями» (Ibid., р. 68). Отож автор книги наголошує, що на Заході фактично існує «два буддизми» – іммігрантський/спадковий буддизм та буддизм навернених, причому другий сприймають на Заході як правильнішу й вищу форму, оскільки він фокусується на медитації, духовному саморозвитку й раціональному світогляді та відкидає притаманні культурному буддизму ритуали, божества, предків і колективну релігійність. Домінацію білих буддійських учителів у США, насправді, можна сприймати як певну форму расизму, а самих учителів як «білих апропріаторів» (Ibid., р. 68, 75).

Далі Й. Боруп розглядає розвиток буддології на Заході і його деколонізацію. Ідеться про винайдення та конструювання буддизму. На мій погляд, тут варто проілюструвати цитатою з Дональда Лопеса, яку використовує автор: «Будда, якого ми знаємо, не народився в Індії у п'ятому столітті до нашої ери. Він народився в Парижі в 1844 році»⁴. З того дня були закладені корені буддології і були сформовані панівні уявлення про буддизм як про «гуманістичну релігію» або навіть моральну систему без богів, а також ідея «Будди без буддизму»⁵ (Ibid., p. 81). Й. Боруп стверджує, що фактично буддизму не існувало до того, як він був концептуалізований у ХІХ столітті у Європі (Worup, 2023, p. 83).

У 1990-х роках стався певний переворот у буддології, коли тези Е. Бюрнуфа та його послідовників поставили під сумнів і були піддані критичному аналізу. Цілий ряд дослідників, натхненних працею Едварда Саїда «Орієнталізм» (1978), сприяв новому розвитку буддології, написавши численні важливі праці. Серед них – «Британське відкриття буддизму» (1988) Філіпа Алмонда; «Риторика безпосередності: Культурна критика Чан/Дзен-буддизму» (1991) та «Буддистський виклик західній філософії: Історичний огляд» (1993) Бернарда Фауре; «Полонені Шангри-Ли: Тибетський буддизм і Захід» (1998) Д. Лопеса; а також збірник під редакцією Д. Лопеса «Куратори Будди: дослідження буддизму під час колоніалізму» (1995). До цього кола належать також «Орієнталізм і релігія: постколоніальна теорія, Індія та 'містичний Схід'» (1999) Річарда Кінга і «Винайдення світових релігій: або як європейський універсалізм зберігся в мовних конструкціях плюралізму» (2005) Тамоко Масузави (Ibid., p. 83). Дослідники почали дискутувати над низкою проблем, зокрема: як формувався образ буддизму на Заході, як він був неадекватно представлений у буддології й те, що орієнталісти дуже часто були апропріаторами релігійних знань. Рання буддологія була «дуже протестантською» – на неї впливало протестантське розуміння релігії, що відбилося, наприклад, у пошуку «історичного Будди», розгляді його як «засновника релігії» та «індуїстського реформатора» (Ibid., p. 86) або в питанні про «істинний буддизм» (тхеравада) і його протиставленні ритуалізованому та ієрархічному «католицькому буддизму» (магаяна, ваджраяна) (Ibid., p. 87). Уся нинішня критика колоніальної

⁴ Тут ідеться про фундаментальну книгу «Вступ до історії індійського буддизму» (1844) Ежена Бюрнуфа.

⁵ Бопур цитує Lopez, 2013, p. 3, 169.

буддології об'єднується під парасольковою назвою «критична буддологія» (*Critical Buddhist Studies*) і вже стала інтегрованою частиною пропедевтичних курсів із буддології у західних університетах (Ibid., p. 89). Цей критичний поворот у буддології також сприяв усвідомленню буддизму як «релігії, що практикується і переживається» (*practiced religion, lived religion*).

У сучасній буддології навіть обговорюють питання, чи варто буддизм називати релігією, оскільки «релігія» є західним терміном, зміст якого сформувався під сильним впливом протестантизму (Ibid., p. 100).

Автор також аналізує ситуацію із буддизмом, буддологією та релігієзнавством у Японії. Свій аналіз він розпочинає з питання про зміну статусу буддизму у країні, винайдення слова *shūkyō* як відповідника до західного слова «релігія», проникнення протестантських ідей щодо істинної та хибної релігії і, відповідно, з питання, чи входять буддизм та сінто до цієї категорії, чи ні. Як відомо, Японія не лише піддавалася західному впливу (що у певному сенсі можна інтерпретувати як колоніалізм), але й сама була колонізатором в Азії, а відтак поширювала свою таксономізацію на підконтрольні їй території. До речі, японський імперіалізм знаходив своє виправдання і в буддистських доктринах (Ibid., p. 125).

Релігієзнавство у Японії почало розвиватися з початку ХХ століття, а дослідження буддизму має три різні підходи: 1) вивчення доктрин різних буддистських сект та агіографії їхніх засновників; 2) студії буддизму, що орієнтувалися на західну буддологію, отже, передусім фокусувалися на індійському буддизмі; 3) дослідження з історії буддизму, які розглядають його культурний розвиток від Індії до Японії, але часто трактують японський буддизм як вершину цього розвитку (Ibid., p. 131–132). Існує в Японії й постмодерністська критика і західного, і японського релігієзнавства, зокрема, коли йдеться про гегемонію західного дискурсу, апропріацію терміну «релігія», «зворотний орієнталізм»⁶ та японський колоніалізм (Ibid., p. 133–135). Однак сучасна японська буддологія в цілому не зазнала значного впливу критичного повороту: її все ще більше цікавлять тексти, аніж практики; народний буддизм більше цікавить антропологів і фольклористів, аніж релігієзнавців та власне буддологів. Питання раси, ідентичності та соціальна

⁶ Нав'язування Заходу певного образу Сходу, чим, зокрема, займався Судзукі, який був певний час основним джерелом знання про дзен для Заходу (Ibid., p. 136–137).

проблематика не є ключовими у дисципліні, хоча й до них часто звертаються окремі дослідники. Й. Боруп зазначає, що практики деколоніальної деконструкції не мають значного поширення у японському релігієзнавстві (Ibid., p. 145).

Нарешті автор рецензованої книги також ставить питання про критичні дискусії деколоніальної критики. І якщо, наприклад, деколонізація наукової спільноти передбачає залучення інсайдерів у вивчення традиції, то у відповідь критики завжди можуть запитати «А хто є інсайдером?»⁷ (Vogur, 2023, p. 151), що пов'язано із питанням автентичності, влади усередині групи тощо. Хто має право представляти буддизм? Хто вирішує хто може представляти буддизм? Й. Боруп відзначає, що мантра «сприймати релігію серйозно», що постійно повторюють конфесійні релігієзнавці та деколоніальні дослідники-практики, має свої наслідки. Наприклад, західний секулярний буддизм не вважають більш автентичним за традиційний, але водночас він і не є неавтентичним, адже відправною точкою для постколоніальної критики є самоідентифікація, а не аналітичні моделі. Можна розглядати секулярний буддизм як частину західної колонізації, що відображає певні владні відносини, а відтак і певну загрозу для буддистської релігійної системи, але така критика також може базуватися на спрощеній моделі «культурного чи релігійного есенціалізму, обгорнутого в ідеологічні заяви та дискурси ідеалізованої автентичності» (Ibid., p. 163).

Наприкінці книги автор пише (ґрунтуючись передусім на спостереженнях японської релігієзнавиці Сатоко Фудзівари) про відносини між західним і японським релігієзнавством. Йдеться, зокрема, про те, що західні дослідники намагаються осмислити японську релігійну ситуацію крізь призму західних теорій (секуляризації, глобалізації), при цьому дослідження японських авторів використовують лише як фактологічні джерела, але не зважаючи на їхні інтерпретації. Фактично, це також колоніальне ставлення західних дослідників, навіть тих, хто намагається позбутися євроцентризму (Ibid., p. 175).

Отже, кому належить буддологія? Чи нею мають займатися представники/-ці західного наукового співтовариства чи суто традиційно буддистських суспільств? Насправді, автор не ставить у книзі питання саме таким чином, але воно може постати пе-

⁷ Запитання, яке задають і критичні дослідники, зокрема Расселл Маккатчен (McCutcheon, 2019, p. 101).

ред читачами після прочитання цієї книги. Автор декілька разів (зокрема в останньому абзаці книги) пише про смерть (західної) буддології, хоча й уважає, що нема достатньо переконливих аргументів щодо неминучої смерті цієї дисципліни (Ibid., p. 179). На мою думку, критичний дослідник на його місці намагався би передусім дати відповідь на запитання «хто й чому бажає буддології смерті»?

Посилання / References

- Borup, J. (2023), *Decolonising the Study of Religion. Who Owns Buddhism?* Routledge, London.
- Dubuisson, D. (2019), *The Invention of Religions*. Equinox, London.
- Lopez, D. (2013), *From Stone to Flesh. A Short History of the Buddha*. University of Chicago Press, Chicago.
- McCutcheon, R. (2019), *Studying Religion. An Introduction*. Routledge, London.
- Thomas, M., Thompson, A.S. (2018), “Rethinking Decolonization: A New Research Agenda for the Twenty-First Century”, Thomas, M., Thompson, A.S. (eds), *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*. Oxford University Press, Oxford.