

МЕТОДОЛОГІЯ НАУКОВОГО ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ В УМОВАХ НЕКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Проблеми методології є одними з найбільш гострих в сучасному науковому вивченні релігії. В результаті кризи класичної раціональності, яка, зокрема, є кризою монологізму та універсалізму розуму, перед науковим дослідженням релігії постала необхідність вироблення нових парадигм та проблема єдності методології релігієзнавчих досліджень. Слід відзначити тенденцію подолання соціологічних регулятивів релігієзнавства, пошук нових підходів для осягнення сутності релігії. Використовуючи термінологію Т. Куна, можна сказати, що зараз відбувається процес формування нової наукової парадигми, яка орієнтована на усвідомлення не лише зовнішніх форм релігії (чим здебільшого займається порівняльне релігієзнавство), або на вирішення проблеми функціонування релігії в різних культурах та в суспільстві (соціологічний підхід, який бере свій початок у веберіанській школі), скільки на релігію, як один з сутнісних структурних елементів буття людини.

Чим є сьогодні наукове вивчення релігії — самостійною сферою дослідження або ж простою сукупністю різних дисциплін, кожна з яких по-своєму вивчає релігію, проте всі вони не об'єднані ніяким єдиним принципом? Висуваються все більш наполегливі вимоги вироблення єдиної загальноновизнаної методології, яка б поєднувала різні дисципліни, що вивчають релігію, що дозволило б виокремити релігієзнавство серед інших гуманітарних наук. Але разом з тим досвід філософії та методології науки дозволяє піддати сумніву правомірність вимоги вироблення такої єдиної методології. І хоча питання це досить широко обговорюється в спеціальній літературі (пошуки інтеграції філософії релігії та релігієзнавчих дисциплін присутні, наприклад, в працях Н.Смарта) і на різних наукових конференціях, проте такої методології так і не було вироблено, у зв'язку з чим була зрештою висловлена думка, що установка на формування єдності методології є хибною. Однак це, в свою чергу, заперечує єдність релігієзнавства як самостійної науки, розбиваючи його на комплекс нічим, окрім об'єкту дослідження, не пов'язаних дисциплін.

Як зазначає професор С.Кримський, "метод — це завжди втілена раціональність" [Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды.- К., 2000.- С. 118]. Повністю приймаючи цю тезу, ми звертаємось до теми кризи класичної раціональності не для того, аби розробити нову єдину методологію релігієзнавства, а для вивчення самої можливості (або неможливості) її створення в світлі тих змін в онтології мислення, які відбулись в минулому столітті, акцентуючи увагу на декількох ключових моментах в сучасній ситуації, які, на нашу думку, створюють умови для вирішення даного питання. Необхідно при цьому підкреслити, що мова йде перш за все (і лише!) про можливість такої методології в межах некласичної онтології розуму, коли заперечується наявність метанаративності та утверджується тим самим можливість існування багатьох дискурсів про один предмет. Наскільки в цій ситуації є можливою єдність методології релігієзнавчих досліджень? Паралельно з цим стає зрозумілим і другий бік цього питання: чи може філософія релігії виступати в якості метатеорії релігієзнавства, бути своєрідною філософією науки про релігію?

Розвиток некласичної науки починається на початку ХХ століття. Світ в ній описується не як субстанція, а як часова одинична подія. Завдяки цьому формується і нове розуміння істини, яка більше не є простою відповідністю речі та розуму. Вона усвідомлюється як функціональна та ціннісна. Саме буття розкривається зараз перед людиною вже не як абсолютна основа сущого, через співвіднесеність з яким та співпричетність якому функціонує розум. Виступ епістемологічного анархізму (П.Фейерабент) проти всіх типів універсальних норм, законів, ідей, допущення лише одного ключового принципу про відсутність всіх принципів ("все є дозволеним") породжує ситуацію не лише повного нівелювання меж між вірою (як переконанням, заснованим не на логічних доказах, а на безпосередньому спогляданні очевидностей) та розумом (як логічним осягненням істини), але й обумовлює їх рівнозначність в пізнанні істини, що, в свою чергу, викликає необхідність переосмислення епістемологічної значимості релігії.

З іншого боку, ця позиція співпадає з ще одним, не менш впливовим філософським напрямом ХХ століття, — прагматизмом, як методом, який дозволяє, говорячи словами У.Джеймса, зняти зі світу ту скам'янілість, в яку його занурює класичний раціоналізм. Відтак принципова плюралістичність деяких сучасних методологій створює умови для нового розуміння релігії. Історія релігії зараз розкривається не як єдиний всеохоплюючий процес становлення поняття релігії, як ми

* КІРЮХІН Денис Ігорович – молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

бачимо в гегелівській філософії, а саме поняття лишається відтепер свого універсального характеру. Місце однієї релігії займає багато релігій.

Крім того, сьогодні змінилась й соціальна роль релігії. Вона вже більше не є єдиним і незаперечним детермінантом людської діяльності в суспільстві, вже більше не виступає як основна інстанція, що легітимізує соціальні інститути та відношення між ними. Можна спостерігати як втрату релігією "якості самоочевидної інтерсуб'єктивної вірогідності" (П.Беггер) – вона все більше замикається в сфері особистісного переживання, все більшу значимість набуває індивідуальний релігійний досвід, так і процес глобалізації соціальних відносин в сучасному світі, в який є включеною і релігія. Отже, фраза Ф.Ніцше про те, що "земна куля стала маленькою" знаходить своє підтвердження і в цьому. З принципу конституювання ціннісної структури, релігія переходить в принцип побудови індивідуального світу, стаючи сферою "суб'єктивної свідомості". Глобалізація релігії є одним з моментів процесу глобалізації людства, всезростаючої взаємозалежності та цілісності, становлення єдиного людського суспільства. Водночас це не лише не виключає, але й багато в чому сприяє розвитку особистісної релігійності як утримання себе в цій своєрідній тоталітаризації, а звідси – і розвиток нових локальних релігійних об'єднань, різних форм національних релігій.

Нова ситуація ставить проблему побудови єдиної методології для науки про релігію вже на принципах неklasичної раціональності. В такій гострій формі як сьогодні, проблема методології дослідження релігії, проблема єдності філософсько-дослідницьких та науково-релігійних підходів до релігії була неможливою раніше, коли панувало уявлення про апріорність універсальних структур розуму, завдяки чому історія індивідуальної свідомості була водночас і моментом історії всесвітньої. Становлення неklasичної раціональності (дослідження причин виникнення нової раціональності не є завданням цієї статті) пов'язане з деструкцією новоєвропейського способу мислення, всієї новоєвропейської метафізики, що є основою раціональності класичної. Нова раціональність є перш за все новою "онтологією розуму" (М.Мамардашвілі). Критиці піддається претензія класики досліджувати свій предмет з позиції абсолютного розуму. В свій час ще В.Дільтей наполягав на необхідності вироблення особливої методології наук про дух (Geisteswissenschaften), акцентуючи увагу на історичності розуму, що не приймається до уваги багатьма сучасними дослідниками релігії. В теперішній ситуації, як показують У.Куайн, У.Селларс, розкривається глибокий взаємозв'язок та взаємопереходи між спеціальними науками та філософією, що стало можливим лише після відмови вже і в методології природничих наук від протиставлення суб'єкту пізнання та незалежного

від нього об'єкту. Некласична онтологія розуму утверджує багатоплановість свідомості, завдяки чому в її сферу потрапляють феномени, що раніше були недоступні для раціональності класичної. Разом з тим, сьогодні є досить популярними стратегії елімінації епістемології (У.Куайн, Р.Рорті, Ж.-Ф.Ліотар), що своїм іншим аспектом мають неявне утвердження нової метанаративності відсутності всіх метенарацій, тобто відбувається разом з тим повернення до старої ситуації, але вже на новому рівні.

Однією з характерних особливостей академічного дослідження релігії, що відрізняє його від теологічного релігієзнавства, є проголошення в якості однієї з умов ідеального наукового пізнання принципу абсолютної об'єктивності, тобто незалежності від особистісних, світоглядних особливостей суб'єкту, що пізнає. Проте в дійсності дана вимога залишається не більше ніж вимогою, лише регулятивною ідеєю. І проблема тут не в недбалості вчених, а в принциповій неможливості для суб'єкту, що пізнає, як зайняти позицію абсолютної автономності по відношенню до об'єкту пізнання, так і, відволікаючись від всіх своїх особистісних рис, виступити в якості суб'єкту пізнання взагалі. У зв'язку з цим постає питання: а чи не є така вимога для академічного дослідження релігії, яка прирівнює його до природничих наук, з самого початку хибною?

Криза класичної раціональності означає для нас, в даному випадку, кризу універсальності методології дослідження релігії, методології, яка завдяки таким своїм постулатам як напередзаданість істини процесу пізнання, автономності мислення та єдності знання, не розрізняє природничі та гуманітарні науки. Криза свідчить не лише про нездатність застосування цих установок в сфері гуманітарних наук, але й про неадекватність наукового пізнання, заснованого на цих принципах. Тому питання, поставлене нами на початку, про єдність методології релігієзнавчих досліджень, зараз потребує деякого уточнення. Деструкція класичного гносеології з її протиставленістю суб'єкту та об'єкту встановлює принцип включеності суб'єкту пізнання в структури об'єкту, що пізнається, причому слід наголосити, що мова в даному випадку йде про ситуацію не в гуманітарних, а в природничих науках, яка склалася з розвитком квантової фізики, що виправдовує останнім часом досить часте звернення релігієзнавців до філософії науки. Суб'єкт утверджується в своєму праві на власну парадигму та критерії пізнання, які відповідають його уявленням про досягнення істини.

Нова ситуація виявляється відкритою для вивчення не лише всезагального, але й індивідуального, неповторного. Тому можна казати про те, що завданням дослідження релігії сьогодні має стати опис

одиночного феномену у всій його неповторності, а це протистоїть есенціалістській позиції класичної гносеології. Завдання полягає в збереженні специфіки предмету, а не в її ігноруванні, як ми можемо спостерігати в позитивістській версії наукового методу, який допускає можливість існування єдиної логіки формування теоретичного знання. Тому повинно піддати критиці і "взяття в дужки" онтологічного в методології феноменологічної соціології П.Бергера, А.Шюца, Т.Лукмана, яка разом з тим містить і позитивний момент, адже звертається до безпосереднього щоденного досвіду індивіду. Так само здається незадовільною прагматична методологія, в якій (і тут вона співпадає з методологічним анархізмом) релятивізується значимість буття як істини. Разом з тим це не означає, що ми займаємо позицію, подібну до символічного інтераціонізму П.Рока, яка заперечує, зокрема, можливість наукового осягнення суспільства. Просто виникає побоювання, що в ситуації, коли пізнання повинно орієнтуватися на одينية, буде неможливо характеризувати його результати як істинісні, адже вимога загальнозначимості істини не забезпечується в цих умовах.

Чи можливо нейтральне в ціннісному відношенні вивчення релігії, на що претендує більша частина дослідників релігії і неможливість чого часто закидають філософії релігії? На основі висловлених щойно зауважень можна зробити висновок, що ситуація абсолютно нейтральної позиції суб'єкту є неможливою не тільки в гуманітарних науках, але дана установка долається зараз і в науках природничих. Сучасна ситуація характеризується не тим, що утверджується якась одна нова методологія, чи то популярна зараз або феноменологічна, або історична, або герменевтична, або аналітична, а тим, що розкривається можливість співіснування всіх цих методологій разом, оскільки феномен релігії є така тотальність, яку не можна охопити в межах одного методологічного підходу. Водночас, досвід кожної з цих дисциплін повинен оцінюватись не як певний "внесок в істину", а як сама по собі істина, що не є напередзаданою, а конститується самим процесом пізнання.

При цьому слід визнати, що зараз особливо зростає значимість саме герменевтичної методології, яка активно розроблялась і продовжує розроблятися (про що свідчать матеріали конференції, що відбувалась у Нью-Йорку та Сан-Франциско в 1987 році за ініціативою Інституту Св. Трійці) протестантськими теологами, орієнтованими на подолання класичних установок, які, в даному випадку, виражаються як певна метамова, абсолютно істинна, позаісторична. Звернення до Священного тексту набуває форми діалогу людини та Бога. Воно збагачується та обумовлюється численними історичними, соціальними та іншими

передумовами, завдяки чому на місці метанаративності утверджується плюралістичність. Криза класичної монологічної раціональності в межах теології виражається в перш за все в подоланні "моно-". Зміст тексту розкривається не як позалюдський, а як обумовлений тим, хто його витлумачує. Тому можна погодитись із думкою дослідників, які стверджують, що герменевтична парадигма діалогічного спілкування замінює новоевропейську парадигму суб'єкт-предметних відношень. Соціальний та історичний контексти є принципово плюралістичними у своїх можливостях, усвідомлення чого і приводить сучасних протестантських теологів до утвердження ідеї рівнозначності всіх інтерпретацій. Як вірно підкреслює Ж.-Ф.Ліотар, зміна легітимізації дискурсів здійснюється як подолання "спекулятивної легітимізації", яка притаманна модерну, що й стало причиною занепаду метанаративів. Нова ситуація, яка виникла внаслідок подолання вселегітимуючих метанаративів, стосується не лише мовних ігор, а пов'язана із подоланням спекулятивних основ легітимізації знання.

Більшість дисциплін, що вивчають релігію, не рефлектують відносно основ власних методологій, тобто імпліцитно передбачають певну філософську позицію, яка виражає, якщо бажате, певну онтологію розуму. Тому саме філософія релігії може виступити в якості філософії науки про релігію та надати єдності методології релігієзнавства, уникнувши при цьому релятивізму та скептицизму і зберігаючи тенденцію по утвердженню полідисциплінарності та мультипарадигмальності релігієзнавства. Вище вже зазначалося, що проголошене Ж.-Ф.Ліотаром "подолання" метанаративності і утвердження полідискурсивності передбачає, в свою чергу, установлення нової метанаративності, а розуміння будь-якого дискурсу як дискурсу влади (М.Фуко) веде, після боротьби між дискурсами, до, знову ж таки, утвердження одного дискурсу, який на даний конкретний момент виступає як найбільш ефективною влади, утверджуючи тим самим абсолютну історичну детермінованість методологій.

В сьогоденній кризовій ситуації питання про буття, поставлене в західноєвропейській філософії, перетворюється на проблему буття, оскільки досліднику, як стало зрозумілим, зараз відкривається саме буття. Г.Башляр в праці "Новий раціоналізм" наголошує на необхідності розірвати з "мовчазною впевненістю", що буття необхідно означає єдність. Тобто буття не тільки вже не мислиться як єдине, але мова взагалі йде про поліонтичність. Водночас Ф.Гаттарі розкриває, через подолання онтологічного характеру "розрізнення", яке воно має в структуралізмі, що "інаковість" виявляється "однаковістю". Це дозволяє

зрозуміти релігію не просто як переживання присутності божественного, священного, а як базовий екзистенціал особистості.

Утвердження принципів некласичної раціональності в методології релігієзнавчих досліджень дозволить більш повно розкрити суть та значимість феномена релігії. В новій методологічній ситуації філософія релігії необхідно постає і як філософія науки про релігію, яка рефлектує з приводу загальних принципів методології релігієзнавства. Проте ця метатеоретичність одночасно передбачає відкритість для деконструкції, що не дозволить повторитись тій кризі людського духу, яка відбувається нині. Буття не може бути замкнене в межах однієї "картини світу" (М.Гайдеггер), бо ж воно значно багатше. Усвідомлення цього надасть можливості філософії релігії виступити в якості такої метатеорії, яка поєднує всі дослідження про релігію через їх співвіднесеність з цінністю буття, уявлення про істину як про саме буття, що відкривається людині в пізнанні.



КОНФЕСІЙНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

*П.Яроцький**

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ КАТОЛИЦИЗМУ

Соціальна доктрина¹ католицизму формувалася протягом ХХ століття – спочатку як доповнення до моральної теології, а потім набула певної автономії, збагачуючись безперервним, органічним і систематичним розмірковуванням про нові й складні соціальні проблеми. Найважливішим моментом у розвитку соціального вчення є те, що воно, будучи доктринальним “корпусом”, з стійкою теологічною основою, не зводиться до замкнутої теологічної системи, але доводить свою пристосованість до еволюції суспільства залежно від ситуації в світі і людських здатностей відповідати на нові проблеми і виклики часу. Це витікає з неупередженого розгляду соціальних документів всіх понтифіків – від Лева XII до Іоанна Павла II – і стає ще очевиднішим від II Ватиканського собору. Отже, щоб зрозуміти історичний розвиток соціальної доктрини, потрібно досягнути соціально-культурний контекст кожного документу, зважити на економічні, соціальні, політичні й культурні умови, за яких вони (енцикліки, послання, інструкції) формувалися і застосовувалися.

Папа Лев XIII, стурбований “робітничим” питанням, тією скрутою, в якій опинився промисловий пролетаріат, виступив з енциклікою “*Rerum novarum*” - “Нові речі” (1891р.). Це – документ

* ЯРОЦЬКИЙ Петро Лаврентійович – доктор філософських наук, професор, завідувачий відділом проблем релігійних процесів в Україні Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

¹ Між католицькими термінами “соціальна доктрина” і “соціальне вчення” особливої різниці немає. Проте кожний з них має певний змістовний відтінок. “Доктрина” більшою мірою підкреслює теоретичний аспект проблеми, “вчення” – історичний і практичний, хоча в обох випадках йдеться про одну і ту ж реальність. Поперемінне використання цих понять має на меті вказати на їх взаємну рівнозначність.