

О. Білокобильський* (м. Донецьк)

УДК 111

**ПРОБЛЕМА РАЦІОНАЛЬНОГО РОЗУМІННЯ
ІРРАЦІОНАЛЬНОГО В НАУЦІ ПРО РЕЛІГІЮ:
ІСТОРИЧНІ ДЕТЕРМІНАНТИ ТА МОЖЛИВІ ПЕРСПЕКТИВИ**

Категоріальний дискурс і методологія релігієзнавства. Зміст понять, у тому числі й фундаментальних (категорій) запозичується з реальності того культурного універсуму, «мешканцем» якого є інтерпретатор. Ця реальність спирається на інтуїтивно очевидні уявлення про те, що існує, його природу, просторово-часову конфігурацію, долю людини та суспільства, стратегії соціальних легітимацій тощо. Варто підкреслити, що культурне середовище як смисловий обрій переконань ученого-інтерпретатора є родом онтологічної реальності, сформованої соціокультурним інструментарієм доби, а зовсім не асуб'єктивною сукупністю «речей у собі». Найбільш абстрактні категорії, що отримуються завдяки вихолощенню змісту повсякденних понять, залишаються органічно пов'язаними з полем вихідних культурних значень: суще для сучасного європейця не включає в себе трансцендентного, а, наприклад, місце в універсумі, яке відводиться для померлих, принципово відрізняється від того, яке належить їм у культурних універсумах, що спираються на міфологію. Понад те можна припустити, що сама поява філософського осмислення реальності за допомоги категоріального мислення була пов'язана зі специфічними змінами культурної реальності й не є обов'язковим атрибутом культури як такої: когнітивні схеми, в рамках яких свідомість конституює перцептивну реальність, тією ж мірою передують осмисленій дії, в якій генетично пов'язані з легітимними стратегіями соціальної поведінки, що склалися в тій чи іншій культурі. Відповідно, людина сприймає те, що співвимірно можливому практичному освоєнню та, у випадку відсутності сталої традиції осягнення реальності на високоабстрактному рівні (філософському та метафізичному), категоріальне мислення принципово не можливе.

* Білокобильський О.В. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Донецького національного технічного університету.

Віра в загальну значимість метафізичного дискурсу, яка характерна для європейської філософії, визначала обличчя релігієзнавства, яке зароджувалося на початку XIX ст. Але на хвилі загальнометодологічної моди кінця XIX століття вона змінилася активізацією досліджень у галузі порівняльного релігієзнавства. Знайомство дослідників із несвропейськими релігійними традиціями (в першу чергу із міфологічними уявленнями «примітивних» культур і східними релігіями) показало нерелевантність поняття «Бог» у якості релігійної універсалії. Релігієзнавство межі XIX-XX століть все активніше зверталося до менш навантаженого християнськими конотаціями поняття «священне» («сакральне»). В працях Е. Дюркгайма, М. Мосса, Р. Отто, Г. Ван Дер Леува, М. Еліаде та інших були зроблені спроби експлікації універсального змісту цього поняття в соціологічному, трансценденталістському, феноменологічному та онтологічному вимірах.

Парадокс цього методологічного кроку полягає в тому, що свідоме подолання теологічної ангажованості релігієзнавчих досліджень супроводжувалося абсолютизацією ангажованості культурної: науковий метод як такий був нерозривно пов'язаний із християнськими уявленнями про суще, що на початку XX століття мало ким усвідомлювалося. Застосовуючи поняттєвий апарат, який був сформований всередині теологічного дискурсу до християнства, дослідники релігії поступали цілком коректно: «релігією» в строгому смислі слова (тобто з точки зору культурних інтуїцій) було саме християнство. Однак спроба перетворення отриманого методологічного інструментарію в універсальний спосіб дослідження релігій супроводжувалася неочікуваними складнощами.

Раціональна рефлексія релігійного в історії європейської думки.
 Розуміння сутності релігії, що імпліцитно транслюється в філософсько-релігійному та релігієзнавчому дискурсі, йде від християнського розуміння релігій як більш-менш успішних наближень до повноти християнської євангельської звістки. Характерне вираження цієї теоретичної позиції можна знайти ще у Фоми Аквінського, який у «Сумі теології» підкреслює необхідність віри в Христа для всіх часів і народів: «...та чи інша віра в тайну втілення Христа була необхідна всім і завжди, проте ця віра різнилася відповідно до різноманіття часу та людей».¹

В раціоналізованій і значно секуляризованій думці Нового часу християнський універсалізм було заміщено універсалізмом раціональним (просвітницького толку). Так, Д. Юм наголошує на тому, що віра в Творця є відмінною ознакою людини як розумної істоти, яка покликана до досягнення розумного ж Начала світобудови: «Якщо загальна схильність вірити в невидиму розумну силу і не є першопочатковим інстинктом, то все ж як загальна якість людської природи вона може розглядатися на кшталт мітки чи печатки, яка накладена божественним Творцем на його творіння, та, звісно,

¹ Фома Аквінський. Сумма теологии. – Часть II-II. – Вопросы 1 – 46. – К., 2011. – С. 43-44

ніщо не в змозі так возвеличити людство, як той факт, що воно є обраним серед усіх інших творінь, і що на ньому запечатаний образ та відтиск Творця всесвіту». Все, що «не вміщується» до вимог розуму, проголошується паплюженням божественного образу. Неоцінимою перевагою людини є її здібність *пізнавати* Верховну істоту та «заклювати на основі видимих витворів природи про таке вище начало, яким є її верховний Творець!».² Напроти, все ірраціональне в релігіях світу є «маячня хворих людей» та «грайлива фантазія мавп».³ Врешті-решт, Д. Юм прямо вказує на необхідність «порівняння марновірств» для розумного пізнання божественних таїн.⁴

Після Юма І. Кант бачить у християнській релігії довершену релігію вже саме через її раціональну переконливість («Тут (у євангельській розповіді) перед нами довершена релігія, що для всіх людей може бути зроблена зрозумілою та переконливою за допомогою їхнього власного розуму...»⁵), а у Г. В. Ф. Гегеля навіть найбільш довершена з релігій – християнство – стає одним з «моментів» історичного саморозгортання духу. Цікаво, що всі етапи розвитку релігії, які передували християнству, принципово повинні вважатися «проміжними» ступенями, тому компаративістика тут по суті неможлива: «Про всі релігії можна сказати, що вони є релігіями й відповідають поняттю; проте разом із тим вони, через те, що досі є обмеженими, не відповідають поняттю. Тим не менш вони повинні його містити, в противному випадку вони не були б релігіями, але поняття присутнє в них різним чином, спочатку вони містять його лише як поняття в собі. Ці певні релігії є лише особливими моментами поняття...».⁶ Лише там, «релігійна свідомість не відрізняється від поняття, там є ідея, повністю реалізоване поняття».⁷ Втім, в цій «точці» релігія з необхідністю наближається до філософії, яка є «пізнанням істини, пізнанням бога, адже він є абсолютною істиною, і ніщо інше не гідне в такій мірі зусиль, як пізнання бога, його пояснення».⁸ Філософія «ставить себе тільки вище релігійної форми, маючи однаковий із релігією зміст».⁹

Дві методологічні парадигми в науці про релігію. В світлі гегелівської концепції, яка експлікувала парадигмальну для європейського філософського дискурсу схему раціональних побудов, протягом найближчих десятиліть залишалися можливими два варіанти її конкретизації в релігієзнавчій площині: 1) якщо мета релігії співпадає з метою філософії (науки) в смислі граничності

² Юм Д. Естественная история религии // Юм Д. Сочинения в 2-х томах. – Т.2. – С. 377

³ Там само.

⁴ Там само.

⁵ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 234.

⁶ Гегель. Философия религии. В 2-х томах. – Т. 1. – М., 1976. – С. 411.

⁷ Там само.

⁸ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 331.

⁹ Там само.

їх предметів, й при цьому метод науки є більш адекватним щодо пізнаваного предмету, то релігія має уступити їй першість; 2) якщо ж релігія дорівнює філософії *в цілому*, тобто філософія втілює релігійні форми, що змінюють одна одну, то філософія є «сумою» релігійних форм. В першому випадку отримуємо позитивістське розуміння релігії, в другому – абстрактно-метафізичне.

Позитивістська інтерпретація релігії, що перетворює її на попередній відносно науки ступінь пізнавальної діяльності людського суспільства, передбачала приховану (як мінімум, але нерідко цілком усвідомлювану!) абсолютизацію еволюціоністського розуміння історії. Найяскравіший приклад еволюціоністсько-позитивістського розуміння релігії дає гносеологічна концепція Огюста Конта: згідно сформульованому французьким філософом «закону трьох стадій», релігія – це нижчий ступінь осягнення навколишнього світу. Наступний рух людського розуму ступенями пізнання приводить його до метафізичного, а потім – до позитивного знання. Таким чином, крім еволюціонізму, позитивізм потребував функціонального підходу до об'єкту історичного розвитку: релігія перетворювалася їм на спосіб тимчасового (проміжного) примирення розуму зі світом на шляху до науки.

Досліджуючи релігійні традиції на засадах позитивістської «дослідницької програми», релігієзнавці отримували еволюціоністські й функціоналістські схеми розвитку релігії, від примітивного фетишистського (анімістського тощо) мінімуму до розвинених монотеїстичних її форм. Нівелюючи особливості задіяних методологій дослідження, до цього напрямку, який походить від праць Ж. Лафіто і Ш. де Бросса, можна віднести представників міфологічної (М. Мюллер), антропологічної (Е. Тайлор, Л. Фойербах), історичної (Е. Ренан), психологічної (З. Фройд, К. Г. Юнг) та почасти соціологічної (крім самого О. Конта, наприклад, К. Маркс та Ф. Енгельс) традицій інтерпретації релігійного. Проте на цьому шляху релігія (в перспективі) перетворювалася на щось, схоже чи то на затьмарення розуму, чи то на прояв незрілості людського розуму, при цьому раціональна адекватність самих дослідників релігії підкреслювала тимчасовість цього девіантного стану. Теоретичний схематизм, який лежить в основі позитивістської інтерпретації, обумовив можливі релігієзнавчі висновки еволюціоністської та антропологічної шкіл: релігія вважалася одним з етапів становлення сучасного світосприйняття, а її предмет – таким, що не має (в логічному сенсі) наукового змісту.

Другий із можливих шляхів дослідження релігії передбачав порівняльне вивчення релігійних традицій із метою глибшого розуміння як їх розмаїття, так і (можливо, в першу чергу) виокремлення певного смислового центру тих переконань і практик, які власне й були об'єднані під поняттям «релігія». До цього напрямку в науці про релігію, який був прокреслений ще в XVIII ст. можна віднести (знову ж, в широкому сенсі) Р. Отто, Р. Генона, М. Еліаде¹⁰.

¹⁰ Визначальним тут варто вважати не використання методу порівняння релігійних традицій, який входив до інструментарію практично всіх вчених, які віднесені до

Однак, замість наближення до розуміння сутності релігійного, логіка розвитку раціонального знання про релігію – релігієлогії в широкому сенсі – привела дослідників (нерідко попри їх волю) до теоретичної позиції, що абсолютизувала розум науки та його істини. Порівняльне дослідження релігійних традицій стало можливим лише завдяки тому, що всі вони були перетворені на локальні прояви істини, яка повністю відкривається лише раціональному погляду. Замість схоластичної абсолютизації християнства як еталона релігії (завідомо неприйнятної для релігієзнавчої компаративістики), релігієзнавство прийшло до абсолютизації наукового розуму, за якої еталонним статусом наділялися раціональні схеми, рівно чужі щодо всіх релігійних традицій. Науковий атеїзм як різновид негативного дослідження релігії став лише новим кроком на цьому шляху.

Ідеться, фактично, про нове розуміння привілейованого місця християнства, в ряду нехристиянських культів як «недорелігій». Першість християнства, переосмислена в новочасному мисленні, отримала раціоналістичне підґрунтя: новозаповітна релігія завершувала «природній» розвиток людського розуму на шляху до Абсолюта. Неважко помітити, що вже в цих спекулятивних побудовах релігія маргіналізувалася в якості супутнього щодо філософії шляху осягнення Істини, який був необхідний радше історично, ніж по суті. Відповідно виводилася абстрактна «формула» релігії, не тотожна жодній з відомих традицій (хоча християнство «вписувалося» в неї найбільш повно), яка імпліцитно передувала релігієзнавчим «польовим» дослідженням і компаративістиці в методологічному сенсі. Найближчим часом (тобто приблизно на межі XIX – XX ст.) намітиться теоретичний напрямок, представники якого спробують наповнити абстрактну формулу «емпіричним» матеріалом і зробити крок назустріч «істинній» (для розуму, який її створив) релігії. В європейській філософії, починаючи з XIX століття, неодноразово здійснювалися спроби деміфологізації релігії. В концепціях О. Конта, Д. Штрауса, Л. Фойербаха тощо пропонувалися проекти «релігії розуму», жоден із яких не зміг скласти конкуренції історично посталим «опонентам». В даному випадку в згаданих філософських «проектах» можна побачити послідовні (завжди невдалі) експлікації можливих засад раціоналізованої релігії, смутний образ якої потай спрямовував пошуки релігієзнавців на початку XX століття. Незадовільність завершення послідовної раціоналізації релігії підкреслює фантомність абстрактних «формул релігії» та пояснює специфічний «дрейф» порівняльного релігієзнавства в бік абсолютизації «надконфесійного містицизму» як релігії поза традицій («релігії релігієзнавців»).

Проблема раціонального розуміння релігійного. Варто зазначити, що перетворення релігії на предмет теоретизування, яке здійснюється засобами раціонального дискурсу, з необхідністю спотворює її вигляд. Понятійний апарат, що задіяний у будь-якій науковій тематизації (тобто в будь-якому

«позитивістського» напрямку, а саме пошук того загального, що могло маніфестувати сутність релігійного.

дискурсі) є систематизованою сукупністю абстрактних схем діяльності: в людини не викликає сумнівів те, що є надбанням спільних практик (йдеться про соціальні ієрархія та дії, локальні та стратегічні імперативи, естетичні орієнтири тощо). Напроти, все ірраціональне (в частині над-, а не дораціонального) потребує особистої відповідальності Сакральним. Сюди можна віднести і здійснення магічних ритуалів, і камлання шаманів, і містичні одкровення. Навіть дії, подібні загальним молитвам чи колективній участі в ритуалі, мають ірраціональну складову, яка пов'язана з відсутністю інституалізованих чи хоча б інтерсуб'єктивних алгоритмів сходження до вищої реальності. Загалом, раціональне атрибутивно пов'язано з тим, що перебуває в спільному користуванні, з відчуженим та інтерсуб'єктивним і, через те, протистоїть унікальному й непідконтрольному інтимно-персональному. Можливо тому розум, який був вірним помічником в десакралізованій сфері культурного досвіду, перетворювався в поміху на шляху наближення до сакрального. Підтвердження цьому можна бачити в чисельності практик, які спрямовані на «мінімізацію» розумності в релігійних діях жерців, шаманів и знахарів, містиків тощо.

Крім того, якщо в повсякденних практиках людина задовольняється частковим осмисленням елементів навколишнього світу, вписуючи їх у релевантні обставинам практики-дискурси (теоретичні конструкції, подібні до фізичного «принципу додатковості» були залучені з повсякденного життя), то у випадку з релігійним виміром реальності повинно йтися не про взаємодоповнюючі їх описи, але про принципово інший статус предмету, який тематизується. Дійсно, в традиційних суспільствах мислення людини ніколи повністю не відволікається від сакрального підґрунтя суцього. В кожному предметі, істоті, дії ніби присутній його міфічний архетип, який так чи інакше пов'язаний із уявленнями про створення світу і який своєю наявністю *свідчить* про священне: будь-яка дискурсивна практика міфологічного суспільства є частиною релігійного життя. Якщо представник такої спільноти намагається абстрагуватися від нерелігійного змісту застосованого поняттєвого апарату, то в якості залишку отримає *міф про походження* світобудови. Причому дана (уявна!) логічна операція буде саме аналітичною експлікацією того дискурсивного підґрунтя, що ініціювало дискурс! Релігійне, в даному випадку, не виводиться внаслідок логічних дій, але віднаходиться в якості підґрунтя будь-яких дій взагалі. Якщо ми хочемо адекватно говорити про сутнісний бік тієї реальності, яка відкривається міфологічному мисленню, то маємо перейти на релігійну мову міфу, а нова інформація тут може бути отримана лише шляхом безпосереднього звернення до міфічної реальності.

У випадку з міфологією структура будь-якого дискурсивного міркування апелює до сутнісно онтологічних положень, які прямо входять до дискурсу¹¹ і, завдяки цьому, продовжує міфічну космогонію. Конкретні

¹¹ Цікаво розглянути приклад, який наводить Б. Малиновський: «Проблема соціального шаблону, яка відіграє значну роль у соціології тробрианців, вирішалася тими, хто вийшов на світло з особливої діри, яка називалася Обукула; вона

наукові дискурси (в межах спеціальних наукових картин світу) лише за видимістю не проявляють своєї залежності від онтологічних передумов науки, проте насправді кожне ствердження в їх межах має структуру, яка актуалізує метафізичні засади наукового пізнання. Ця структура може бути приблизно експлікована в наступному вигляді: «Якщо вірно ствердження про наявність закономірного устрою природи, його доступності для пізнання та важливості пізнавальної діяльності для людського життя, то певні події можуть розглядатися як факти, які свідчать про щось». Беручи до уваги залежність аподиктичних засад наукового знання від християнської онтології¹², можна стверджувати, що між міфічним й науковим світосприйняттям наявна генетична залежність. І в першому, і в другому випадках онтологічні апріорі можуть бути знайдені в якості аксіом, але не виведені дискурсивно.

В певному (найважливішому!) сенсі ми завжди перформативно говоримо про релігію, а спеціальна тематизація релігії в дискурсі є описовою конструкцією, яка стосується чогось, що віднайдене в соціокультурному полі. Питання про те, що таке релігія, завело б до глухого кута представників традиційних суспільств саме тому, що релігією в цій соціокультурній реальності є *все*. Наука як така, через те, що вона є продовженням і (в певному сенсі) периферією християнства, *знає* лише одну релігію. Створюючи концептуальний апарат для аналізу сукупності явищ, які відносяться до церковних практик, релігійних обрядів тощо вона виокремлює в культурному полі ту його частину, яка має подібні соціологічні (психологічні) атрибути й тим самим формує уявлення про *релігії*. Вірячи в адекватність цих пізнавальних засобів, ми 1) підкреслюємо вторинність «релігійних» практик щодо власної методології, 2) конституюємо дискурс, для якого виокремленні риси «релігійних» дій мають значення (тобто формуємо поле порівнянь, результати яких в тому чи іншому смислі культурно затребувані). В першому

знаходиться поблизу селища Лаба-і. Ця подія відрізнялася тим, що всупереч звичайному ходу речей (звичайно одна "діра" є місцем виходу прародичів одного лініджу), з цієї діри поблизу Лаба-і послідовно вийшли прародичі чотирьох основних кланів. Більше того, їх поява супроводжувалася подією на перший погляд тривіальною, проте для міфічної реальності надзвичайно важливою. Спочатку вийшла Кайлавасі (ігуана), тварина клану Лукулабута; вона з'явилася з-під землі, як усі ігуани вилазять зі своїх нір; потім вона вилізла на дерево й залишалася там як спостерігач, не беручи участі в наступних подіях. Незабаром з'явився Собака, тотем клану Лукуба; цей клан спочатку мав найвищий ранг. Третьою вийшла Свиня, яка репрезентує клан Маласі, що нині займає найвище положення. Останнім вийшов тотем Луквасисига, за деякими версіями це Крокодил, за іншими – Змія, за третіми – Опосум. В деяких же версіях тотемний аналог просто не згадується. Собака та Свиня бігали навколо, й Собака, побачивши плід ноку, обнюхав його та з'їв. І тоді свиня сказала: «Ти їси ноку, ти їси бруд, ти грубий и не отесаний, головною тут, гуйау, буду я». И відтоді, Табалу, вищий субклан клану Маласі, є субкланом вождів» /З. 49/.

¹² Див. Білокобильський О. В. Від науки до міфу. Онтологічні дослідження. – Донецьк, 2004; Белокобыльский А. В. Основания и стратегии рациональности Модерна. – К., 2008.

випадку бажане видається за дійсне (пригадавши структуру наукового запиту, зрозуміємо, що маємо справу з логічним колом), а в другому – йдеться лише про ініціацію нової культурної гри: якщо когось цікавлять результати подібних порівнянь, то чому б їх не проводити. Проте до розуміння релігії це не має жодного відношення.

Парадоксально, але факт: європейська наука була послідовніше в раціональному сенсі тоді, коли ототожнювала релігію з християнством. «Піднявшись» над середньовічною ангажованістю, наукове знання втратило адекватність розуміння власної традиції й не наблизилося до розуміння інокультурних релігійних традицій. Європейській науці відкритий лише один культурно-релігійний універсум, якому релевантні її поняттєвий апарат і її методи. Вивчення інших універсумів значною мірою є «перекладом» мовою, що спирається на власні метафізичні, онтологічні, методологічні, телеологічні, аксіологічні, етичні, естетичні і т.д. аксіоми – на власний релігійний фундамент. Тому дослідник має бути готовим до відповідних спотворень, розуміти практичну обмеженість (хоча в цих межах і достатньо легітимного) отриманого знання.

Можливі шляхи розвитку науки про релігію. Запит про сутність релігійного, імпліцитно присутній в будь-якій ідентифікації релігійного як такого, не може здійснюватися шляхом підведення предмету дослідження під раціональну схему, конфігурація якої передзадана науковим дискурсом. Справа не тільки (і не стільки) в тому, що схематизація сакрального перетворює його на розуморозмірного мешканця дискурсивного простору (знищуючи нуміозну природу, тобто власне релігійне). Ще раз підкреслимо необхідність врахування релігійної природи самої науки, яка, хоча і приречена на абсолютну нечутливість щодо будь-якої релігійної традиції, що потрапила до поля її уваги, тим не менш зберігає інтуїтивне «знання» про глибинні смисли традиції власної. Дораціональне переконання в наявності певного надсуб'єктивного світоустрою, спільна «закинутість» людства та його готовність до колективного відстоювання власного права на володіння істиною – достатні прояви майже містичного відчуття релігійного, яке транслюється в науці протягом століть. За «зовнішнім» релігієзнавчим дискурсом, що досліджує релігійні традиції в якості специфічних проявів соціального життя (характерним для всієї історії релігієзнавства) необхідно побачити можливість «внутрішньої» інтуїції реальності, яка аподиктично закріплена в нашому колективному досвіді. Більше того, варто підкреслити, що проблема теоретичної тематизації релігійного принципова саме через генетичний зв'язок науки та християнства.

Ще раз звернемося до схеми наукового розсуду, яка наводилася вище: «Якщо вірно ствердження про наявність закономірного порядку природи, про можливість пізнання цього порядку й важливість пізнавальної діяльності для людини, то певні події можуть розглядатися як факти, що свідчать про щось». Розширюючи й конкретизуючи онтологічну компоненту структури наукового вислову, а також доповнюючи аксіоматичні положення, виходячи з їх генези,

отримаємо: «Якщо існує закономірний порядок світобудови, в якому діє лише один тип причинності (в метафізичному сенсі), знання про який виникли у зв'язку з уявленнями про творчу діяльність християнського Бога, і цей порядок придатний до пізнання (що від початку слідує з подібності людини до Бога, яка конституїрована Біблією), а крім того, саме пізнання закономірностей світобудови важливе для людини й людства (через те, що знання Причини й Істини не можуть бути неважливими для сотвореної людини), то...». Виходячи зі сказаного (як це не парадоксально прозвучить), будь-який науковий вислів про релігійне перетворюється на перформативне протиріччя приблизно наступної структури: «Оскільки Триєдиний Бог створив світ і людину (міфічна за своєю природою аксіоматика, яка фундає науку), то...» (на місці «...» в даному випадку може знаходитися будь-який логічно обумовлений науковий вислів (який лише через дієвість онтологічної аксіоматики і є науковим), наприклад: «уявлення про Триєдиного Бога виникло внаслідок синтезу іудейських і давньогрецьких релігійних парадигм»). Який би вислів не входив до висновку (опосередкований онтологічними аксіомами, логікою, теоретичними припущеннями тощо) воно або повинно враховувати релігійний зміст онтологічних аксіом, або не може торкатися релігійної проблематики.

Таким чином, недоліки феноменологічного і компаративного методів у релігієзнавстві пов'язані не з точністю (послідовністю) їх застосування, але обумовлені фундаментальними причинами, а саме релігійною природою онтологічного базису науки. Існуюче релігієзнавство, як один із регіонів європейської науки, знає один варіант реалізації релігійного – християнську традицію. Можливо, що цього й достатньо, щоб науковими методами (в інтерсуб'єктивних і повторюваних практиках) зафіксувати це знання, не звертаючись до наукових експлікацій: 1) шляхом інтуїтивного споглядання засад нашого культурного розуму, 2) через констатацію колективного «досвіду» зіткнення з релігійним, що зафіксований у мові, загальних інтенціях і практиках. Тобто не шляхом експлікації трансцендентальних умов досвіду, а через емпіричний пошук проявів присутності трансцендентного.

А н о т а ц і ї

Проблема раціонального розуміння ірраціонального в науці про релігію: історичні детермінанти та можливі перспективи. У фокусі теоретичного погляду знаходиться можливість раціональної тематизації сакрального як символу ірраціональної серцевини релігійного. Обґрунтовується положення про залежність провідних методів науки про релігію від пануючих в європейській філософії раціональних стратегій та їх впливу на бачення релігійного. Надаються рекомендації щодо більш адекватного раціонального розуміння релігійного.

Ключові слова: релігійне, сакральне, раціоналізація, наука про релігію, онтологія науки.

Проблема рационального понимания иррационального в науке о религии: исторические детерминации и возможные перспективы. В фокусе теоретического рассмотрения находится возможность рациональной тематизации сакрального как символа иррациональной сердцевины религиозного. Обосновывается положение о зависимости основных методов науки о религии от господствующих в европейской философии рациональных стратегий и их влиянии на видения религиозного. Намечаются пути неискажающего рационального понимания религиозного.

Ключевые слова: религиозное, сакральное, рационализация, наука о религии, онтология науки.

The problem of rational understanding of irrational in the religious studies: historical determinations and possible perspectives. The possibility of rational definition of the sacral as a symbol of irrational core of the religious is in the focus of the theoretical examination. The statement about dependence main methods of the religious studies on predominant rational strategies of the European philosophy and their influence on distortion of understanding of the religious is grounded. Strategies of adequate rational understanding of the religious are outlined.

Keywords: Religious, sacral, rationalization, religious studies, ontology of science.

В. Малик^{*} (м. Чернівці)

НАУКОВІ ПІДХОДИ ДО ВИЗНАЧЕННЯ СУТНІСНИХ ХАРАКТЕРИСТИК ЕСХАТОЛОГІЇ

Актуальність цієї проблеми зумовлена, насамперед, посиленням соціальної напруги у суспільстві, зростанням з кожним роком кількості невинуватених передбачень кінця світу і проголошенням скорого Другого приходу Ісуса Христа. Це також пов'язано із світовим науковим інтересом до есхатологічних пророкувань. Ідея кращого життя для всіх поступово оволодіває думками і настроями населення, яке втомилося від економічних негараздів і політичної нестабільності. Для науковців є важливими знання шляхів та засобів формування есхатологічних настроїв у населення в ситуації цивілізаційних криз, як і переходу апокаліптичних уявлень у смисложиттєві цінності. Це, у свою чергу, сприятиме нейтралізації настроїв соціальної апатії та песимізму у певній частині населення, а водночас дозволить суспільству мінімізувати ті функції релігії, які використовуються окремими конфесійними спільнотами для нагнітання апокаліптичного алармізму. Відтак, цей напрямок досліджень є актуальною науковою проблемою і потребує належної уваги до нього релігієзнавців.

^{*} Малик Василь – доктор богословських наук, здобувач кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Ю.Федьковича.