

УДК 2 (091)

С. І. Жилюк,*доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства і теології Національного університету «Острозька академія»*

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ: ПОСТМОДЕРНІЗМ У ПОШУКУ НОВИХ ПАРАДИГМ

У статті акцентується увага на необхідності вирішення деяких питань, які окреслюють стан та завдання сучасної історико-релігієзнавчої науки, розглядається доцільність використання нових методологічних підходів, у тому числі постмодерністського наукового дискурсу.

Ключові слова: історико-релігієзнавча наука, методологія, постмодернізм, парадигма.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС РЕЛИГИЕВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ: ПОСТМОДЕРНИЗМ В ПОИСКЕ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ

В статье акцентируется внимание на необходимости разрешения некоторых вопросов, определяющих состояния и задания современной историко-религиоведческой науки, рассматривается целесообразность использования новых методологических подходов, в том числе и постмодернистского научного дискурса.

Ключевые слова: историко-религиоведческая наука, методология, постмодернизм, парадигма.

THEORETICAL METHODOLOGICAL DISCUS OF RELIGIOUS RESEARCHES: POSTMODERNISM IS IN SEARCH OF NEW PARADIGMS

The article focuses on the need to address some issues that outline the status and objectives of modern historical science, religion, considered the feasibility of using new methodological approaches, including postmodern academic discourse.

Keywords: historical and religious studies science, methodology, postmodernism paradigm.

В сучасній вітчизняній історичній науці наростає тенденція пошуку нових підходів, концепцій, теорій, у тому числі використання західних моделей (цивілізаційної, глобалістської, історико-соціологічної, емпірицистської та ін.) історіографічної практики. Це зумовлено, з одного боку, розвитком самої науки, а з іншого – необхідністю переосмислення заідеологізованих та сфальсифікованих сторінок минулого, критичного аналізу джерел, розкриття затабуваних тем тощо, здійснення досліджень з урахуванням всіх аспектів гносеологічного, феноменологічного, світоглядного факторів.

Загалом релігієзнавство опирається на доволі потужну методологічну базу. Впродовж XIX – XX ст. сформувались цілі школи виявлення сутності релігії та її зовнішніх виявів, кожна з яких має свої теорії, концепції, ідеї чи зразки світової релігієзнавчої думки, зокрема: різні напрями екзистенціалізму (онтологія м. Хайдегера, суб'єктивна метафізика Ж.-П. Сартра; екзистенціальний інсайт К. Ясперса, екзистенціалізм абсурду А. Камю та ін.); пошуки соціологічної школи (погляди М. Вебера, Е. Дюркгейма, Г. Зіммеля та ін.); осмислення релігії через біологічні та психологічні інтерпретації (психоаналіз З. Фрейда, К. Юнга, Е. Фромма); релігійні погляди біхевіористів (Дж. Траут, У. Джемс, Г. Холлінгворт); етнологічні теорії походження релігії (Дж. Фрезер, Р. Маретт, Б. Малиновський); міфологічно-лінгвістична школа (порівняльне релігієзнавство М. Мюллера, структуралізм Фердинанда де Соссюра, ідеї універсальної міфології Мірчі Еліаде); історична школа (концепції або принципи науки про релігію Корнелія Тіле, історико-релігієзнавчі дослідження про походження релігії П'єра Шантепі де ла Соссе). Деякі із названих теорій і концепцій, як основоположні, набули подальшого розвитку в пізніших дослідженнях. Крім того, у вирішенні окремих наукових проблем дедалі більше використовуються посткласичні релігієзнавчі теорії: секуляризації, глобалізації, приватизації релігії та ін.

Між тим, цей величезний теоретико-методологічний досвід, який в цілому відображає філософські узагальнення у розумінні сутності релігії, не може заповнити усі методологічні лакуни вітчизняного історичного релігієзнавства. Очевидно, сучасна історико-релігієзнавча наука, зважаючи на її специфіку, при вивченні тих чи інших тем потребує не запозичень існуючих теорій, а вироблення власних методологічних підходів – творення парадигм (зразків наукової діяльності та систем теоретико-методологічних і аксіологічних настановлень, які поділяє (сприймає) конкретне наукове співтовариство), побудованих на синтезі міждисциплінарних фундаментальних знань.

У рамках епістемології, за характером виконаних досліджень, визначилось кілька методологічних підходів щодо осмислення історичного процесу: моделі позитивістської історії, еkleктичних конструкцій, постмодерністського наукового дискурсу. Прихильники позитивістської (фактографічно-орієнтованої) історії налаштовані на пошук і публікацію нових документальних матеріалів з метою заповнити «білі плями» історії. За оцінками деяких сучасних українських вчених, фактографічно орієнтована історія залишається помітним явищем у західній історіографії та абсолютно домінує в українській. Вони зауважують, що попри вагомість і значущість позитивістського підходу, потенціал якого ще сьогодні не вичерпано, у багатьох працях позитивістсько-фактографічного характеру часто за потужним корпусом архівних джерел відсутнє теоретичне концептуальне осмислення порушених проблем [6; 8].

Дослідження, побудовані на основі еkleктичних конструкцій, характеризуються в цілому відображенням протилежних, інколи несумісних, ідей, поглядів, теорій (наприклад, глибокого традиціоналізму та оригінальності або філософських понять сцієнтизму з його вірою в об'єктивність і релятивізму, який відкидає можливість об'єктивного пізнання через відносність наших знань). Переважно в західній історіографії в розвитку культурологічного підходу в історії та сфері історичної антропології, здійснюються активні пошуки такого синтезу методологічного досвіду в історичному пізнанні, який дає можливість узгодити суперечливі положення. У дослідженні певних тем, скажімо дотичних до релігійного синкретизму тощо чи компаративного аналізу методологічний еkleктизм має свої переваги.

З кінця ХХ ст. у працях насамперед західних науковців поширився один із таких методологічних підходів, як постмодерністський історичний дискурс. Постмодерністська парадигма історії, теоретично осмислена в працях Ж.-Ф. Ліотера, М. Мюлера, Ж. Ділеза, М. Фуко, З. Баумана та ін. філософів, відкидає концепцію єдиного історичного процесу як цілісного розвитку всього людства, применшує роль минулого у встановленні сучасної дійсності, замість ідеї наукової універсальності пропонує принцип різноманітних пізнавальних перспектив, висуває необхідність перегляду позитивістських якісних оцінок (даних позитивістами) ключових історичних фактів і подій, закликає заново переписати історію гуманітаристики, тепер вже без викривлень та помилок. Загалом, якщо підсумувати філософсько-теоретичні напрацювання постмодерністів та екстраполювати їх у більш практичну площину, можна визначити кілька засадничих позицій, які

характеризують постмодерністський науковий дискурс: сприйняття або несприйняття інформації про дійсність в межах конкретного культурно-історичного простору; вплив суб'єктивного чинника на інтерпретацію минулого; застереження щодо джерел – сприйняття будь-якого джерела як тексту з власною внутрішньою логікою, а відтак необхідність детального вивчення контексту, в якому виникло і функціонувало джерело (мова, позиція автора, обставини написання тощо); надання переваги публіцистичному стилю та інтелектуальному розважанню; спрямованість до міждисциплінарності, мікроісторії, наративізму, антропологічних досліджень.

Серед найбільш відомих і доступних (перекладених в Україні) варто назвати праці таких постмодерністів, як французького філософа Поля Рікера «Історія та істина» (2001 р.), американського історика Вільяма Мак-Ніла «Піднесення Заходу...» (2002 р.), німецьких істориків Рейнгарта Козеллека «Часові пласти. Дослідження з теорії історії» (2006 р.) та Йорна Рюзена «Нові шляхи історичного мислення» (2010 р.). Надбання цих та ін. західних вчених постмодерністського або близького до нього напрямку відображені та достатньо проаналізовані сучасними вітчизняними вченими [6; 7; 8; 10; 15].

Абстрагуючись від змісту дискусії щодо теоретико-методологічних пошуків, вважаємо за доцільне звернутися насамперед до оцінки Г. Касьянова модерністського та постмодерністського дискурсів. Він наголошує, що модерністський дискурс в історіографії передбачає створення такого наративу, в центрі якого стоїть національна традиція, наголос на історичній тягlostі, лінійності розвитку тощо. В західній історіографії цей дискурс було зреалізовано у відповідний час, а Україні доводиться здійснювати його з великим запізненням і вже в епоху глобалізації, яка з її транснаціональними тенденціями створює в інтелектуальному просторі інший дискурс – постмодерністський, а цей останній суперечить концепції національної історії і вимагає зовсім інших концептуальних підходів до написання історії України (Критика. – 2002. – с. 21) [10, с. 748]. Спираючись на висновки Г. Касьянова та Я. Дашкевича (його критику постмодернізму у праці «Постмодернізм та українська історична наука» (1991 р.) та думки інших авторів, О. Полянський виявляє стурбованість, що постмодернізм своєю схильністю до релятивізму та конформізму, космополітичних глобалістських цінностей, ідеї громадянського суспільства руйнує національну історію, «спрямовуючи суспільство на хибний шлях національного нігілізму» (Детальніше див. статтю «Битва за історію України: від постмодерністських інтерпретацій до прямої українофо-

бії», 2011 р.) [10]. Цілком поділяємо стурбованість автора з приводу вище зазначених загроз, але, на нашу думку, вони походять не від постмодернізму, а радше від світоглядних позицій авторів, інтелектуальної безвідповідальності, низької якості досліджень тощо.

Принагідно зауважимо, що не тільки серед істориків, але і серед вітчизняних філософів-релігієзнавців полярність позицій щодо постмодерністської ідеології надто широка – від абсолютного сприйняття до радикального заперечення, висловленого, наприклад, Ю. Чорноморцем в оцінках негативного впливу постмодернізму на християнство [2, с. 357 – 364]. Постмодернізм по-різному розглядається і в сучасній, переважно західній, теології. Так, американський богослов-філософ Вільям Крейг та ряд авторів протестантської підручної літератури виступають з гострою критикою ідей постмодернізму; інші – навпаки, пропагують використання християнством ідей постмодерної філософії, відкидають спроби зведення постмодерної філософії до нігілізму та анархізму, наголошують про неможливість займатись екзегетикою в рамках застарілих підручників, закликають позбавитись помилкових уявлень і страхів, пов'язаних з терміном «постмодернізм». Зокрема, викладач філософії євангельського навчального закладу «Кальвін Коледж» Джеймс Сміт розкриває цінність постмодерністської філософії як континентальної думки для західного протестантського богослов'я [2, с. 153–170].

Суб'єктивне несприйняття постмодерної філософії почасти зумовлене тим, що її противники, розмірковуючи про складне, ніби на мить забувають про просте – пропедевтичний постулат, згідно якого філософія тільки ставить питання, її призначення – пізнання і розуміння, нове бачення і переосмислення вічних філософських питань, а не практичне втілення своїх рішень у життя. У християнстві (релігії) це пізнання реалізується через віру, в історії – через творчість дослідника. І власне постмодернізм найбільше схиляє до тих вирішальних сумнівів, які є передумовою будь-якої творчості. Отже, постмодернізм – це не антихристиянське явище, і не «україножерська» програма, а науковий дискурс, в якому однаково вільно творять вчені та працюють інтерпретатори історії. Очевидно, реалії сучасного інтелектуального поля України, породжені об'єктивними і суб'єктивними чинниками, такі, що у вирішенні українського національного питання вимагають заповнення українським змістом відповідного сегменту також і в постмодерністському науковому дискурсі. Інакше, зважаючи на тенденцію, у цьому дискурсі й надалі будуть працювати інтерпретатори. Адже, Й. Рюзен визнає, що домінування західного наукового опрацю-

вання історичного мислення не повинне затуляти погляд на повноту й розмаїття різних традицій, вироблених у різні часи й в різних країнах, й, разом з тим, розглядає етноцентризм як одну з культурних практик тлумачення світу й розуміння себе серед багатьох інших, як культурну стратегію набуття національної ідентичності [13, с. 160–166].

Зрештою фальсифікатори історії, мислення, світоглядних орієнтирів не потребують наукових методологій. Викривлення історичної пам'яті, що й досі позначається на менталітеті значної частини українського населення, були здійсненні задовго до появи у вітчизняній науці такого поняття, як постмодернізм.

Незважаючи на вагомі дослідження, здійсненні у царині сучасної історичної науки, у тому числі й церковної історії, на основі нових концептуальних підходів та використання широкого кола джерел, які значною мірою вирішили проблеми лакуарності, переосмислення минулого, розуміння тих чи інших процесів і явищ тощо, є такі, що потребують при розв'язанні передусім постмодерного дискурсу. «На відмінну від науковців ХХ ст., які обмежувалися здебільшого відтворенням фактуальності (що є абсолютно виправданим в історичних розвідках), – зауважує А. Киридон, – перед сучасними дослідниками постає проблема врахування методологічного інструментарію постмодерного дискурсу. Адже за час від останнього десятиліття ХХ ст. розширилося коло джерел з історії релігій та церкви, з'явилися нові прийоми їх опрацювання. Тому позитивістсько-фактологічні характеристики проблеми, що досліджується, сьогодні видаються необхідними, але недостатніми для осмислення» [6, с. 652].

У сфері історико-релігієзнавчої науки вибір таких тем, що потребують при вирішенні нових теоретико-методологічних підходів й, відповідно, модифікації методологічного інструментарію можливий у площині розв'язання кількох важливих проблем.

По-перше, на рівні історіографічних практик необхідно узгодити досягнення мікроісторії та макроісторії. Доводиться констатувати, що деякі узагальнюючі праці видані відомими вченими та/чи за їхньої редакції, написані без належного врахування локальної історії регіональної специфіки політичних, етноконфесійних, соціально-демографічних вимірів, а відтак страждають фрагментарністю та почасти поверховим аналізом суспільно-релігійних змін. Але ці праці, зважаючи на їх авторський авторитет, нерідко беруться за зразок при подальшій розробці задекларованих ними тем, як правило, молодими чи провінційними дослідниками. Інша крайність історіографічної практики полягає в тому, що багатьом працям з мікроісторії (особли-

во це стосується краєзнавчих робіт), попри їхню змістовність, наповненість фактологічним матеріалом бракує теоретико-методологічних узагальнень або широко окресленого контексту.

Проблема інтелектуальної самоізоляції в академічному середовищі, «непоміченої історіографії» (ігнорування доробку попередників), ідейної автаркії (захоплення власним дослідженням вже досліджених питань), відсутності координації дій історичних наукових осередків, шкіл загалом відображена у працях як зарубіжних, так і вітчизняних вчених [6, с. 651; 8, с. 489]. Ми лише актуалізуємо її з метою акцентувати увагу на тому, що вибір парадигм для опрацювання тем має постулюватися не від зовнішнього вияву – авторитету вченого чи «модного» напрямку, а від внутрішнього змісту праць.

По-друге, у висвітленні церковної проблематики, насамперед державно-церковних відносин, необхідно подолати досить поширену тенденцію винесення суспільно-політичних, геополітичних, соціально-економічних факторів у кращому випадку на маргінес наукового дискурсу. У ряді праць події церковного життя зі зазначеними факторами жодним чином не пов'язуються, а в інших – рецептуються зазвичай хаотично, не завжди вмотивовано. Такий підхід у пізнавальному сенсі може бути виправданим для конфесійної літератури, але неприйнятним з методологічної точки зору для наукової. Аналогічні підходи відображені і в доволі зручних структурних побудовах багатьох суто історичних працях (підручниках, класичних роботах), де питання церковної проблематики розглядаються в окремих підрозділах про культурні надбання чи духовне життя народу. Навіть у рамках окремих виконаних дисертаційних робіт з історико-релігієзнавчої проблематики, попри наявність наукової постановки проблеми в задекларованих темах, наприклад – «...церква у політиці царського самодержавства», «...церква у контексті суспільно-політичних трансформацій», «...церква (або духовенство) у контексті соціокультурних змін» тощо, означені контексти загалом не розкриваються, а відтак наукова вартість таких досліджень у вирішенні практичних завдань, як певного досвіду, є досить низькою.

Винесення ключових питань церковної проблематики поза межі суспільного контексту та обмеження об'єкту дослідження рамками власне церковної проблематики позбавляє можливості вирішити очевидне першочергове завдання наукової праці – з'ясувати роль і місце церкви або релігії у тій чи іншій історико-культурній традиції. Прикметно, що вивчаючи релігійно-суспільні зміни, які відбулись в Україні після падіння комуністичного режиму, В. Єленський говорить про

можливість адекватної оцінки трансформацій в цій сфері «лише за умови інсталяції сучасної української ситуації в історичній, з одного боку, і макро- та мікрорегіональній – з іншого, контексти» [5, с. 24].

По-третє, на рівні феноменологічного досвіду необхідно мінімізувати «розрив» між об'єктивною реальністю і суб'єктивним її відображенням й, у такий спосіб, досягти, щоб осмислення (трактування) зовнішніх проявів процесів, подій, явищ базувались на розумінні внутрішньоцековної специфіки – канонічної практики, потенційних можливостей релігійних об'єднань, завдань церкви, спонукальних мотивів поведінки ієрархів. У цьому зв'язку не можна не погодитись із справедливим зауваженням А. Киридон, що «світським історикам здебільшого бракує знань канонів церкви, теології тощо...» [6, с. 647], але зауважимо – не в конфесійному прочитанні.

Цей вакуум знань принагідно підштовхує світського історика (як правило, молодого дослідника) до запозичень вже готових концептів, вияснених конфесійними авторами або сформульованих церковними інституціями (наприклад, еклезіології Другого Ватиканського собору). Такі методологічні помилки екстерналізаційної практики не вирішують означеної проблеми «об'єкт/суб'єкт», а лише спотворюють характер причинно-наслідкових зв'язків.

По-четверте, необхідно відійти від пієтичного відношення до церковної проблематики, що відображається у намаганнях істориків-релігієзнавців особливо не конкретизувати дражливі для церкви питання. Йдеться не про заклик до критики християнства в душі Поля Гольбаха (1723 – 1789 рр.) [1] чи викриття наслідкових явищ дворушності, корупції, дрібного шахрайства, у тому числі в середовищі сучасного духовенства, що накопичувались, наприклад, в одному із блогерських коментарів: «Єпископ Ніл збирав три роки пожерви на монастир, а вистачило лише на ЛЕКСУС». Викриття цих явищ або реакція на них з боку церкви у вигляді дисциплінарних покарань священників чи переміщення єпископських кафедр не вирішить проблеми. Радикалізація акцентів має здійснюватись у виявленні фундаментальних причин цих несумісних з церквою явищ – зокрема, у площині концептуального осмислення (переосмислення) того факту, що сучасне секуляризоване суспільство виявилось набагато моральнішим, ніж сакралізоване середньовічне. У цьому зв'язку неможливо оминати і того факту, що у свідомості сучасних віруючих сформоване нетотожне сприйняття різних виявів громади чи церковної дійсності – віри (релігійності), церкви, духовенства як єдиного еклезіологічного поняття (За даними «Центру Разумкова» [9, с. 49–50], моральний авторитет церкви як

інституту значно вищий, аніж моральний авторитет священнослужителів). Така кореляція є свідченням неправильного шляху розвитку християнства й, без сумніву, даний аспект церковної історії, має бути переосмислений та переписаний під умовною назвою «Духовенство пішло не туди».

Досягти переосмислення фактів церковної історії та/чи інших феноменів суспільно-релігійних змін неможливо за умови подальшого наповнення текстів підручної літератури та наукового дискурсу конфесійними інтерпретаціями на зразок «.. отці перших семи Соборів дали повне (раціональне) визначення догматів» [12, с. 106] або «Значне домінування етнічного у церкві може привести її до ересі із назвою етнофілетизм...» [14, с. 149]. Така імплементація (внесена свідомо чи внаслідок редакційних помилок) при історіографічному аналізі, формуванні концептуальних засад, виборі парадигм на когнітивному рівні змушує дослідника балансувати між науковим і конфесійним баченням проблем, що зрештою зумовлює появу конфесійно заангажованих праць, у тому числі, на жаль, дисертаційних робіт.

По-п'яте, сучасна вітчизняна історико-релігієзнавча наука потребує пошуку не тільки нових методологічних підходів та аргументацій, але й водночас вивірення та правильного застосування понятійно-категоріального апарату. Нерідко ігнорування етимології, семантики, недбале використання термінів та понять призводять до руйнації структури понятійно-категоріального апарату як методологічного інструментарію, що у практичній площині не дає можливості виробити чітких критеріїв, принципів, концепцій, парадигм дослідження, які в термінологічному відношенні базуються на певних визначеннях. Прикладом термінологічного формалізму може бути також використання усталених словосполучень «державно-церковні відносини» або «міжконфесійні відносини», коли останній термін – «відносини» у різних працях часто замінюється синонімами «взаємовідносини», «взаємини» [7; 11]. Так, внаслідок формального відношення до етимології або помилкового застосування термінів «конфесія» і «церква», як синонімів, в літературі з'являються нелогічні вирази на зразок «релігійні конфесії», «православні конфесії». Оскільки основне значення терміну «конфесія» – віросповідання, а православне віросповідання – єдине, цілком очевидно, що потрібно вживати вираз «православні церкви»; інакше нівелюються такі смислоутворюючі поняття, як різні церкви християнських конфесій, різні конфесії протестантських церков, різні церкви протестантських конфесій, різні церкви православної конфесії.

Формально, на перший погляд, ці терміни справді стоять в одному синонімічному ряду. Але у наукових дослідженнях, виходячи зі змісту логіко-семантичного методу (сприяє визначенню понять за допомогою аналізу їхніх ознак, відношень між мовними висловами та дійсністю), вони по-різному визначають (повинні визначати) характер, рівень, глибину зв'язків держави і церкви, одних конфесій з іншими. Тому, методологічно неправильно під одним незмінним визначенням «державно-церковні відносини» розкривати, наприклад, і глибокий ступінь інтеграції держави і церкви (у цьому випадку доцільно використати термін «взаємини» або «взаємодія» у значенні обопільних інтересів), і характер одностороннього антагоністичного відношення держави до церкви як державну релігійну (антирелігійну) політику. Аналогічно під незмінним визначенням «антирелігійна кампанія» часто висвітлюються нетотожні за змістом поняття – антиклерикальна політика, антицерковна діяльність, атеїзація суспільства тощо. Цілком очевидно, що подібна інваріантність тільки поглиблює методологічні помилки негативного досвіду екстерналізаційної практики.

Одним із ключових питань церковної проблематики, яке потребує вирішення у рамках постмодерного наукового дискурсу, є питання права церкви. Понятійно-категоріальний вираз «право церкви» ми використовуємо тут з метою уніфікувати різні за змістом поняття – «канонічне право», «чинне (конституційне) право діючої церкви», «державне право, яке регулює діяльність церкви» тощо. Завдання, однак, полягає не в тому, щоб розкрити специфіку джерел канонічного і церковного права, засади адміністративно-церковного устрою та ієрархічної будови церкви, правовий характер таїнств тощо. Все це відображено у численних працях католицьких і православних каноністів, підручниках та різноманітних компіляціях, укладених для різних потреб. З огляду на сучасну ситуацію в українському православ'ї питання права церкви актуалізується принаймні двома взаємопов'язаними чинниками.

По-перше, право церкви за змістом з-поміж іншого визначає канонічність / неканонічність церкви у виявах автокефальності, благодатності, Вселенського визнання, юридичного статусу [4, с. 54–142]. Ці вияви або аспекти поняття «канонічність» по-різному інтерпретуються у досягненні української церковної незалежності та у боротьбі проти неї з боку Московського патріархату, про що у вітчизняній історико-релігієзнавчій науці належним чином висвітлено. По-друге, в останні роки загрози, пов'язані з реалізацією геополітичної доктрини «Русского мира» (2009 р.), значно посилюються і набули виразних

ознак. Аналізуючи дану ситуацію, провідний релігієзнавець В. Єленський констатує, що основи «української політики» патріарх Кирил сформував з позицій геополітики і історіософії, а не церковного права. «Передовсім, – на беззаперечну думку вченого, – це кінець автокефалістським прагненням, якими б бездоганними вони не були з точки зору канонічного права» [9, с. 87].

Отож, завдання має полягати у висвітленні суперечності з-поміж канонічним правом і церковною практикою з метою дати відповідь на питання: Наскільки церква, як юридична інституція (видима церква), у досягненні своїх політичних інтересів чи інших прагматичних цілей здатна беззастережно ігнорувати основоположні істини божественної волі, Тіла Христового, заповідей Христа, на яких базується канонічне право? [16, с. 37]. Як може узгоджуватись велике завдання сотеріологічної місії церкви з дворушністю її носіїв? Зрештою у зіставленні внутрішнього змісту канонічного права з практикою його порушення з боку духовенства постає чергове питання: якою є справжня правова дійсність церкви – задекларовані в праві основоположні істини чи їхні юридичні визначення, якими можна нехтувати? Адже, з конфесійної точки зору, у теології зміст є внутрішня форма, тобто богословська природа і юридичний характер канонічного права мають виступати як одне ціле.

Написання права церкви під таким кутом зору, де увага фокусується не на статусі правових норм, а на контексті їх творення та реалізації, парадигмально забезпечить нове бачення загальновідомих подій церковної історії, у тому числі української, середньовічної, сучасної (Певною мірою це завдання виконане у праці «Без апологетики...» [3]).

Новий методологічний підхід у вивченні права церкви, через призму якого визначатимуться інші, почасти діаметрально протилежні, висновки щодо церковної тематики в означеному аспекті, потребує докорінно нового – наукового, а не утрадиційненого конфесійного розуміння досвіду застосування методів канонічного та/чи церковного права: догматично-історичного (передбачає вивчення процесу канонічної творчості і виявлення, що в канонічному праві є основне, незмінне, а що виникло внаслідок умов історичних, політичних, національних і може змінюватись чи відкидатись; феноменологічного (полягає у наявності двох суперечливих тенденцій – спіритуалізації або домінування у канонах внутрішньої, духовної природи віри та екстерналізації – порівняння внутрішнього змісту канонів з можливістю їх практичного втілення, що стає визначальним елементом тлумачення канонічних документів; з конфесійної точки зору, ці фактори

– внутрішній (спіритуалізм) і зовнішній (екстерналізм), незважаючи на взаємовиключний онтологічний зміст, мають характер реальних смислоутворюючих імперативів); імперативного (передбачає сприйняття канонічної норми як постійної вимоги щодо її обов'язкового виконання або суворого дотримання); диспозитивного (зумовлює виявлення визначальної частини канону); диспенсації (правової процедури (в РКЦ), якою компетентна влада в окремих випадках звільняє від обов'язкового виконання канонічного правила); позитивістики (зумовлює сприйняття канонічних правил у душі практично орієнтованих світських державних норм – позитивного права); акривії (принцип незмінності догматично-канонічних норм); ікономії (принцип відхилення від канонічних норм, при якому вони зберігаються або видозмінюються).

Цей дослідницький інструментарій, якій успішно застосовується конфесійними авторами у вивченні права церкви й почасті церковної історії загалом, залишається незмінним принаймні впродовж останнього століття. Але це не означає, що для сучасної методології науковий історико-релігієзнавчий досвід, повинен відігравати патерналістичну роль або тяжіти над спробами переосмислення відомих фактів, стереотипних уявлень, оціночних суджень тощо. Так, спираючись на думку провідних богословів про закономірність догматичної творчості, зауважимо, що сучасний науковець не зобов'язаний сприймати принцип триступеневого священства догматично-історичного методу як догмат, адже це вияв зовнішньої форми (ієрархічного устрою) церкви, яка може змінюватись. Це стосується також імперативного методу. Оскільки не всі віруючі дотримуються моральних настанов церкви, дослідник в оцінках їхньої поведінки чи позиції духовенства має підходити не з ортодоксального розуміння імперативу як обов'язкової вимоги, а з урахуванням суспільної моралі та права морального вибору. У церковній свідомості право диспензування, як правило, не викликає сумнівів, але метод наукового дослідження вимагає з'ясування причин (суб'єктивних/об'єктивних), обставин, мотивів застосування диспенсації. Позитивізація канонічного чи церковного права, зі свого боку, вимагає чіткого бачення реальних умов, можливостей, засобів, цілей діяльності церковних інституцій або окремих представників духовенства і віруючих в системі відповідних моделей державно-церковних відносин, правового статусу в церкві тощо.

Феноменологічний метод у різних науках, які вивчають конкретні явища (феномени), має свою специфіку у філософії, соціології, політології й за провідними поняттями значущості, смислу, символу,

дискурсу розкладається у практиці застосуванні на традиції, теорії, концепції, наприклад – науковий опис «спонтанно-змістовного життя свідомості» (Е. Гуссерль), «концепція смислового характеру суспільства» (М. Вебер), «дискурс лібералізму» (К. Шмітт), «логіка практичного» (П. Бурдьє) тощо. В історико-релігійнознавчій науці, де вивчення будь-якого феномену вимагає міждисциплінарного підходу, а відтак правильного вибору методів з-поміж інших наук, застосування феноменологічного методу особливо ускладнюється тим, що паралельно потребує вивірення конфесійного досвіду. Аналогічного вивірення контекст використання методів акривії та ікономії, адже практика канонічної творчості та порушення чинного церковного законодавства свідчить, що впродовж всієї історії церкви – від початку епохи Вселенських соборів до сучасності – канонічні норми акривії часто ігнорувались. У таких випадках дослідник зобов'язаний з'ясувати: ігнорувались вони з метою досягнення певних політичних цілей, задоволення ієрархічних амбіцій тощо чи порушувались в суто церковних інтересах за принципом ікономії.

Акцентуючи увагу на необхідності осмислення права церкви в рамках постмодерністського дискурсу, однак, наголошуємо, що вирішення багатьох проблем історико-релігійнознавчого характеру не потребують такої методології й обов'язкового критичного аналізу використання методологічного інструментарію. Тобто, головне завдання дослідника має полягати не в тому, щоб силувано чи удавано «загнати» обрану для вивчення тему в рамки якоїсь методології, а навпаки – керуючись доцільністю, правильно обрати оптимальний методологічний підхід або використати його окремі засадничі позиції з метою досягти найбільш вірогідних результатів (максимально пізнати об'єкт). У цьому зв'язку вважаємо за обов'язок окреслити ще одну проблему, що виразно проявляється в історико-релігійнознавчих студіях (також в інших суспільно-гуманітарних науках), – абсолютне ігнорування методології в ряді сучасних дослідженнях, з одного боку, та беззастережне використання західних теорій, концепцій, парадигм – з іншого. На жаль, доводиться констатувати, що у багатьох дисертаційних роботах задекларовані у вступній частині теоретико-методологічні засади та методи дослідження у кращому випадку мають надто опосередковане відношення до текстів (нерідко досить змістовних фактологічно). Цілком очевидно, що отриманні результати таких праць викликають сумніви. Так само, якщо відкинути чи проігнорувати принцип етноцентризму, однаково сумнівними будуть висновки щодо вивчення, наприклад, особливостей української національної

ідентичності на основі концепції «уявлених спільнот» Б. Андерсона конструктивістської методології, побудованої для інших суспільств.

У підсумку зазначимо, що пошук методологічних підходів не завжди повинен зумовлюватись тільки раціональним вибором вже наявних теорій або удосконаленням їх дослідницького інструментарію. У вирішенні деяких наукових проблем не виключається доцільність використання засадничих позицій різних теорій при аналізі окремих аспектів досліджуваної теми з наступним синтезом отриманих результатів. Так, розглядаючи посткласичні релігієзнавчі теорії як базові у контексті вивчення суспільно-релігійних змін, В. Єленський наголошує, що кожна з них створює більш або менш задовільні рамки для все більшого дослідження окремих релігійних сфер і підсистем релігійного розвитку, але ці теорії «не можуть претендувати на універсальність і весь час потребують уточнень і поглиблення» [5, с. 10].

Список використаних джерел:

1. Гольбах П. Галерея святих / Поль Гольбах ; [пер. з фр.]. – К. : Политиздат України, 1987. – 335 с.
2. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / Ред.-сост. Михаил Черенков. – К. : Дух і літера, 2011. – 416 с.
3. Жилюк С. Без апологетики / Сергій Жилюк. – Житомир : Полісся, 2000. – 164 с.
4. Жилюк С. Обновленська церква в Україні (1922 – 1928 рр.) / Сергій Іванович Жилюк. – Рівне : РДГУ, 2002. – 384 с.
5. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / Віктор Єленський. – К. : НПУ ім. Драгоманова, 2002. – 419 с.
6. Киридон А. Державно-церковні відносини в Україні: теоретико-методологічна рефлексія / А. Киридон // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Вип. 23. – Рівне : РДГУ, 2012. – С. 640–655.
7. Киридон А. Час випробувань: держава, церква, суспільство в радянській Україні 1917 – 1930-х років / Алла Миколаївна Киридон. – Тернопіль : Підручники і посібники, 2005. – 384 с.
8. Кравченко В. Поневолення історією: Радянська Україна в сучасній історіографії / В. Кравченко // Україна, Імперія, Росія. Вибрані статті з модерної історії та історіографії. – К. : Критика, 2011. – 542 с.
9. Національна безпека і оборона. – 2011. – № 1–2.
10. Полянський О. Битви за історію України: від постмодерністських інтерпретацій до прямої українофобії / О. Полянський // Актуальні проблеми

вітчизняної та всесвітньої історії. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Вип. 21. – Рівне : РДГУ, 2011. С. 744–769.

11. Релігійна політика в Україні у 1960–1980-х роках і сучасна практика міжконфесійних відносин / П. М. Бондарчук, В. М. Даниленко, В. О. Крупина, О. Н. Купальський ; відп. ред. В. М. Даниленко. – К. : Ін-т іст. України НАН України, 2010. – 210 с.

12. Релігієзнавство: Навчальний посібник. 2-ге вид. / За ред. Мозгового Л. І., Бучми О.В. – К. : Центр учбової літератури, 2008. – 264 с.

13. Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення / Йорн Рюзен ; [пер. з нім. В. Кам'янець]. – Л. : Літопис, 2010. – 358 с.

14. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / Олександр Назарович Саган. – К. : Світ знань, 2004. – 912 с.

15. Троян С. «Зміна парадигм» у сучасній історіографії: орієнталізм і постколоніальний дискурс / С. Троян // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Вип. 23. – Рівне : РДГУ, 2012. – С. 3–19.

16. Цыпин В. Церковное право: Учебное пособие / Вячеслав Цыпин, протоиерей. – М. : Изд-во МФТИ, 1996. – 442 с.