

# I. МЕТОДОЛОГІЯ

---

---

DOI 10.33294/2523-4234-2019-29-1-3-17

Павло Єремєєв

## Герменевтичне коло та (не)можливість політкоректності: термінологічна проблема у дослідженнях з історії релігії

Досліджено специфіку використання термінів у наукових працях з історії релігії. Визначено, що низка понять імпліцитно наповнені сенсами, які є досить дражливими для представників певних релігійних груп, і при цьому не можуть бути перевірені в рамках світської науки. Висвітлюється зв'язок використання термінів у дослідженнях присвячених історії релігії з проблемою герменевтичного кола. Зроблено наголос на необхідності уникнення еквівокації при використанні багатозначних термінів, проведення чіткої межі між світською та конфесійно-спрямованою наукою, опису досліджуваних явищ одразу з кількох дослідницьких перспектив (що передбачає і застосування різного категоріального апарату). Показано сенс постійної рефлексії дослідника стосовно впливу застосовуваної ним термінології на фокус та результати його дослідження.

*Ключові слова:* історія релігії, історіографія, наукознавство, термінологія, герменевтичне коло, політкоректність

Проблема коректного використання термінів в історичній науці давно знаходиться у сфері наукових інтересів теоретиків історії [1–4]. При цьому, досі практично не здійснювались спроби визначити специфіку використання термінів у студіях з історії релігії. У даній статті ми хочемо показати, що в цій царині використання багатьох понять має свої особливості, які пов'язані як з проблемами науковості, так і політкоректності; спробуємо окреслити шляхи вирішення зазначених проблем.

Слід зауважити, що в історичних дослідженнях терміни використовуються у двох сенсах:

1) як їх розуміли люди досліджуваної соціальної групи в минулому. При цьому, в рамках історії понять дослідник має прослідкувати, як змінювалося смислове наповнення того чи іншого терміна залежно від часу та простору;

2) як науковий конструкт. Наприклад, використовуючи термін “держава” стосовно Давнього Єгипту, ми характеризуємо минуле через невластиві йому поняття. Проте повністю відійти від такого використання термінів ми не можемо, адже у протилежному випадку стають неможливими порівняння, систематизація “хаосу одиничного”, розуміння місця спостережуваних явищ та їхніх взаємозв’язків у загальній “науковій картині світу”. Про недостатність та, навіть, принципову неможливість самого лише відтворення в історичній праці термінології минулого писав М. Блок [1, с. 90].

Варто наголосити, що історик, визначаючи об’єкт свого дослідження, завжди у тій чи іншій мірі конструює його. Саме з цим пов’язана низка дуже політизованих суперечок стосовно тяглостей в історії багатьох суспільних утворень (достатньо згадати україно-російські суперечки стосовно киево-руської спадщини) [5–7]. Проте у дослідженнях з історії релігії ця проблема стоїть особливо гостро, адже образ релігійної спільноти в уявленнях її представників, як правило, є засадничим, таким, що має онтологічний характер. При цьому, одні й ті самі історичні суб’єкти можуть розглядатися різними сучасними релігійними групами як частини лише їхньої історичної традиції, однак тяглість історії інших релігійних груп з цими суб’єктами принципово заперечується.

В результаті, виникає проблема змістового наповнення тих понять, що використовує історик релігії. Дуже характерним прикладом у цьому сенсі є термін “християнство”. Слід зазначити, що питання про те, які саме релігійні групи ми об’єднуємо цим терміном, є досить спірним. Зокрема, чи відносити до християнства ті групи, що з погляду пануючої конфесії були еретиками? Питання стосується не лише гностицизму, але й ближчих до християнської ортодоксії вчень, зокрема, аріанства. Афанасій Великий, наприклад, не вважав, що аріан слід вважати християнами: “І одна з цих ересей, а саме остання, що явилася нині предтечею антихриста та називається аріанською... знову намагається увійти до райського саду Церкви, щоб, удаючи себе вірною християнству (так як ніщо не має в ній твердої основи) і правдоподібністю своїх лжемудрувань спокусити деяких, змусивши тим мудрувати супротивне Христу... Ті, що називають аріан християнами, знаходяться у великій та крайній помилці” [8, с. 156–157].

Серед релігієзнавців точаться дискусії з приводу того, чи вважати єговізм християнством. Звісно, самі єговісти та їхні критики з інших конфесій не залишаються осторонь цих дискусій. Супротивники єговізму, заперечуючи його приналежність до християнства, вказують на невизнання свідками Єгови Святої Трійці, Божественності Ісуса Христа. Самі ж єговісти називають себе християнами, зазначаючи, що саме Ісуса Христа вважають Спасителем, моляться та охрещуються в Його ім’я [9].

Тож у якому сенсі історикі варто використовувати термін “християнство”? Відповідь на зазначене питання багато в чому залежатиме від вирішення більш загальної проблеми впливу релігійних (так само, як і антирелігійних) уявлень іс-

торика на його наукові висновки. Хоча співвідношення релігії та наукового знання в цілому є досить обговорюваною темою [10–11], питання про взаємодію релігії та історичної науки менш вивчене.

Для історика можливими є два варіанти дослідження тем, дотичних до віри. Перший полягає у свідомому ґрунтуванні на власних світоглядних переконаннях, включаючи й ті, що не можуть бути перевірені методами світської науки. В даному випадку переконаний атеїст не буде знаходитися у привілейованому становищі. Він так само, як і віруючий, сприйматиме дані джерел, виходячи з власних світоглядних настанов. Саме на основі своїх атеїстичних переконань подібний дослідник буде впевнено заперечувати та намагатися раціонально пояснити факти чудес там, де джерела про такі факти повідомляють. Так само, віруючий історик може свідомо ґрунтуватися на певних релігійних аксіомах та будувати на їхній основі свою концепцію [12]. Подібний конфесійний підхід цілком логічний в рамках релігійної парадигми. Звісно, ми далекі від радикального постмодернізму: історик може на основі джерел прослідкувати відповідність сучасним історичним концепціям тих чи інших релігійних переконань про минуле (нерідко релігійні ідеї включають достатньо конкретні уявлення про історію). Проте, в глибині своїй, все це не буде достатнім аргументом в релігійній суперечці.

Якщо сучасні наукові дані вступають у протиріччя з релігійними концепціями, останні можуть бути захищені, по-перше, шляхом алегоричного розуміння (варіант, більш характерний для модерністського богослів'я), або через свідомий антиінтелектуалізм, логічну обґрунтованість якого не слід применшувати. Адже сучасне наукознавство давно відійшло від концепції наукової істини як певного відображення реальності. В рамках ідеї “наукових революцій” Томаса Куна наукова істина – це, скоріше, схема, що найкраще пояснює відомі на сьогодні факти [13; 14]. Тож віруючий історик, визнавши, наприклад, протиріччя молодоземельного креаціонізму сучасним даним стосовно історії первісного суспільства, тим не менше, на рівні своїх особистих переконань може залишитися на позиціях біблійного фундаменталізму. Тим більше це працює у випадку визначення істориком невідповідності уявлень та практик власної конфесії тим рисам, що були характерні для общини, на спадковість із якою ця конфесія претендує. Така невідповідність може трактуватися або як розкриття у часі імпліцитно присутніх в релігійній традиції елементів, або, знову ж таки, на основі свідомого антиінтелектуалізму із відмовою прийняти сучасні наукові концепції. Як зазначає Лешек Колаковський, “для шанувальника міфічних реальностей аргументи, що висувуються проти міфів, не важать багато, оскільки сама легальність аргументу засновується на винятковій довірі до практичних цінностей” [15, с. 221].

Історик, що працює в рамках описаного підходу, має всі підстави використовувати терміни у точній відповідності до власного світогляду. У подібній парадигмі, наприклад, православному істориком цілком логічно характеризувати інші релігійні групи як єретиків, розкольників чи самочинників, відповідно до принципів,

прописаних Василем Великим [16]. Так само, зарахування тієї чи іншої групи до християнства ґрунтуватиметься саме на богословській логіці.

Другий підхід заснований на тому, що людина досліджує певні історичні процеси та явища, намагаючись ґрутуватись виключно на даних, що (принаймні теоретично) перевіряються на раціональному рівні. При цьому дослідник максимально абстрагується від своїх релігійних переконань. Подібний принцип є досить логічним, адже містичний досвід не можна перевірити за визначенням [15, с. 210]. У таких умовах описаний підхід дає змогу порозумітися історикам різних релігійних поглядів. Цей шлях не варто плутати з принципами “методологічного атеїзму”, який критикується деякими наукознавцями як такий, що суперечить критерію спростованості Поппера [17, с. 136–141; 18, с. 125–150]. Скоріше йдеться про виведення за рамки дослідження тих аспектів реальності, що не можуть бути вивчені в межах світських підходів. Цілком слушною видається думка сучасного теоретика історії Войцеха Вжосека, котрий зазначає, що “немає сенсу питати, чи чудесні події мали місце, чи ні, оскільки система релігійних переконань є неспіввимірною поняттєво з так званою сучасною академічною наукою...” [15, с. 210].

Історики різних переконань стосовно релігії ніколи не дійдуть згоди, якщо наполягатимуть, аби в сучасних онтологічних категоріях визначили питання “реальності” чи “нереальності” описаних у джерелах чудес. Проте, якщо вони зосередяться на історичних, культурних контекстах віри людей минулого в чудо, то зможуть перебувати у плідному професійному діалозі [15, с. 220]. Що ж стосується релігійних (чи то антирелігійних) поглядів історика, вони “виносяться за дужки”, дослідження просто здійснюється в іншій сфері. Наведені нижче міркування стосуватимуться використання термінів саме в рамках такого підходу. В цьому разі стає очевидним, що дискусія щодо меж християнства (зокрема, можливості віднесення до нього єговізму) не може бути вирішена за допомогою наукових методів. Питання про те, чи вважати єговізм християнством базується на запитанні – “Що таке християнство?”. Але християнство – це конгломерат дуже різних релігійних угруповань, кожне з яких має свою версію Христового вчення. Тому, якщо за критерій християнства ми візьмемо визнання божественності Ісуса Христа, єговізм не підійде під це визначення. Якщо ж критерієм буде віра в Христа як єдиного Спасителя, єговізм можна зарахувати до християнських конфесій [9]. Але вибір того чи іншого визначення залежить саме від суб’єктивних уподобань чи релігійної віри людини.

Дуже часто, обираючи значення, в якому використовується те чи інше поняття, дослідник свідомо чи несвідомо виходить зі своїх особистих переконань, симпатій та антипатій, які в глибині своїй не пов’язані із власне науковим дослідженням.

Наприклад, у випадках, коли науковець є частиною певної релігійної групи (скажімо, православ’я), що вважається частиною більш широкої духовної течії (християнства), він часто прагне свідомо чи несвідомо психологічно відділитися

від “неприємних” релігійних груп. В результаті, він намагається “викинути” їх за межі того феномену, до якого належить його власна конфесія. Як наслідок, серед старообрядницьких апологетів досить чітко прослідковується прагнення “звучити” межі старообрядництва, різко заперечується можливість будь-якого зв’язку між старообрядництвом та іншими напрямками російського релігійного дисидентства. Так само, православні мислителі межі XIX–XX ст. при визначенні поняття “релігія” характеризували її як процес та результат двостороннього устремління Бога та людини. Наприклад, протоієрей Тимофій (Буткевич) писав: “буддизм та вчення Конфуція не можуть бути названі релігіями у власному сенсі слова; вони суть витвори філософських шкіл і тому носять у собі всі ознаки філософського світогляду” [19, с. 38]. Тут ми стикаємося із наступним: на рівні емпіричних фактів ми маємо справу зі складною множинністю феноменів. І багато в чому від наших світоглядних уявлень залежить спосіб, у який ми будемо у своїй свідомості та у своїй мові структурувати цю множину взаємопереплетених фактів [9]. В цьому ж контексті варто розглядати і розуміння терміна “християнство” супротивниками єговізму.

Іноді складнощів у використанні релігієзнавчих термінів додає взаємопроникнення конфесійної, релігієзнавчої та юридичної лексики. Цікавим прикладом в цьому контексті є боротьба Церкви саєнтології за визнання державами свого релігійного статусу. В одних країнах за організацією визнається цей статус (та правові й податкові переваги, що його супроводжують), в інших Церква саєнтології не визнається за релігійну організацію. У низці європейських країн мали місце судові процеси з цього приводу [20].

В цьому контексті досить характерними є дискусії в релігієзнавчій спільноті Російської Федерації стосовно можливості визнання саєнтології релігією. Ще 25 січня 1994 р. “Саєнтологічна церква Москви” була зареєстрована як релігійна організація, проте з того часу юридичний статус саєнтології в Росії неодноразово ставився під сумнів на офіційному рівні, саєнтологи піддавалися державному тиску в різних регіонах країни. Серед іншого, 31 липня 2014 р. столичне управління Міністерства юстиції Російської Федерації відмовилося перереєструвати “Саєнтологічну церкву Москви”, а в липні 2015 р. Ізмайлівський суд Москви визнав цю відмову законною [21].

Однією з підстав рішення суду був експертний висновок кандидата соціологічних наук, завідуючої кафедрою релігієзнавства Казанського (Приволзького) федерального університету Лариси Астахової. У висновку дається визначення релігії як “однієї зі сфер духовного і практичного життя людей, в якості одного з головних елементів якого виступає релігійна свідомість, яка найчастіше носить практичне вираження у вірі в існування “іншого” світу/світів, сил і істот, що володіють особливими якостями/здібностями” [21]. На думку Лариси Астахової, саєнтологія не може вважатися релігійною організацією, оскільки в матеріалах організації “порушуються базові аспекти розуміння релігійної філософії, а саме:

а) наявність теології, на підставі якої здійснюється філософська рефлексія, б) відсутня категорія віри в її релігійному розумінні, в) наявна чітка вказівка дистанціюватися від гуманітарної науки і релігії” [21]. Загалом, авторка виділяє досить багато ознак релігійної організації, які, на її думку, відсутні в саєнтологів.

Низка російських релігієзнавців піддала експертизу Лариси Астахової різкій критиці [22–25]. Наприклад, доктор філософських наук Катерина Елбакян відзначила, що у експертному висновку релігія імпліцитно характеризується, відштовхуючись виключно від теїстичної картини світу, що екстраполюється на релігію в цілому. Сама Катерина Елбакян зазначає, що з позиції релігієзнавства саєнтологія може бути охарактеризована як новий релігійний рух (підтип – синкретичні релігії), а при оцінці на іншій підставі – до типу нетеїстичної і гностичної релігій [23].

Аналіз всіх аргументів, що висувалися у ході дискусії, може бути темою окремого дослідження. Так само, в даній статті ми не будемо спеціально досліджувати питання про вплив політичного замовлення з боку влади та особистого світогляду експертів на їхні висновки. Звернімо увагу лише на внутрішню логіку їхніх поглядів. Лариса Астахова відмовляється визнати наявність в саєнтологів уявлень про систему ієрархічно вибудованих світів, де світ матеріальний, у якому існує людина, грає роль “одного з” системи (це, на думку дослідниці, є типологічною ознакою релігії). Переконання саєнтологів у тому, що вони проживають багато життів, авторка відмовляється визнати релігійними, оскільки, на її думку, у вченні чітко не прописаний міфологічний статус тих шарів реальності, доступ до яких саєнтологи отримують у ході своєї практики. Тому, як зазначає авторка експертизи, скоріше можна говорити про специфічні уявлення саєнтологів стосовно світобудови, зокрема самі саєнтологи вважають свої уявлення такими, що науково підтверджуються [21].

Катерина Елбакян, критикуючи подібні висновки, зазначає, що реінкарнація душі – це надприродний акт, а вже в якій формі або в якому вигляді видається віруючим якимсь надприродне, принципового значення для визначення світогляду в якості релігійного не має [23].

Відзначимо, що в даному випадку ми маємо справу з різним трактуванням термінів “надприродне”, “інший світ”. Дійсно, при всій різноманітності визначень терміну “релігія”, найчастіше його визначають саме через категорію “надприродного”, чи то через визнання адептами існування “іншого світу”, який не доступний нашим відчуттям, але контакт з яким (аж до повного переходу в цей світ) можливий шляхом вчинення певних дій (в тому числі і жителями тієї, недоступної реальності).

Проте як саме зрозуміти, чи є світ, в існуванні якого переконані представники певної групи, надприродним, “іншим світом”? Чи адепти просто мають контрверсійні уявлення про реальність цього світу? Як писав Олексій Лосєв стосовно меж нашого світу, “якщо вийти за ці межі можна, то ясно, що згадана межа зовсім

не є останньою межею, тобто вона взагалі не є межею, і за нею світ продовжує існувати” [26, с. 161]. Арон Гуревич, аналізуючи уявлення людей Середньовіччя, писав, що поняття “той світ” або “потойбічний світ”, в їхній свідомості було відсутнє: “перед нами, радше, всеосяжний ієрархізований універсум, що включає як світ живих, так і світ мертвих” [27, с. 93].

З цією засадничою невизначеністю дефініції “потойбічного” і пов’язана логіка дискусії щодо того, чи вважати віру саєнтологів у переселення душ (“тетанів”) релігійною. Взагалі, в релігієзнавстві дискутується сам факт існування “релігії” як особливої й автономної області людського буття, що об’єднує, наприклад, шаманізм та православ’я [28, с. 7]. Серед американських релігієзнавців все частіше озвучується думка, що дати єдине визначення релігії неможливо [28, с. 139]. Не дивно, що у випадку застосування у юриспруденції настільки складного терміна виникають серйозні проблеми, що не можуть бути однозначно вирішені на науковому рівні. Це, водночас, створює базу для свідомих чи несвідомих маніпуляцій. Як справедливо зазначає Євгеній Арінін, “стосовно визначення терміну релігія, має місце герменевтичне коло, оскільки, щоб зрозуміти, що таке релігія, необхідно описати все різноманіття релігій, але щоб описати все це різноманіття, необхідно знати, що ж саме треба описувати, тобто що ж є власне “релігія”, аби не змішати “релігію” з “нерелігією”” [28, с. 35].

Вчений, котрий працює в рамках світської науки, має вказувати на багатозначність контрверсійних термінів, пояснювати, в якому сенсі ці терміни використовує він сам. Проте варто пам’ятати, що його використання терміна є саме науковим конструктом, що не претендує на якусь онтологічність. Не можна есенціалізувати подібний науковий конструкт. Світському вченому варто уникати невідрефлексованих тверджень типу “це не християнство” чи “це не іслам”. Що є “істинним християнством” – питання, коректне лише в межах християнської парадигми. Так само, лише в рамках ісламської парадигми коректне питання стосовно “справжнього ісламу”. У цьому, на нашу думку, полягає вирішення проблеми політкоректності використання понять в історико-релігієзнавчому дослідженні. Більше того, дотримання описаного принципу, на нашу думку, є принциповим і в контексті наукової чесності: дослідник має чітко розрізняти сфери, які він може досліджувати на основі наукових методів, та ті аспекти реальності, що науковій верифікації не підлягають. Саме такими є питання щодо “істинності” тих чи інших релігійних поглядів та онтологічних тягlostей або розривів у історії конфесійних спільнот.

Деякі терміни, що використовуються в дослідженнях з історії релігії, настільки багатозначні, що окремі сенси одного й того самого слова логічно навіть не перетинаються. Яскравим прикладом в цьому плані є поняття “секта”. Слово “секта” широко відоме: воно часто використовується у засобах масової інформації, побутовому мовленні. При цьому, його смислове наповнення є досить розмитим: богословське, соціологічне та юридичне розуміння терміна “секта” логічно не

пов’язані. Зокрема, відсутність єдиного визначення призводить до того, що при його використанні нерідко відбувається еквівокація – логічна помилка, яка полягає у вживанні одного й того самого слова в різних значеннях у одному міркуванні. Це часто використовується з метою маніпулювання суспільною свідомістю.

Іноді термін “секта” визначається як релігійне угруповання, що відокремилася від пануючої конфесії та прийняло нове вчення [29]. Таке визначення не можна назвати задовільним з наукової точки зору, адже для низки релігійних груп питання про генетичний зв’язок із “початковим” віровченням є принциповим. Сама себе група, як правило, сприймає продовжувачем давніх традицій. Наприклад, Православна церква себе сприймає як “Єдину, Святу, Соборну і Апостольську церкву”, що існує з часів апостолів. З іншого боку, на цей же статус претендує і Католицька церква (щоправда, після Другого Ватиканського собору у католицькому вченні про Церкву відбулися певні корективи) [30]. Також можемо говорити про наступність соціальних структур (в цьому сенсі, наприклад, можна стверджувати, що старообрядці відкололися від управлінської структури Російської православної церкви).

Термін “секта” вперше з’являється ще в античні часи. Спочатку він використовувався без жодних негативних конотацій, проте поступово, коли християнство стало державною релігією в Римській імперії, термін набув негативного значення: у латиномовній християнській літературі ним стали позначати релігійні групи, які, на думку представників Церкви, відкололися від неї. Тут варто згадати, що з точки зору християнської еклезіології Церква – це не просто зовнішнє об’єднання віруючих, це – боголюдський організм, містичне Тіло Христове, належність до Церкви сприймається як неодмінна умова спасіння. Наприклад, святий Кіпріан Карфагенський писав: “для кого Церква не мати, для того Бог – не отець”, стверджував, що поза Церквою немає спасіння [31, с. 170–193]. Тому характеристика релігійної організації як “секти”, що відкололася від Церкви, перетворювалося на засудження. Ще раз наголосимо, що ці визначення терміна “секта” є конфесійними, такими, що не можуть бути перевірені методами світської науки.

Проте з початку ХХ ст. Макс Вебер та Ернст Трьюльч почали використовувати терміни “секта” та “церква” в соціологічному сенсі цього слова, позначаючи ними різні типи об’єднання віруючих. Типологія “церква-секта”, загалом, завоювала велику популярність і стала активно використовуватися в релігієзнавчих дослідженнях. У той же час, вона не залишалася незмінною: типологічні критерії постійно переглядалися і продовжують переглядатися. Слід зазначити, що типологія “церква-секта” передбачає не просто зовнішній поділ конфесій за різними типами, але і дає можливість виявити і описати загальні закономірності їх виникнення і трансформації. Тобто, вона має всі ознаки наукової теорії, яка дозволяє відійти від виключно описового підходу в дослідженні історії релігійних рухів, проводити їхній компаративний аналіз [32].



При цьому варто враховувати: богословські та соціологічні визначення термінів “секта” та “церква” логічно ніяк не пов’язані, соціологічні характеристики певної групи як сектантської чи церковної не є аргументом у теологічних суперечках щодо того, яка саме релігійна група є Церквою – Тілом Христовим.

Проблеми політкоректності та наукової чесності актуальні і у випадку формування наукових дефініцій, пов’язаних з історією релігії. Такі дефініції мають бути позбавлені богословського, оціночного наповнення. Наприклад, описуючи історію розколу між католицизмом та православ’ям в рамках світської науки, некоректно характеризувати ту чи іншу сторону як схизматиків чи еретиків. Важливим науковим завданням буде визначення, яким чином східні та західні християни характеризували одне одного, в якому контексті вони використовували зазначені вище терміни. Проте в рамках світських підходів немає сенсу визначати правильність подібних ідентифікацій.

Ще одним цікавим прикладом є визначення терміна “старообрядництво”. Часто старообрядництво у довідниковій літературі характеризують як сукупність релігійних течій, що відкололися від руського православ’я у другій половині XVII ст. через відмову прийняти церковні реформи патріарха Никона [33]. Проте, як справедливо відзначає сучасний філософ Михайло Шахов, недоліком даного терміна є його прихована оціночність. Адже самі старообрядці вважають себе православними, прихильників же тих обрядів, що вводилися у Московії Никоном, вважають еретиками – никоніанами. На їхню думку, саме никоніани у XVII ст. відокремилися від Церкви. При цьому, старовіри різних напрямків взаємно заперечують належність до православ’я одне одного, вважаючи, що саме їхня конфесія є “Єдиною, Святою, Соборною і Апостольською церквою” [34, с. 51–53]. Як було зазначено вище, оцінка правоти тієї чи іншої сторони в рамках світської науки є неможливою: питання про те, чи є та чи інша релігійна група Церквою в сенсі містичного Тіла Христового не може бути предметом розгляду світської науки, воно не підлягає науковій верифікації, більше того, сама постановка даного питання має сенс лише в рамках християнської парадигми.

Михайло Шахов запропонував наступне визначення: “Старообрядництво – загальна назва російського православного духовенства та мирян, які відмовилися прийняти реформу, розпочату в XVII ст. патріархом Никоном і прагнуть зберегти церковні правила і традиції давньої Російської православної церкви. Серед старовірів склалося кілька різних релігійних організацій (що іноді називаються толками або згодами), кожна з яких називає себе Древлеправославною (Православною) церквою, а своїх послідовників – православними християнами” [34, с. 53]. На нашу думку, це визначення можна вважати зразковим з точки зору наукової та політичної коректності. З одного боку, в даній дефініції чітко визначається ідейна сутність старообрядництва як руху віруючих, які прагнуть зберегти православну віру. З іншого, дефініція не містить оціночних суджень стосовно успішності чи неуспішності цих прагнень.

Здавалося б, достатньо домовитися про використання термінів, пояснити, яке саме значення дослідник вкладає в них. Тим не менше, багато понять, без яких просто неможливо описувати історію релігії, прямо чи опосередковано містять певну конфесійну забарвленість. При цьому, проста деконструкція не завжди допомагає: будь яке “ні” означає певне “так”, заперечуючи щось, ми, тим самим, завжди щось стверджуємо. Тому і лапки у використанні контроверсійних термінів іноді містять не меншу забарвленість моральними та теологічними оцінками.

В цьому контексті неоднозначним є сам термін “православ’я”. В якому сенсі використовувати це поняття, описуючи, наприклад, історію старообрядництва? Як зазначалося вище, православними вважають себе і представники старообрядництва, і ті, кого самі старовіри характеризують як никоніан. При цьому, вони взаємно заперечують “православність” одне одного.

Так само, дуже контроверсійним є термін “розкольник”. Очевидно, що термін містить чітке богословське забарвлення, його використання стосовно старовірів однозначно слідує в руслі протистарообрядницької полеміки. Через це іноді дослідники старообрядництва пишуть термін “розкольники” у лапках [35, с. 21–29]. Але це теж є певною оцінкою, що імпліцитно заперечує богословську логіку Православної церкви. Адже старовіри дійсно не знаходяться у спілкуванні зі вселенським православ’ям, вважаючи його еретичною спільнотою. Тож, міркуючи у богословських категоріях, якщо старовіри – не розкольники, то ті, кого самі старовіри називають никоніанами, дійсно відкололися від Православної церкви. Як писав професор Московської духовної академії Євгеній Голубінський у статті “До нашої полеміки зі старообрядцями”, “між нами хтось – точно розкольник” [36, с. 46]. Звісно, можливий екуменічний погляд: земні стіни не досягають неба, і старообрядці, і їхні супротивники є частиною єдиної Церкви. Але таке твердження заперечує богословську логіку і старообрядців (для яких нерозривність форми та змісту церковних таїнств є принциповим моментом), і консервативних православних. При цьому, повністю відмовитися від терміну “розкольник”, замінивши його на слово “старообрядець”, у наукових роботах неможливо. У діловодстві Російської імперії дані поняття використовувалися досить безсистемно та не завжди як синоніми. Іноді під поняттям “розкольники” розуміли не лише старовірів, але й інших релігійних дисидентів (хлістів, скопців) [37, с. 191–252].

Терміни “древлеправослав’я”, “стара віра” та “старовір’я”, по суті, суперечать еклезіологічним концепціям Православної церкви. Адже ці терміни означають, що православні є прихильниками “нової віри”, у той час як Православна церква сприймає себе як істинну Церкву Христову, яка зберігає справжню апостольську віру.

Ще одна проблема полягає в тому, що навіть розуміючи багатозначність контроверсійних термінів та чітко пояснюючи, в якому саме контексті вони використовуються у своєму дослідженні, ми все одно не можемо уникнути

проблеми герменевтичного кола [15, с. 52–56]. Використовуючи термін у тому чи іншому значенні, ми тим самим нав'язуємо реальності певну інтерпретацію, причому відбувається це ще до початку наукового розгляду цієї реальності. Наприклад, визначивши термін “християнство” таким чином, що єговізм не входить до його складу, ми одразу задаємо певний фокус дослідження, навіть якщо ми розуміємо умовність будь-якої класифікації. Усвідомлюючи багатозначність поняття “релігія”, тим не менше, об'єднавши певні явища цим терміном (і виключивши з даного поняття інші явища) ми вже створюємо певний контекст, у якому відбуватиметься дослідження. При цьому, ті розуміння термінів, які ми свідомо не використовуємо у своєму тексті, все одно є присутніми у дискурсі, вони підсвідомо впливають, по-перше, на самого дослідника – автора наукового тексту, по-друге – на читача. Власне, це є справедливим для тексту як такого, проте у випадку з дослідженнями у сфері історії релігії ситуація додатково ускладнюється наявністю богословської інтерпретації (а частіше – протилежних інтерпретацій) понять.

Очевидно, що вихід з герменевтичного кола у повній мірі неможливий. Навіть деконструюючи одні поняття, ми використовуємо інші, і цей процес може бути нескінченним. Втім, часткове вирішення даної ситуації можливе завдяки постійній зміні дослідницької перспективи, у тому числі, і на рівні використання слів. У цьому плані цінною є ідея Ганса-Георга Гадамера, що “розумінню слід постійно дбати про те, щоб розробляти адекватні самій суті справи проєкції сенсу, а це означає, що воно має йти на ризик попередніх припущень, які ще належить підтвердити самою “суттю справи” [38, с. 76]. В цьому ж сенсі варто розглядати і думку сучасної дослідниці методології історії Еви Доманської, яка зазначає: “Немає можливості підходу до досліджуваного матеріалу без попередніх припущень (теоретичних); також немає досвіду без попереднього знання. Попри це, мені йдеться про відхід від пасивного застосування теорій та інструментального використання досліджуваного матеріалу” [39, с. 205]. Дійсно, визначившись, в якому сенсі ми використовуємо той чи інший термін в історико-релігієзнавчому дослідженні, у ході роботи варто постійно повертатися до питання: в якій мірі таке використання терміну зумовлює специфіку нашого сприйняття. Як дотепно зауважив Ярослав Грицак, “добрі історики тим і схожі на добрих християн, що свідомі слабкості своєї натури. Головне не є [не] грішити (бо, як ми знаємо, це неможливо), головне – вчасно і часто каятися” [40].

Таким чином, можемо констатувати кілька проблем використання термінів у історико-релігієзнавчих дослідженнях. По-перше, багато термінів імпліцитно наповнені певними сенсами, досить дражливими для представників окремих релігійних груп, і при цьому неперевірюваними з точки зору світської науки. По-друге, більшість понять є надзвичайно багатозначними, до того ж обрання дослідником того чи іншого смислового наповнення деяких наукових термінів залежить від суб'єктивних уподобань людини. При цьому, будь-яке використання

терміна (як і будь-який акт розуміння та висловлювання) пов’язаний з питанням герменевтичного кола.

Одним із шляхів вирішення цієї проблеми є врахування багатозначності термінів, уникнення еквівокації при їхньому використанні, проведення чіткої межі між світською та конфесійно-спрямованою наукою. Останнє жодною мірою не означає відмову від взаємодії між світськими та конфесійно-орієнтованими дослідженнями, приниження та маргіналізацію тих чи інших. Просто ці дві групи ґрунтуються на принципово різних базових підходах, правильність яких, у більшості своїй, не перевіряється раціональними методами (сама абсолютизація раціональності у випадку з конфесійно-орієнтованими дослідженнями може бути піддана критиці). Що ж стосується проблеми герменевтичного кола, її можна почасти вирішити шляхом розгляду та опису досліджуваних явищ одразу з кількох дослідницьких перспектив (що передбачає і застосування різного категоріального апарату), а також постійної рефлексії та саморефлексії дослідника стосовно впливу застосованої ним термінології на фокус та результати його дослідження.

1. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. Изд. 2-е, дополн. Москва: Издательство “Наука”, 1986. 256 с.

2. Козелек Р. Социальная история и история понятий // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. Санкт-Петербург, 2006. Вып. 5. С. 33–53.

3. Бобкова М. С. Терминологический инструментарий исторической науки: к постановке проблемы // Вестник Белгородского ГУ. Серия: “История”. 2010. Вып. 13 (84). С. 53–58.

4. Подлевских Л. Г. Понятийно-категориальный аппарат теории исторического познания: проблемы и перспективы // Терминология исторической науки. Историописание / редкол. М. С. Бобкова, С. Г. Мереминский. Москва, 2010. С. 80–114.

5. Ричка В. М. Києво-руська спадщина в російській та українській історіографії XIX ст. // Український історичний журнал. 2011. № 2. С. 143–158.

6. Юсова Н. М. Генезис концепції давньоруської народності в історичній науці СРСР (1930-ті – перша половина 1940-х рр.). Вінниця: ТОВ “Консоль”, 2005. 545 с.

7. Толочко А. П. Воображённая народность // Ruthenica. 2002. № 1. С. 112–117.

8. Афанасий Великий, архиеп. Александрийский. Творения: в 3 т. Москва: Сибирская Благозвонница, 2015. Т. 1: Творения апологетические, догматико-полемические и историко-полемические. 864 с.

9. Єремєєв П. В. Апологетика та визначення меж феноменів духовного життя або чи є буддизм релігією, єдиновірництвом – старообрядництвом, єговізм – християнством? URL: (<http://www.historians.in.ua/index.php/en/dyskusiya/1708-yeremieiev-pavlo-apolohetyka-ta-vyznachennia-mezh-fenomeniv-dukhovnoho-zhyttia-abo-chy-ie-buddyzm-relihiieiu-iedynovirnytstvo-star-obriadnytstvom-iehovizm-khrystyianstvom>, дата звернення – 03.01.2019).

10. Барбур И. Религия и наука. История и современность. Москва: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. 430 с.

11. Брук Дж. Наука и религия: Историческая перспектива. Москва: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. 352 с.

12. Єремєєв П. В. Історична синтеза та теологія: чи можливе поєднання? Міркування з приводу книги архімандрита Кирила Говоруна “Мета–еклезіологія: хроніка самоусвідомлення Церкви” (Київ: Дух і Літера, 2018. 328 с.). URL: <http://www.historians.in.ua/index.php/>

en/dyskusiya/2505-pavlo-eremeev-istorichna-sinteza-ta-teologiya-chi-mozhlive-poednannya-mirkuvannya-z-privodu-knigi-arkhimandrita-kirila-govoruna-meta-ekleziologiya-khronika-samousvidomlennya-tserkvi-k-dukhi-litera-2018-328-s (дата звернення – 03.01.2019).

13. Кун Т. Структура научных революций. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/kunts01/index.htm> (дата звернення – 02.01.2019).

14. Лебедев С. А., Коськов С. Н. Конвенционалистская философия науки // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 57–69.

15. Вжосек В. Історія – Культура – Метафора. Постаня неklasичної історіографії; Про історичне мислення. Київ: Ніка-Центр, 2012. 296 с.

16. Василий Великий. Первое каноническое послание к Амфилохих Иконийскому. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim\\_Milash/pravila-svjatyh-ottsov-pravoslavnoj-tserkvi-s-tolkovanijami](https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-ottsov-pravoslavnoj-tserkvi-s-tolkovanijami) (дата звернення – 09.01.2019).

17. Шахов М. О. Научен ли методологический атеизм? // Религиоведение. 2004. № 2. С. 136–141.

18. Бубнов Е. С. Что такое методологический атеизм? // Религиоведение. 2016. № 14. С. 125–150.

19. Тимофей (Буткевич), прот. Религия, её сущность и происхождение: обзор философских гипотез. Харьков: Тип. Губ. правления, 1902. Т. 1. 450 с.

20. Melton J. G. Scientology // Encyclopedia Britanica. URL: <https://www.britannica.com/topic/Scientology> (дата звернення – 25.12.2018).

21. Заключение судебной религиоведческой экспертизы по гражданскому делу № 2-5387 / 14. Казань, 19.05.2015 г. URL: [http://www.sclj.ru/reference/expert/detail.php?ELEMENT\\_ID=6535](http://www.sclj.ru/reference/expert/detail.php?ELEMENT_ID=6535) (дата звернення – 25.12.2018).

22. Лункин Р. Аргументы против религии: эпидемия недоверия к вере. URL: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2015/11/d33326/> (дата звернення – 29.06.2017).

23. Элбакян А. О ликвидации Саентологической церкви Москвы и основаниях для такого решения. URL: [http://www.sclj.ru/massmedia/detail.php?SECTION\\_ID=433&ELEMENT\\_ID=6506](http://www.sclj.ru/massmedia/detail.php?SECTION_ID=433&ELEMENT_ID=6506) (дата звернення – 30.12.2018).

24. Колкунова К. Переопределяя религию: Церковь саентологии и религиоведение XX в. URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/31177-pereopredelyaya-religiyu-cerkov-saentologii-i-religiovedenie-xx-v.html> (дата звернення – 30.12.2018).

25. Кантеров И. Заключение специалиста о судебно-религиоведческой экспертизе Астаховой Л. С. URL: <https://www.sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33422/> (дата звернення – 24.12.2018).

26. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Москва: Мысль, 2001. 558 с

27. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). Москва: Искусство, 1989. 368 с.

28. 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций: монография / под ред. д-ра филос. наук Е. И. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. 347 с.

29. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. URL: [http://www.lib.ru/DIC/OZHEGOW/ozhegow\\_s\\_q.txt](http://www.lib.ru/DIC/OZHEGOW/ozhegow_s_q.txt) (дата звернення – 26.12.2018).

30. Говорун К. Мета-еклезиологія: хроніки самоусвідомлення Церкви. Київ: Дух і літера, 2018. 328 с.

31. Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Творения Священномученика Киприана Епископа Карфагенского, типография Г. Т. Корчак-Новицкого. Киев, 1879. Ч. 1: О единстве Церкви (De Unitate). С. 170–193.

32. Єремеев П. В. Методологічні проблеми застосування теорії “церква-секта” при дослідженні історії релігії // Історія релігій в Україні: наук. щоріч. Львів: Логос, 2017. Вип. 27. С. 552–562.
33. Філоненко М. Старообрядництво // Українська релігієзнавча енциклопедія. URL: <https://uce-online.info/encyclopedia/staroobryadnytstvo/> (дата звернення – 23.12.2018).
34. Шахов М. О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и социальная позиция. Москва, 2002. 267 с.
35. Пригарин А. А. Старообрядцы в Одессе: забытые факты истории // Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность: материалы II Всеукр. науч.-практ. конф., 1–3 октября 2004 г. Киев: ООО “КТИ-Принт”, 2004. С. 21–29.
36. Голубинский Е. Е. К нашей полемике со старообрядцами (Общие вопросы: Что было причиною возникновения у нас раскола старообрядчества?) // Богословский вестник. 1892. Т. 1. № 1. С. 45–76 (2-я пагин.).
37. Мельников П. И. Письма о расколе // Собрание сочинений. Москва, 1963. Т. 6. С. 191–252.
38. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. Москва: Искусство, 1991. 368 с.
39. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. Київ: Ніка-Центр, 2012. 264 с.
40. Грицак Я. Як стати добрим істориком (фрагменти з виступу проф. Ярослава Грицака на випуску магістрів-істориків в УКУ ). URL: <https://ucu.edu.ua/news/yak-staty-dobrym-istorykom-frahmenty-z-vystupu-prof-yaroslava-hrytsaka-na-vypusku-mahistriv-istorykiv-v-uku/> (дата звернення – 09.01.2019).

#### SUMMARY

Pavlo Yermieiev

#### **Hermeneutic circle and (im)possibility of political correctness: terminological problem in research of the history of religion**

Usage of terms in the field of religious history is being analyzed. It is claimed that terminological problem in history has been studied by such historians as Marc Bloch, Reinhart Koselleck, Marina Bobkova and others but the specificity of terms' usage in studies of the history of religion has not been considered yet. The problems of political correctness and hermeneutic circle connected with the using of terms are described. Solution to such problems is proposed.

It is shown that the choice of research object in history always means the construction of it. This is the basis for debates about the continuities in the history of different social groups. In the area of religion such problem is especially difficult, because from the believers' point of view their religious group is often an ontological phenomenon. It is claimed that choosing of particular meaning of such multi-layered terms as “religion”, “Christianity”, “Orthodoxy” etc. by historians is connected with their likes and dislikes. The author came to conclusion that verification of different meanings of such terms with the methods of secular humanities and science is impossible. As an example the author pays attention to the controversial problems of identification the Scientology as religious confession, Jehovah's Witnesses as a Christian organization, Old Belief as Orthodoxy. A lot of terms (heresy, schism, sect etc.), being used in the studies of the history of religion, have not only scientific but also theological senses. Such senses could be offensive for representatives of some religious groups.

It is claimed that equivocation should be avoided; the boundary between confessional-oriented and secular humanities should be understood. The problem of hermeneutic circle might be solved by studying and description of religious phenomena from various research perspectives, which means, inter alia, the usage of different categories and conceptual frameworks. Moreover it is shown the

necessity of perpetual reflection and self-reflection of historians about the influence of terms on their research conclusions.

*Key words:* history of religion, historiography, science studies, terminology, hermeneutic circle, political correctness

DOI 10.33294/2523-4234-2019-29-1-17-26

Богдана Недавня

## **Представлення релігії в навчально-методичній літературі з історії в УРСР періоду “перебудови” (1984–1990 рр.)**

Проаналізовано зміни представлення релігії в навчальній і методичній літературі для середньої освіти в 1984–1990 рр., у т. зв. період “перебудови”. Виявлено характерні риси подачі матеріалу про Церкви, духовенство та парафіян у тогочасних шкільних підручниках з історії. Обґрунтовано, що зміст шкільних підручників та методичних посібників для вчителів цього періоду відображає суперечливість епохи, коли проголошений принцип свободи альтернативних думок щодо віри в Бога обмежувався необхідністю й надалі дотримуватися марксистсько-ленінської ідеології. На прикладах репрезентації релігійного життя в навчальному історичному наративі простежено поступове переосмислення статусу і сприйняття релігії в радянському суспільстві загалом, яке вже тоді частково позбувалося атеїстичних стереотипів.

*Ключові слова:* релігія, Церкви, духовенство, парафіяни, перебудова, методички, шкільні підручники

При вивченні різних аспектів соціальних детермінант релігії в Україні ХХ ст. у поле зору дослідника потрапляє чимало праць про взаємини радянської влади та духовенства й вірян, що здебільшого висвітлюються в контексті протистояння. Багато досліджень розкривають формування та розповсюдження атеїстичної концепції як важливої частини комуністичної ідеології, згідно з якою релігія вважалася знаряддям обману й поневолення пересічних людей. Чимало статей і монографій описують низький, нелегальний статус Церкви в радянському суспільстві, що виявлявся в переслідуваннях та арештах священнослужителів і віруючих, котрі демонстрували віру в Бога обрядами, молитвами й відвідуванням храму, відверто визнавали своє віросповідання. Деякі науковці зосереджуються на стратегіях пристосування духовних осіб та вірян до тогочасної дійсності, зокрема на спробах вести переговори з представниками влади і практикувати таємні зібрання. Такі напрацювання охоплюють переважно 20-ті рр. ХХ ст., 30-ті – початок 50-х (за правління Сталіна), 50–60-ті (за Хрущова), 70-ті – початок 80-х рр. (за Брежнєва). Натомість студій, присвячених статусу Церков, ставленню до них, до вірян і до релігії як суспільного явища в Радянському Союзі 1984–1990 рр., у період, відомий під назвою “перебудова”, небагато. Зазвичай у цих окремих роботах йдеться про ставлення влади до релігії та Церкви, що виражалось в нових реформах, міркування преси щодо тих аспектів життя,