

ТЕМА НОМЕРА: СОВРЕМЕННОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Рахманин А.Ю.

К МЕТАТЕОРИИ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ КАРКАС И ПРОБЛЕМА НОРМАТИВНОГО КРИТЕРИЯ НАУКИ

Alexey Y. Rakhmanin

TOWARDS A META-THEORY OF RELIGIOUS STUDIES:
THE THEORETICAL FRAMEWORK AND THE PROBLEM
OF THE NORMATIVE CRITERION OF SCIENCE

In the paper an attempt is made to clarify the ambiguity, inherent in the interaction of normative and theoretical types of knowledge within the Religious Studies frameworks. After stating that such an ambiguity is provoked by the very nature of the development of Religious Studies (which may be called continuous "revolution" in Kuhn's terms) author turns to analyze the fields in which normative and theoretical types of knowledge constitute itselfs, i.e. the characteristics of science and theoretical frameworks respectively. The former includes such characteristics as an interdisciplinarity of Religious Studies, its aspectual and empirical nature, and the latter includes procedures of investigating the data, which have been elaborated in certain disciplines. It is pointed out that the fruitful discussion of their relationship is possible in the meta-theory, which is defined as a system of disciplinary procedures of the analyzing of the types of knowledge organization. Author offers a sample of Religious Studies meta-theory based on works by Hilbert, Tarsky and Ajduciewicz.

*It is a well-founded historical generalization
that the last thing to be discovered in any science
is what the science is really about.*

A. Whitehead

Данная работа может рассматриваться как обоснование проекта или приглашение к обсуждению, основным предметом которого должен стать вопрос о правомерности/неправомерности вынесенной в название формулировки. Мы сознательно сужаем предметное поле, ссылаясь на ограниченный список источников с тем, чтобы не перегружать текст историографической составляющей. Как нам кажется, это даст возможность наиболее быстрой и строгой проверки хода рассуждения и его результатов.

1. «Нормальная» и «революционная» наука

Т. Кун, описывая механизм «нормальной» науки, утверждал, что «ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новых теорий, обычно к тому же они нетерпимы и к созданию таких теорий другими. Напротив, иссле-

дование в нормальной науке направлено на разработку тех явлений и теорий, существование которых парадигма заведомо предполагает»¹. В концепции развития науки, предложенной Куном, основным фактором, предопределяющим пересмотр парадигмы, является ее неэффективность. Оставляя за скобками признаки неэффективности и ее причины, можно отметить, что данная картина предполагает наличие неких механизмов, с помощью которых известная предметная область получает должное и исчерпывающее объяснение. Иными словами, «нормальность» науки состоит в том, что теория, систематизирующая и объясняющая некое множество фактов, имеет четкую структуру, которая задается эпистемологическим горизонтом парадигмы и позволяет ученому «нормально» решать определенную задачу. В этом контексте вектор развития современного религиоведения представляет особенный интерес, ведь интенсивность развития ряда его областей позволяет говорить о своеобразном «втором» рождении религиоведения как специфической области знания, о чем свидетельствует, прежде всего, разнообразие выходящей литературы по вопросам теории и метода². Действительно, начиная с 70-х гг. 20 в. оформляется некая общая предметная область, к которой обращаются представители различных направлений академической науки при решении самых разнообразных проблем. Так, стоит вспомнить работы Э. Шарпа³, К. Рудольфа⁴, Дж.З. Смита⁵, Р. МакКатчена⁶, Дж.С. Йенсена⁷, Р. Бэирда⁸, М. Пая⁹ и др. за последние 15-20 лет, чтобы оценить масштаб эпистемологической проблематики в современном религиоведении. Формально эта масштабность проявляется в призыве к формулировке новых теорий¹⁰, в связи с чем современное религиоведение в терминологии Куна можно охарактеризовать как «революционную науку». Однако эта особенность становится еще более проблематичной для анализа, если учесть, что уже самое приблизительное знакомство с историей религиоведения побуждает весь ход его развития охарактеризовать как одну непрекращающуюся революцию, что, если следовать логике Т. Куна, однозначно определяет его «ненаучность»¹¹.

Напомним, что фундамент концепции Куна составляет положение, согласно которому научное знание развивается в последовательной смене одного концептуального каркаса другим; существующая в данный момент парадигма обеспечивает ученого средствами деятельности (моделью постановки проблем и их ре-

¹ Кун Т. Структура научных революций. — М.: 2003. — С. 49.

² К сожалению, данная работа была написана до выхода в свет замечательной монографии А.Н. Красникова (Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. — М.: 2007), ряд положений которой здесь повторяется.

³ Sharpe E. Comparative Religion: A History. — London: 1975.

⁴ См., например: Rudolph K. Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. — Leiden: 1992.

⁵ Smith J.Z. Map is not Territory: Studies in the History of Religions. — Chicago: 1978.

⁶ McCutcheon R.T. Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. -Oxford; N.Y.: 1997.

⁷ Jensen J.S. The Study of Religion in a New Key: Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion. — Aarhus: 2003.

⁸ Baird R.D. Category Formation and the History of Religions. — Paris: 1971.

⁹ Pye M. Introduction / Comparative religion: An introduction through source materials. — N.Y.: 1972. — P. 7-35.

¹⁰ Так, например, показателен тезис о «необходимости новых теорий» МакКатчена, высказанный в одном из обзоров деятельности IASR. McCutcheon R.T. The Common Ground On Which Students of Religion Meet: Methodology and Theory Within the IAHR // Marburg Journal of Religion: Vol. 1, No. 2.

¹¹ Великолепный пример истории религиоведения такого плана представляют исторические очерки: Strensky I. Thinking about Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion. — Blackwell: 2006.

шения). Более того, эта деятельность осознается как «нормальная» именно в силу того, что существует единый для всех ученых каркас. Как известно, представление о линейном развитии, прерываемом иррациональными скачками, подверглось критике со стороны К. Поппера, охарактеризовавшего подобный взгляд как «миф концептуального каркаса». В свою очередь, Поппер утверждал, что и в практике науки, и в ее историческом развитии сосуществуют различные концептуальные каркасы, взаимодействие которых собственно определяет интеллектуальный прогресс¹. Однако интересно, что сам Кун начинает «Структуру научных революций» с пассажа, который описывает ситуацию в нормальной науке невозможную. Речь идет об участии Куна в «Центре современных исследований в области наук о поведении»; позволим себе обширную цитату: «В особенности я был поражен количеством и степенью открытых разногласий между социологами по поводу правомерности постановки тех или иных научных проблем и методов их решения. Как история науки, так и личные знакомства заставили меня усомниться в том, что естествоиспытатели могут ответить на подобные вопросы более уверенно и более последовательно, чем их коллеги-социологи. Однако, как бы то ни было, практика научных исследований в области астрономии, физики, химии или биологии обычно не дает никакого повода для того, чтобы оспаривать самые основы этих наук, тогда как среди психологов или социологов это встречается сплошь и рядом»². Представляется самоочевидным, что такая ситуация характеризует весь комплекс социо-гуманитарных наук. Также очевидно, что наиболее проблематичным образом она сказывается в так называемых междисциплинарных исследованиях, к которым традиционно³ относится и «наука о религии».

Именно здесь со всей серьезностью возникает вопрос о самоопределении религиоведения как самостоятельной науки, вопрос, решение которого нельзя ограничивать простой ссылкой на своеобразие гуманитарных наук. Представляется, что вне зависимости от того, какую из науковедческих моделей (Р. Карнапа, К. Поппера, Т. Куна, К. Хюбнера, П. Фейерабенда, И. Лакатоса) мы изберем в качестве основного контура решения этого вопроса, фактически все они апеллируют к одной предметной области. Эта область может быть обозначена как метатеория науки/метанаука (о различии этих понятий в связи с религиоведением см. далее) и содержит как минимум два уровня, отношения между которыми можно описать как отношения обязательной дополнительности. Первый — определение нормативного критерия науки; второй — исследование взаимодействий концептуальных каркасов, участвующих в формулировке основополагающих теорий. Мы неслучайно начали эту работу с воспроизведения, хоть и весьма беглого, основного расхождения между двумя методологами. Отчасти сам Кун отметил существование этой проблемы в статье с примечательным названием «Логика открытия или психология исследования?», представляющей собой ответ на критику К. Поппера. Это различие должно оттенить предполагаемый нами

¹ Поппер К. Нормальная наука и опасности, связанные с ней // Кун Т. Указ. соч., с. 321, 324; Он же. Миф концептуального каркаса / Логика и рост научного знания. Избранные работы. — М.: 1983. — С. 604–606.

² Там же, с. 11. Показательно, что именно эти споры привели Куна к формулировке понятия «парадигма».

³ Решение вопроса, каковы смыслы понятия «междисциплинарность», сопоставление их преимуществ и недостатков образуют область метатеории религиоведения. При этом автор не разделяет достаточно частого мнения, согласно которому религиоведение является междисциплинарной наукой просто потому, что религия может исследоваться в различных дисциплинах. «Междисциплинарность», напротив, обуславливается (или должна обуславливаться) взаимопереводимостью языков, которые используют представители различных дисциплин в описании или объяснении «религии». Таким образом, в приведенном выше мнении, на наш взгляд, следует поменять местами причину и следствие.

вывод о том, что в исследованиях, относящихся к той — пока вполне виртуальной — области, которая условно именуется нами метатеорией религиоведения, является абсолютно необходимым как предельно продуктивное взаимодействие указанных уровней, так и предельно четкое их различие.

Под нормативным критерием науки мы понимаем систему базовых стереотипов исследователя как члена научного сообщества, следование которым делает его представителем именно этого сообщества, а не другого или других. Совокупность этих стереотипов может быть охарактеризована как система личностного знания, как правило, редко эксплицируемая и практически не поддающаяся формализации. В отличие от исследований, предметом которых является логико-методологическая составляющая знания (что особенно важно, мыслящегося как знание коллективное), попытки определения нормативных критериев той или иной гуманитарной дисциплины как будто обречены заранее. И дело не только в том, что для последних отсутствие «точности», как бы разнообразно она не понималась, составляет едва ли не родовую травму и неизбывный комплекс. Судя по всему, обращение к нормативным основаниям необходимым образом предполагает пред-знание, а именно осознание членом сообщества себя как члена сообщества. Но своего рода парадокс в том и состоит, что при попытке определения нормативных характеристик гуманитарных теорий личностное знание получает обоснование при посредстве ссылок на концептуальные каркасы, целостность которых, в свою очередь, определяется нормативными характеристиками.

Сам по себе этот круг не является ни критическим, ни порочным; из истории эпистемологии нам известны схожие ситуации, оказавшиеся, однако, исключительно продуктивными (например, введение инфинитных методов в метанауку — см. далее). Однако ситуация принципиально меняется при выходе за границы методологии науки, очерченные познанием естественнонаучным, и анализе структуры гуманитарного (или, что является еще большим усложнением, социо-гуманитарного) познания, в современном измерении характеризующегося «комплексностью» и «междисциплинарностью». В нашем случае это предполагает, что религиовед должен быть социологом, психологом, феноменологом и пр. одновременно, что означает — при серьезном отношении к делу — его включенность в традиции всех этих дисциплин. Но возможно ли это?

В связи с этим и может быть сформулирован радикальный вопрос: «на каких основаниях исследователь-гуманитарий может называть себя религиоведом?». Вероятно, на данном этапе можно выделить лишь три явных нормативных критерия: религиоведение является наукой, религиоведение является наукой гуманитарной, религиоведение не есть просто «наука о религии». Как будто эти критерии не нуждаются в доказательстве, однако было бы интересно проследить последствия аргументации против их корректности. Во-первых, религиовед вынужден верить, что его профессиональная деятельность является наукой, в противном случае он вынужден согласиться с тем, что он занят просто «творческой активностью» (в смысле Куна). Во-вторых, религиовед вынужден относить область своей профессиональной деятельности к гуманитарным наукам, которые, по словам Фреге, «стоят ближе к поэзии, но потому и научного в них меньше, чем в точных науках, которые чем “суше”, тем точнее»¹; ни требуемой сухости, ни высокой организации, ни ясной теории истины религиовед предложить не может. Наконец, в-третьих, религиовед вынужден признать, что *не всякое исследование религии является исследованием религиоведческим* (предварительно назовем этот

¹ Фреге Г. Мысль. Логическое исследование / Логика и логическая семантика: Сборник трудов. — М.: 2000. — С. 330.

критерий ограничительным), в противном случае он вынужден назвать «религиоведческими» работы Цицерона, Тейяра де Шардена или А.Л. Дворкина. Однако оказывается, что не только эти критерии и ряд других, менее очевидных, подвергаются анализу весьма редко, но сами процедуры их анализа не имеют четкого — теоретически обоснованного и институционализированного — критерия организации.

Не означает ли это, что сама постановка вопроса о метатеории религиоведения является некорректной? Ни в коем случае, коль скоро любая активность, даже творческая, предполагает определенную осмысленность. В том, что применение методов естественных наук в гуманитарных, по сути, представляет собой «насильственное натягивание на них явно чужой одежды»¹, сомневаться не приходится, однако это не оправдывает ухода от постановки и решения общеметодологических вопросов. Если ученый-гуманитарий не имеет возможности оперировать точными методами и руководствоваться формализованными процедурами исследования, это не означает, что он не имеет возможности привнести в эти исследования определенную строгость, выражающуюся, прежде всего, в высокой степени осмысленности профессиональной деятельности. Иными словами, *отсутствие точности не предполагает отсутствия строгости*. Таким образом, метатеория религиоведения может быть предварительно определена как область изучения подходов, методов и субъекта исследования религии. Однако, прежде чем перейти к более детализированному описанию предлагаемого проекта, представляется немаловажным рассмотреть традицию формирования метатеории как особой области знания, поскольку такой обзор может в небольшой степени прояснить те сложности, с которыми сталкивается религиовед в процессе самоопределения.

2.1. Метатеория

Понятие «метатеория» не имеет общепринятого значения; исключая непря­мое (например, «метатеория концепта») или заведомо метафорическое (например, «метатеория природы») употребление этого термина, мы условно разграничиваем прагматику его использования двумя контекстами, а именно контекстом логики и методологии науки и философско-феноменологическим дискурсом². В последнем под метатеорией понимается набор средств, благодаря которым возможен учет «несовпадения смысла понятий с содержанием теории»³, и преодоление ограниченности последнего, причем в таком случае, метатеория очевидным образом превращается не в метод, а в «состояние вечного поиска метода»⁴. Следует отметить, что понятая таким образом метатеория, разрабатывавшаяся в связи с исследованием сознания по преимуществу, обосновывает их взаимную детерминацию, поскольку «везде, где может вводиться метатеория, везде, где есть такое свойство, мы имеем дело с тем, что может условно описываться как сознание»⁵. Иными словами, метатеоретизация есть, прежде всего, способ решения

¹ Юревич А.В. Структура теорий в социогуманитарных науках // Наука глазами гуманитария. — М.: 2005. — С. 203.

² В отечественной науке в первую очередь должны быть названы имена М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского; см. также: Савельева М.Ю. Введение в метатеорию сознания. — Киев: 2002.; Она же. Надкультурное: очерки метатеории сознания. — Киев: 1997.

³ Савельева М.Ю. Введение в метатеорию сознания, с. 30.

⁴ Там же, с. 29

⁵ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. — М.: 1997. — С. 42.

проблемы недискурсивности некоторых топосов опыта¹. Так, в работе М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, при принципиальной разнообразии «позитивных», т.е. внешних, способов концептуализации сознания акт схватывания его содержания как такового, т.е. попытка удержания его сущностного свойства, по необходимости протекает по одному сценарию, особенностью которого будет объединение всех шагов обращения к сознанию; топос такого удержания и будет являться метатеорией сознания. Во-вторых, элементы метатеории образуют метаязыки, структура которых будет определяться требованиями все той же метатеории².

Данная интерпретация, при всей ее схематичности и содержательной неполноте, позволяет соотнести этот подход с куда более «формализованными» идеями философии науки, связывающими концепции истины, метаязыка и метанауки, тем более что философское истолкование метатеории, как можно предположить, очерчивает ее предметную область, в то время как концепции «истины» и метаязыка связаны, прежде всего, с функционально-динамическим ее аспектом. Может возникнуть справедливое замечание, согласно которому предложенное соотношение между двумя указанными традициями не только спорно, и потому нуждается во вполне самостоятельной аргументации, но и сама постановка вопроса об их взаимосвязи в качестве условия успешности требует все того же метатеоретического подхода. Действительно, между концепцией М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского и философией науки существует содержательный разрыв, однако их несопоставимость (добавим, — быть может, кажущаяся³) состоит лишь в том очевидном обстоятельстве, что мы не вправе *напрямую* экстраполировать выводы первой в области общей эпистемологии и наоборот. Поскольку сама возможность такой процедуры для настоящей работы не существенна, исследование взаимосвязи этих двух областей расценивается как чрезмерное, а потому непродуктивное усложнение задачи.

Наиболее развернутой областью философии науки, сопоставимой по задачам с предлагаемым здесь проектом метатеории, следует признать область, в рамках которой осуществляется формулировка характера взаимоотношений теории и опыта, с одной стороны, и концепции истинности — с другой. В данном случае нас интересует не столько сопоставление различных эпистемологических стратегий, и следующих (или — напротив — обосновывающих) из них концепций науки, сколько прагматический аспект, а именно предпосылки и последствия обращения к основаниям науки, которые определяют и ее внутреннее устройство, и возможность сравнения альтернативных теорий. Из всего многообразия таких проектов мы обратимся к «метаматематике» Гильберта, ее интерпретации Тарским, и концепции метанауки (в отличие от методологии науки) Айдукевича.

Введение понятия метанауки (метаматематики, металогики и т.п.) было непосредственным образом связано с решением возникшей в нач. 20 в. проблемы обоснования математики. Предложенный Гильбертом проект «метаматематики», образующий предметную сферу теории доказательств, должен был, по мысли ученого, создать предпосылки для решения разнообразных противоречий на основе исследования возможностей и свойств формализованных

¹ «Метатеория сознания есть то, что мы конструируем в нашей работе с сознанием» — Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание, с. 37; см. также: Они же. Три беседы о метатеории сознания (краткое введение в учение виджнянавады) // Труды по знаковым системам. 5. — Тарту: 1971. — С. 345-376.

² Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание, с. 37.

³ См., например: Crease R.P. Hermeneutics and the Natural Sciences: Introduction // Man and World. 30. — 1997. — P. 259-270.

систем и их дедуктивных возможностей. Иными словами, в области метаматематики должны были формулироваться общие для всех (дедуктивных) процедур принципы, на основе которых решение конкретных математических задач становилось по возможности более продуктивным, т.е. исключало возникновение антиномий, что обещало выход из описанного Гильбертом кризиса математики. Согласно Гильберту, преодоление противоречий в метаматематике возможно потому, что последняя, исследуя выводы из аксиом, руководствуется применением исключительно финитных¹ методов, благодаря которым становится возможным избежать (путем экспликации) скрытых положений теории. Несмотря на то, что позднее ограничительные теоремы Гёделя и Тарского продемонстрировали невыполнимость этой программы, «исследование оснований математики оказалось <...> не только делом, которое следовало бы предпринять по соображениям интеллектуальной искренности или философской щепетильности, но и чрезвычайно благодарным, волнующим и полезным делом»², уже потому, что при попытках реализации этих положений открылось поле для продуктивного решения других проблем. В связи с этим, можно предположить, что даже будучи невыполнимой в том виде, в каком она была сформулирована Гильбертом, программа метаматематики продемонстрировала свою полезность при обращении к основаниям математики (и, добавим, научного знания в целом), прежде всего как необходимая предметная область, вне зависимости от того, с помощью каких методов она описывается, или разрабатывается.

Комплекс нормативных³ характеристик метаматематики, метатеории и финитных методов был впоследствии наиболее полно описан С. Клини, определившим метаматематику как область «изучения свойств формальной системы, проводимого содержательными математическими методами в рамках метаязыка»⁴, а метатеорию как теорию, в которой обсуждаются свойства формальной системы, прежде всего ее описание, «т.е. определение правил образования и преобразования, и исследование относящихся к ней результатов»⁵. Существенное требование к метатеории формулируется следующим образом: «утверждения метатеории должны быть понимаемы. Ее выводы должны убеждать. Они должны состоять в интуитивном умозаключении, а не в применении установленных правил, как выводы в формальной теории. Чтобы формализовать предметную теорию, были установлены правила, но теперь без всяких правил мы должны понимать, как эти правила действуют. Интуитивная математика необходима даже для определения формальной»⁶. Именно в связи с последним обстоятельством единственным типом методов, применяемым в метаматематике при формулировке метатеории, являются финитные, поскольку противоречия, могущие возникнуть при применении определенного метода формализованной теории,

¹ Френкель и Бар-Хиллель утверждают, что свойства финитных методов самим Гильбертом не были описаны во всей необходимой полноте. См.: Френкель А.А., Бар-Хиллель И. Основания теории множеств. — М.: 1966. — С. 321.

² Там же, с. 323.

³ Здесь нормативные характеристики понимаются в соответствии с их определением, данным К. Хюбнером: «установления, определяющие общие характеристики теории (такие как простота, высокая степень фальсифицируемости, наглядность, соответствие определенным каузальным принципам или эмпирическим критериям значения, а также другие подобные характеристики)», Хюбнер К. Критика научного разума. — М.: 1994. — С. 78-79.

⁴ Клини С.К. Математическая логика. — М: 1973. — С. 239; ср. *Он же*. Введение в метаматематику. — М.: 1957. — С. 60, 61.

⁵ Клини С.К. Математическая логика, с. 239; *Он же*. Введение в метаматематику, с. 61.

⁶ Там же, с. 61.

должны решаться с помощью другого метода, очевидно, «не подверженного тем же сомнениям, что и методы первоначальной теории»¹.

Клини описывает отношения между тремя выделенными им типами теорий следующим образом: содержательная теория (St) формализуется в предметной теории (Ft), которая, в свою очередь, исследуется в метатеории (Mt). Метатеория, таким образом, а) является содержательной, б) применяется к Ft, невзирая на интерпретацию Ft в терминах St².

Фактически, любая последовательная интерпретация гильбертовской концепции предполагает, что сфера метатеоретических положений не может быть ограничена областью исключительно метаматематики, но составляет необходимый уровень любой дедуктивной науки. В контексте настоящей работы наибольшего внимания заслуживает базовое расхождение между Гильбертом и Тарским, а именно то, какую оценку получает роль анализирующихся в метаматематике процедур для построения системы науки. Если для первого наука должна была строиться на ограниченном числе исследовательских процедур, тем самым, ограждая себя от скрытых предпосылок и возникновения противоречий, то для последнего метаматематика была скорее общим полем сопоставления теорий, условием успешности которого было наличие единого метаязыка. Тарский определил эту область следующим образом: «Для исследования каждой дедуктивной теории может быть построена специальная метадисциплина. Это исследование имеет, однако, более общий характер: его целью является уточнение ряда важных метаматематических понятий, которые являются общими для частных метадисциплин, и установление основных свойств этих понятий. Одним из результатов этого исследования является то, что некоторые понятия, которые могут быть определены на основе частных метадисциплин, здесь будут рассматриваться как исходные и характеризующие рядом аксиом»³. Следует отметить, что поскольку метатеоретические положения образуют предметную область самостоятельной дисциплины, их формулировка, по Тарскому, возможна лишь при наличии строго определенных методов анализа формальных процедур, в связи с чем философия⁴, в силу присущих ее языку особенностей, не может претендовать на активную роль в исследованиях такого рода.

В отличие от Гильберта, формирование метанауки по Тарскому не ограничено использованием только лишь финитных методов: процедура анализа теории оправдана в том случае, если оправдан ее результат, что означает отсутствие нарушений в общей системе утверждений о свойствах языка-объекта. Введение в аппарат метатеории элементов (например, теории множеств), сказывающееся на эффективности вывода, даже в случае их инфинитной «природы» может рассматриваться как допустимое⁵. В представлениях о метанауке как об особой дисциплине

¹ Там же, с. 62.

² Там же, с. 63.

³ Цит. по: Воленский Я. Львовско-Варшавская философская школа. — М.: 2004. — С. 193. Автор подчеркивает в связи с различием концепций «метаматематики» Гильберта и Тарского использование последним инфинитных методов; см. также: Тарский А. Понятие истины в языках дедуктивных наук // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. — М.: 1999. — С. 19-156; Он же. Истина и доказательство // Вопросы философии. — 1972. — № 8, с. 136-145.

⁴ О понимании философии как системы особых языковых установлений во Львовско-Варшавской школе см.: Воленский Я. Указ. соч., с. 40; Васюков В.Л. Метaparадигма Львовско-Варшавской философской школы // Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской философской школы. Вып.1. — СПб.: 2006. — С. 11.

⁵ Как раз это обстоятельство выступает серьезным аргументом в пользу воспроизводимого здесь различения метанауки и методологии.

лине, предметом которой являются закономерности и принципы дедуктивных наук, для нас имеют особое значение два аспекта: во-первых, метанаука является своего рода идеалом любой дедуктивной части науки, во-вторых, будучи идеалом (и, следовательно, предельно сильной абстракцией), может рассматриваться как система регулятивных критериев каждого конкретного метатеоретического утверждения. В целостной концепции Тарского принцип «метанаука-метадисциплина-дедуктивная теория» (далее рТ) является определяющим, однако куда более важным представляется другое его следствие¹, а именно возможность уточнения положений метанауки результатами исследования каждой конкретной дедуктивной теории, благодаря посредству метадисциплины.

2.2. Метатеория, метанаука и методология науки

Обрисованная выше модель метанауки ограничивает один из выделенных нами ранее разделов метатеории, а именно, - область сопоставления «концептуальных каркасов». Здесь следует оговорить, что те системы установлений, которые мы, может быть, не вполне адекватно передаем через понятие «концептуального каркаса», могут не подпадать под ведение метаматематики, как она понимается выше, коль скоро помимо аксиоматики и правил преобразования они содержат установления, относящиеся к иным топосам знания (социальным, психологическим, языковым и пр.). Важно, однако, представление, в соответствии с которым любая строго организованная наука имеет, по меньшей мере, три уровня, причем аппараты их исследования устроены более или менее иерархически (рТ). Систематизирующий характер этой модели бесспорен уже потому, что она разрабатывалась в связи с обоснованием наук дедуктивных, т.е. предельно формализованных. Собственно линия Гильберт-Клини-Тарский как будто очерчивает ее развитие предельно полно: от формальной теории обоснования дедуктивных наук, через введение содержательной части, посредством использования инфинитных методов, к обоснованию дедуктивной теории как таковой.

Остается, однако, нерешенным вопрос о степени «содержательности» метатеории в структуре формальной методологии науки, а именно — каким образом устанавливается допустимая степень интуитивности понимания метатеоретического утверждения. Нам представляется, что ответом, адекватным уровню структурности гуманитарных дисциплин, будет различие между методологией и метанаукой, проведенное К. Айдукевичем. Если метанаука есть система утверждений о формализованных системах науки безотносительно формулирующего (использующего) их субъекта, то методология является скорее областью обоснования (психологических, исторических, социальных и т.п.) этой формулировки². Я. Воленьский, описывая данное противопоставление, соотносит метанауку в понимании Айдукевича с «миром З» К. Пошпера; впрочем, в силу того, что развитие науки определяется не только идеальными положениями, но и обстоятельствами, носящими вполне прагматический характер, то и метанаука может рассматриваться как аналог «мира З»³. При этом, если своеобразным «центром силы» метанауки выступают абстрактные задачи научного знания в целом (стремление к непротиворечивости, рационализации, совершенствованию понятийного аппарата, и его «эмпирической чувствительности»⁴), то методология представляет

¹ Это следствие достаточно очевидно; оно есть, как мы понимаем, необходимое следствие леммы Линденбаума.

² Подробнее см.: Воленьский Я. Указ. соч., с. 320.

³ См., например: Пошпер К. Объективное знание. Эволюционный подход. — М.: 2002. — С. 39, 121-123.

⁴ Айдукевич К. Картина мира и понятийный аппарат // Философия науки. Вып. 2. Пносеологические и логико-методологические проблемы. — М.: 1996. — С. 251.

собой непрекращающийся поиск условий их исполнения, пусть и обусловленный исторически. Примечательно, что методология в таком случае становится гуманитарной дисциплиной (вследствие ее «понимающего» характера), в связи с чем содержательность положений и инфинитность методов этой области оказываются более чем закономерными и продуктивными при обращении к основаниям гуманитарных наук, что имеет для нас первостепенное значение.

Наиболее существенным обстоятельством, радикальным образом препятствующим применению принципов метанауки, описанных выше, в большей части гуманитарных дисциплин, является то, что по мысли Тарского и подавляющего большинства эпистемологов, метаматематика как методология дедуктивных наук может быть построена лишь в связи с исследованием постулатов и понятий формализованных (или поддающихся формализации) систем. Лишь в этом случае метадисциплина будет *строго определенным* образом соотноситься с метаматематикой (в смысле Тарского), а любая дисциплина при разработке способов представления своего содержания по необходимости опираться не только на соотносящуюся с ней метадисциплину, но и на взаимодействующие с последней структуры метаматематики¹. Однако если применительно к метанауке условием осуществимости метатеоретической интерпретации какой-либо дисциплины является формализованность процедур последней, то в рамках методологии (понимаемой по Айдукевичу) формализованность может трактоваться как упорядоченность и строгость, т.е. наличие структурного принципа организации и детерминация последним взаимодействия всех уровней знания.

В действительности, при всех различиях между приведенными определениями метаматематики, теперь уже понимаемой нами как область исследования принципов структурной организации науки, можно заключить, что метатеоретические суждения составляют особый тип суждений, формулировка которых необходима при попытке обоснования любого *упорядоченного* знания. Приоритет дедуктивных процедур, исторически более чем обоснованный, в данном случае не является принципиальным, коль скоро содержательность метатеории² обосновывается процессом интерпретации. Бесспорно, дедуктивный характер процедур исследования в гуманитарных науках значительно упростил бы задачу, однако при этом в значительной степени нивелировал бы отличительные их свойства. Метанаука (метаматематика) создавалась по отношению к принципиально иному типу знания, своего рода чистой науке, не связанной с тем, что принято называть «феноменальностью», «сферой опыта», «объективной реальностью». На данном этапе уместно постулировать содержательное различие между описанными принципами метатеории в сфере дедуктивных наук и гуманитарными исследованиями, состоящее по преимуществу в том, что если первые разрабатываются вне эмпирической сферы, и опыт никак не сказывается на их логической структуре, то для вторых «эмпирический критерий» выступает в качестве *argumentum crucis*³.

¹ Справедливым кажется предположение, что именно такое имплицитное понимание метатеории — как системы, обосновывающей выбор между метаязыками — реализовано в книге: Куликова И.С., Салмина Д.В. Введение в металингвистику (системный, лексикографический и коммуникативно-прагматический аспекты лингвистической терминологии). — СПб.: 2002.

² Здесь, как несложно заметить, воспроизводится скорее точка зрения Айдукевича и Тарского, нежели Клини. См. однако: Клини С.К. Введение в метаматематику, с. 62, об интерпретации, как процессе выбора формальной системы, служащей моделью содержательной, а также о метатеоретической интерпретации формулы идеального предложения классической математики.

³ Здесь речь идет не о содержании конкретной естественнонаучной теории, а о ее логических основаниях (например, математике).

2.3. Теория, метатеория и метатеоретическое суждение

Выше мы указывали на то, что концепция метанауки, в том виде, как она была сформулирована Тарским и Айдукевичем, обосновывалась представлением о метаязыках. Если допустима такая схематизация, то можно сопоставить характеристики метатеории по Клини с типами использования языка в метанауке по Тарскому. Язык теории (tL), в своих существенных правилах, определяется тем способом языкового употребления, который задается в формальной теории fT. Собственно метаязык может рассматриваться как модель метатеории. Допустим, существует язык L, описывающий предметную область U, тогда язык, определяющий формальные свойства (fT) предметной области, будет языком tL. Допустим также, что существует некое множество языков tL, описывающих разные фрагменты U, следствием чего будет существование нескольких систем описания (fT). Метаязык в этом случае будет определять условия сопоставления языков, тогда как метатеория будет образовывать область правил, определяющих обращение к логике описания fT в рамках языков tL. Таким образом, формально метатеория может быть определена как тройка {tL,U,fT}, при $tL > 1$. Если это верно, *метатеория есть* не столько дисциплина с ясно очерченными границами, сколько *дисциплинарная процедура*.

Последний аспект представляется наиболее важным в связи с обозначенным выше эмпирическим критерием гуманитарных наук. Действительно, практически невозможно представить себе неэмпирическое религиоведение. В значительной степени именно *самоочевидность* эмпирического характера религиоведческих исследований предопределяет их «научность», поскольку фактор «опытности» зачастую является решающим аргументом в демаркации сфер науки о религии и теологии. При этом процедура проверки содержания понятия «опыт» в религиоведении встречает ряд сложностей методологического характера. Во-первых, обращение к базовым категориям эмпирической науки, как правило, было ограничено рамками логики и методологии науки, традиционно ориентированной на естественнонаучное их измерение. Даже если допустить, что такого рода концепции могут быть названы внутренне согласованными и непротиворечивыми (что признается далеко не всеми философами, примером чего может служить статус «протокольных» предложений), предполагаемая граница между двумя типами наук не позволяет искусственным образом перенести выводы, полученные в исследованиях логики наук о природе, в сферу наук о духе. Во-вторых, современное состояние последних в логическом пределе характеризуется описанным еще в 1923 году Э. Кассирером методологическим разрывом между панлогизмом дедуктивных систем идеализма и ограниченностью псевдоиндуктивных систем позитивизма¹.

¹ «Если отказаться от единства, то о строгой систематизации духовных форм, по-видимому, вообще не может быть речи. Тогда в качестве альтернативы диалектическому методу останется метод эмпирический. Пока не удастся найти общего закона, по которому одна форма духа с необходимостью вытекает из другой, так что все формы духа в конце концов оказываются подвластны единому принципу, совокупность этих форм невозможно мыслить как замкнутый в себе космос. Отдельные формы будут тогда рядоположены; конечно, все они останутся в поле нашего зрения, а своеобразие каждой из них можно будет вполне описать, но в них не будет выражено общее идеальное содержание. В результате философия таких форм превратится в их истории, которые в зависимости от предмета будут представлены как специальные дисциплины <...> Таким образом, возникает странная дилемма. Если мы будем придерживать требования логического единства, то в конечном счете нам грозит стирание особенностей каждой отдельной области и самобытности ее принципа во всеобщности логической формы; если мы, наоборот, погрузимся в индивидуальное своеобразие форм и ограничимся его созерцанием, то рискуем заблудиться и не найти обратного пути ко всеобщему», Кассирер Э. Философия символических форм. В 3х тт. Т. I. — М.; СПб.: 2002. — С. 20-21.

Однако *самоочевидность* эмпирического критерия зачастую фатально скажется на возможности проявления специфических характеристик того, что именно религиовед понимает под «опытом»; базовые характеристики «эмпирического» исследования остаются не эксплицированными. Традиционный вопрос о взаимной детерминации опыта и теории в этом контексте приобретает совершенно особое звучание. Более этого, можно предположить, что именно в ответе на вопрос о взаимоотношении теории и опыта религиоведение может преобразоваться из конгломерата ничем не связанных друг с другом теорий и посылок в единую научную дисциплину, прежде всего потому, что исходный топос религиоведения может обнаруживаться не только и не столько в подходах к определению его предмета, не только в детализации того или иного понятийного аппарата, но в прагматике описания и объяснения концептуализируемого теорией опыта. Принимая во внимание предложенную выше интерпретацию границ метатеории, предложим тезис: логико-методологическое единство религиоведческого дискурса определяется процедурой интерпретации в системе дисциплинарных посылок теории того, что в данной конкретной теории понимается под опытом.

Из многообразия критериев научности религиоведения эпитет «эмпирическое», как нам кажется, более всего нагружен неэксплицируемыми представлениями; скорее это прагматический критерий демаркации, нежели постулат логико-методологического свойства. Судя по всему, существует глубокое убеждение, что вне эмпирического материала религиоведение загадочным образом утрачивает «светский» характер, преобразуясь в то, что еще Максом Мюллером было названо «теоретической теологией». Иными словами, эмпиричность религиоведения есть условие его «светскости». Однако двадцатый век предложил целый ряд зачастую взаимоисключающих концепций «опыта», «фактичности» и даже науки в целом. Достаточно вспомнить интерпретации структур теологии и науки П. Фейерабенда, реформистскую эпистемологию А. Плантинги, философию языка Л. Витгенштейна, чтобы усомниться в наличии некоей единой и непреложной картины рациональности. Собственно для представителя «науки о религии» это означает не только необходимость всякий раз специально оговаривать свою позицию по вопросам определения рациональности, но, прежде всего, формулировать коммуникативные условия взаимодействия теорий. До тех пор весьма странно будут выглядеть заявления о том, что теология и религиоведение различаются, во-первых, «светским» характером последней, а во-вторых, довольно-таки загадочной ссылкой на опыт, часто воспроизводящей фигуру, напоминающую фигуры мифологического мышления (например, «религиоведение, в отличие от теологии, является наукой, потому что основывается на исследовании эмпирических данных»). Если религиоведение есть область знания, в которой объединяются социологические, психологические, культурологические, исторические и т.д. подходы, каждый из которых сам по себе не лишен известных и подчас неразрешимых противоречий, то каким образом понимается эпитет «эмпирический» в отношении определения этой науки? Интерреляция объемов выделенных категориальных систем (науки о духе, науке о человеке, науки о социуме) нуждается в весьма тщательном и детальном исследовании, ведь в какой-то момент неизбежно оказывается, что социолог, культуролог и лингвист понимают опыт по-разному, тем самым по-разному его описывая и объясняя. Вероятно, именно поэтому Н. Сартр, утверждающий независимость объекта от теории, вынужден признать, «большую или меньшую степень» зависимости, что, как представляется, по меньшей мере, создает иллюзию свободы.

Даже самое поверхностное знакомство с историей религиоведения может дать примеры того, как эмпирическое (сравнительно-историческое) исследование обосновывалось теологическими предпосылками; наиболее показательна в этом смысле школа голландской феноменологии религии. Происходило это не оттого, что такой сценарий религиоведческого исследования был недостаточно эмпирическим, но потому, что в научном дискурсе не опыт, но язык (теории) есть носитель таких качеств как «светскость», «научность» и пр. Таким образом, дихотомия «светскость»/«теологичность» не описывает прагматики введения эмпирического критерия религиоведения как базового. Напротив, в современном религиоведении существуют примеры более чем эмпирического исследования религии на основе теологических принципов, а именно люблинская школа «религиологии», в рамках которой эти принципы эксплицируются предельно полно, что едва ли сказывается на связности и непротиворечивости теоретической системы школы в целом. К этому следует добавить и достаточно очевидное суждение, согласно которому и выделение новых предметных областей предпринимается лишь тогда, когда существуют особые условия языка научного дискурса (показательно формирование концепта «folk religion» в англо-американской науке XX в.).

В связи с этим, постановка и решение вопроса о соотношении теории и опыта в религиоведческих исследованиях представляется ближайшей задачей метатеории религиоведения. Предложенная выше формулировка позволяет рассмотреть эту проблему в системе, согласно которой аппарат метатеории образуют метаязыки. Такое свойство метаязыка можно назвать, заимствуя выражение Ю.С. Степанова, «частичной предсказуемостью явления», в связи с чем система в целом максимально соответствует духу максимы эмпиризма, принадлежащей Попперу, согласно которому, «чем больше законы запрещают, тем больше они говорят»¹.

Здесь мы приблизились к самому существенному аспекту метатеории. В классической интерпретации Гильберта и Тарского метатеория предстает системой метаязыковых утверждений о структуре теории. Поскольку метаматематика (метанаука), что неоднократно подчеркивалось выше, сформировалась как теория доказательства, т.е. своего рода «чистая наука», постольку вопрос об эмпирическом характере наук нематематических, но, тем не менее, содержащих дедуктивный раздел (например, физика), не ставился. При этом, очевидно, что наличие в системе научной дисциплины двух областей, — одна из которых, как предполагается, есть аппарат исследования другой, — усложняет принцип ее структурной организации. Собственно, введение в теорию эмпирических данных сказывается на степени ее непротиворечивости и связности. Об этом свидетельствует и история философии науки, в частности, дискуссии о статусе протокольных суждений. Если элементы столь сложного образования как «религия» описываются, по необходимости, в различных категориальных системах, не означает ли это, что их видение определяется различными концептуальными каркасами? Вероятно, да, но можем ли мы в этом случае утверждать, что «опыт» есть результат концептуализации реальности в том или ином каркасе? Вероятно, нет, и, прежде всего потому, что сам опыт, чтобы оставаться таковым, внутри себя должен быть организован максимально очевидным образом, что возможно лишь при условии наличия более чем одного языка, в которых этот опыт существует. Иными словами, «эмпирический элемент может быть найден только в структуре метатеоретического вывода»². С этой точки зрения метатеоретическое положение представляет

¹ Поппер К. Логика научного исследования. — М.: 2004. — С. 38.

² Хьюбнер К. Цит. соч., с. 68.

собой процедуру допущения «если ... то ...», что подтверждает справедливость предложенной выше интерпретации метатеории как тройки $\{L, U, fT\}$.

Таким образом, метатеория является не только общим пространством сопоставления установлений концептуальных каркасов, не только областью, в которой возможна продуктивная экспликация личностного знания, но также и областью знания, в которой возможно пересечение различных стратегий концептуализации «опыта» и категоризации «фактичности». В связи с этим можно предложить формулировку: эмпирическое религиозное ведение возможно тогда, когда исследователь, руководствуясь метатеоретическими процедурами, вправе с высокой степенью осмысленности переходить из одной системы понимания опыта в другую. Критерием степени осмысленности является эксплицированность уровней эпистемологической стратегии и нормативных критериев.

Остается открытым вопрос о том, насколько оправданно введение такого громоздкого словосочетания как «метатеория религиозного ведения», коль скоро альтернативное понятие — метарелигиозное ведение — кажется менее претенциозным. Очевидно из вышесказанного, что вопрос этот не ограничивается исключительно чистотой стиля или требованиями литературного вкуса, но его решение будет означать вполне определенную организацию возможной дисциплинарной области. Во-первых, в соответствии с традицией, абрис которой был дан выше, понятие «метарелигиозное ведение» предполагает формализованность процедур религиозного ведения (pT), что само по себе хоть и желательно, но едва ли возможно. Во-вторых, оно не будет, на наш взгляд, выражать основной задачи описываемой дисциплины как области сопоставления теоретических программ, содержащих не только логико-методологическую составляющую, но также нормативные критерии. Наконец, понятие метарелигиозное ведение, вновь в соответствии со сложившимся словоупотреблением, означает наличие некоего единого согласованного религиозного ведения, структура которого может очевидным образом интерпретироваться в науке более высокого порядка. Если бы требуемое религиозное ведение существовало, это означало бы необходимость введения некоторой господствующей теории, что в свою очередь грозит опасностями, очевидными для всех представителей отечественной науки.

Если же, вопреки приведенным возражениям, допустить возможность именно такой организации описываемой области, то она фактически предстанет как аксиоматическая система, которая будет задавать устойчивые принципы религиозного ведения. В этом случае наиболее вероятным результатом *последовательной* организации метарелигиозного ведения, оно будет характеризоваться замкнутостью. Следствием замкнутости системы является тавтологичность ее положений, что влечет комплекс трудностей, присущих всем предельно формализованным системам. Как раз в силу того, что можно вообразить некоторое множество¹ аксиоматик метатеории религиозного ведения, поскольку они будут обосновываться элементами различных концептуальных каркасов, религиозное ведение может приобрести характер подлинно междисциплинарного исследования, не теряя ни своего дисциплинарного своеобразия, ни предмета, ни единства, и оставаясь подлинно эмпирической наукой.

¹ Это множество, судя по всему, должно быть конечным. Впрочем, решение вопроса о том, сколько может существовать аксиоматик в рамках метатеории религиозного ведения, является абсолютно необходимым и требует куда более масштабного исследования.

2.4. Некоторые выводы

Вопросы, поставленные в предыдущих разделах, далеки от разрешения, однако уже на данном этапе представляется возможным сделать ряд заключений из предложенных тезисов.

Во-первых, метатеория религиоведения является общей областью, в которой возможна постановка и решение логико-методологических вопросов, возникающих в дисциплинах религиоведческого комплекса. В этом качестве метатеоретические процедуры интерпретации оснований дисциплин выступают не только критерием успешности в достижении внутреннего единства последних, но также обеспечивают исследователя аппаратом, с помощью которого формулировка *новых* теоретических систем приобретает большую строгость, благодаря тому, что последние адекватны религиоведческому комплексу *как целому*, т.е. соответствуют ограничительному критерию.

Во-вторых, в отличие от области методологии религиоведения, предполагающей наличие известного единства теоретических предпосылок (метарелигиоведение), метатеория способствует постановке радикальных вопросов о статусе личностного знания исследователя-гуманитария в системе коллективных представлений, свойственных конкретной дисциплине. Таким образом, представляется возможным выход из описанного ранее парадокса, состоящего в том, что личностное знание описывается исходя из коллективного, и наоборот. Метатеория есть ни теория, ни дисциплина, но комплекс процедур сопоставления дисциплинарных теорий. В этом качестве метатеория религиоведения является процессом, в рамках которого отграничиваются установления концептуальных каркасов и нормативные установления.

Следовательно, в-третьих, именно метатеоретические процедуры составляют основу для структурной организации религиоведения, как сложного системного целого. Основной процедурой здесь будет выступать сопоставление нормативного требования эмпиричности религиоведения с программами понимания «опыта», которые обосновываются тем или иным концептуальным каркасом. В этом качестве метатеория религиоведения есть область, связывающая теорию и опыт, а также разграничивающая коллективный и личностный уровни знания.

3.1. Ядро и периферия метатеории религиоведения

Нам остается рассмотреть, какие элементы формируют ядро и периферию метатеории религиоведения. Гуманитарные науки традиционно характеризуются особым использованием языка, в основе которого зачастую лежит метафоризация исследуемых явлений¹. Отчасти такое положение дел провоцирует на радикализацию гуманитарного познания в целом как личностного и не поддающегося строгой интерпретации, преследующей цель уточнения базовых теоретических установлений. При этом в системе любой теории гуманитарного спектра могут быть выделены элементы для нее структурообразующие. Принципиальным образом, как нам представляется, интерпретация усложняется при выходе за пределы теории в более широкую область дисциплинарных установлений, в соответствии с которыми выстраивается любая теоретическая система. Выше указывалось, что для религиоведения в современном его понимании существенна «комплексность» и «междисциплинарность», что означает, прежде всего, наличие установлений, благодаря которым различные исследовательские программы входят в продуктивное взаимодействие. Иными словами, комплексность религиоведения не означает того тривиального факта, что религия мо-

¹ Юревич А.В. Указ. соч., с. 207.

жет исследоваться социологическими, психологическими, философскими и т.п. средствами, будучи явлением «сложным», но предопределяет необходимость изучения оснований наук о духе, наук о культуре, наук о человеке, социальных наук *в связи с исследованием религии*.

Таким образом, ядро метатеории религиоведения, на наш взгляд, должны образовывать исследования программ рациональности, так или иначе сказавшиеся на формировании этой области знания. Именно здесь в силу вступает тот аспект метатеории, который ранее был назван реализацией ограничительного критерия. Лишь история религиоведения может претендовать на статус области, в которой предельно полно эксплицированы нормативные критерии. И задача метатеории, следовательно, должна состоять не только в поиске новых теорий, но и согласовании аппарата последних с категориями исторически сложившихся теоретических систем. Данная задача, при всей ее очевидности, является единственным условием адекватности ограничительному критерию. В этом случае может быть дан ответ, в какой степени труды Цицерона, Тейяра де Шардена или А.Л. Дворкина могут быть названы «религиоведческими», и в какой степени — нет, поскольку вопрос *о степени* соответствия всегда есть вопрос о целом.

Как известно, Э. Шарп подразделял методологию религиоведения на две части — историю и теорию, при этом, однако, не уточнив, какую содержательную область они охватывают¹. В действительности, метатеория представляется областью органически сочетающей в себе предпосылки к историческому исследованию, ставящему перед собой задачу поиска установлений, в соответствии с которыми сложилась та или иная исследовательская программа. Более того, ответ на вопрос, по каким причинам исследователя сегодня не удовлетворяет, например, концепция В.Б. Кристенсена, Э. Дюркгейма, Р. Отто или Дж.С. Йенсена, может быть исключительно историческим.

Несколько более периферийными представляются исследования оснований конкретных дисциплин религиоведения. Периферийны они, безусловно, не сами по себе, но в свете организации целого. Можно вообразить себе нечто подобное метафеноменологии или метасоциологии религии, в рамках которых должны исследоваться концептуальные каркасы и нормативные критерии соответствующих дисциплин, однако, в соответствии с принципом рТ, результаты подобных исследований должны иметь потенциал для вхождения в более широкую область, обнимающую выделенные метаэлементы, существенные для религиоведения в целом. При этом результаты таких исследований, при условии их систематического и всестороннего характера, должны уточнять принципы метатеории религиоведения.

3.2. Дисциплинарная организация метатеории религиоведения

Таким образом, содержательные области метатеории религиоведения могут быть формально классифицированы по ведомствам частных дисциплин. Так, можно выделить социологию, психологию, философию и историю религиоведения, в системе которых должны исследоваться нормативные критерии (соотносимые как с личностным, так и с коллективным знанием) данной науки в целом. Далее следует выделить область логики и методологии, в рамках которой должны исследоваться теоретико-методологические установления религиоведения как системного целого. Наконец, наиболее обширная область метатеории включает в себя исследования категориальных аппаратов, на основе которых строятся те-

¹ Sharpe E. Study of Religion: Methodological Issues // The Encyclopedia of Religion. — N.Y.; London: 1987. — Vol. 14, P. 84.

ории, базовые для конкретной религиоведческой дисциплины. Однако преимущественное значение, на наш взгляд, имеет сфера, описанная в разделе 2.3.

4. Заключение

Высокая академическая значимость религиоведения состоит в уникальности того, сколь многими средствами может исследоваться столь сложная реальность. Однако существует и высокая гуманитарная роль этой науки, которая налагает на исследователя и вполне определенные обязательства, и вполне определенные ограничения свободы его творческого поиска. Вероятно, науку в целом можно содержательно определить как систему осмысленного ограничения интеллектуальной свободы. История же религиоведения показывает, что перед ее представителем ставятся как вопросы личной ответственности за профессиональную деятельность, так и вопросы обязательного для гуманитария гуманизма и терпимости. Религия есть реальность ускользающая, изменяющаяся, всякий раз не равная самой себе. Ее значение для современного мира не нуждается в каких-либо комментариях. Но не нуждается в комментариях и тот факт, что религия, как никакая другая сфера человеческого духа, требует к себе чрезвычайно деликатного (в истинном смысле этого слова) и чуткого отношения. Такое отношение невозможно вне системы, позволяющей ученому (и его коллегам) контролировать каждый шаг своего исследования, соразмерять достигнутые результаты с общим уровнем интеллектуального прогресса, формировать условия для диалога между представителями различных научных традиций. Это возможно лишь при условии высокой степени осознанности профессиональной деятельности, осознанности, которая может быть реализована лишь в строгом, академическом исследовании оснований своей науки.

Быть может, между теологией и религиоведением существует одно принципиальное сходство, а именно подлинная страсть к поиску границ мышления, за которые интеллект выйти не в состоянии. Задача метатеории религиоведения в таком случае состоит в том, чтобы обнаружить эти границы, и, обнаружив, не пытаться переступить.