

УДК 29(470+571)

ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ЛАНДШАФТА СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ПРОБЛЕМА ДЕФИНИЦИЙ

Е. О. Гаврилов

FORMATION OF THE RELIGIOUS LANDSCAPE OF MODERN RUSSIA: THE PROBLEM OF DEFINITIONS

E. O. Gavrilov

В статье исследуются проблемы использования религиоведческих понятий в условиях религиозного плюрализма современной России. Определяются границы практического применения этих языковых единиц в целях научного познания, а также в рамках повседневной вербальной практики.

Ключевые слова: религиозный плюрализм, нетрадиционная религия, секта, культ, проблема дефиниций.

In article problems of using concepts of religious studies in the conditions of religious pluralism of modern Russia are investigated. Borders of practical application of these language units with a view of scientific knowledge, and also within the limits of daily verbal practice are defined.

Keywords: religious pluralism, nonconventional religion, sect, cult, problem of definitions.

Процессы секуляризации, «обмирщения» общества, в той или иной степени, затронули большинство стран современной цивилизации. Сегодня люди в своей массе уже не являются активными субъектами религиозной жизни. Религиозность в обществе часто принимает латентные формы, перетекая в область интимно-личностных переживаний. Их открытая демонстрация нередко воспринимается как признак нарушения норм этикета. Однако во всем мире и в России, в частности, постоянно происходят события, в своей драматической обостренности говорящие, что религия, как и раньше, остается важнейшим компонентом социальной динамики. А как это показывает жизнь, пренебрежение знанием о происходящем в области религиозных отношений чревато значительными проблемами.

Сегодня поле субъектов религиозного творчества своей пестротой напоминает мозаику. В ней можно разглядеть крупные, веками существующие общности: монотеистические или политеистические, радикально активные или умиротворенные. Перечень можно продолжать. На их фоне все более заметно проявляют себя многочисленные, по историческим меркам недавно появившиеся религиозные образования. Их отношение к сложившейся социокультурной традиции неоднозначно, а роль в социальных процессах остается предметом горячих дискуссий.

Одним из важных аспектов спора о характере и перспективах генезиса института религии является проблема определения тех организационных форм, которыми представлена в настоящее время сфера религиозных отношений. Она особенно актуальна для тех государств, история которых содержит периоды насильственного ограничения религиозных проявлений, открытого давления на все стороны религиозной жизни граждан. Россия относится именно к таким странам. Еще недавно содержание общественного сознания в ней определялось господствовавшей коммунистической идеологией. Религия воспринималась

в лучшем случае как рудимент прошлого, в худшем – как вредное для общества явление. В 90-е ситуация кардинально изменилась. Одним из результатов демократических реформ явилось законодательное закрепление права на свободу совести и вероисповедания, идеологическое разнообразие, равноправие субъектов религиозных отношений. К 2010 году количество зарегистрированных религиозных объединений перевалило за отметку 23 тыс.и [1]. Страна, в которой длительное время насаждался атеизм, и религиозность в которой была нормой, вдруг столкнулась с обилием весьма экзотических религиозных образований. Конечно, этот факт не уникален, но только страны, где религия не испытывала прежде жестких административных ограничений, столкнулись с интенсивным религиознезом гораздо раньше.

В настоящее время мы видим, что выработанная религиоведами терминология подвергается испытанию, она требует взвешенной оценки и определения границ применения. В России решение этих задач осложняется тем, что ситуация религиозного плюрализма породила ожесточенную борьбу между религиозными объединениями, вызвала конкуренцию за умы россиян, лишенных прежнего идеологического основания. Определение и самоопределение религиозных объединений стали фактором активизации информационной борьбы между ними, утверждения своего социального статуса. Можно сказать, что проблема дефиниций приобрела не только теоретический, но и практический, жизненно значимый характер. Налицо определенный методологический кризис, порожденный новыми социальными тенденциями. Следствием этого кризиса становится формирование различных конкурирующих друг с другом методологических подходов к проблеме дефиниций и типологизации современных религиозных объединений.

Наибольшую трудность представляет собой выбор адекватного обозначения прежде всего для новых субъектов религиозных отношений, поскольку их по-

явление существенно меняет сложившуюся систему религиозных отношений, свидетельствует о масштабных социальных преобразованиях, требующих взвешенного анализа. В связи с этим основная задача исследования видится в том, чтобы осуществить философско-лингвистическую экспертизу глоссария, используемого в обозначении организационных форм субъектов религиозных отношений, с тем, чтобы определить те языковые единицы, которые в наибольшей степени соответствуют социальной практике и интересам научного познания.

Прежде всего обратимся к тем дефинициям, которые призваны зафиксировать новые формы религиозных образований. В настоящее время они номинируются в понятиях секты, тоталитарной секты, культа, странного культа, деструктивного культа, нетрадиционного культа, альтернативного культа, ереси, неорелигии, новой религии, нового религиозного движения, жестко организованного нетрадиционного религиозного движения, нетрадиционной религии, возникающей религии, внеконфессионального или неканонического верования, нью-эйдж и др.

Можно возразить, что многочисленность религиозных объединений не создает оснований для пересмотра имеющегося у религиоведов арсенала дефиниций, и уж тем более, не является причиной для создания новых. Как известно, религиозная жизнь всегда отличалась своей пестротой и полиморфизмом. Достаточно вспомнить, что общее количество ересей, существовавших в первые века христианства, церковный историк конца IV в. Филастрий определяет цифрой 156 [2, с. 142 – 143]. На наш взгляд, сегодня ситуация, сложившаяся в сфере религиозных отношений, носит принципиально иной характер. Если раньше религиозное творчество проявляло себя в основном в границах сакральных знаков единой идейной матрицы, то сейчас его результаты выплескиваются далеко за рамки догматического и культового фундамента современной религиозной культуры. Этот процесс обусловлен новыми социальными факторами. Так, фактор глобализации сделал возможным взаимопроникновение культур и привел к размыванию границ идентичности. Другой важный фактор – светское общество, узаконившее равенство религий и свободу вероисповедания. Это привело к формированию своего рода «рынка религий» [3, с. 47], где возможности религиозного творчества реализуются в соответствии с социальным заказом «потребителей» духовных благ, не скованных рамками религиозной традиции.

В приведенном перечне обозначений религиозных новообразований обращает на себя внимание использование таких терминов, которые уже давно вошли в языковую практику, а также и тех, которые еще не приобрели характер вербальной повседневности. Это терминологическое разнообразие, на наш взгляд, далеко не всегда обусловлено доктринальной и организационной спецификой религиозных субъектов. В большей степени оно отражает процесс поиска такого названия, которое было бы адекватно потребностям пользователей приведенных языковых инструментов.

Начнем с наиболее часто употребляемого понятия – «секта». Его значения подчас расходятся уже на уровне этимологии. С латинского языка секта перево-

дится – «следую», «отрезанная», «отделенная», «отколовшаяся», «школа», «учение», «направление» [4]. Семантическая нечеткость связана с возможностью прочтения исходного слова как «sectare», что означает отсекать, разделять, либо от «sequi», имеющего значение следовать за кем-либо, повиноваться, быть в услужении. Каждый из этих переводов несет специфическую смысловую нагрузку. Этим обусловлены основные подходы к его применению. Так, на уровне богословских споров, преимущественно в границах христианской традиции, понятие «секта» зачастую отождествляется с ересью или попросту с иноверием, чье учение отличается от принятого церковью [5, с. 2032]. В России в прошлом это позволяло отнести к сектантской любую не православную конфессию: католицизм, протестантизм, старообрядцев. В рамках же научного понимания, заложенного М. Вебером и Э. Трёльчем, оно используется для обозначения идеального типа всех сравнительно небольших религиозных объединений, которые формируются вокруг одного или нескольких лидеров. Одной из характерных черт этих общностей является приоритет внутригрупповых связей и ценностей перед общественными, что проявляется в более или менее враждебном отношении к церкви, государству и окружающей социальной действительности [6, 7]. В переносном, нерелигиозном смысле, понятие «секта» интерпретируется как группа лиц, замкнувшихся в своих узких интересах. Как видно, содержание этой дефиниции лишено смысловой однозначности.

Феномен секты в определенной степени раскрывается через противопоставление церкви, так как понятия «церковь» и «секта» по своему содержанию могут рассматриваться как противоположные. Однако результаты сравнения часто подвергаются искажению уже тем, что осуществлению этой познавательной процедуры предшествует оценочная заданность: социальный статус секты не только в рамках «общественного мнения», но и в определениях некоторых специалистов относительно низок. По мнению И. Я. Кантерова слово «секта» включает в себе исторически обусловленный подтекст и в русском языке часто носит уничижительный оттенок. Производные от этого термина слова «сектант», «сектантство» и «сектантский» вызывают негативные ассоциации и обычно используется полемически или уничижительно [8]. Такая отрицательная коннотация секты характерна в кругах конфессионально ориентированных авторов.

Однако использование дихотомии «церковь – секта» в сугубо научных целях также встречает некоторые препятствия. Дело в том, что, используя в теории понятия «церковь» и «секта» в качестве идеальных типов, на практике мы сталкиваемся с тем, что в некоторых случаях провести корректное разделение между ними не представляется возможным. Напомним, что в христианской культуре секта рассматривается в качестве некоей группировки, которая «откололась» от основного религиозного направления и подвергает ревизии его догматические положения. Этот критерий деления будет вполне оправданным, если речь идет о крупных централизованных организациях вроде Русской православной церкви или Католической церкви и об «отколовшихся» от них мелких

разрозненных религиозных объединениях. Однако при таком подходе трудно однозначно определить место протестантских организаций, подчас не имеющих единого центра. Так, в России протестанты представлены общинами лютеран, баптистов, пятидесятников, адвентистов, пресвитериан, меннонитов, реформаторов, методистов и рядом других менее крупных объединений. И в некоторых случаях все эти течения именуются именно как секты, в то время как многие из них по характеру своей деятельности и многочисленности сторонников уже не вписываются в классический образец секты (напомним основные черты: враждебное отношение к обществу, фиксированное членство, отсутствие института священства. К ним добавляют и другие признаки: закрытость, малочисленность, приверженность идеям избранничества и духовного преображения. Количество приписываемых черт неуклонно растет, подчиняясь потребности четче определить изучаемый феномен, а также, в полемических целях например, создать целостный образ «врага», которого нужно суметь распознать и изобличить).

Что касается ислама, то одной из его существенных организационных характеристик исследователи считают отсутствие Церкви. По словам А. А. Гусейнова, «принадлежность к организационно и культово оформленной общине не является условием спасения для мусульманина» [9, с. 209 – 210]. Исходя из этого, автор говорит об отсутствии посредника между человеком и Богом в исламе, где, по его мнению, духовенство не наделяется особой благодатью. На этих же основаниях можно говорить и об отсутствии церкви в иудаизме, где нет института рукоположенного духовенства, нет жестких иерархических институтов.

Смысл понятия «секта» существенно отличается в сочинениях по буддизму, где оно является лишь маркером самостоятельных течений, аналогом термина «школа» и соответственно обычно оказывается лишены негативного оттенка. Любая школа, несмотря на специфичность идейного и обрядового содержания, признается полностью буддийской, если только она принимает истинность основной доктрины Четырех благородных истин. Поэтому деление на церковь и секту в буддизме оказывается затруднительным. Интеллектуальная свобода, присущая буддизму, позволяет трактовать религиозную доктрину и йогический опыт в очень широких рамках. А те течения, которые не разделяют Четыре благородные истины, буддийскими и не считаются [10, с. 48 – 52].

Заметно, что смысловая пара церковь – секта аутентична, прежде всего, христианству. Однако в ходе исторического развития многие оппозиционные христианские объединения стали массовыми и уважаемыми, утратив тем самым черты секты. Что же касается нехристианских религий, имеющих самобытную организацию и вероучение, то их невозможно отождествить ни с церковью ни с сектой. Для обозначения такого рода религиозных образований было предложено понятие «деноминация», под которой понималась как умиротворенная секта, так и деградировавшая церковь (Р. Нибур) [11, с. 10], либо самостоятельный организационный тип, присущий некоторым религиям изначально (Д. Мартин) [12]. В конечном счете деноминация превратилась в промежуточное

звено между сектой и церковью. Занимаемая ниша характеризует деноминацию как нечто производное, вторичное. Если для прежних христианских сект такое наименование есть признание повышения их социального статуса, то для нехристианских религий это знак их второстепенности, неявный намек на то, что в своем развитии они до церкви так и «не доросли». Можно констатировать, что деноминация органична христианству, но распространение этой дефиниции на иные религии «приводит к игнорированию их важных генетических, структурных и организационных различий» [11, с. 25].

Напрашивается вывод, что понятие «секта» в качестве инвариантного познавательного средства и универсального оператора практической активности не может быть принято. Негативный оттенок, закрепившийся за этим понятием в России, дополняется определенной смысловой нечеткостью. А это открывает перспективы произвольного его применения к любому децентрализованному объединению. В качестве полемического орудия оно используется, пожалуй, так же часто, как и в целях научного познания. Сугубо научное понимание дефиниции раскрывает свой эвристический потенциал только в рамках оппозиции с церковью, что не всегда оказывается продуктивным при исследовании религиозных новообразований.

Данное заключение еще в большей степени касается дефиниции «тоталитарная секта». Оно было предложено А. Л. Дворкиным и по сей день не имеет статуса научного, то есть теоретически и эмпирически обоснованного определения, что не мешает при этом его активному тиражированию и произвольному использованию. Сам автор раскрывает его так: «Тоталитарная секта – это авторитарная организация, лидеры которой, стремясь к власти над своими последователями и их дальнейшей эксплуатации, скрывают свои намерения под разными прикрытиями – религиозными, политико-религиозными, образовательными, оздоровительными, экологическими» [13, с. 34]. Критика подхода А. Л. Дворкина включает в себя два аспекта.

Во-первых, отметим, что терминологическое наполнение предлагаемого понятия позаимствовано из словаря тех наук, предметом которых выступают формы и закономерности функционирования государства. Видимо, автор рассуждал по аналогии: если тоталитарный политический режим обладает рядом признаков [14, с. 230 – 231] (известный исследователь политических режимов французский социолог и политолог Р. Арон выделяет пять основных признаков тоталитаризма: монополизм в деятельности определенной группы; претензия на обладание абсолютной истиной; исключительное право на распространение информации; контроль над всеми видами активности подчиненных; идеологизация всех возможных прегрешений отдельного человека и, как заключительный аккорд, террор [14, с. 230 – 231]), которые наблюдаются и у некоторых негосударственных образований, в данном случае религиозных, то почему последние также нельзя называть тоталитарными?

Формулируя свое определение, автор отождествляет тоталитарное с авторитарным. Можно согласиться с тем, что определение тоталитарности через при-

знак авторитарности с некоторыми оговорками допустимо. При таком подходе тоталитаризм – крайняя форма авторитаризма. Однако не следует забывать, что это – две самостоятельные разновидности недемократического государственно-правового режима. То есть, эвристический потенциал данных понятий раскрывается не только в оппозиции с понятием демократии, но при сопоставлении их друг с другом как не совпадающих государственно-правовых форм. В связи с этим такой способ определения понятия нельзя признать достаточно корректным. Тем более, что автор в дальнейшем игнорирует смысловые оттенки данных понятий.

Следует добавить, что, если наличие такого рода терминологии в арсенале политологического дискурса или идеологической борьбы оказывается вполне уместным, то для решения задач, стоящих перед учеными-религиоведами, является неприемлемым. Если подойти беспристрастно, то под определение тоталитарной секты вполне обоснованно подпадают не только маргинальные сообщества, но и вполне уважаемые конфессии. Ведь признаки тоталитарности, в том числе – соблюдение строгой дисциплины, особые диеты, конспиративность, жесткая регламентация всей жизни верующего, строжайшая субординация присущи практически всем религиозным институтам [15, с. 97]. Да и не только религиозным.

Во-вторых, под определение А. Л. Дворкина, постулирующего наличие у лидеров «тоталитарных сект» таких намерений, которые оказываются далеко не всегда связанными с религиозными интересами, подпадает очень широкий спектр организаций самой различной направленности. Признаки, названные А. Л. Дворкиным, позволяют относить к тоталитарным сектам даже некоторые коммерческие организации («Гербалайф») или психологические центры (тренинг-центр «Синтон»), а также политические радикальные группы («Красные бригады») [13, с. 64]. Несоразмерное, слишком широкое определение тоталитарной секты может переместить предмет исследования из сферы религии в сферу экономики, образования, досуга и пр. В результате подобной расширительной трактовки религиозному объединению приписываются черты коммерческой, политической или иной организации, а названным организациям – черты религиозного объединения. Кажется, что автор ставит перед собой задачу изобличения тоталитаризма как такового, в любых его формах и тем самым выходит за рамки религиоведческого анализа. Можно констатировать некоторую подмену понятий, где религиозное понятие «секта» раскрывается как аналогия политического тоталитарного режима и как псевдо-религия. Таким образом, использование понятия «тоталитарная секта» в исследовании феноменов религиозной жизни является некорректным.

Обращает на себя внимание и понятие «религиозный культ», также включенное в вербальную практику субъектов коммуникации. Понятие «культ» происходит от латинского слова *cultus*, производного от глагола *colere* – «поклоняться или воздавать почести божеству». Как видно, при использовании исходного смысла термина под него подпадает любая религиозная группа людей, любое религиозное учение. Имен-

но такой широкий смысл вкладывается в понятие «служитель культа», «предмет культа», «культ предков» и т. п. Поэтому для исследовательских задач названный термин не всегда подходит. Его значение слишком широко, оно порождает множество различных толкований. Это заметно, в частности, в сравнении социологического, психологического и богословского подходов.

Основу для определения культа в рамках социологического подхода составляет образ жизни, методы привлечения новых членов, стиль руководства. На второй план отходят особенности вероучения или какие-либо критерии ортодоксии [15, с. 16 – 17]. Это направление исследований берет начало в работах М. Вебера и приобретает законченный вид в трудах Э. Трельча, который и ввел в употребление это понятие. Его типология включает в себя три элемента: церковь, секта и мистицизм. Последнее он описывал как проявление антиобщественного индивидуализма, который не приводит к возникновению религиозных организаций в их обычном понимании, но может стать почвой для возникновения мелких, неформальных и недолговечных групп. Эта идея была подхвачена и развита Г. П. Беккером, который для обозначения подобного рода объединений активно использует понятие «культ» [16, с. 222 – 223]. Культ – это не секта, хотя по некоторым характеристикам очень напоминает ее (например, отсутствие полного соответствия доминирующим в обществе культурным ценностям), это – особый, аморфный или слабоконсолидированный тип религиозных объединений, самостоятельная организационная форма мистицизма.

Еще одно существенное отличие культа от секты состоит в том, что он может и не иметь исторических связей с какими-либо из ранее существовавших в данном обществе церквями. Э. Трельч, разрабатывая понятие «мистицизм», признавал возможность его существования в качестве независимого религиозного феномена, который порывает с религиозной традицией. В исследованиях Г. П. Беккера культ рассматривается как религиозное нововведение, либо импортированное из какой-то другой культуры, либо самостоятельно развившееся внутри данной культуры. Образование культов, появление живых, энергичных сект изнутри устаревших традиционных церквей и последующее превращение сект в церкви на протяжении нескольких поколений верующих — это, с точки зрения представителей социологического подхода, нормальный процесс общественно-религиозной жизни. Как видно, одно из основных приложений понятия культа в рамках социологического подхода состоит в указании на момент становления, на одну из стадий роста определенных религиозных институтов.

Однако модальность данного понятия существенно меняется, когда оно становится элементом информационного взаимодействия представителей психологического подхода. Здесь ему часто придают уничижительную, дискриминирующую окраску. Так, М. Т. Сингер, трактуя специфику религиозного культа через определение характера культовых взаимоотношений, отмечает: «Культовые взаимоотношения — это взаимоотношения, в процессе которых один человек намеренно склоняет других к полной или почти полной зависимости от него в практически всех ос-

новых жизненных решениях и порождает в этих людях веру в то, что он обладает каким-то особым талантом, даром или знанием» [17, с. 7].

Легко заметить, что приведенное определение применимо не только к религиозным, но и к политическим, этническим и экономическим тоталитарным сообществам. Следовательно, для многих современных психологов проблема культов является лишь частным случаем более широкой проблемы тоталитаризма. Особенно это заметно в случае использования дефиниции «деструктивный культ», содержащей отчетливо негативную коннотацию. Ее применение ставит акцент на воздействии, которое опасно для человеческой психики и социальных связей, и предполагает убеждение, что культы, как и секты, насильственно изменяют мышление человека, что любой человек, при определенных условиях, может стать жертвой такого влияния.

Эвристическое и практическое значение психологического подхода – несомненно, так как исследования, осуществляемые в его русле, помогают понять внутренний мир представителей религиозных культов и предлагают действенные методики общения с ними. Однако главным недостатком психологического подхода является ненадежность используемых им критериев. В своей оценке деструктивности или тоталитаризма психологи нередко исходят из своих нерелигиозных представлений о норме (показателем в этом отношении опыт депрограммирования членов некоторых религиозных культов в США, инициаторами которого стали Джо Александер и Тед Патрик. Депрограммирование состояло в том, чтобы дать человеку объективную информацию о культе и помочь увидеть, что культ лишил его способности самостоятельно мыслить. Александер утверждает, что в 1970 – 1975 годах он депрограммировал 600 человек. За тот же период Патрик депрограммировал около тыс. человек. С 1972 года эта практика получает общественное признание. Однако депрограммирование членов культов почти всегда совершалось против их воли – человека похищали, насильственно удерживали под замком и психологически обрабатывали до тех пор, пока он не «осознавал», что был вовлечен в культ обманом. По сути, депрограммисты применяли к своим «пациентам» ту же тактику «промывки» мозгов, только с противоположной целью. В результате психика многих людей была искалечена, а некоторые депрограммисты, например Тед Патрик, оказались за решеткой [18]). Отчасти именно поэтому психологический подход открывает возможности и для избличения культа в качестве деструктивного, и для причисления любого религиозного течения к культу, невзирая на численность его приверженцев, организационные формы и отношение к обществу.

Богословский подход к определению культа основан на понятии христианской ортодоксии или исторического христианства. Несмотря на то, что между христианскими конфессиями существуют давние и серьезные разногласия по ряду вероучительных моментов, можно выделить несколько учений, отрицание которых выводит человека за пределы христианской традиции в любом ее толковании. Минимальным воплощением этих учений являются Вселенские символы веры: Апостольский, Никео-Цареградский,

Афанасьевский и Халкидонское определение. Соответственно, называя некое религиозное объединение культом, богословский подход подчеркивает его внебиблейский источник авторитета, отрицание оправдания благодатью, принижение роли Иисуса Христа, восприятие группы как единственного канала спасения, представление о центральной роли группы в событиях последних времен [18].

Завершая анализ исследовательской и богословской практики применения понятия «культ», обратим внимание на два момента.

Во-первых, его содержание лишено необходимой степени универсальности, что снижает эффективность использования в сферах познания и вербального общения.

Во-вторых, оно нередко оказывается перенасыщенным отрицательным оценочным смыслом, привнесенным из языка обиденного общения или идеологических дискуссий, что, безусловно, тоже снижает его ценность как познавательного средства и существенно ограничивает диапазон его практического применения.

Заслуживает внимания еще одно обозначение, интересующих нас религиозных феноменов – «новые религиозные движения» или НРД. Этот эмоционально нейтральный, но лишенный единого значения термин, является перифразом *New Religious Movement* (англ. – новые религиозные движения). Он вошел в научный обиход во второй половине XX в. благодаря трудам английского социолога профессора А. Баркер, и в настоящее время применяется для характеристики религиозных групп, зародившихся сравнительно недавно или ещё не получивших общественного признания в качестве деноминации или церкви [19].

Однако понятие «новые религиозные движения» не охватывает всего разнообразия новых религиозных феноменов и лишено необходимой точности в их обозначении. Строго говоря, понятие «религиозные движения» относится только к неформальным религиозным манифестациям, то есть к группам, еще не имеющим четкой организационной структуры, к еще не сложившимся религиозным институтам. Поэтому его использование при анализе картины современной религиозности исключает из рассмотрения большое количество явлений – культы, секты, ордена, братства, ашрамы, монастыри. В этой связи Е. Г. Балагушкин предлагает, вместо понятия «новые религиозные движения», использовать – «новые религии», которое, с его точки зрения, является более полным и адекватным [20, с. 96 – 97].

Однако можно заметить, что оба этих понятия оказываются лишенными необходимой смысловой четкости, так как темпоральное основание выделения данных феноменов не содержит хронологической однозначности. Пытаясь преодолеть эту трудность, Е. Г. Балагушкин утверждает, что смысловая нагрузка понятия «новые религии» раскрывается только в логической оппозиции к понятию «старые», то есть «традиционные религии» [20, с. 96]. Как можно заметить, при таком понимании «новизны» акцент смещается не на саму новизну, а на «нетрадиционность» религии. Грань между новыми религиями и нетрадиционными религиями практически стирается. Противостояние новых и старых религий, по сути,

оказывается тождественным противостоянию традиционных и нетрадиционных религий. Другими словами, «новизна» понятия буквально выражает только хронологическое измерение религии (в качестве синонима словосочетания «новые религии» широко употребляется термин «нью-эйдж» – «религии нового века»). Это обозначение объединяет в основном движения, ориентированные на наступающую астрологическую эпоху – «эру Водолея», которая, по мнению их приверженцев, должна ознаменоваться эпохальным скачком в духовном развитии человечества. Данное понятие объединяет множество, порой малосовместимых, учений, практик и концепций в единое целое. Однако идея «нового века» оказывается неподходящей для многих новых религий, не связывающих свою деятельность с наступлением новой эры. Поэтому она не может быть использована в качестве индекса, фиксирующего своеобразие ряда современных религиозных учений). «Нетрадиционность» в этом случае является более емким понятием, поскольку к хронологическому аспекту добавляет признак культурной инаковости, противоположности религиозной традиции.

По сравнению с рассмотренными выше дефинициями секты и культа, а также с их производными, предлагаемые понятия кажутся более нейтральными. Однако придирчивый критик может усмотреть наличие негативного оценочного подтекста даже в самом делении религий на новые и старые, так как при определенном желании временной критерий может быть использован в качестве способа дифференциации всех религий на современные и несовременные. Другими словами, – на отсталые, изжившие себя, и продвинутые – устремленные в будущее. Именно поэтому такое обозначение может явно или скрыто направляться уже против религий «старых», то есть имеющих глубокие культурно-исторические корни.

Сегодня в оценке некоторых явлений современной религиозной ситуации, как было замечено выше, используется еще одна конструкция – «нетрадиционная религия».

Во-первых, ее содержание раскрывается в смысловой оппозиции мистических учений и религиозных сообществ, с одной стороны, возникающих на почве национальной культуры, то есть связанных с традицией, и, с другой стороны, ее лишенных. «Нетрадиционность» религии здесь подразумевает определенную смысловую или культурную чуждость сложившемуся социальному укладу, нормам и традициям, а в некоторых случаях и противопоставление религиозному истеблишменту.

Во-вторых, это понятие является результатом деления, в основе которого лежит временной критерий. В этом аспекте можно говорить о религиях, которые в течение столетий развиваются на территории того или иного государства, оказываются тесно связанными с его историей, и их вклад в достижения материальной и духовной культуры представляется весьма весомым, и тех религиях, которые заявили о себе по историческим меркам сравнительно недавно.

Однако следует помнить, что динамика социальных процессов иногда подчиняется закономерности, в результате действия которой некоторые религиозные верования в разное время, в силу разных обстоя-

тельств угасали, скрывались в глубинах национальной культуры и человеческой психики, а потом вдруг пробуждались, оживали. К примеру, те религиозные конфессии, которые сегодня называются традиционными, в обозримом прошлом на стадии своего становления были по отношению к существующей тогда религиозной традиции оппозиционными образованиями. В этой борьбе они победили. Но от имени побежденных сегодня пытается говорить отнюдь не один человек. Так, известно, что на территории России исходной формой религиозного сознания было язычество. В этом отношении православие, пришедшее на Русь в 988 году, может рассматриваться в качестве нетрадиционной религии и, более того, духовного агрессора. А заявляющие о себе неоязыческие сообщества, с формальной точки зрения, оказываются преемниками исходной русской традиции – что, собственно, они и декларируют. Безусловно, нынешнее язычество, точнее, неоязычество по своему содержанию зачастую не совпадает с древним язычеством славян. Однако это не мешает его представителям проводить параллели своих учений с верованиями древних.

Таким образом, понятие «нетрадиционная религиозность» также не лишено недостатков. И все-таки при всем при этом, на наш взгляд, именно оно (с небольшими оговорками) может претендовать на роль понятийно-терминологического оператора, охватывающего весь массив разнородного доктринального и организационного множества в сфере религиозных отношений. То есть, оно достаточно универсально. Кроме того, понятие «нетрадиционная религия» в аспекте оценочной насыщенности представляется достаточно нейтральным, что можно рассматривать как необходимое условие исследовательской практики.

В качестве постскриптума всему тому, что было сформулировано выше, скажем несколько слов о соотношении политкорректности и научной корректности. Наверное можно согласиться, что в определенном отношении задачи данного исследования связаны с обеспечением в сфере религии принципов политкорректности, если понимать последнюю как такой стиль общественной коммуникации и государственного устройства, при котором надлежащим образом обеспечиваются права меньшинств на равноправное развитие и участие в жизни общества.

Но мы не столь наивны, чтобы не понимать – всегда были и будут люди, желающие использовать духовный и материальный потенциал верующих в своих корыстных целях под прикрытием разного рода иллюзий. Вряд ли стоит спорить о том, что эксплуатация психических и физических сил приверженцев какой-либо религиозной идеи нередко оборачивается серьезной угрозой их свободе, здоровью и даже жизни. Критика понятий, например тоталитарной секты и деструктивного культа, отнюдь не означает отрицания того факта, что ряд движений религиозного характера действительно имеет разрушительную направленность для личности и для общества в целом. Нельзя спорить и с тем, что религия может использоваться в качестве ширмы для криминальной, политической или экономической деятельности.

Поэтому для нас приоритетными все-таки оказываются нормы не политической, а научной корректно-

сти. Выбор должного понятия и наполнение его адекватным содержанием является неперенным условием аутентичного понимания феномена, предвидения перспектив его динамики, а также деятельности государственных органов, общественных организаций, в сфере религиозных отношений согласующейся с правом. Распространение понятий, не прошедших процедуру научной рефлексии в той степени, в какой это необходимо, на широкий круг организаций как религиозной, так и нерелигиозной направленности, на наш взгляд, является опасным. А введение их в официальный оборот и, тем более, в юридическую практику может иметь такие же последствия, какие в свое время имело использование формулировки «враг народа» карательными органами власти для расправы с политическими оппонентами и инакомыслящими. К сожалению, пока жизнь изобилует фактами, которые демонстрируют, как терминологический произвол в сфере религиозных отношений легко превращается в средство идеологического давления, основание для административных ограничений, ущемления прав и свобод личности.

Литература

1. Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации, на 1 января 2010 г. // Федеральная служба государственной статистики: Россия в цифрах – 2010 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gks.ru/bgd/regl/bl0_11/Main.htm
2. Кривелев, И. А. История религий. Очерки: в 2 т. – Т. 1. / И. А. Кривелев. – М.: Мысль, 1975.
3. Finke, R. Religious Economies and Sacred Canopies: religious mobilization in American cities [Text] / R. Finke, R. Stark // American Sociological Review. – 1988. – Vol. 53(1).
4. Секта // Большой Энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.slovoedia.com/2/209/260895.html>.
5. Сектанство // Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2 т. – Т. 2. [Текст]. – М.: Возрождение, 1992.
6. Вебер, М. Социология религии / М. Вебер // Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994.
7. Трельч, Э. Церковь и секта / Э. Трельч // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М.: Аспект-Пресс, 1996.
8. Кантеров, И. Я. Порочная методология и ее плоды / И. Я. Кантеров // Независимый психиатрический журнал. – 2005. – № 3. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.npar.ru/journal/2005/3/methodology.htm>.
9. Гусейнов, А. А. История этических учений: учебник [Текст] / А. А. Гусейнов. – М.: Гардарики, 2003. – 911 с.
10. Ермакова, Т. В. Классический буддизм. Серия: Мир Востока [Текст] / Т. В. Ермакова, Е. П. Островская. – СПб.: Петербургское Востоковедение: Азбука-классика, 2004. – 256 с.
11. Васильева, Е. Н. Типология «церковь-секта» Вебера – Трельча и ее развитие в западном религиоведении / Е. Н. Васильева: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 09.00.13. [Текст]. – М., 2008. – 32 с.
12. Martin, D. The Denomination [Text] / D. Martin // British Journal of Sociology. – 1962. – V. 13. – № 1.
13. Дворкин, А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования [Текст] / А. Л. Дворкин. – Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2002. – 549 с.
14. Арон, Р. Демократия и тоталитаризм [Текст] / Р. Арон. – М.: Текст, 1993. – 303 с.
15. Tucker, R. Another Gospel: Cults, Alternative Religions, and the New Age Movement [Text] / R. Tucker. – Zondervan: Grand Rapids; Michigan: Academic Books, 1989. – 462 p.
16. Гараджа, В. И. Социология религии: учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей [Текст] / В. И. Гараджа. – М.: ИНФРА-М, 2005. – 348 с.
17. Singer, M. T. Cults in Our Midst [Text] / M. T. Singer, J. Lalich. – San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1995. – 381 p.
18. Розетт, Д. Определения и признаки культа / Д. Розетт // Центр Апологетических Исследований [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.apologetika.ru/win/index.php3?razd=l&idl=41>.
19. Баркер, А. Новые религиозные движения. [Текст] / А. Баркер. – СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1997. – 650 с.
20. Балагушкин, Е. Г. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен [Текст] / Е. Г. Балагушкин // Общественные науки и современность. – 1996. – № 5.