

НОВІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ У РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ: НОРМАТИВНИЙ І ОБ'ЄКТИВНИЙ ПІДХОДИ

В основі першого досвіду пізнання нових релігійних течій (НРТ) лежать прості повідомлення в пресі. Дослідник Ю.В.Тихонравов [6, с.13] пропонує розділити всю пресу, де поширюється інформація щодо «нових» релігій, на три види: «бульварну», офіційну і церковну.

Приймаючи такий розподіл, будемо вважати «бульварною» таку позицію автора, в якій він співвідносить випадок, пов'язаний з будь-якою з НРТ, з випадковістю суб'єктивних пристрастей. Звичайно в такого роду повідомленнях наголошується на економічних, сексуальних, паранормальних та інших моментах. Офіційна преса, повідомляючи про НРТ, звертає увагу здебільшого на значущі для всього суспільства результати їхньої діяльності. Тут автори істотно обмежують коло своїх читачів, кладучи в основи цінності абстрактної волі, загального світопорядку тощо. Проте саме завдяки меншій популярності таких повідомлень, позиція офіційної преси є більш об'єктивною, ніж позиція «бульварної». Нарешті, церковна преса демонструє своє ставлення до описуваного феномена, співвідносячи його з певною історичною традицією, яка є домінантною для адресного соціуму. Крім виявлення цього ставлення церковна преса веде полеміку з «про-культистськими» трактуваннями зазначеного явища, інколи не цураючись і безпідставних тверджень.

Хоча всі три різновиди ЗМІ намагаються представити НРТ як випадковість, цей релігійний феномен вже має досить міцне коріння в духовності XIX — XX ст. Так, деякі автори вказують на те, що НРТ є безпосереднім наслідком національних законів про свободу віросповідання. Логічні імплікації з самого поняття про свободу віросповідання та історичні реалії розвитку НРТ спонукають до розгортання більш розвинутих, ніж це можливо у пресі, форм рефлексії, а саме до релігієзнавчого пізнання НРТ. Слід зазначити, однак, що останнім часом повідомлення ЗМІ про соціальні проблеми « нової » релігійності звучать зовсім інакше, ніж за часів панування « наукового атеїзму ». Вони стали стриманішими в оцінках, і навіть почасти позбулися колишньої гонитви за сенсаційністю. Журналісти, схоже, усвідомили всю серйозність зазначеної теми і стали більш нейтрально фіксувати відповідні факти. Припинився ідеологічний тиск на читача, слухача та глядача, свідомість яких більше не спрямовується ЗМІ в потрібному для ангажованого журналіста напрямі.

Одночасно проблема оцінки НРТ перейшла на більш високий рівень. Міжконфесійна боротьба за вірних перейшла з міських вулиць і площ до залів судових засідань і університетських аудиторій. Перед релігієзнавством постала низка актуальних питань: чи можна вважати релігією за визначенням цього поняття ці «нові» релігійні течії; за якими критеріями їх можна класифікувати та систематизувати; що слід від них очікувати в соціально-правовому аспекті? За зовнішньою простотою цих питань криється серйозне випробування на здатність «бути чи не бути» самого релігієзнавства.

Наука про релігію всіма наявними в її арсеналі методами спробувала справитися з поставленим завданням. Головним для неї на даному етапі стала розробка процедури, за допомогою якої можна було б відрізнити «нову» релігійність від традиційної (адже сам предмет відрізняє себе). Але як тільки в релігієзнавстві почалися пошуки цієї демаркаційної характеристики, як довелось вийти на рівень більш загальних питань: що таке релігія; яка ознака відрізняє її від не-релігії? Від подібних «категоріальних» запитань навіть найбільш респектабельна наукова дисципліна впадає у відчай, за яким настає або її криза, або її якісне оновлення. І все-таки це випробування в цілому плідно позначилося на релігієзнавчому знанні. За словами М.Хайдеггера, рівень науки саме й визначається тим, наскільки вона спроможна на кризу

основопонять. У тому, що релігієзнавство повинне «перехворіти» цією «кризою основопонять» на початкових стадіях свого самостійного розвитку, чимала провокативна заслуга належить саме феноменові «нової релігійності». У сфері, що утворилася «з нагоди» цієї релігійності, соціальні, практичні проблеми зімкнулися з питаннями теорії більш високого рівня визначення основних понять.

На відміну від попередньої позиції, тут питання про ставлення до феномена НРТ доповнюється питанням про дослідження власної природи. Сформувалися два протилежних дослідницьких підходи до цього явища: світська наука і богослов'я. Представники першої позиції виходять з ідеї об'єктивності та нейтральності (А.Баркер, П.Гуревич, Б.Вілсон, Л.Мітрохін), представники другої — з ідеї нормативності (А.Кураєв, О.Дворкін, Б.Вілсон, У.Мартін, І.Огорд, Т.Гандоу та ін.). У певному сенсі ці два підходи продовжують лінію офіційної і церковної преси. Далі ми покажемо, як нормативна та об'єктивна методології утворюють ідеологічні підстави для двох суспільно-політичних рухів — лібералів і традиціоналістів, причому перші відстоюють ідею релігійної рівноправності, другі — ідею необхідного обмеження НРТ.

Природно, що представники і світського релігієзнавства, і богослов'я при розв'язанні проблеми соціальної адаптації НРТ виходять з якоїсь загальнометодологічної засади, але при цьому слід враховувати і їхню специфіку. Після Другої Світової війни гостро постало питання про соціальну адаптацію НРТ. У цей час сформувалися кілька фундаментальних концепцій щодо стосунків релігії і права. Вже в них відзначалися позитивні та негативні наслідки релігії для суспільства. Найбільш впливовими були концепції, запропоновані марксистами, функціоналістами та фрейдистами. Логічно припустити, що всім їм повинна передувати позиція, яка була б здатна висвітлити метатеоретичні питання соціального існування релігії та метаметодологічні питання його дослідження. Ю.В.Тихонравов справедливо зазначає, що «марксистська кримінологія релігії і лінія Дюркгейма-Сорокіна є, по суті, плодом розщеплення гегелівської доктрини, тому що Гегель розглядає і релігію як таку (навіть у випадку основної і державної релігії), і окремі форми релігії як фактор протиправної поведінки. Марксизм абсолютизує перший момент гегелівської концепції, а функціоналізм Дюркгейма — Сорокіна, відповідно, — другий» [6, с.134]. Веберівську концепцію релігії Ю.В.Тихонравов теж вважає продовженням гегелівської традиції.

Звернення до питань НРТ в радянський період породило численну літературу, головним чином критичного плану (А.Ю.Григоренко, І.Р.Григулевич, П.С.Гуревич, Л.Н.Великович, Є.Г.Балагушкін, Л.Н.Мітрохін, В.В.Молчанов, І.В.Девіна та ін.) У монографії А.А.Ткачової «Нові релігії Сходу» (М., 1991) марксистська методологія застосовується до дослідження японських та індійських НРТ. Найбільш ґрунтовною з праць, присвячених НРТ, на той період була «Критика сучасних нетрадиційних релігій» Є.Г.Балагушкіна [1], де предметний аналіз цього феномена супроводжувався досить докладною методологічною рефлексією. У заключному розділі для характеристики взаємодії нетрадиційної релігійності з капіталістичним суспільством Балагушкін використовував поняття «асиміляція», надаючи йому перевагу перед поняттям «адаптація». Вже в цьому пункті виявилася, на наш погляд, певна методологічна помилка. Асиміляція — це поглинання, пов'язане з обов'язковим перетворенням. Виходячи з марксистської ідеї про відмирання релігії, усе логічно. Суспільство «поглинає» будь-яку форму релігії, позбавляє її самостійності. Але зазначена вище взаємодія не обов'язково викликає поглинання, і для характеристики взаємодії слід говорити радше про «адаптацію», підкреслюючи фундаментальну ідею паритетності у взаємодії елементів сучасної системи церковно-державних відносин.

Події, які відбулися у 90-х роках після розпаду СРСР, коли хвиля НРТ захопила пострадянський простір, спонукали Є.Г.Балагушкіна [2] звернутися до іншого загальнотеоретичного підґрунтя. Тепер він указує на синергетику як на новий теоретико-методологічний напрям у вивченні складних систем, які самоорганізуються, що дозволяє створити морфологічну концепцію релігії. Марксистський підхід, синергетична методологія і морфологічний аналіз, принаймні у тій формі, в якій їх намагається використовувати Є.Г.Балагушкін, у деяких моментах сходяться. Усі вони розглядають феномен НРТ як ідеаційну відповідь на глобальні соціальні зміни. Однак, якщо раніше Є.Г.Балагушкін причиною цієї зміни

називав імперіалізм як заключну стадію розвитку капіталізму, тепер же, на його думку, це «глибокі зміни суспільної системи в цілому (цивілізаційні зрушення, секуляризація та інші соціокультурні тенденції). ...Нові релігійні течії — це релігійні новації, що народилися під впливом досить вагомих (а часом надзвичайно гострих) проблем сучасності» [1, с.189]. Однак слід зазначити, що синергетичний підхід є менш визначеним, ніж марксистський. В останньому все-таки зберігалася єдність причинного пояснення (соціально-економічний фактор і зумовлений ним формаційний поділ історії людства). Зміни у позиції Є.Г.Балагушкіна виявилися в іншому — його позиція стала більш об'єктивістською, місце оціночних, критичних суджень зайняли судження нейтральні, що навіть виправдовують сучасний стан речей. Досить переглянути матеріали «круглого столу», присвяченого нетрадиційній релігійності на посткомуністичному просторі, щоб констатувати, що тією чи іншою мірою цей методологічний дрейф здійснили багато дослідників, які раніше розглядали НРТ з позиції марксизму.

Причина подібних методологічних метаморфоз, на наш погляд, полягає в тому, що в умовах відсутності в радянській період ідеологічного та методологічного плюралізму можна було дозволити собі тільки критично розглядати явище НРТ. Коли ж сам марксизм, навіть у його найбільш модернізованому Е.Ільєнковим, Г.Батіщевим, В.Біблером, Г.Щедровицьким, В.Давидовим та ін. вигляді, став змушений «на рівних» шукати собі прихильників серед дослідників не тільки традиційних, але й нових релігій у просторі СНД, все змінилося. Раніше Є.Г.Балагушкін говорив про ілюзії «буржуазної» теології, західної соціології релігії, феноменології і психології релігії, тепер же причиною появи НРТ визнає «ілюзії радянської ідеології у її власній ідентифікації з атеїзмом, та ще й науковим». Тепер він навіть погоджується з православними філософами А.Піменовим і О.Менем у тому, що комунізм є варіантом нетеїстичної релігії. Під сумнівом опинились як теза про «відмирання» релігії, так і сама економічна детермінованість соціально-історичного процесу.

Варто визнати, що і марксизм, і психоаналіз не є концепціями, що дотримуються ідеї «чистої» об'єктивності. У них завжди присутні елементи нормативного підходу тому, що вони — не тільки теорії, а й практики, і їхні теоретичні системні частини мають сенс тільки у співвідношенні з практичними частинами (це особливо справедливо стосовно марксизму).

На Заході перші спроби докладного аналізу НРТ були представлені працями теологів Е.Бенца, М.Марті, релігієзнавців та істориків Т.Роззака, Р.Елвуда і М.Еліаде. Тут так само автори будують свої концепції, використовуючи елементи нормативної методології. І якщо марксистське релігієзнавство вбачало у НРТ вияв кризової реконструкції релігійної надбудови державно-монополістичного капіталізму, що роздирається внутрішніми суперечностями, то Т.Роззак і М.Еліаде пов'язували з НРТ надії на релігійне відновлення.

Не завжди послідовна об'єктивність вищезгаданих авторів мало кого обходила доти, доки не заявили про себе трагічні факти, пов'язані з НРТ, що відразу ж відбилися і на предметних та методологічних підходах. Тоді в авангарді об'єктивістської методології опинилася західна соціологія релігії. Щодо розглядуваної проблеми її представили два напрями, які намагаються з позиції нейтральності вказати на причину появи НРТ. Це так звані «теорія структурної диференціації» і «теорія факторів». Першу найбільш повно розробив Б.Джонсон, погляди якого ґрунтуються на принципах соціології Е.Дюркгейма. «Теорію факторів» представив Ч.Глок, послідовник поглядів М.Вебера, Е.Трьольча та Р.Нібура.

Не вдаючись у деталі розходжень між цими концепціями, підкреслимо їх тотожність, в основі якої лежить визнання наступних принципових положень:

- 1) у сучасному світі неможливе релігійно однорідне суспільство;
- 2) у суспільстві тепер існує, за висловленням К.Кембела, «культове середовище», в якому перебувають навіть ті, хто зараховує себе до традиційних віросповідань;
- 3) дослідження цієї сучасної форми релігійності можливе тільки з погляду «безціннісного соціально-наукового підходу».

Третій пункт став основним для найбільш авторитетних дослідників НРТ з точки зору соціології релігії — А.Баркер і Б.Вілсона. Правда, А.Баркер далі «безціннісний науковий підхід» декларує як «метаціннісний». Саме до нього все частіше апелюють дослідники, яких не

задовольняє точка зору «чистої» соціології релігії. О.Дворкін, котрий тривалий час був опонентом цієї точки зору, повідомляє про такий факт: на конференції, проведеній 3 грудня 1999 року Орхуським Королівським університетом (Данія), професор Баркер «так і не змогла відповісти на запитання професора Огорда, що означають ці самі «метацінності» і чим вони відрізняються від звичайних людських цінностей і моральних норм» [4, с.44.].

Марксизм і західна соціологія релігії є двома основними різновидами релігієзнавчого знання, що прагне до максимальної науковості. Якщо не брати до уваги їхніх взаємних докорів, то варто визнати, що вони досліджують одне й те саме явище з різних боків. Для марксистів фактична сторона НРТ є всього лише історичним епізодом, і навіть сама ситуація релігійного плюралізму — тимчасове явище. Однак дійсний стан речей суперечить цій тезі. Це особливо виявилось тоді, коли сама монополія марксизму в колишніх країнах соціалізму поступилася місцем цьому «тимчасовому» явищу. Соціологи ж, навпаки, абсолютизують момент множинності конфесій. Проте, намагаючись зрозуміти ситуацію релігійного плюралізму, вони повинні апелювати до якої-небудь метатеорії. Тут вони змушені поєднувати теоретичні питання з практичними, коли дослідник має відходити від принципів академічного нейтралізму.

Наприклад, Б.Вілсон у книзі «Саєнтологія. Аналіз і порівняння її релігійних систем і доктрин» у параграфі з характерною назвою «Недоліки, притаманні абстрактному або об'єктивному аналізу» пише: «Використання абстрактного понятійного апарату, який можна назвати «клінічним» у тім розумінні, що він не забруднений окремими релігійними традиціями, приречено на невдачу в спробі охопити всі характерні риси, властиві якій-небудь конкретній вірі. ...Він [цей апарат] не вичерпує ані когнітивного, ані емоційного аспектів віри, ритуалу, символіки та установ. Такий суспільно-науковий підхід уможливує об'єктивне порівняння і пояснення, але не передає і не претендує на те, щоб передати всю сутність внутрішнього значення чи емоційну привабливість тієї чи іншої релігії для її прихильників» [7, с.201].

Соціологія релігії наче б залишає карт-бланш богослов'ю для іншого, можливо, навіть більш глибокого вивчення цього явища. З Б.Вілсоном погоджується В.І.Гараджа: «соціологія, вивчаючи релігію, має справу з тим, що дано почуттєвому сприйняттю. Цей принцип (грунтуючись на емпіричних даних) одночасно є розділювальною рисою між науковим підходом до вивчення релігії і феноменологічним, філософським і теологічним». [3, с.131]. Нехай бездоганність такого твердження, коли філософію виносять за дужки наукового пізнання, залишиться на совісті цього вченого, але суть від цього не міняється. Виходить, що як тільки суперечності, створювані наявністю релігії в суспільстві, більш-менш розв'язуються самою соціальністю, соціологія релігії готова вивчати свій предмет і відповідати за свої висновки. Проте, коли самій соціальній практиці не під силу вирішити якісь проблеми (випадок з НРТ), то наука повинна стати осторонь і передоручити цю справу комусь іншому. З огляду на це варті уваги слова С.Філатова, якими він завершує свій аналіз релігійної ситуації в сучасній Росії: «Можливо, в майбутньому репресивне законодавство не вирішить проблеми. Якщо буде різко обмежене іноземне місіонерство, то режим найбільшого сприяння одержать доморослі пророки, нітрохи не кращі від іноземних. Якщо ж репресії будуть завалені на всі тоталітарні секти, то це лише спровокує ріст фанатизму й екстремізму» [9, с.49]. У теоретичну форму вирішення цієї проблеми він, схоже, вже й не вірить. Однак у С.Філатова залишається надія, що пострадянська людина настільки мало здатна до якої-небудь самоорганізації, самообмеження і дисципліни, що він навіть у секту не піде, а обмежиться безформним «броунівським рухом». Більше ніж дивна заява. Виникає питання: а що, якщо піде?! Що тоді: готуватися до вибухів, актів масового самогубства сектантів тощо?

Соціологія релігії, послідовно застосовуючи свій принцип об'єктивізму до релігійного феномена, неминуче стикається з проблемою, яку вона самотужки вирішити не може. Якщо її предмет у соціальній сфері не викликає ніяких конфліктів (як у випадку із традиційними релігіями), вона може ще дозволити собі бути об'єктивною. Однак як тільки предметом соціології релігії стають релігії, які ще не витратили запасу соціальної енергії, діяльність яких у суспільстві може спричинити негативні наслідки, то постає питання про недостатність її теоретичної позиції. Тут головною є проблема: як поводитися з цими релігіями? Як передбачити можливі соціальні

катаклізми, до яких може призвести яке-небудь віровчення?

Таким чином, соціологія релігії, прагнучи максимально віддалитися від світоглядних проблем, самим ходом історії змушена до них звертатися.

Від самої своєї появи НРТ перебували під пильною увагою іншого виду рефлексії, що не вважає науку вищою формою пізнання. Це — богослов'я (теологія), знання, що розглядає свій предмет не об'єктивно, а нормативно.

Правда, як і у випадку зі світським релігієзнавством, коли можлива не цілком послідовна нейтралістська позиція, є богослови, що симпатизують об'єктивному дослідженню релігії. Наприклад, Церква Саєнтології звернулася до вчених для проведення експертної оцінки на її відповідність ознаці «релігія». Урбан Алонсо Галан (доктор ліценціат теології Григоріанського університету і Папського факультету Сан-Бонавентури) вважає за потрібне нагадати читачам, що теологічна традиція не дає достатньо засобів для аналізу об'єктивних характеристик, які визначають релігію і відокремлюють її від інших типів вірувань, ідеологій чи соціальних груп. Як орієнтир такого об'єктивного дослідження У.Галан називає такі роботи: А.Баркер «Нові релігійні течії» (1990) і Б.Вілсон «Соціальний вимір сектанства» (1990).

Проте можна навести і приклад послідовного нормативізму. Для О.Дворкіна від початку зрозуміло, що у сфері релігійного співжиття рівноістинне існування є недопустимою абстракцією. Або є справжня релігія, або її немає. Відповідно, у соціальному житті одні релігії ведуть до істинного права, інші ж — породжують злочин. З точки зору протестантського богослов'я феномен НРТ аналізує У. Мартін у праці «Царство культурів». Спочатку автор, так само як і О.Дворкін, не погоджується з тими, хто відстоює об'єктивістську позицію. «Так, ліберальні вчені присвятили себе більш питанням «як», ніж «чому», і їхнє кредо — це слова Гамаліїла. Вони нагадують вам, що сам Гамаліїл радив євреям не виступати проти християн, «тому що, якщо це підприємство і ця справа — від людей, то воно зруйнується, а якщо від Бога, то ви не можете зруйнувати його» (Діян. 5 : 38 — 39)... Але я не згодний, що «Гарні всі дороги, які ведуть до Бога», тому що я вірю словам нашого Господа: «Я є шлях. і істина, і життя; ніхто не приходив до Отця, як тільки через Мене» (Ів. 14:6) [8, с.189].

Через двадцять років православне богослов'я, зустрівшись у «своєму» соціальному просторі з НРТ, розвиває ту ж саму нормативну методологію. Особливо слід зазначити, що на відміну від соціології релігії, яка всліяко уникає питання про релігієзнавчі експертизи, богослова найбільше цікавить не теорія соціальної адаптації НРТ, а їхня практика. Та й сам дослідник вважає, що зобов'язаний підходити до цього питання суто практично. А. Кураєв у своїй роботі «Сатанізм для інтелігенції» (М., 1997) формулює ці рекомендації так: «Якщо яка-небудь течія є релігійною — її діяльність у громадянському суспільстві повинна відповідати законодавству про релігійні організації. Релігійна організація має бути зареєстрована в якості саме релігійної (а аж ніяк не просто культурно-освітньої чи благодійної). Реріховська течія, заперечуючи свою релігійність, природно, ухиляється від реєстрації як релігійної громади і тим самим стає нелегальною сектою... У Росії реріхівці воліють відрікатися від своєї релігійності саме для того, щоб контролювати викладання в можливо більшому числі шкіл» [5, с.232.] .

Для нас у цьому висловленні основний інтерес становить те, як саме, на думку цього автора, варто кваліфікувати організацію під час її реєстрації. При цьому варто пам'ятати, що більшість конституцій сучасних держав ідуть від юридичного визначення поняття «релігія». Постає запитання, що ж сам богослов вважає релігією, а що — ні. І от відповідь: «Сектантською є будь-яка релігійна діяльність, здійснювана поза Церквою й у протистоянні їй» [5, с.280.] .

При цьому він відразу ж звертає увагу на два моменти: «Перше: потрібно уточнити, що чітких границь Церкви не може провести, мабуть, жоден богослов ...Друге необхідне уточнення: не є сектою буддизм чи індуїзм, які виникли до Євангелія і не в протистоянні йому. Однак є сектами необуддизм і неоіндуїзм, що намагаються в західному світі відродити неєвангельську релігійність, стверджуючи себе вже в очевидній і неминучій полеміці з християнством» [5, с.311].

Отже, єдиною істинною релігією слід вважати Православну Церкву, а все інше — секти, або «усічені» релігії. Виникає запитання: що змінилось у методології кваліфікації релігій сучасним богослов'ям від часів іспанської інквізиції? Нічого, суб'єкт — носій абсолютної істини, а об'єкт

рівно настільки істинний, наскільки відповідає, наслідує й дорівнює суб'єкту. Дослідник О.І.Хвиля-Олінтер визначає, що теоретичне дослідження НРТ (чи, як він їх називає, «тоталітарних культів») вимагає порівняльного аналізу їх догматичної і світоглядної установок, що, на його думку, значно простіше здійснювати, спираючись на досвід православ'я, а його практичні рекомендації ще категоричніші.

Таким чином, при послідовному проведенні богословської методології реально існуючий релігійний плюралізм розчиняється не в абстракції деяких метацінностей, носієм яких є наука (як у випадку із соціологією релігії), а в конкретності однієї історичної традиції.

Література

1. *Балагушкин Е.* Критика современных нетрадиционных религий. — М., 1984.
2. *Балагушкин Е.* Новые религии как социокультурный идеологический феномен// Общественные науки и современность. — М., 1996, — № 5.
3. *Гараджа В.* Социология религии. — М., 1998.
4. *Дворкин О.* 10 вопросов ненавязчивому незнакомцу или пособие для тех, кто
5. не хочет быть завербованным. — М., 1998.
6. *Кураев А.* Сатанизм для интеллигенции. — М., 1997.
7. *Тихонравов Ю.* Судебное религиоведение. — М., 1998.
8. *Уилсон Б.* Саентология. Анализ и сравнение еёрелигийных систем и доктрин. — Копенгаген, 2000.
9. *Уолтер М.* Царство культов.- М., 1996.
10. *Филатов С.* Современная Россия и секты. — М., 1998.

Надійшла до редакції 21.12.2002 р.