

НУЖНО ЛИ НАМ «БОРОТЬСЯ С СЕКТАМИ»? РАЗМЫШЛЕНИЯ О РАБОТЕ ЦЕРКВИ В ОБЛАСТИ НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ*

Антонов К.М.

Статья посвящена обсуждению теоретических проблем, связанных с организацией работы Церкви в сфере нетрадиционной религиозности. В первой части предлагается критическая аргументация, направленная на осмысление популярного как в светской, так и в церковной среде лозунга «борьбы с сектами». Анализируется мифологическая природа стоящей за ним системы представлений, влияние его реализации на состояние сектантства, положение в Церкви и в церковной науке. Во второй части статьи рассматриваются проблемы терминологии и структуры отношений Церкви и нетрадиционной религиозности; в третьей — наиболее существенные объективные факторы, которые необходимо учитывать при организации указанной работы. Намечается проблематика основных богословских предпосылок сектоведения, обсуждаются факторы, связанные с состоянием общественного мнения и собственно нетрадиционной религиозности. В четвертой части формулируются позитивные предложения по организации систематической исследовательской и профилактической работы.

Ключевые слова: *нетрадиционная религиозность, сектоведение, «борьба с сектами», мифология.*

Название данного текста полемически заострено против весьма популярного в последнее время как в церковной, так и в светской публицистике лозунга «борьбы с сектами». Я вступаю в эту полемику, не будучи ни профессиональным сектоведом, ни религиоведом-эмпириком, специализирующимся в области изучения так называемых «новых религиозных движений». Однако, являясь профессиональным философом и на протяжении ряда лет организуя обучение по направле-

* Автор выражает признательность всем, кто так или иначе участвовал в обсуждении и подготовке к публикации данного текста, в особенности: прот. П. Хондзинскому, прот. Н. Емельянову, прот. К. Польскову, прот. Г. Ореханову, В. Мартиновичу, М. Вальдштейну, М. Бурмистрову, А. Черняку, Т. Фолиевой, Кс. Колкуновой, Р. Сафронову, Н. Кореновой, всем сотрудникам кафедры ФРиРАК БФ ПСТГУ. Они, разумеется, не несут никакой ответственности за содержание того, что получилось в итоге. За недостатки, естественно, также несу ответственность я один.

Антонов Константин Михайлович — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва

нию «Религиоведение» на богословском факультете православного университета, я и в личном, и в профессиональном отношении все чаще сталкиваюсь с негативными эффектами осуществляемой под этим лозунгом практики – исследовательской, образовательной и политической. Эти столкновения побуждают задуматься об истоках указанной негативности и о возможной позитивной альтернативе. Ниже я приведу ряд соображений, по которым эта идея представляется сомнительной и малопродуктивной, в том числе по отношению к достижению тех целей, которые ставят перед собой ее пропагандисты. Предположительно этой целью является уменьшение влияния тех организаций и/или религиозных движений и течений, которые они именуют «сектами»¹.

Я попытаюсь развить эту мысль в нескольких направлениях, а также предложить собственные размышления о том, на каких основаниях и каким образом могла бы строиться продуктивная работа Церкви в данной области — в сфере, наиболее уместным обозначением которой представляется мне словосочетание «нетрадиционная религиозность»².

1. «Борьба с сектами» как мифология и ее последствия

Итак, основной причиной неэффективности концепта «борьбы с сектами» я считаю его *мифологическую* природу. Понятие мифа я использую здесь в том смысле, в каком оно было выработано в философии мифологии XX века, прежде всего у Э. Кассирера и А. Ф. Лосева. При всех различиях их подходов, они едины в том, что рассматривают миф как особую, принципиально отличную от научного познания, форму работы человеческого сознания, порождающую специфическую картину мира, не тождественную ни миру здравого смысла, ни научному мировоззрению. В данном разделе я вначале остановлюсь на мифологической природе идеи «борьбы с сектами», а затем последовательно рассмотрю негативные последствия ее распространения в обществе с точки зрения 1) распространения «сектантства»; 2) духовной жизни и ситуации в Церкви вообще и 3) в том числе в церковной науке и церковном образовании.

«*Борьба с сектами*» как мифология. Итак, когда я утверждаю, что идея «борьбы с сектами» носит *мифологический* характер, я имею в виду, что она возникает исходно не на основе стандартных процедур получения научного знания, а тем способом, каким обычно формируются мифологические представления. Это означает, прежде всего, что ее материалом слу-

¹ Если не оговорено иное, я ставлю слова «секта», «сектантство» и «сектанты» в кавычки в тех случаях, когда речь идет о выражении позиции «борцов с сектами». С моей точки зрения, в настоящих условиях традиционное использование этого термина в отношении «малых» религиозных групп, отколовшихся от больших «Церквей», весьма затруднительно, т.к. в большинстве случаев указать ту «церковь», от которой откололась данная «секта», не представляется возможным. Тем не менее, использование этого термина может быть осмысленным при обозначении им замкнутых религиозных сообществ, претендующих на сотериологическую исключительность, т.е. в смысле, близком к тому, в котором использовал это понятие Э. Трельч. При этом следует избегать контекстов, в которых использование этого понятия может нести уничижительный смысл.

² Более развернутые соображения по поводу использования данного термина см: [10].

жат не прошедшие критическую проверку и уточнение научные данные, которые можно рассматривать как факты, а главным образом сведения, непосредственно почерпнутые из обыденной жизни и СМИ. Оформление этого материала осуществляется также не путем образования понятия, имеющего более или менее строгие содержание и объем, допускающие дальнейшее уточнение и пересмотр, а более архаическим способом обобщения через олицетворение. Если стандартное научное обобщение осуществляется таким образом, чтобы явление могло быть так или иначе встроено в ту или иную последовательность причинно-следственных связей, то в случае мифа некоторая совокупность явлений объединяется в единое множество и оценивается благодаря тому, что рассматривается как результат деятельности некоторого субъекта (личности), воля которого оказывается предельным, не нуждающимся в дальнейших объяснениях, основанием хода вещей [4, с. 62., а также: 7, с. 459]. Именно таким субъектом, специально и злонамеренно нацеленным на причинение обществу как можно большего вреда, выглядят в описываемой установке «секты» и «сектанты». К примеру, выражение «секты разрушают традиционные ценности» описывает некоторый ряд явлений, связанных с трансформацией ценностной структуры жизненного мира таким образом, что сразу и придает ему однозначно негативную окраску, и «объясняет» проявлением злой воли неких субъектов, так, что в сознании возникает практически зримый образ, включающий и разрушаемый объект, и разрушителей, и сам процесс разрушения и подразумевающий определенное эмоциональное отношение к происходящему. Такое отношение, возникая как продукт непосредственной эмоциональной реакции³ на вторжение в жизненный мир субъекта непривычных для него форм религиозной жизни и духовного поиска, раз возникнув, закрепляется в сознании также эмоционально, и благодаря силе этих эмоций подчиняет себе весь вновь поступающий материал так, что фальсификация сложившейся таким образом картины оказывается по существу невозможной: миф либо просто отбрасывает рациональную критику, либо встраивает ее в свою общую схему.

Постановка критических вопросов, которая (в нашем примере) вскрывала бы существенную разнородность отношения разных «сект» к разным «ценностям», позволяла бы задуматься о том, всегда ли «традиционность» является положительным качеством, и в конце концов стремилась бы вскрыть реальные социально-экономические и культурные процессы, в результате действия которых ценности претерпевают те или иные трансформации, — наталкивается на эмоциональное сопротивление, делающее научное исследование данной области весьма проблематичным.

В более общем виде схема этого мифа может быть описана примерно следующим образом: существуют злые силы — «секты» и «сектанты»

³ Об эмоциональной природе мифа см.: [3, с. 536].

(среди последних могут находиться также несчастные обманутые, которых надо спасать, но никакого третьего варианта здесь не допускается, поэтому, если кто-то не желает относить себя ко второй категории – он автоматически попадает в первую), которые «разрушают традиционные ценности», прежде всего «семью», «расшатывают духовную безопасность», покушаются на «национальные традиции», «заманивают», «обирают» (в том числе «отнимают квартиры»), «зомбируют», «разрушают личность», отказываются от службы в армии и переливания крови, занимаются «финансовыми махинациями», «шпионажем» и другими нехорошими делами – и поэтому с ними нужно «бороться» – т.е. всячески разоблачать, максимально ограничивать, по возможности закрывать, преследовать в судебном порядке, принимать способствующие этой деятельности законы, строго контролировать их деятельность и, главное, принимать большое количество документов, постановлений, призывов, давать громкие интервью в центральной и не очень прессе и всячески подчеркивать «опасность», исходящую от «сект», и собственную роль в «борьбе» с ними.

Субъектом этой борьбы, «доброй» силой, призванной к спасению и очищению общества, оказываются благородные (их образ отстраивается как противоположный образу «сектантов») «сектоведы» и «правозащитники»⁴, которые стоят на страже и традиционных ценностей, и свободы личности. Существенно, что принимаемая ими на себя благородная роль «спасителей» *требует для своего оправдания и поддержания* существования «сект» как злой силы, угрожающей Церкви, государству, и обществу. Последние мыслятся либо пассивно, как страна и населяющий ее «народ», в т. ч. «церковный народ», охраняемые либо спасаемые «борцами», куда «секты» могут только неким обманчивым образом «проникать» (с целью диверсии или захвата), либо активно, как субъекты той же борьбы. В обоих случаях их отношение к «сектам» мыслится внешним образом, как сосуществование чужеродных сущностей и субъектов.

Во избежание недоразумений: я говорю сейчас не о реальных людях и институтах, а о тех функциях и о том образе, который приписывается им в рамках описываемой мифологии и определяемых ею познавательных и политических практиках.

Характерно, с точки зрения мифологичности получающейся картины, что люди, высказывающие эти идеи, практически никогда не приводят конкретную статистику (например: количество случаев отказа от

⁴ Это слово я здесь и далее заключаю в кавычки по той простой причине, что в последнее время его все больше используют как красивый штамп или как бонус в риторической игре: кто угодно может защищать чьи угодно права, потому что «защищать права» кажется чем-то самим по себе хорошим делом. Так «борцы с сектами» защищают права «пострадавших», в то время как их оппоненты — права «верующих». Весьма вероятно, что и те, и другие нуждаются в защите и даже просят о ней; вопрос в том, насколько возможна и осмысленна профессионализация такого рода деятельности. Сказанное, разумеется, не относится к советскому диссидентству, имевшему совершенно иные основания и мотивы.

переливания крови, количество членов «сект», реально осужденных за шпионаж, людей, именно в «секте» потерявших свое душевное здоровье, и т.д. — в сравнении с аналогичными данными по «традиционным» религиям)⁵. При этом «сектами» или даже «тоталитарными сектами» (т.е. практикующими, кроме всего прочего, еще и «контроль сознания», «манипуляции сознанием», «гуруизм» и др.), «деструктивными сектами/культами» (т.е. разрушительно воздействующими на человеческую личность и психику) в этом смысле оказываются все или почти все религиозные организации, культы и движения, независимо от реальной формы их организационной структуры, чьи идеи и религиозные практики сколько-нибудь существенно отличаются от принятых «традиционных». Речь не о том, что в этих представлениях ложно, а что истинно, а о том, что в них заложена (сознательно или нет — не имеет значения) определенная прагматика: путем риторической игры с обобщениями стирается грань между «сектами» и «тоталитарными сектами», между конкретными людьми, несущими ответственность за определенные действия, и организациями, к которым они принадлежат. Эти последние получают собственную субъектность, становятся действующими агентами в воображаемой «космической» или «политической» войне, в которую таким образом вовлекаются и потребители данной «информации», в чьих глазах деятельность «борцов с сектами» приобретает смысл и престиж. При этом оценки, огульно прилагаемые к организациям, переносятся затем на их членов, что, фактически, запускает в отношении «религиозных меньшинств» процесс социальной стигматизации (И. Гофман)⁶.

«Борьба с сектами» и распространение «сектантства». Дополнительная проблема заключается в том, что подобный подход оказывается выгоден не только «борцам с сектами», но и их противникам — «сектантам» и «сектозащитникам». Рассмотрим их по отдельности.

Итак, «борьба с сектами» ведет к тому, что неизбежно формируется противоположная тенденция «защиты сект». Представители последней делают свою «научную» и «правозащитную» игру на разоблачении описанной мифологии и демонстрации ее общественной опасности, зачастую используя в отношении «борцов с сектами» те же приемы, которые последние используют против «сект» (именно так построена дьящаяся уже много лет общественная компания против А. Л. Дворкина). Используя (опять-таки, неважно, сознательно или нет) противоположную прагматику: замалчивая всю негативную и подчас даже только проблемную информацию о «сектах» и выпячивая позитив (социальные программы, доброжелательный стиль отношений в сообществе и т.д.), акцентируя при этом критику «традиционных» больших конфессий, прежде всей РПЦ, они прецидируют «новым религиозным движениям» романти-

⁵ Вполне вероятно, что такая статистика существует. Я лишь констатирую тот факт, что приводится она редко.

⁶ О проблемах, связанных с применением понятия стигматизации в сфере изучения нетрадиционной религиозности, см.: [11].

зированный образ «подлинной глубокой религиозности», «искренней веры», «духовности», противостоящий коррумпированной и бюрократизированной «церковности», ассоциируемой с «инквизицией», преследованием «свободомыслия» и проч.

Любопытно, что в этой позиции искренность веры мыслится зачастую обратно пропорционально ее отрефлектированности: развитость рефлексивных структур в «больших» религиозных традициях вызывает подозрения не меньше, чем их бюрократизированность и репрессивность, поскольку заставляет видеть в них не только предмет исследования, но и интеллектуальных конкурентов. Интеллектуальная стерильность некоторых «малых» религиозных групп вызывает симпатии именно потому, что маргинальность их картины мира слишком очевидна. Видеть в этом только наследие «научного атеизма» опрометчиво — нечто подобное присуще и вебериянской традиции. Для М. Вебера тот, кто всерьез выбирает веру, должен расстаться с рациональностью как с ценностью, и это значит, что единственно последовательной религиозной позицией является фундаментализм. Проблема, однако, заключается в том, что, независимо от личной религиозной позиции тех или иных классиков или современных исследователей, идея и практика «борьбы с сектами» ведет к усилению в науке той позиции, для которой единственно возможным отношением между религией и рациональностью является отношение конфликта. Тем самым в культуре и обществе формируется негативное представление о религии, как принципиально инородной разуму стихии человеческой жизни, обывателю как бы навязывается выбор между мирным и воинствующим фундаментализмом, при этом более сложные (и исторически влиятельные) позиции из его поля зрения оказываются исключены.

Сами «сектанты» также без особого труда подстраиваются под борьбу с собой и научаются использовать ее в миссионерских целях. Благодаря деятельности «борцов с сектами» они получают известность, ореол «гонимых и преследуемых», а также извлекают немалую миссионерскую «прибыль» из демонстрации несоответствия мифа о «злых сектантах» и реального положения дел в общинах и дискредитации (а зачастую, к сожалению, самодискредитации) своих «традиционных» оппонентов, попадающих в ловушку некритического принятия «сектоборческой» модели. Приобретая негативный ореол «преследователей за веру», мы определенно теряем значимую часть паствы и несем существенные «репутационные потери». В частности, именно таким образом «подтверждается» ньюэйджерское представление о «плохой» (склонной к запретам и насилию) религии в противоположность «хорошей» (личностной, свободной и т.п.) духовности [5]. Такая романтизация «сектанства» сказывается, прежде всего, на молодежи, всегда готовой встать на защиту обижаемых и гонимых.

Ответственность за описанные негативные последствия лежит, по моему мнению, не столько на «сектантах» и «сектозащитниках»,

сколько на пропагандистах и практиках «борьбы с сектами»: первые только копируют те правила игры, которые были введены и навязаны вторыми⁷.

«Борьба с сектами»: церковные последствия. Следует, по-видимому, признать широкую распространенность идеи «борьбы с сектами» в церковной среде, в том числе среди священства и священноначалия⁸. Тем не менее, осмысленность всяческих рассуждений о «борьбе с...» вообще и о «борьбе с сектами» в частности с христианской точки зрения вызывает у меня значительные сомнения. У меня создается стойкое впечатление, что во всех такого рода призывах «внутреннее делание» христианина, направленное на соединение со Христом, необходимо включающее в себя покаяние, осознание собственного греха и несовершенства, *подменяется* внешней активностью, причем активностью, исходно нацеленной не на созидание, а на разрушение, и при этом необходимо связанной с сознанием собственной правоты, своего «стояния за правду». В такой борьбе неизбежно формируются мифологизированные образы «врага» (которого надо уничтожить) и «жертвы» (которую необходимо спасти, даже вопреки ее желанию, при этом особо упорная жертва неизбежно превращается во «врага»), имеющие весьма сомнительное отношение к реальности. Человек начинает жить своей борьбой, не замечая, как он отрывается от реальности, причем упускает из виду не только действительные отношения и проблемы внешнего мира, но и, что самое опасное, — самого себя. Очевидно, что с христианской духовной жизнью, с ее реализмом и вниманием к своему внутреннему миру (практика трезвения) это имеет мало общего.

Далее, представляется, что этот настрой на «борьбу с...» разрушителен не только для внутренней духовной жизни, но и для внутрицерковных межчеловеческих отношений. Сознание собственной правоты в такой борьбе неизбежно порождает подозрительность в отношении любого высказываемого сомнения (как относительно частных вопросов тактики борьбы, так и вообще касательно ее целесообразности). Любое сколь угодно значимое несогласие начинает трактоваться как «сектозащитная деятельность», что провоцирует конфликты и такие недопустимые, на мой взгляд, в церковной жизни практики, как доносительство, публичная диффамация, интрига и т.п. И вместе с тем, лозунг «борьбы с сектами» становится хорошим прикрытием и оправданием таких практик.

Возникающая атмосфера подозрительности, нетерпимости к разномыслию и подавления сомнений и вопрошаний оказывается весьма благоприятной для распространения «сектоподобных» явлений внутри

⁷ Очевидно, что позиция самих «сектантов», т.е. попросту членов «малых» религиозных организаций и движений, отнюдь не сводится к подобным стратегиям. Но в задачи данного текста не входит экспликация этой позиции в ее целостности (для этого у автора просто нет достаточных данных), речь идет только о тех негативных с точки зрения интересов Церкви (а во многом и просто с точки зрения здравого смысла) ее элементах, которые возникают в результате их взаимодействия с «борьбой с сектами».

⁸ Конкретные данные, разумеется, могут быть получены только в результате специального исследования.

самого церковного сообщества. «Сектоведческие» центры, практикующие подобную нетерпимость, сами становятся, тем самым, источником (а зачастую и носителем) того зла, с которым предполагают бороться⁹.

«Борьба с сектами» и церковная наука. Еще один негативный аспект мифологии «борьбы с сектами» заключается в том, что эта борьба дискредитирует «сектоведение» как церковную и богословскую научную дисциплину в глазах «большого» научного сообщества: религиоведческого, философского, гуманитарного вообще. Это, в свою очередь, негативно сказывается на образе Церкви в обществе. При этом следует иметь в виду, что негативное отношение к сектоведению в таком варианте имеет своей причиной отнюдь не неприятие тех или иных экстравагантных конкретных концепций, не церковную ориентированность «борцов» и не «сектозащитную» позицию научного сообщества. В самом деле, довольно легко привести примеры, когда церковно ориентированные и экстравагантные концепции верующих ученых не отторгаются сообществом, а, напротив, при всей критике, воспринимаются, скорее, как способ расширения горизонта научного знания (напр. крайне спорные интерпретации ранних стадий религиозной истории в работах А. Б. Зубова). Вместо этих «удобных» объяснений, позволяющих занять позицию «гонимого» и снять с себя ответственность за изоляцию в научном сообществе, мне кажется важным обратить внимание на две гораздо более реальные причины, порождаемые как раз установкой на «борьбу с...». 1) Низкий академический уровень текстов «борцов с сектами»: это и недостаточное внимание к оформлению научного аппарата, не позволяющее осуществить верификацию приводимых данных, не критичность в принятии негативных сведений о «сектах», неполнота эмпирической базы и методологическая непроработанность, в частности, некритическое принятие на веру сведений, предоставляемых людьми, выходящими или изгоняющимися из «сект», или полученных в результате «внедрения в секту». 2) агрессивная реакция на критику, дискуссионность и любые проявления несогласия, которые интерпретируются исключительно как проявления «сектозащитной деятельности». Такого рода априорное недоверие к оппоненту, проявляющееся, в частности, в попытках «борцов с сектами» отслеживать личные и финансовые связи своих коллег и использовать эти сведения в полемике и при оценке научного уровня их работ, – просто не может не вызывать неприятия в силу своей очевидной этической недопустимости.

При всем том, я отдаю себе отчет, что позиция «борьбы с сектами» возникает в рамках изучения маргинальной религиозности не случай-

⁹ Психологически этот феномен весьма близок неопитской и фундаменталистской идее «борьбы с ересями», их выискивания и преследования (ср. деятельность сайтов blagogon и antimodernist). Хорошим примером может служить и недавний случай обвинения в ереси проф. А. И. Осипова. Независимо от богословской правоты или неправоты ученого, вызывает опасение та легкость, с которой обсуждение некоей спорной позиции превращается в ее осуждение, ставящее барьер на пути развития богословской и вообще церковной науки. Очевидно, что человек менее заслуженный и авторитетный, чем проф. Осипов, пострадал бы в такой ситуации значительно больше. Описанная аналогия и взаимоотношение двух тенденций, однако, требует более детального изучения.

но¹⁰. Однако в силу описанной выше «мифологичности» ее истока в ее основе лежит не отрефлектированное рациональное отношение, направленное на поиск решения реальных проблем, а прежде всего недоверие к инаковости и новизне, негативные эмоции, возникающие при столкновении с непривычными формами жизни, в конфликтах, возникающих на почве этих столкновений. Описанные выше основные характеристики этой позиции проистекают именно отсюда. Поскольку эти объективные условия, очевидно, будут существовать всегда, постольку и постоянное воспроизведение позиции «борьбы с сектами» представляется неизбежностью. Тем более настоятельно необходимы внутрицерковное рефлексивное преодоление этой идеи и выработка научно обоснованной альтернативы этой позиции.

В заключение этого раздела подчеркну, что я далек от отрицания необходимости христианской активности в этом мире, однако я считаю, что, за редчайшим исключением, эта активность должна быть не ограничивающей и запрещающей, а созидательной и творческой.

Равным образом, я не считаю, что с «сектами» не связано никакой проблемы, – нетрадиционная, к тому же зачастую маргинализованная, религиозность сама по себе есть сфера неустойчивая, не вполне социализированная, не пользующаяся (возможно – справедливо, возможно – нет) доверием общества. Ей присуща хаотическая, часто не находящая конструктивного оформления, но по-своему значимая энергия духовных исканий. «Борьба с сектами» к тому же выводит ее за рамки публичной жизни, вынуждает прятаться, мимикрировать, рисковать судебными преследованиями, разрушением культовых зданий, возможно, даже уходить в подполье, – все это, взятое вместе, будет создавать специфическую атмосферу стигматизированности, подпольности и духовной возбужденности, которая не может не представлять опасности. Однако эти проблемы представляются мне, с одной стороны, охватывающими гораздо более широкие сферы, а с другой – гораздо менее острыми, чем они кажутся «борцам с сектами». Область нетрадиционной религиозности отнюдь не сводится к определенному набору религиозных организаций «закрытого» типа, она охватывает не только вне-, но и внутрицерковную жизнь. Вместе с тем в настоящее время ее жизнь достаточно прочно вошла в определенные рамки, новый (после конца 1980-х – начала 1990-х годов) всплеск возможен лишь в том случае, если устоявшиеся религиозные традиции не смогут удовлетворить духовные потребности российского общества.

Однако прежде чем перейти к конкретным предложениям по организации позитивной работы Церкви в сфере нетрадиционной религиозности, мне представляется необходимым остановиться на 1) проблемах терминологии и структуры отношений Церкви и нетрадиционной религиозности; 2) существенных объективных факторах, которые я считаю необходимым учитывать при разработке этих предложений.

¹⁰ См. анализ позиции «антикультовой школы» в сектоведении: [9, С. 5-6].

2. Церковь? «Секты»? «Борьба»? «Работа»?

Терминология и структура отношений

Что собственно означает выражение «работа Церкви в сфере нетрадиционной религиозности»?

Под «Церковью» здесь и далее будет пониматься РПЦ МП, как местная Церковь, обладающая всеми указанными в Символе веры признаками Церкви Вселенской, находящаяся в конкретной исторической ситуации в современной России. Мои размышления предназначены именно для нее и исходят из той ситуации, в которой она находится, насколько я вижу эту ситуацию как член этой Церкви. В то же время, необходимо отметить тот факт, что Церковь как эмпирическое сообщество верующих, «членов Церкви», не является чем-то однородным и даже границы ее размыты [14]. Вопрос об отношении Церкви и нетрадиционной религиозности может рассматриваться в разных направлениях, но все они, как представляется, будут демонстрировать неоднозначность и проблемность существующего положения дел.

Прежде всего, на ум приходит, конечно, традиционное, хотя и экклезиологически проблемное (как было показано о. Николаем Афанасьевым и другими богословами русской эмиграции), различие, а отчасти и разделение, епископата, клира и мирян, «священноначалия» и «паствы»¹¹. Как показывает современная церковная история, принадлежность к клиру и даже к епископату отнюдь не является гарантом церковной нормальности религиозной жизни¹².

Не менее значимы в свете нашей темы и другие различия. Прежде всего, это различия в уровне воцерковленности: исследования показывают, что группы «причащающихся раз в месяц и чаще», «причащающихся несколько раз в году» и остальных — демонстрируют существенно различные показатели по отношению к значимым ценностям и основным религиозным представлениям [13]. При этом численность первой и второй группы по сравнению с другими сравнительно невелика. Не менее важную роль играет различие «ядра и периферии общины», простых прихожан, «захожан» и т.д. — здесь также наблюдаются существенные ценностные расхождения [2]. В связи с этим возникает проблема выявления критериев и границ «нормальной» православной религиозности, установления ее реального места в обществе и культуре. При этом социологический и культурологический подходы к этой проблеме вряд ли могут дать однозначный ответ, а богословский подход нуждается в удостоверении его общезначимости.

К этому необходимо добавить образовательные различия: можно предположить, что люди, имеющие богословское образование, имеющие

¹¹ Не отрицая закономерности его возникновения в истории Церкви, отмечу все же, что авторитарный характер этого разделения во все века, вплоть до XIX, был одним из мощных стимулов формирования маргинальных религиозных течений, ересей, сект и таких религиозных катастроф, как Реформация на Западе и Раскол в России.

¹² Ср. случай бывш. епископа Диомида, многократно обсуждавшийся феномен «младостарчества» и т.п.

образование высшее гуманитарное, но не богословское, высшее естественнонаучное или техническое и не имеющие высшего образования вообще – покажут существенно разные результаты в этом вопросе¹³. Во всех этих подразделениях в движении от верхних делений шкалы к нижним будет, предположительно, расти градус синкретичности верований, но, вместе с тем, и в самых центральных регионах, возможно, будут обнаруживаться сообщества людей, пытающихся соединить христианские убеждения с разными формами или элементами «чуждой» духовности (восточной, оккультной, эзотерической, ньюэйджевской и т.п.) на достаточно высоких уровнях рефлексивности. А более внимательное качественное исследование – говорю об этом с большой вероятностью на основании личного опыта общения, – обнаружит вкрапление такого рода «маргинальных» ценностей, идей, практик в, казалось бы, наиболее защищенных и «ортодоксальных» сообществах¹⁴. Независимо от того, как эту ситуацию можно оценить с богословских или дисциплинарных позиций, в контексте нашей темы это означает одно: на эмпирическом уровне нетрадиционная религиозность в многообразных и нуждающихся в изучении формах присутствует в самом церковном сообществе – в той мере, в какой это сообщество 1) усваивает присущий современному обществу культурный бэкграунд, 2) развивается, создавая новые формы жизни, и 3) допускает внутреннее обмирщение. Последнее означает, что Церковь как сообщество не только воспринимает элементы нетрадиционной религиозности извне, но и сама в определенном смысле является источником нетрадиционной религиозности. Это значит, что церковная работа в этой области включает в себя и внутреннюю работу по изучению и осмыслению этой ситуации, катехизации, частичной адаптации и воцерковления тех понятий, представлений и практик, которые стали неотъемлемым культурным багажом современного человека и могут быть использованы для пояснения ему церковного благовестия, и т.д.

«*Нетрадиционная религиозность*» (далее часто – НР) – термин, примерно соответствующий прежнему «сектантству». В дальнейшем я буду опираться на критерий «нетрадиционности», предложенный В. А. Мартиновичем: «Под сектантской той или иной идеи будет пониматься *религиозная форма отклонения от существующих пределов ва-*

¹³ Отдельной проблемой, возникающей на пересечении иерархической и образовательной структуры Церкви является наличие в современной Церкви большого количества мирян, чей образовательный и культурный уровень (и, возможно, связанный с этим социальный статус) превышает таковой духовенства, при этом стиль образованности может быть существенно иным, отличным от «семинарского» и вообще «богословского». Богословское творчество таких мирян вполне может порождать весьма «нетрадиционные» (хотя, возможно, и продуктивные) религиозные идеи и практики (ср. историю и последующее влияние на богословскую мысль таких форм, как славянофильский кружок, Религиозно-философские собрания и общества нач. XX века и др.).

¹⁴ Ср. в романе Б. Пастернака «Доктор Живаго» образ «теософки» Шуры Шлезингер, которая «вместе с тем так превосходно знала ход православного богослужения, что даже тогда transportee в состоянии полного экстаза не могла утерпеть, чтобы не подсказывать священнослужителям, что им говорить или петь». Пп. 6, 13, 14 Постановления Архиерейского Собора Русской Церкви 1994 г. «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» говорят о том, что подобный синкретизм не исчез, а наоборот, скорее получил большее распространение.

риативности норм и нормативного поведения, сложившихся как под влиянием всех основополагающих институтов общества, так и в результате стихийной самоорганизации и жизнедеятельности общества» (курсив мой – К. М.) [10, с.181]. «Нетрадиционность» в этом смысле контекстуальна. Как пишет Мартинович: «Сектантскость той или иной идеи является переменной величиной, напрямую зависящей от того, какие в том или ином социокультурном и историческом контексте существуют представления о нормах и нормативном поведении» [10, с.180-181].

Мне, однако, представляется предпочтительным именно термин «нетрадиционная религиозность» (и в этом отличие моей позиции от позиции цитированного автора). Основных причины тому две: 1) он свободен от негативных коннотаций и исторических ассоциаций (как дореволюционных, так и советских), связанных с понятием «секта», позволяет «отстранить» и объективировать эти коннотации и ассоциации, критически осмыслить степень и качество их допустимости и уместности; 2) он шире социологического и богословского понятия «секта» (Вебер, Трельч, Нибур, отечественные дореволюционные исследователи) в смысловом отношении, что позволяет а) перевести разговор из внутри- или околохристианского контекста, в котором этот термин сформировался исходно, в более широкий, и б) не заикливаясь на специфике организационной структуры или системы религиозных представлений «секты», привлечь к рассмотрению большее многообразие взаимосвязанных феноменов и тенденций современной религиозной жизни. Представляется необходимой исследовательской задачей составление целостной и связной феноменологии этих форм¹⁵. Сюда следует отнести, кроме собственно сект, также: «культы», «движения», «культовую среду» (Жэмпбэлл), «окультуру» (Партридж), «западный эзотерицизм» (Февр, Ханegraaf), «маргинальное православие», «суеверия», New Age, «вернакулярную религиозность», «патчворк», «духовность» (понимаемую в противоположность «религиозности») и др. подобные. Здесь представляется необходимым обращение к опыту западных исследователей. Пытаясь схватить нарастающее многообразие явлений религиозной жизни, они на протяжении последних 110 лет (начиная с введения первой социологической классификации церковь/секта, предложенной М. Вебером) создали разветвленный терминологический и методологический аппарат, позволяющий улавливать самые разные формы и оттенки маргинальной религиозности, продумывать их соотношение с тем, что для данной культуры может считаться «нормой», в нашем случае – с Церковью. Чтобы не расширять текст до бесконечности, я здесь отошлю к исследованиям, суммирующим этот труд¹⁶. Каждая из этих работ схватывает определенный аспект указанного развития и дает представление о том, как описанные в них методологические и терминологические новации могут быть приложены к отечественной ситуации.

¹⁵ Попытка такой феноменологии предпринята в монографии: [10].

¹⁶ Наряду с указанными работами В.А. Мартиновича см. также: [12]; [5].

Соответственно, охватывающий термин «нетрадиционная религиозность» позволяет вынести за скобки наши предрассудки и явно устаревшие или основанные на произвольных допущениях концепции и обратиться «к самим вещам», постараться понять, с каким многообразием феноменов мы имеем дело и каким образом это многообразие может быть упорядочено.

Здесь необходимо сделать еще два уточнения. 1) Как ясно из предыдущего, употребляемый контекстуально, термин «нетрадиционная религиозность» не несет на себе негативного оценочного оттенка. «Нетрадиционный» – не равно «плохой», «традиционный» – не равно «хороший». Отклонения от существующей нормативности могут быть весьма различны с точки зрения форм и путей их закрепления в культуре, могут быть не только ошибочными или разрушительными, но и потенциально продуктивными. Поскольку религия является одной из сфер человеческой жизни, ей присуще творчество, развитие, как следствие – появление новообразований, чей конструктивный или деструктивный потенциал раскрывается лишь по истечении времени, иногда немало. «Нетрадиционное», тем самым, – не синоним «девиантного» или «еретического». Обсуждение вопроса о приемлемости/неприемлемости, «девиантности», «асоциальности», «деструктивности» и т.п. должно вестись, с необходимой осторожностью, на основании критериев, разработанных в соотв. специальных науках: психологии, социологии, антропологии, – с учетом, разумеется, критериев, выработанных религиозной традицией данного культурного региона (предоставляемых теологией)¹⁷. 2) Вопрос о традиционности/нетрадиционности, конструктивности/деструктивности тех или иных форм религиозной жизни полностью отличается от сотериологического вопроса о «спасении души» конкретных людей – членов конкретных сообществ и не тождествен вопросу о церковной нормативности идей, практик, форм духовной жизни, оцениваемых в терминах «ереси» или «прелести». Последние, вероятно, могут быть использованы, но только при условии их адекватной (т.е. сохраняющей традиционное содержание и, в то же время, допускающей процедуру верификации/фальсификации результатов в научном смысле) интерпретации в терминах социально-психологической науки¹⁸.

Нетрадиционная религиозность отличается крайним многообразием форм, каждая из них вступает с Церковью в довольно специфические отношения (которые еще должны стать предметом исследования), многие из них в той или иной форме присутствуют в церковной среде, многие – делают разнообразные заимствования из церковной тради-

¹⁷ Последние особенно актуальны в тех случаях, когда речь идет о явлениях нетрадиционной религиозности внутри Церкви.

¹⁸ Последнее требует взаимодействия специальных наук и теологии. Предложенные в последнее время в рамках современной «православной психологии» опыты подобного рода «перевода» пока не представляются убедительными именно с богословской точки зрения.

ции. Исследовательской и практической точек зрения представляется важным изучение черт сходства и различия внутри- и внецерковных форм нетрадиционной религиозности. Эмпирическая религиозная жизнь во многом определяется глубоким и сложным переплетением и взаимодействием этих форм.

Как следствие, приходится признать, что нетрадиционная религиозность так или иначе оформляет ту же стихию религиозной жизни, из которой черпает свою силу по человечеству и которому придает нормативный, со своей точки зрения, чекан Церковь. В силу этого, поскольку усиление репрессивного давления в данной области может вести не к «очищению», как, по всей видимости, предполагают «борцы с сектами», а, напротив, к «засорению» или «загрязнению» самого источника – силы человеческого творчества, действующей в религиозной сфере, – указанное усиление чревато множеством негативных последствий для другой области – Церкви и «традиционной религиозности» в целом.

Взаимозависимость, существующая между Церковью и сферой нетрадиционной религиозности, хорошо описана В. А. Мартиновичем: «Одна из основных аксиом сектоведения гласит: чем сильнее традиционные религии на территории какой-либо страны, тем слабее НРД и наоборот. Утверждается наличие прямой зависимости между увеличением влияния и распространением традиционных религий в обществе и уменьшением количества всех форм нетрадиционной религиозности в том же обществе. При этом основной тон задают не секты и культы, а традиционные религии, на которые из-за этого и ложится основная ответственность за степень влияния НРД в обществе. Кроме того, известно, что жесткая монополия какой-либо религиозной организации влияет не только на уменьшение количества НРД в регионе, но и на укрепление и внутреннюю мобилизацию тех из них, которые все же выдерживают внешнее давление. Абсолютная монополия в религиозной сфере в современном мире невозможна. Важно также отметить, что тотальное усиление традиционных религий всегда влечет за собой увеличение форм внутрицерковного сектантства» [9, с. 51-52]. С этим описанием в целом следует согласиться.

Это, в свою очередь означает, что и в целом «работа Церкви в области нетрадиционной религиозности» не может мыслиться по модели одностороннего воздействия «чистых» «борцов с сектами» на «загрязненную» внешнюю по отношению к Церкви среду, которую необходимо «очистить». Эта работа устроена гораздо более сложным образом и вообще не может строиться по субъект-объектному принципу.

Скорее в понятие «работа» включается здесь сложный комплекс мероприятий, проводимых разными субъектами (священноначалием, священством, активными образованными мирянами, специальными центрами и т.д.) в отношении других субъектов, обладающих собственной активностью, имеющих собственные цели, которые ни в коем случае не могут а priori мыслиться как чисто деструктивные. В большинстве своем

эти мероприятия мыслятся в рамках данного проекта как позитивные и творческие, имеющие в виду главным образом создание возможностей для благой и осмысленной реализации в Церкви тех духовных потребностей человека, которые он по тем или иным причинам превращенным образом реализует в «сектах». Разумеется, нельзя упускать из виду, что в области нетрадиционной религиозности возможны действительно вопиющие случаи, требующие вмешательства государства, общественности, религиозных организаций, реакции Церкви. Однако общие принципы и конкретные формы этого вмешательства, способы взаимодействия Церкви с государством и правоохранительными органами должны быть тщательно продуманы с точки зрения минимизации возможного вреда для всех участников и имиджевых потерь для инициаторов.

Разработка такой программы требует учета основных факторов, определяющих ее реализацию.

3. Богословие, общество, наука: условия, которые не зависят от нас

Продумывая церковную политику в сфере нетрадиционной религиозности, представляется необходимым учесть три группы факторов, от которых зависит ее реализация. Эти факторы относятся 1) к реальности Церкви (они выявляются в богословской рефлексии); 2) к условиям, в которых происходит церковная работа в миру (они описываются социологией, культурологией, философским анализом и т.д.); 3) к структуре предмета, на который эта деятельность направлена — НР (предмет религиозноведческого анализа). Необходимо отметить «объективный» характер этих факторов в том смысле, что они обозначают реальности, независимые от наших желаний, и определяют наши действия, независимо от того, хотим мы или не хотим с ними считаться.

Итак, к *первой* группе необходимо отнести *богословские* факторы. Вообще, кажется очень странным, что, хотя сектоведение сознает себя именно богословской дисциплиной, в нем практически полностью отсутствует сколько-нибудь развитая богословская рефлексия относительно природы и способов работы с маргинальной религиозностью. Такая рефлексия полностью отсутствует в работах А. Л. Дворкина; в работе Р. Коня она ограничена анализом документов и текстов, скорее провозглашением, чем реальной реализацией «святоотеческого» подхода; в работах В. А. Мартиновича, в остальном выгодно отличающихся от других опытов в этом направлении как раз методологической продуманностью и системностью подхода, не хватает именно рефлексии о богословских основаниях, о связи сектоведческой теории и практики с догматическим сознанием Церкви (так, напр., в перечислении основных тем полного курса сектоведения эта тема отсутствует) [9, с.101].

Между тем, именно богословие выявляет существенные константы христианской жизни и мышления, которые так или иначе определяют вы-

страивание отношения Церкви к нетрадиционной религиозности, делают возможным или невозможным для церковной мысли ее научное изучение. Не будучи богословом и не претендуя на развернутый богословский анализ проблемы, я только перечислю здесь те темы, которые, как мне представляется, играют в этом отношении ключевую роль. Особо подчеркну, что речь, в данном случае, идет не об эмпирической «богословской оценке» тех или иных конкретных форм НР, но о продумывании ряда базовых богословских тем и концептов, позволяющем сформулировать предпосылки той или иной исследовательской программы изучения НР вообще.

Наибольшее значение здесь принадлежит, как мне кажется, напряжению, возникающему между экклезиологией, с одной стороны, и христианской антропологией, более конкретно – учением о человеке как образе Божиим – с другой.

Церковь сознает себя Телом Христовым, богочеловеческим организмом, носителем вселенской абсолютной истины. Церковная истина является не отвлеченным набором постулатов-догматов, а жизненной и предельно важной истиной спасения, Благой Вестью о спасении во Христе. Соответственно, усвоение этой истины означает не принятие «на веру» указанного набора постулатов, а экзистенциальное приятие (через покаяние и Крещение, через жизненный подвиг и соединение со Христом в таинстве Евхаристии) и усвоение всей жизнью, всем духовно-душевно-телесным составом конкретного человека и сообщества верных, как единого тела, искупления и онтологического восстановления, даруемого Богом во Христе. Отсюда вытекает апостоличность Церкви: она не может не благовествовать и, соответственно, не может не сознавать себя исключительной носительницей абсолютной истины о предельно важном для любого человека и всех людей – спасении. Миссия Церкви состоит в том, что она стремится донести Благою Вестью до каждого человека, и с этой миссией неизбежно связано осознание ею собственной исключительности как сообщества спасения.

Существует, однако, набор проблем, от того или иного решения которых в значительной степени зависит то или иное звучание этого пафоса исключительности. Прежде всего, это проблема соотношения Церкви как Тела Христова и церкви как конкретного сообщества верующих, которое это Тело репрезентирует (плохо ли, хорошо ли) здесь и теперь, в конкретной исторической, культурной и социальной реальности. Сюда следует добавить также то или иное понимание характера той истины, которую призвана нести Церковь (самым грубым образом: как набора убеждений-пропозиций vs как жизненной экзистенциальной истины); определенное решение проблем религии и культуры, сотериологической и эсхатологической темы и т.д.

И тем не менее, никакие возможные ограничения не могут снять базовой предпосылки отношения к нетрадиционной религиозности, поскольку оно вытекает из *экклезиологической* перспективы: все внецерковные формы религиозности, включая НР, рассматриваются

Церковью как поле миссионерской деятельности, внутрицерковное религиозное творчество – как то, что должно быть апробировано критериями церковности.

Этот пафос, однако, наталкивается на существенные препятствия, когда это отношение начинают продумывать из *антропологической* перспективы, связанной с представлением о человеке как образе и подобии Божиим. Это представление включает в себя идеи о свободе человека, абсолютной ценности каждого отдельного человека (соотв. его априорном праве на уважение других и достойное существование, равноценности всех людей, независимо от их биологических, социальных и культурных особенностей), творческой способности человека. Отсюда проистекают определенные элементы миссионерского этоса: обращение не должно быть разрушительным для личности и ее системы отношений, оно должно с уважением относиться к ее личностным достижениям, к ее духовному пути и религиозной жизни; взаимодействие здесь носит не односторонний, а диалогический характер, оно признает возможность внецерковной праведности, значимость и ценность внехристианской религиозной жизни, по крайней мере, некоторых ее содержательных элементов, даже в среде нетрадиционной религиозности.

Представление о человеке как образе Божиим коррелирует также с имеющей здесь большое значение темой грехопадения и греха. В самом деле, если мы, вслед за В. А. Мартиновичем, признаем, что нетрадиционная религиозность возникает в результате неадекватной интерпретации «нормальных» для данного сообщества религиозных идей и практик, то очевидно, что в богословском контексте ее следует рассматривать как одно из проявлений человеческого творчества в контексте последствий грехопадения, падшести человека. Существенным, однако, является вопрос – должны ли мы рассматривать любое отклонение от нормы в религиозной сфере как «грех» в собственном смысле слова или же как трагическую неудачу, или какое-то соотношение этих моментов, или как-то еще? От этого опять-таки будет существенным образом зависеть наше отношение к ее носителям: как к более или менее закоренелым «грешникам» или как к людям, возможно, ошибающимся, но даже в этих ошибках зачастую являющихся значимые и поучительные для нас возможности человеческого бытия.

Наконец, условием возможности научного изучения нетрадиционной религиозности и адекватного отношения к ее adeptам является заключение в скобки или критическое переосмысление наивно-реалистической демонологии, учения о падших духах и их воздействия на человека, и соответствующего ей представления об их непосредственном откровении, как источнике нетрадиционной религиозности. К изучению нетрадиционной религиозности вполне можно приложить методологическое соображение проф. МДА А. И. Введенского, представленное им в работе «Религиозное сознание язычества». Стремясь к построению научной истории религии, Введенский критикует идею «супранатурально-магической природы»

язычества, и полагает, что «язычество происхождения естественного, хотя и стоит под косвенным воздействием (через сети греха) темных демонических сил». Указанный сверхъестественный фактор, с его точки зрения, разумеется, научному учету не поддается. Тем не менее, «при указанном ограничении, он нисколько не лишает историка уверенности в том, что, изучая и воссоздавая процесс развития язычества, он имеет дело с естественными причинами и факторами, каковая уверенность есть необходимое условие научности его конструкции» [1, с. 226].

Не отрицая возможности такого рода «темного откровения», необходимо, по крайней мере, признавать обусловленность этого опыта и способов его выражения, трансляции, распространения – априорными формами человеческого сознания, закономерностями и структурами общественной, культурной, религиозной жизни человека.

Все указанные темы служат в конечном итоге предпосылками для рассмотрения решающей в данном контексте проблемы «богословия религий»: отношения христианства к другим религиям, православия к другим христианским исповеданиям. Здесь возникает целый комплекс вопросов, от того или иного решения которых будут зависеть и направление исследовательских усилий церковных ученых, и основанная на результатах этих усилий практика. Каково соотношение между естественной религиозностью человека и религией откровения? Каковы критерии оценки того или иного исторического откровения? Следует ли мыслить многообразие исторических религий в терминах «истинная» / «ложная» религия, или в терминах постепенного развития, развертывания «религиозного процесса» в истории, так что словосочетание «ложная религия» оказывается самопротиворечивым? Если все же первое, то каковы, опять-таки, критерии различения истинного и ложного в религиозной сфере – существуют ли здесь универсальные критерии, отвечающие какой-то рациональности, или дело решается исключительно иррациональным «прыжком веры»? Поскольку современные критерии различения истинного и ложного выработаны преимущественно в сфере естествознания и связаны с процедурами верификации и фальсификации в ходе физического эксперимента – можно ли считать их сколько-нибудь релевантными религиозной сфере?

Само собой разумеется, что, не будучи богословом, я здесь мог только наметить проблему, которая требует, на мой взгляд, весьма основательной проработки, учитывающей опыт дореволюционной богословской школы, русской религиозной мысли, в т. ч. эмигрантской, западной богословской науки – как православной, так и инославной.

Вторая группа факторов, требующих изучения и учета, – состояние культурной и общественной среды, в которой осуществляется эта миссия: уровень и характер правовой культуры, публичной активности, принципы светскости и свободы совести (и наличный набор их интерпретаций), соответствующее законодательство (и стандартные формы его применения), специфика отношений Церкви и государства, место Церкви в системе общественных

институтов, отношение к нетрадиционной религиозности в государстве и обществе, наличный в обществе уровень толерантности/нетерпимости (и гуманитарной культуры в целом), способы различения «нормы» и «девиации», принятые в соответствующей культуре, формы и степень стигматизации «девиаций», их отношение к общегуманистическим и христианским ценностям. Хотим мы этого или не хотим, в нашей культуре живет ряд общезначимых ценностей и идеалов, и значительная их часть имеет христианское происхождение. Несмотря на то, что реально нормальное сознание нашего общества этим нормам «естественного права», как правило, не соответствует, именно они выступают как предельные критерии оценки тех или иных общественных практик, поступков, законодательных норм. Церковные практики, в том числе практики в отношении НР, не являются здесь исключением.

Среди церковных публицистов распространено мнение, что в своей проповеди Церковь может этот контекст, в особенности ту его часть, которая называется «общественным мнением», – игнорировать, как нечто принципиально «мирское» и сущностно враждебное. Это представляется неверным. С одной стороны, как уже говорилось, этот контекст в значительной степени имеет христианское происхождение. С другой – определенное соответствие этому контексту и знание его реакции является условием возможности успешной миссии. Кажется важным, чтобы Церковь не ассоциировалась с нарушениями свободы совести и преследованиями за веру (как это выглядит сейчас в связи с запретами саентологов и Свидетелей Иеговы) и другими действиями, прямо противоречащими указанным нормам «естественного права».

Существенной проблемой, требующей отдельного исследования, представляется тот факт, что церковное сообщество само порой выступает как среда распространения нетерпимости и агрессии. Развитие в Церкви фундаменталистских тенденций, реализующаяся в этом контексте деятельность внутрицерковных маргиналов, «борцов с сектами», «православных» активистов, экспертов, законодателей, судей и т.д., зачастую непрофессиональная и явно тенденциозная, – компрометируют Церковь, ставят под вопрос ее место в общественной и культурной жизни, ее нравственный авторитет. Было бы, по-видимому, неправильно, делать священноначалие и Церковь в целом ответственными за эту ситуацию, однако ее анализ и предпринятие каких-то шагов по ее преодолению кажутся важным делом именно в контексте работы с вне- и внутрицерковной НР.

Третья группа – уровень научной разработанности проблемы нетрадиционной религиозности – достоверные знания конкретных фактов и закономерностей функционирования этой сферы жизни, четкое определение ее границы, критерии различения реальных научных данных и мифологем, продуцируемых обыденным мышлением и антисектантской кампанией. Здесь следует помнить наиболее значимый, с моей точки зрения, ограничительный принцип: идея ликвидации НР вообще и «сект» в частности является *утопичной*, попытка ее практического осуществления, как любая утопия, может привести к трагическим результатам.

Попытки внешнего подавления НР неизбежно будут приводить к обратному результату: уходу в подполье, усилению черт «сектанства», в отсроченной перспективе – численному росту внешних и усилению внутрицерковных маргинальных сообществ. Необходимо признать, что существование НР и «сект», «культов» и «движений» как ее оформлений, является «естественным» в том смысле, что оно опирается на важные и действенные механизмы работы человеческого сознания (ср. одну из важных проблем так наз. «когнитивного религиоведения» – «почему люди верят в то, во что верить не должны») [8], механизмы культурной, социальной и религиозной жизни человека, а с точки зрения церковного вероучения – должно рассматриваться как результат действия неотменимых констант человеческого бытия: тварности, свободы, способности творчества, последствий грехопадения.

Представляется существенным, что любая попытка организации какой-либо деятельности Церкви в сфере нетрадиционной религиозности не может не считаться с указанными группами факторов.

4. Основные направления работы и возможные мероприятия

Из сказанного вытекает, что оптимальным образом действий будет, при учете всех условий, тот, который, учитывая указанные факторы, дает максимальный миссионерский эффект при минимальном «эффекте возврата». Однако наибольший эффект возврата дают меры, так или иначе включающие в себя насилие, агрессию и вообще направленные на подавление НР. Следовательно, они должны в максимальной степени исключаться. Что же *делать*?

Прежде всего, следует организовать, разработать (и реализовать) комплексную *программу исследований* в сфере нетрадиционной религиозности. Такая программа должна включать в себя: 1) богословскую рефлексию относительно указанных выше тем в плане их применения к проблематике нетрадиционной религиозности; 2) философскую рефлексию относительно условий формирования нетрадиционной религиозности в культуре модерна; 3) детальное исследование истории изучения нетрадиционной религиозности в ее различных компонентах и аспектах, систематическую рефлексию относительно основных современных позиций; 4) разработку общей теории нетрадиционной религиозности и адекватной методологии ее исследования; 5) изучение истории нетрадиционной религиозности (как внутри-, так и внецерковной) в России и, с целью получения достоверного материала для проведения компаративного анализа, в разных культурных регионах мира; 6) проведение исследований в области психологии и социологии нетрадиционной религиозности (как внутри-, так и внецерковной); 7) *действенный и комплексный мониторинг* отечественной ситуации (как внутри-, так и внецерковной), целью которого должно быть составление подробного и достоверного

«портрета» (термин В. А. Мартиновича) нетрадиционной религиозности в России и регионах (в каждом по отдельности) и отслеживание его динамики. При этом следует иметь в виду, что такого рода «портрет» является лишь элементом более широкой картины целостной *религиозной ситуации* в стране или регионе и обретает свой полный смысл только в ее контексте. На основе такой программы возможно, как представляется, создание специализированной магистратуры, готовящей соответствующих исследователей и экспертов. Отдельным направлением исследований здесь мог бы быть анализ факторов обмирщения церковной жизни с точки зрения их влияния на формирование разных форм НР и, возможно, пути их преодоления (примером такого исследования может служить проект «Священник», реализуемый лабораторией социологии религии ПСТГУ). Для того, чтобы осуществлять политику, необходимо знание, для того, чтобы получать достоверное знание, необходима разработка исследовательской программы и ее институционализация.

Далее, представляется важным заменить в работе с НР принцип подавления принципами «профилактики» и «перенаправления энергии», т.е. постараться придать осмысленную и социально-приемлемую церковную форму тому «избытку нормальной жизненной энергии и социальной активности» (Л. И. Григорьева), невозможность адекватной реализации которого в значительной степени ответственна за ее активизацию. Что это значит более конкретно?

Исходя из приведенного выше критерия, истоки формирования негативных аспектов нетрадиционной религиозности можно видеть в сбоях в трансляции, интерпретации или рецепции смысловых/знаковых элементов культуры, социализации (нарушения в структуре ткани общественной жизни и системе коммуникации), индивидуального развития, в особенности индивидуальной духовной жизни. Отсюда – три основных аспекта профилактической работы.

Культура. В сфере культуры это прежде всего образование. Представляется, что развитие и усиление гуманитарного образования в значительной мере является прививкой от «сектанства». Оно, с одной стороны, приобщает человека к высшим культурным ценностям и образцам, с другой – способствует развитию адекватного критического мышления (гиперкритицизм, напротив, скорее способствует развитию форм НР, связанных с теориями заговоров, альтернативными версиями истории, свидетельства о которых якобы были уничтожены «победителями», которые «пишут историю», и т.д.). Напротив, уважение к исторической и филологической науке делают затруднительным создание и восприятие версий альтернативной истории (теософия, Фоменко и т.п.) и веру в тексты сомнительного происхождения или качества, вроде «Книги Мормона», «Велесовой книги», Библии в переводе Свидетелей Иеговы, «Бхагават-Гиты как она есть» и т.д. Гуманитарное образование способно привить человеку вкус к различению подлинности и подделок, обоснованного знания и легкомыслия, в том числе и в религиозной сфере.

Религиозная составляющая в гуманитарном образовании. Представляется важным сохранение и, возможно, расширение предметов религиозноведческого и теологического цикла в системе образования. При этом я бы видел основную задачу не в «обличении» «сект» и вообще запугивании студентов, что скорее может производить обратный эффект, не говоря уже об «оскорблении чувств» студентов, принадлежащих к этим организациям. Скорее, для религиозноведческих предметов это должно быть описание духовного пути человечества и логики современных «трендов» в этой области. При этом, если преподаватель – христианин, он имеет полное право представить свою точку зрения на логику этого процесса, если 1) он это делает на высоком научном уровне, сообщая адекватные знания о фактах, смыслах и связях между ними; 2) предлагает студентам и другие варианты интерпретации. Но в любом случае он должен показать положительное значение религиозных поисков человечества, раскрыть его достижения на этом пути и их значимость для самопонимания современного человека. На этом фоне маргинальность идей и практик большинства НРД станет более или менее самопонятной. Для богословских предметов здесь встает аналогичная задача – не убедить в правильности, а показать осмысленность и значение догматики, истории Церкви и ее практик. Важным аспектом профилактики «сектантства» (в дурном смысле этого слова) является трансляция многообразия форм церковного, религиозного, культурного и социального опыта, демонстрация значимости стоящих за этим многообразием ценностей.

В то же время в церковном высшем образовании необходимо показать Церковь не только как исключительное сообщество спасения, но и как квинтэссенцию культуры, способную оценить и удержать все лучшее в культуре прошлого и открытую к значимым новым движениям (все это, разумеется, «кроме греха»), как то, что может вдохновить человека на творчество. Это представляется эффективной профилактикой «внутреннего сектантства», которое, как правило, связано с фундаментализмом, и, вместе с тем, можно предположить, что, видя возможности для творческой самореализации в Церкви, люди не будут уходить в «секты». Это важно, в частности, и для успешной конкуренции с различными формами «эзотеризма», которые часто делают акцент на «культуру» и ее глубинное истолкование.

Вместе с тем, Церкви не следовало бы замыкаться только в рамках «высокой» культуры. С точки зрения профилактики НР большое значение может иметь работа с молодежными (и не только) субкультурами, среди которых НР получает особо широкое распространение. Эту ситуацию не следует драматизировать: подростки и молодежь, в большинстве своем проходя через период «бунтарства» относительно мира «взрослых» и связанного с ним «субкультурного» существования, благополучно входят в «большую» культуру, зачастую обогащая ее новыми смыслами и символами, однако это не значит, что следует оставить миссию в молодежной среде или что НР здесь не нуждается в коррекции. Слож-

ности, с которыми сталкиваются западные конфессии в работе с молодежью, описаны, в частности, в монографии Ореханова-Колкуновой. Представляется, что конкуренцию с ньюэйджевской духовностью Церковь здесь сможет выдержать, если, с одной стороны, начнет говорить с молодежью на ее языке, т.е., в частности, на языке субкультур, а с другой – сможет стать своего рода «мостом» между субкультурами и «большой» культурой. Эта работа имеет не только культурное, но и выраженное социальное измерение.

Социальная сфера. Здесь принципиально важна роль Церкви как ответственного социального института. С одной стороны, многие исследователи принципиально связывают формирование НР со сбоями в процессе социализации в обществе в целом, и Церковь могла бы внести свой вклад в их «отладку». Сюда следует отнести уже упоминавшуюся работу с молодежью. Важным моментом здесь может быть создание конструктивных общественных движений под церковной эгидой: они в значительной степени могут соединить конструктивное социальное действие и религиозную осмысленность и тем самым оформить избыточную энергию, которая в рамках НР зачастую уходит впустую.

Большое значение может иметь и работа с общественными движениями, в которых присутствует значимая религиозная составляющая (родительское движение, экопоселения и т.п.). Они вполне могут хотя бы отчасти быть переориентированы с ньюэйджевской основы на церковную, хотя это требует тонкой и сложной, зачастую индивидуальной, работы, исследований религиоведческо-антропологического порядка, готовности пользоваться тем языком, на котором привыкли говорить их представители.

Большую роль в плане социализации могут играть приходы и братства, кружки по изучению Писания или святоотеческого наследия и т.п. небольшие формы непосредственного общения. Важная составная часть пафоса Нью Эйдж (да и других форм НР) – это пафос новой религиозной общинности, общение узких кружков единомышленников, свободных общин, в которых так или иначе, благодаря «духовной» составляющей (как бы она конкретно ни мыслилась), снимается свойственное современному обществу отчуждение, формализм, нормативность общения, утилитаризм, банальность. Возникает и реализуется на практике «общинность» в противоположность «общественности» (говоря языком Тенниса). Им зачастую бывает присущ пафос экспериментирования, проверки экстремальных возможностей человеческого существования. Вместе с тем, зачастую это люди, с социализацией которых что-то сильно не так, люди, плохо вписавшиеся в современный социум (что само по себе отнюдь не является отрицательной характеристикой). Было бы прекрасно, если бы такие люди могли находить в Церкви свое место – на приходе, в общине, в братстве, в кружке, в монастыре, разумеется. Если они его не найдут – они уйдут в НР. Это, соответственно, ставит вопрос о преодолении отчужденных, чрезмерно формализованных и бюрократизированных форм общения в самой Церкви.

Индивидуальная духовная жизнь. Для множества самых разных форм НР (Нью Эйдж, эзотерика, оккультизм и т.д.) большую роль играет пафос индивидуализированной «духовности», которая противопоставляется нормативной и все усредняющей «религии» и «Церкви». О значении этого пафоса и популярности связанного с ним дискурса много пишут современные исследователи [5]. Представляется, что у Церкви есть ответ на этот вызов, однако он должен быть «активирован» и предъявлен. Необходимо вновь акцентировать «опытное» измерение церковной жизни, представить ее как личный и уникальный духовный путь, путь возрастания и самореализации, как «восхождение души к Богу». На моей памяти такое отношение было характерно для начала 90-х, когда люди приходили в Церковь, прочитав книги митр. Антония (Блума), архим. Софрония Сахарова, патерики, аскетическую литературу, которая воспринималась не как набор «правил», а как раскрытие перспективы духовной жизни и роста. Сейчас Церковь представлена в большей мересвоей нормативной стороной, она (в своем конкретном учительстве) в меньшей степени раскрывает перспективу духовного роста и в большей степени «учит жить», подчиняясь нормам и правилам, христианское происхождение которых не всегда очевидно. Упомянутые авторы находятся под подозрением или прочитываются с точки зрения «нормативности». Это, в свою очередь, влечет людей, для которых важна «духовность», «опыт» - к ньюэйджерам и харизматам.

Представляется, что активная работа в указанных трех направлениях может дать в плане ослабления влияния маргинальных религиозных сообществ гораздо больший позитивный эффект, нежели пресловутая «борьба с сектами».

Ее необходимым дополнением, одним из основных инструментов церковной работы в этой области, должна стать хорошо обоснованная *разноуровневая апологетика*. Этой апологетике, разумеется, может и должен быть присущ полемический момент, но ее основным пафосом, мне кажется, должно быть позитивное раскрытие смысла и цели христианской жизни, исходящее из перспективы тех вопросов и проблем, которые ставит перед Церковью нетрадиционная религиозность в ее разнообразных проявлениях. Мне видятся две наиболее важные характеристики этой апологетике: 1) она должна быть хорошо обоснована, т.е. опираться на точное и достоверное знание, в том числе, жизни маргинальных вне- и внутрицерковных религиозных сообществ (и, само собой разумеется, церковного богословия в его сложности); 2) она должна осуществляться на самых разных уровнях и языках – от высокого богословия и философии, до публицистики, социальных сетей, личного общения. Она должна учитывать самые разнообразные формы здравого смысла, различные уровни дифференциаций сознания, различные формы и уровни религиозного обращения [6, с.353].

При всем этом, не следует забывать об *опасностях и проблемах*, связанных с НР. Разумеется, *конкретные преступления* на религиозной по-

чве должны расследоваться и преследоваться по всей строгости закона, однако предметом этих расследований и преследований всегда должны быть конкретные организаторы и исполнители преступных действий, а не организации или движения в целом. Связь между вероучением, нормативной практикой и преступными действиями, как правило, не бывает прямой, заложенные в вероучение деструктивные факторы активируются не сами собой, а в определенных социальных, культурных, бытовых и психологических обстоятельствах. Одна из задач мониторинга в сфере нетрадиционной религиозности должна заключаться в том, чтобы научиться эти факторы по возможности выявлять и купировать. Осуществление следственных действий должны брать на себя оперативные работники соответствующих государственных служб, в то время как специалисты – религиоведы и теологи – должны участвовать в них только как беспристрастные и квалифицированные консультанты-эксперты. Во всем этом недопустимы двойные стандарты (когда, напр., преступление, совершенное на религиозной почве православным христианином или мусульманином, списывается на его личностные особенности, а аналогичные действия, совершенные кришнаитом или саентологом, – преддицируются его религии в целом). Еще раз подчеркну значение религиоведческой и теологической подготовки соотв. сотрудников.

С другой стороны, с нетрадиционной религиозностью связано множество *конфликтов на бытовой почве*, прежде всего во внутрисемейных отношениях. Здесь можно наметить два основных направления работы: 1) пастырское сопровождение в тех случаях, когда одна из сторон конфликта связана с Церковью; 2) психологическое сопровождение, ставящее целью минимизацию наносимого конфликтом психологического ущерба, максимальное сохранение личностного потенциала участников конфликта. С этой точки зрения представляется крайне важным чтение религиоведческих курсов или повышение квалификации для пастырей и психологов, включающие курсы психологии религии, НРД и др. под.

Заключение

Все сказанное можно, как представляется, свести к следующим основным моментам:

1) Идея «борьбы с сектами» носит мифологический характер. Соглашаясь с утверждениями о неизбежности ее возникновения в рамках дискуссии о нетрадиционной религиозности, необходимо признать, что она в целом влияет на эту дискуссию негативно, разрушая ее этос и коммуникацию научных позиций и исследовательских программ. Ее усиление влечет за собой ряд негативных последствий в сфере церковной жизни.

2) *Conditio sine qua non* обоснования и разработки программы церковной работы в сфере нетрадиционной религиозности является соединение богословской рефлексии и эмпирических научных исследований.

Богословские основания такой программы не являются самоочевидными и нуждаются в прояснении. Любой комплекс мер в этой области должен быть обоснован достоверными результатами предметных, тщательных, системных и беспристрастных исследований.

3) Предпринимаемые меры и мероприятия не должны носить запретительный, агрессивный или насильственный характер. Они должны быть направлены на позитивное преодоление негативных тенденций культурной, социальной и индивидуальной духовной жизни, раскрытие заложенного в церковном учении жизненного смысла, Благой Вести о спасении человека во Христе.

4) При всей неопределенности, существующей в этой области, рискну все же сформулировать базовый принцип, согласно которому нормативная (в т. ч. церковная) и нетрадиционная религиозность являются не раздельно существующими реальностями, но взаимосвязанными элементами единой системы религиозной жизни. Одним из основных источников формирования и развития негативных элементов нетрадиционной религиозности является обмирщение Церкви, а основным способом борьбы с ними – преодоление этого обмирщения.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Введенский, А. И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1 / А. И. Введенский – М.: Университетская типография, 1902. – 752 с.

2. Забаев, И. В., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В. Три московских прихода: основные социально-демографические показатели и установки представителей общин крупных приходов / И. В. Забаев, Д. А. Орешина, Е. В. Пруцкова. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2012. – 94 с.

3. Кассирер, Э. Опыт о человеке // он же. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с.

4. Кассирер, Э. Философия символических форм. Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 2 т. – 280 с.

5. Колкунова, К. А., Ореханов, Г. Л., прот. Духовность: дискурс и реальность / К. А. Колкунова, прот. Г. Л. Ореханов. – М.: Издательство ПСТГУ, 2018 (в печати).

6. Лонерган, Б. Метод в теологии / Б. Лонерган. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – с. 400.

7. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Издательство «Правда», 1990. – с. 656.

8. Малевич, Т.В., Фолиева, Т.А. «Естественность» религии и «естественная религия» в когнитивном религиоведении / Т. В. Малевич, Т. А. Фолиева // Философия и культура. – 2014. – № 11 (83). – С. 1605–1617.

9. Мартинович, В.А. Введение в понятийный аппарат сектоведения: пособие для студентов Института теологии БГУ / В. А. Мартинович. – Минск: БГУ, 2008. – 103 с.

10. Мартинович, В.А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1 / В. А. Мартинович. – Минск : МинДА, 2015. – 560 с.

11. Мартинович, В.А. Стигматизация новых религиозных движений / В. А. Мартинович // Журн. Бел. гос. ун-та. Социология. – 2017. – № 1. – С. 73–81.

12. Носачев, П.Г. «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: историко-аналитическое исследование / П. Г. Носачев – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2015. – 336 с.

13. Пруцкова, Е.В. Религиозность и базовые ценности россиян (по данным «Европейского социального исследования» и всероссийского исследования «Ортодокс Монитор») / Е. В. Пруцкова // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2017. – Вып. 72. – С. 126-143.

14. Флоровский, Георгий, свящ. О границах Церкви // Православие и экуменизм: Документы и материалы, 1902 – 1998. – М.: Изд-во МФТИ, 1999. – С. 177-188.

Antonov K.M. PhD. associate professor, head of the chair of philosophy of religion and religious aspects of culture at the theological department of St. Tikhon`s Orthodox University, Moscow, Russia

DO WE NEED TO “FIGHT AGAINST SECTS”? REFLECTIONS ON THE WORK OF THE CHURCH IN THE FIELD OF UNCONVENTIONAL RELIGIOSITY

Abstract: An article is devoted to a discussion of theoretical problems, connected with organization of the work of Church in the sphere of unconventional religiosity. In the first part a critical argumentation directed on popular as in the Church, so in secular milieu slogan “struggle against sects”, is proposed. The author analyzes a mythological nature of a system of concepts which stands behind it, its influence on a situation in the sphere of sectarianism, in Church, in academic studies. In the second part of the article the problems of terminology and structure of relations between Church and unconventional religiosity is under discussion. In the third — the author treats the most substantial objective factors which are to be consider throughout the organization of the work discussed. The problematic of the theological presuppositions of sects studies, factors related with a condition of public opinion and unconventional religiosity itself are considered. The fourth part is devoted to positive proposals on the organization of systematic research and prophylactic work.

Keywords: unconventional religiosity, sects studies, “struggle against sects”, mythology.