

Теория «церковь-секта»: от М. Вебера

до наших дней

Васильева Е.Н. (falsafa@list.ru)

Институт Философии РАН (ИФ РАН)

Теория «церковь-секта» развивается в социологии религии уже более 100 лет. Эта теория обязана своим возникновением немецкому социологу М.Веберу, который рассматривал церковь и секту как два идеальных типа. Согласно определению, предложенному им в 1906 г., секта «является волюнтаристским объединением лишь достойных (по идее) в религиозно-этическом отношении людей, квалифицированных в качестве таковых и добровольно вступивших в это объединение, при условии столь же добровольно данного им разрешения, ввиду их доказанной религиозной избранности»[4, с. 277]. Т.е. ключевыми критериями, отличающим секту от церкви, являются добровольность членства и избранничество (т.н. эксклюзивность).

Коллегу М.Вебера Э.Трельча по праву считают соавтором теории «церковь-секта»: именно благодаря ему идея Вебера рассматривать церковь и секту как идеальные типы приобрела чрезвычайно широкую популярность. Однако заслуга Трельча не сводится только к популяризаторству данной теории; в своей знаменитой работе «Социальные учения христианских церквей» (1912) он предпринял попытку установить корреляцию определенных типов религиозных объединений с многообразием социальных учений и разработал собственную типологию, которая включала церковь — массовый институт, притязающий на абсолютность, требующий подчинения и основанный на безличных отношениях, секту — добровольное соединение избранных, основанное на непосредственно личных отношениях, и мистицизм — как тип духовного индивидуализма. Церковь и секту Трельч идентифицировал как дихотомические формы религиозной организации, тогда как мистицизм — как неассоциативный индивидуализм, который, хотя и не ведет к образованию религиозной организации в прямом смысле, может послужить причиной для малых, неформальных и переходных групп. Трельч рассматривал церковь и секту несколько в ином ключе, представив церковь и секту как разные социологические типы христианской идеи [37]. Отсюда множественность выдвигаемых им критериев различия этих типов.

Третьим, кто внес существенный вклад в становление первоначальной теории «церковь-секта», был американский теолог Х.Р.Нибур. В работе «Социальные истоки деноминационализма» (1929) [30] он обратил внимание на то, что чисто сектантский тип

организации оказывается действительным только для одного поколения. После смерти своих основателей секты утрачивают типичные черты. Изоляционизм и элитарность уступают место готовности принять в свои ряды всех, кто разделяет вероучение. Также утрачивает свое значение принцип добровольности вступления в секту, поскольку секты, существующие уже не один десяток лет, пополняются преимущественно детьми единоверцев, которые изначально воспитываются в сектантских традициях. Управление в секте со временем также уподобляется церковному: лидеров из мирян заменяют священнослужители. Кроме того, происходит догматизация вероучения. Отрицание или безразличие к миру уступает место «принятию» или активной поддержке существующих социальных порядков. Однако такие религиозные объединения не могут претендовать на универсальность, подобно церкви [30, с.17]. Этот тип религиозных объединений Нибур обозначил как деноминации.

Секта-деноминация-церковь, согласно Нибуру, являются закономерными этапами в процессе развития религиозного объединения. Движущей силой этого процесса, по его мнению, является приспособление христианства «к кастовой системе мира», «слишком поспешный и далеко заходящий компромисс между христианством и миром» [30, с.6]. Причину перехода от секты к деноминации и далее к церкви Нибур видит в стремлении к компромиссу с миром, приспособлению к секулярным ценностям.

Дальнейшая разработка теории «церковь-секта» и основная критика связаны именно с работами Трельча и Нибура, которые представили данную дихотомию как континуум, имеющую множество критериев для своего анализа.

Развитие рассматриваемой нами теории шло в нескольких направлениях.

Во-первых, были критически переосмыслены концепции секты и деноминации.

Б.Уилсон, сравнивая развитие протестантских сект среди англоязычных народов, показал, что предположение Нибура о нестабильности секты применимо только лишь к части сект, а именно, к т.н. обращенческим сектам (Армия Спасения, пятидесятники) [39]. Эти секты имеют тенденцию очень быстро приобретать характеристики по типу церкви, поскольку они принимают на себя евангелизаторскую миссию, т.е. они постоянно обращают в свою веру новичков и поэтому неизбежно вынуждены считаться с окружающим миром. А Дж.М.Йингер, как будет рассмотрено ниже, ввел новый тип – укоренившуюся секту [42].

Деноминация, благодаря Д.Мартину, также стала рассматриваться не как переходный, а как самостоятельный социологический тип [27]. Мартин показал, что деноминация далеко не во всех случаях является результатом исторического развития секты (так, например, общие баптисты и методисты с самого начала были

деноминациями). Кроме того, она обладает специфическими свойствами и поэтому не может быть просто сведена к одной из ступеней «континуума». Вслед за Мартином некоторые авторы старались придать понятию деноминации позитивное содержание [12, с. 377].

Во-вторых, в процессе развития теории «церковь-секта» наметилась тенденция конструировать типологию, основываясь на абстрагировании, а не на идеализации. Все это привело к тому, что Г.Беккером была предпринята попытка усовершенствовать методологию идеальных типов.

Идеальный тип, по М.Веберу, является наброском, теорией, в которой рассматривается каждый отдельный случай, «насколько близко или далеко отстоит действительность от того идеального образа» [40, с. 235]. Идеальный тип создается в результате процесса идеализации, когда мысленно конструируются представления и понятия об объектах, не существующих в действительности, но сохраняющих и гиперболизирующих те черты реальных объектов, которые интересуют исследователя. По сути, выделенный отличительный признак определенного явления превращается в процессе идеализации в самостоятельный объект. Согласно Веберу, «реалистическое» истолкование идеальных типов, т. е. отождествление этих умственных конструкций с самой историко-культурной реальностью, является одним из наиболее распространенных заблуждений. Идеальный тип может служить как бы эталоном для соотнесения с ним эмпирической реальности именно благодаря своей отделенности, своему отличию от нее. Этот пункт в методологии Вебера оказался наиболее уязвимым, т.к. возник вопрос о том, какова связь идеального типа с эмпирическим миром. С одной стороны, Вебер писал, что «содержательно эта конструкция имеет характер некой утопии, возникшей при мыслительном усилении, выделении определенных элементов действительности» [41, с. 190], с другой — выясняется, что идеальные типы берутся из самой действительности - путем акцентуации и гиперболизации тех ее элементов, которые исследователю представляются типическими. С одной стороны, Вебер предполагал, что выявляемые расхождения между реальностью и идеальным типом должны вести к переопределению типа, а с другой стороны, он также утверждал, что идеальные типы являются моделями, не подлежащими проверке. Однако при этом он часто молчаливо использовал идеальные типы как проверяемые модели.

Эти противоречия свидетельствуют о том, что Веберу не удалось последовательно реализовать свои методологические принципы.

Г.Беккер, опираясь на методологию М.Вебера, предложил собственную методологию т.н. «конструктивных типов».

Во-первых, Беккер предпринял здесь попытку уточнить связи между теоретической абстракцией, представленной конструктивным типом, и эмпирической реальностью. Он считал, конструктивный тип должен формироваться на основе изучения «отдельных случаев», тогда как Вебер, напротив, разрывал эту связь, называя идеальный тип «утопией», «фантазией». Если идеальный тип понимается М.Вебером как «чисто логическая модель» (идеализированный предмет в логике), то конструктивный тип - это «абстрактная модель» (абстрактный предмет в логике). В основе построения конструктивного типа лежат не процедуры идеализации, а абстрагирование, схематизация и типологизация. Ученик Беккера Джон Мак Кинней отмечает, что, в отличие от идеального типа, который проводит сравнение исходя из идеальных ограничений определенного случая, конструктивный тип проводит сравнение исходя из центральных тенденций [29, с. 24].

Во-вторых, процесс создания конструктивного типа включает шкалирование признаков. Беккер предлагал рассматривать дихотомические конструктивные типы в качестве крайних полюсов континуума соответствующей шкалы. Шкалирование признаков конструктивного типа в свою очередь требовало дальнейшего изучения явлений, определения различных подтипов в исходной типологии.

В-третьих, по замыслу Беккера, конструктивный тип должен быть построен таким образом, чтобы предсказывать новые явления и открывать возможность их измерения. Т.е. ценность конструктивного типа, как одного из компонентов знания, определяется не точностью его соответствия воспринимаемой реальности, а его способностью объяснить ее. Конструктивный тип выполняет научную функцию «систематизации» конкретных данных так, что опыт, приобретенный из одного случая, несмотря на его единичность, может с известной степенью вероятности вскрыть то, что можно ожидать в других случаях.

Итак, согласно Г.Беккеру, конструктивный тип - это «сознательный, планомерный отбор, комбинирование и акцентуация «эмпирически данного», относительно свободное от ценностных суждений» [9, с. 127]. Это объект, составленный из абстрагированных от эмпирической реальности элементов и черт, в котором в предельном виде подчеркиваются некоторые атрибуты этой реальности, однако утрачиваются другие аспекты эмпирического мира. Хотя типология религиозных объединений, разработанная Г.Беккером еще в 1929 г., предшествовала во времени методологии конструктивных типов, по своей сути она является результатом именно абстрагирования, а не идеализирования.

Следующим направлением развития теории «церковь-секта» стало расширение первоначально дихотомической типологии. Наиболее значимым «прорывом» в этом направлении было введение Г.Беккером нового социологического типа «культ». Беккер определил культ как «аморфный, бесструктурный, неконденсированный тип социальной структуры». Цель культа – не поддержание социальной структуры, но чисто личный экстатический опыт, спасение, комфорт и здоровье. Эта цель, однако, не объединяет культ – его приверженцы просто выбирают, верить ли им в данное учение и следовать ли данным практикам. Склонность к культу имели мистики, но наиболее яркими примерами являются спиритуализм, теософия, Новое Мышление, сайентология и различные псевдоиндуистские ассоциации со свами и йогами.

Надо сказать, беккеровский «культ» по своим характеристикам сходен с трельчевским «мистицизмом»: там и там речь идет о малых религиозных группах, с явно выраженным религиозным индивидуализмом. Однако для Трельча культ был просто феноменом, условным для мистической религии, тогда как для Беккера неопределенный мистицизм стал условной отличительной чертой культа. Дальнейшие исследователи культов в основном опирались на работу Беккера, тогда как концепция Трельча была почти полностью проигнорирована.

Кроме Г.Беккера, особое место в развитии теории «церковь-секта» часто отводят Дж.М.Йингеру. Он разработал т.н. мультипарадигмальную типологию, основанную на пересечении трех критериев: 1) степень включенности членов общества; 2) степень принятия или отвержения секулярных ценностей и структуры общества; 3) степень интеграции объединения в единую структуру, профессионализации штата и бюрократизации [42, с. 257]. Таким образом, Йингер выделил 6 типов, это: универсальная церковь (охватывает большинство членов общества, способствует их интеграции и удовлетворяет многие личные запросы на всех социальных уровнях); эkkлeсия (охватывает все общество, полностью приспособилась к запросам властных структур, но застыла в развитии, часто не удовлетворяет запросы низших классов); дeнoминация (обладает признаками церкви и секты); укоренившаяся секта (небольшая религиозная группа, не идущая на компромисс ни с государством, ни с генетически связанной с нею церковью), секта (небольшие религиозные группы, деятельность которых проявляется в трех возможных типах реакции на сложившуюся ситуацию: постепенное принятие этой ситуации, агрессивное сопротивление, эскапистская позиция или «пессимистический уход в себя»); культ (небольшая религиозная группа с неразвитой структурой и харизматическим лидером). Особенно интересен введенный Йингером тип «укоренившейся секты», т.к. ранее, как мы уже отмечали, секта рассматривалась как

переходный, неустойчивый, относительно короткоживущий тип религиозного объединения. В отличие от деноминации, уделяющей внимание персональным потребностям без к.-л. серьезного вызова установленной социальной структуре, в укоренившейся секте сохраняется оппозиция к основным стереотипам общества. Ярким примером укоренившейся секты в современной России являются Свидетели Иеговы.

Типология Йингера получила большую популярность и часто используется в сравнительном и описательном религиоведении. Однако его концепция обладает целым рядом недостатков. Во-первых, он трактует секты как всегда менее формальные организации, чем американские деноминации. Это сомнительное допущение, которое опровергается свидетельствами некоторых исследователей [18]. Во-вторых, как отмечает Б.Джонсон, Йингер допускает, что «степень инклюзивности (следовательно, размера – Е.В.) религиозной организации «строго обратно пропорциональна» ее позиции по отношению к секулярному обществу», из чего можно сделать неправомерные выводы, например, что Епископальная Церковь является менее принятой в американской культуре, чем Римская Католическая Церковь. Кроме того, мы могли бы отметить, что типологические описания, которые приводит Йингер и которые, в соответствии с его замыслом, должны были бы представлять «полный ряд», построенный на пересечении трех критериев, не отвечают этому требованию. Если «универсальная церковь», «экклесия», «деноминация» и «секта» еще могут быть описаны в соответствии с тремя критериями Йингера, то совершенно не понятно, как в этих же рамках могут быть выделены типы «укоренившаяся секта» и «культ». Очевидно, последние следовало бы представить как некие субтипы, а не располагать их в одном континууме вместе с другими типами.

Все это не позволяет нам, вопреки многим другим исследователям, утверждать, что Йингер внес большой вклад в развитие теории «церковь-секта». Однако введенная им концепция укоренившейся секты сыграла в этом развитии важную роль.

Кроме того, некоторые идеи Дж.М.Йингера в какой-то мере стимулировали появление работ, в которых концептуализировалась связь религиозной организации с социальным окружением. Данное направление было обусловлено тем, что множество типологических критериев, которые предлагались Трельчем, Нибуром и др., порождали чрезвычайно большое количество смешанных типов религиозных объединений, что только затрудняло религиоведческий и социологический анализ. В 1963 г. Б. Джонсон в статье «О церкви и секте» [24] предложил типологию, основанную лишь на одном критерии – принятие или отвержение социального окружения. В этой типологии всего лишь два типа: «церковь» - тип религиозной группы, которая принимает социальное

окружение, и «секта» - тип религиозной группы, которая его отвергает. Далее, как предполагает Джонсон, можно проводить дальнейшее членение, в зависимости от целей исследования. Однако фактически он ограничивается лишь констатацией этого утверждения, а в анализе религиозных объединений руководствуется лишь первичной дихотомией. Джонсон рассматривает принятие/отвержение социального окружения как единственную переменную, вокруг которой могут быть сгруппированы различные эмпирические религиозные объединения [Ср.: 13, 15].

Работа Джонсона оказала существенное влияние на дальнейшее развитие теории «церковь-секта». Однако его концепция также не лишена недостатков. Так, У. Свотос отмечает, что Джонсону не удалось объединить исторические различия на основе социальной структуры и культурных систем, в которых функции религиозных организаций создают потенциальных трудности в макросоциологическом анализе [44]. Такой анализ, в большей степени ориентированный на культуру, отметил бы, что различные системные состояния производят различные стили организационного ответа, которые нельзя вполне сравнить с помощью одного универсального изменчивого компонента. Тем не менее, благодаря Р.Джонсону, характер связи религиозного объединения с социальным окружением стал учитываться дальнейшими исследователями как один из основополагающих критериев.

Следующую серьезную попытку в указанном направлении предпринял Р. Уоллис, который предложил т.н. «интегральную модель» - типологию, которая похожа на разработанные несколько ранее табличные типологии Р.Робертсона [31, с. 123] и П.Густафсона [19], но идет дальше по пути интеграции. Концепция Р.Уоллиса представлена в следующей таблице:

Табл. 1. Типология идеологических коллективов (по: Wallis, 1976)

	Респектабельный	Девиантный
Единственно легитимный	Церковь	Секта
Плюралистичный	Деноминация	Культ

Судя по всему, Уоллис определяет как «единственно легитимные» религиозные объединения, которые рассматривают себя как единственных обладателей религиозной истины во всей ее полноте, тогда как «плюралистичные» религиозные объединения признают множественность религиозных путей и поэтому не пытаются установить духовного превосходства над другими религиозными объединениями.

Хотя Уоллиса, главным образом, заботило «возвращение» концепта культа, он разработал типологию, основанную на двух критериях, в которой прослеживается ясное

понимание необходимости учитывать взаимодействие между религиозной организацией («идеологическим коллективом») и более широкой социальной системой.

Тенденция к сведению типологии «церковь-секта» в табличную форму, отмеченная у указанных нами авторов, а также в некоторых других работах [5], говорит о возврате к жестким классификационным критериям, позволяющим четко различать разные типы религиозных объединений. Такая тенденция оправдана, поскольку множество критериев, как, например, у Трельча, Нибура, Йингера и др., создает проблему смешанных, переходных типов.

Разработку концепта культа можно рассматривать как самостоятельное направление развития т.н. модифицированной теории «церковь-секта». Первоначальное беккеровское определение культа было подвергнуто мощной критике, поскольку приводимые в нем характеристики большей частью относятся к тому, чем культ не является. Так, К.Кэмпбелл полагает, что беккеровский «культ» по большей части является просто остаточной категорией [11, с. 377]. Соответственно, дальнейшие научные разработки концепции культа были направлены на то, чтобы наполнить ее позитивным содержанием, взяв за основу некую сущностную характеристику. В качестве таковой рассматривались инородное религиозное вероучение [17], девиация по отношению к религиозной и светской традиции [14, 25, 26], наиболее радикальная индивидуалистическая форма религиозного опыта [28, с.193-197], мистицизм [23, с. 94-105], плюралистическая позиция в отношении к религиозной истине и др. Однако, как показал в своей работе К.Кэмпбелл [11], все эти характеристики в отдельности не являются специфичными только для культа.

Сам Кэмпбелл предложил вообще отказаться от концепции культа, заменив ее на концепцию «мистической общности». Кэмпбелл определяет мистическую общность как сообщество людей, «которые придерживаются догматов мистической религии и поэтому обладают чувством всеобщей солидарности и обязательств, даже если они не взаимодействуют» [11, с. 386]. Хотя среди большинства членов этой общности мало или вообще нет взаимодействия, тем не менее, существует всеобщее сознание членства в «невидимой церкви» или ее эквиваленте. Таким образом, Кэмпбелл попытался восстановить предложенный Трельчем концепт мистицизма, придав ему более ясные характеристики. Однако, поскольку мистическая общность находится еще на неинституциональном уровне организации, то она не может быть поставлена в один ряд с институциональными формами, рассмотрена в рамках той же типологии, что и церковь с сектой. Концепция Кэмпбелла интересна тем, что вскрывает ту почву, из которой «вырастают» в дальнейшем институциональные формы культов.

Менее радикальным способом решения проблемы определения культа являются рассмотренные нами попытки включить его в табличную типологию, основанную на пересечении к.-л. двух критериев [38, с. 13; 5].

Наконец, нельзя обойти вниманием функциональную концепцию культа, предложенную нашим отечественным религиоведом Е.Г.Балагушкиным. По его мнению, специфической функцией культистского института является сакральное совершенствование [3, с. 97-99]. Именно эта функция отличает культ от других религиозных институтов. Это принципиально новый, религиоведческий, подход к типологии религиозных объединений, который нуждается в дальнейшей разработке.

К сожалению, наряду с эволюционной линией существует также тенденция к инволюции в развитии концепции культа. Она обусловлена тем, что в последние несколько десятилетий термин «культ» стал очень популярен и широко используется как в зарубежных, так и в отечественных средствах массовой информации. Из-за такой широкой популярности смысловые границы этого понятия стали размываться. Понятие «культ» сегодня все чаще употребляется в уничижительном, негативно окрашенном смысле - как «деструктивный культ», и как таковой он фактически не отличим от «тоталитарной секты». Представители научных кругов относятся к такому употреблению понятия «культ», равно как и к понятию «тоталитарная секта», весьма насторожено или негативно, мотивируя свою позицию тем, что на практике под «критерии тоталитарности» подпадает множество «мирных» религиозных объединений, которые достаточно активно функционируют в нашей стране и за рубежом. Так, наш ведущий религиовед И.Я.Кантеров отмечает, что данные понятия имеют оценочный характер и не обладают устойчивыми типологизирующими признаками [43]. Эту позицию также разделяют некоторые представители нашего духовенства. Например, протоиерей Владимир Фёдоров полагает, что понятие тоталитарной секты и не научное и даже не богословское, поскольку различать религиозные объединения по степени культивируемости в них элемента тоталитаризма очень трудно [6, с. 23].

Рассмотрим далее следующее направление модернизации теории «церковь-секта» - исследование динамики религиозных объединений.

Развитие представлений о трансформации типов религиозных объединений и их динамике связано в основном с критикой трех пунктов в концепции Нибура.

Во-первых, Нибур рассматривал преобразование секты в деноминацию как некое закономерное явление. Но критики возражали, что «в большинстве “нормальных” ситуаций секты не становятся деноминациями: они остаются сектами или они погибают»

[27, с. 2], а некоторые секты могут длительное время пребывать почти в неизменной форме [42, с. 266-273].

Во-вторых, критике подверглись предположения Нибура о причинах трансформации секты в церковь. Первое заключается в том, со временем классовый состав секты пополняется членами, занимающими более высокое социально-экономическое положение. Согласно второму предположению, изменение в классовом составе приводит к примирению религиозного движения и его окружения. Такое примирение происходит, когда контролирование сектантского движения переходит от низшего класса, религиозным потребностям которых лучше всего подходит отвержение мира, в руки среднего и высшего классов, которые имеют значительную опору во внешнем мире.

В-третьих, дальнейшие исследователи возражали против однозначно линейного понимания процесса развития религиозных объединений от секты к церкви.

О причинах трансформации секты было высказано несколько предположений.

Одно из объяснений основывается на веберовском выводе о позитивном экономическом влиянии определенных религиозных ценностей и норм. Однако Старк и Бэйнбридж отмечают, что механизм трансформации секты в церковь имеет смешанный характер. Подавляющее большинство сектантских движений, особенно нехристианские секты, не имеют определенной теологии. Еще они, по-видимому, проявляют тенденцию повышения своей мобильности за счет снижения своей оппозиционности.

Другое объяснение трансформации типов религиозных объединений заключается в том, что это изменение происходит благодаря «моральному возрождению» [7, 10, 20, 21, 32]. Согласно этой концепции, человек, утративший связи с моральным порядком, заново обретает их благодаря присоединению к чрезвычайно интегрированному моральному сообществу – секте. Исследования Старка и Бэйнбриджа показали, что принадлежность к религиозной организации, действительно, способствует приспособляемости к желаниям других и увеличению стабильности в стереотипах личной жизни [8, 34, 35]. Однако эти исследователи отмечают, что концепция морального возрождения не достаточна для объяснения первоначального изменения в классовом составе сект.

Многие социологические исследования, в т.ч. исследования Старка и Бэйнбриджа [33], показали, что такое изменение в классовом составе секты происходило не столько за счет новообращенцев, сколько за счет ее социализированных членов. Такие члены, занимающие относительно высокое социально-экономическое положение, становятся в центре социальной связи секты, и они могут влиять на политику группы и принимаемые ею решения. Со временем они оказываются способными адаптировать секту

применительно к собственным потребностям и желаниям и влиять на ее примирение с миром.

Таким образом, эмпирические социологические исследования внесли существенные поправки в объяснение механизма трансформации секты.

Американский социолог Ч. Глок критикует концепцию Нибура за неспособность охватить все многообразие вариантов процессов возникновения новых форм религиозности и их последующих изменений. В работе «О происхождении и эволюции религиозных групп» он отмечает, что некоторые из религиозных объединений уже в первоначальной своей форме были церквями, как, например, реформистский иудаизм в Европе и консервативный иудаизм в США. Также большинство протестантских групп были с самого начала больше похожи на церкви, чем на секты. Кроме того, в противоположность утверждениям старой теории «церковь-секта», новые религиозные группы не обязательно состоят из лиц, принадлежащих к «низшему классу». Такие религиозные объединения, как «Американский этический союз», «Христианская наука» и ряд других, состоят с самого начала из представителей «среднего класса».

«Старая теория» Вебера-Трельча-Нибура, по мнению Глока, не принимает в расчет религиозные культы, которые не являются «еретическими» движениями в том же смысле, как и секты, провозглашающие стремление к сохранению «чистоты» традиционного вероучения. Так, она адекватно объясняет движение пятидесятников, но не в состоянии интерпретировать теософию или религиозно-мистическую организацию «Ай эм».

Далее, «старая теория» не объясняет религиозных движений, которые не обнаруживают признаков эволюции в направлении к церковной форме.

Она также игнорирует вопрос об условиях, которые порождают секулярный, а не религиозный ответ на экономическое полноправие [16, с. 209].

Ч.Глок предложил объяснять причины появления новых сект путем добавления к экономическому фактору, о котором говорил Нибур, еще четырех: социального, «организменного» (organismic), этического и психического, а также дедуцировать из своей многофакторной схемы возникновения новых религиозных объединений их специфические разновидности [16]. Однако сколько бы мы ни добавляли новых факторов, вряд ли нам удастся спрогнозировать с помощью столь простого метода поведение сложной религиозной системы, время от времени порождающей новые религиозные объединения [1, с. 91-93].

Е.Г.Балагушкин полагает, что причину возникновения нетрадиционной религиозности следует искать не в определенных факторах, а в росте социальных противоречий и кризисов [1, с. 95-98; 2, с. 42]. На наш взгляд, такой целостный подход к

пониманию процесса динамики религиозности является гораздо более верным, чем попытки вскрыть отдельные факторы, обусловившие возникновение того или иного типа религиозного объединения. Конечно, религиоведческий анализ должен рассматривать конкретные причины, обусловившие возникновение и развитие того или иного религиозного объединения. Но причины эти, как правило, имеют комплексный характер и, в свою очередь, могут обуславливать возникновение целого ряда других подобных религиозных феноменов.

Е.Г.Балагушкин отмечает, что структурные изменения религиозных объединений могут проходить как в прямом, так и в обратном направлении. Трансформация религиозных систем представляет собой сложный многоступенчатый процесс. Концепция Е.Г.Балагушкина рассматривает четыре уровня таких изменений религиозных систем [3, с. 25-27]: 1) перемены в политических позициях верующих, религиозных лидеров и целых организаций, 2) изменение религиозных феноменов (обновление религии в разных направлениях – от модернизма до фундаментализма), 3) перестройка религии, загивающая вероучительскую догматику, обрядность, организационную структуру, 4) трансформация религии, обнажающая ее древние генетические пласты, с возвратом к архаическим формам – наивной мифологии, магии и оккультизму.

Таким образом, Е.Г.Балагушкин показал, что процесс преобразования одного типа религиозного объединения в другой включает несколько стадий («уровней»). Из этого можно сделать вывод о возможности определения доминирующих черт, тенденций религиозных объединений. Однако структурное описание *всего многообразия* религиозных объединений является в принципе неразрешимой проблемой: у любого типа всегда найдется множество более или менее приближенных к нему подтипов. И для того, чтобы отнести каждый из этих подтипов к тому или иному типу, потребовались бы очень сложные теоретические нагромождения, которые свели бы на нет весь смысл построения к.-л. типологии.

Практически же научность той или иной типологии оценивается по ее достоверности, внутренней логичности и непротиворечивости: положенные в ее основу критерии должны, во-первых, схватывать суть эмпирических явлений, во-вторых, соответствовать целям и задачам исследования, в-третьих, не противоречить общим принципам типологизации.

Подводя итог становлению теории «церковь-секта», мы могли бы выделить следующие основные направления, вехи и имена:

1. Становление т.н. «старой теории»:

✓ Макс Вебер (1905) – введение дихотомической концепции «церковь-секта», используя метод идеальных типов.

✓ Эрнст Трельч (1912) – популяризация концепции Вебера, введение множества критериев для различения церкви и секты.

✓ Хельмут Ричард Нибур (1929) – введение нового типа - деноминации - как стадии развития, промежуточной между сектой и церковью. Концепция трансформации секты в церковь.

2. Модернизация и развитие «старой теории»:

✓ Говард Беккер (1929 - 1950) – введение нового типа «культ» - аморфного, бесструктурного типа, который держится главным образом благодаря харизматическому лидеру и группе энтузиастов, не опираясь на организацию.

✓ Дэвид Мартин (1962), с определенным вкладом Б.Уилсона (1966, 1967, 1971, 1973) – утверждение деноминации как самостоятельного типа, обладающего специфическими характеристиками.

✓ Джон Милтон Йингер (1946 - 1970) – введение нового типа «укоренившаяся секта» в рамках т.н. мультипарадигмальной типологии. Показал, что секта может существовать в б.-м. неизменном виде в течение продолжительного периода времени.

✓ Бентон Джонсон (1963, 1970) – принятие или отвержение социального окружения как главный типологический критерий; (?) - идея иерархии типов религиозных объединений, где на вершине – дихотомия «церковь-секта».

✓ Пол Густафсон (1967, 1973), Роланд Робертсон (1970), Рой Уоллис (1976) – критическое осмысление и переформулировка теории, представление ее в табличной форме.

3. Исследование динамики типов религиозных объединений:

✓ Чарльз Глок (1973) – конструктивная критика концепции Х.Р.Нибура: указал на «пробелы» в отношении направления трансформации типов религиозных объединений.

✓ Родни Старк и Уильям Симс Бэйнбридж (1985) – поправка в предложенный Нибуром механизм трансформации секты в церковь: такая трансформация происходит не за счет новообращенцев, а благодаря ее социализированным членам.

✓ Колин Кэмпбелл (1977) – концепция «мистической общности» как предшественника институализированного типа «культ».

✓ Евгений Геннадьевич Балагушкин (2003) – концепция ступеней трансформации типов религиозных объединений.

Как мы видим, развитие данной теории не является однонаправленным: типологические критерии постоянно пересматриваются и переоцениваются, и наряду с эволюционными тенденциями имеют место инволюционные; некоторые предложенные концепции отклоняются от главного русла развития теории, т.е. от тенденции развития табличных типологий. В то же время табличные типологии, являющиеся наиболее строгими и простыми, могут быть подвергнуты критике из-за неспособности объяснить целый ряд новых социально-религиозных феноменов. Кроме того, тенденция к неинституциональной религиозности, наметившаяся начиная со второй половины XX века, предполагает расширение типологических рамок, заданных этой теорией, состыковку ее с типологиями неинституциональной религиозности.

Таким образом, теория «церковь-секта» даже через 100 лет все еще не может рассматриваться как завершенная. Вместе с тем, данная теория в ее сегодняшнем виде нуждается в коренном пересмотре в связи с произошедшим в XX веке радикальным изменением религиозной ситуации в мире.

Литература

1. Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий. М., 1984. 288 с.
2. Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. Ч.1. М., 1999. 244 с.
3. Балагушкин Е.Г. Проблемы морфологического анализа религий. М., 2003. 218 с.
4. Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 273-306.
5. Типология религиозных объединений // Религиоведение (под ред. М.М.Шахнович). М., 2006. С. 335.
6. Фёдоров В., протоиерей. Предисловие издателей русского перевода // Баркер А. Новые религиозные движения: Практическое введение. СПб, 1997.
7. Akers R.L. Deviant Behavior: A Social Learning Approach. Belmont, California: Wadsworth, 1977.
8. Bainbridge W.S., Stark R. Suicide, Homicide, and Religion: Durkheim Reassessed // Annual Review of the Social Sciences of Religion. 1981. Vol.5. P. 33-56.
9. Becker H. Through values to Social interpretation. N.Y.: Greenwood Press, 1968.

10. Burgess R.L., Akers R.L. A Differential Association – Reinforcement Theory of criminal Behavior // *Social Problems*. 1966. Vol. 14. P. 128-147.
11. Campbell C. Clarifying the Cult // *The British Journal of Sociology*. 1977. Vol. 28. № 3. P. 375-388.
12. Chinoy E. *Society. An introduction to sociology*. 3th print. N.Y.: Random house, 1967.
13. Glock C.Y. On the Origin and Evolution of Religious Groups // *Religion in Sociological Perspective: Essays in the Empirical study of Religion* [ed. by Ch.Y.Glock]. Belmont, California, 1973. P. 207-220.
14. Glock C.Y., Stark R. *Religion and Society in Tension*. Chicago, 1965.
15. Dittes J.E. Typing the Typologies: Some Parallels in the Career of Church-Sect and Extrinsic-Intrinsic // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1971. Vol. 10. № 4. P. 380-381.
16. Dohrman H.T. *California Cult: the Story of Mankind United*. Boston, 1958.
17. Eister A.W. Toward a radical critique of church-sect typology // *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1967. Vol. 6. P. 87-88.
18. Goode E. Further reflections on the church-sect dimension // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1967. Vol. 6. P.270-275.
19. Gustafson P. UO-US-PS-PO // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1967. Vol. 6. P.64-68.
20. Homans G.C. *The Human Group*. N.Y.: Harcourt, Brace and World, 1950.
21. Homans G.C. *Social behavior: Its Elementary Forms*. N.Y.: Harcourt Brace, 1961.
22. *In Gods We Trust. New Patterns of Religious Pluralism in America* [ed. by T.Robbins and D.Antony]. L., 1981.
23. Jackson, J. A., Jobling R. Towards an analysis of contemporary cults // *A sociological yearbook of religion in Britain* [ed. by D. Martin]. L.: SCM Press, 1968. P. 94-105.
24. Johnson B.J. On Church and Sect // *American Sociological Review*. 1963. Vol. 28. № 4. P. 539-549.
25. Lofland J., Stark R. Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective // *American Sociological Review*. 1965. Vol. 30. P. 862-875.
26. Lofland J. *Doomsday Cult*. N.J., 1966.

27. Martin D. The Denomination // *British Journal of Sociology*. 1962. Vol. 13. № 1. P. 1-14.
28. Martin D.A. *Pacifism: An Historical and Sociological Study*. N.Y.: Schocken Books, 1966.
29. McKinney J.C. *Constructive Typology and Social Theory*. N.Y.: Appleton-Century-Crofts, 1966.
30. Niebuhr H.R. *The social sources of denominationalism*. N.J., 1929.
31. Robertson R. *The Sociological Interpretation of Religion*. N.Y.: Schocken, 1970. 256 p.
32. Scott J.F. *Internalization of Norms*. Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.
33. Stark R, Bainbridge W.S. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, 1985.
34. Stark R., Doyle D.P., Kent L. *Rediscovering Moral communities: Church Membership and Crime // Understanding Crime* [ed. by Travis Hirschi and Michael Gottfredson]. Beverly Hills, California: Sage, 1980.
35. Stark R., Kent L., Doyle D.R. *Religion and Delinquency: The Ecology of a 'Lost' Relationship // Journal of Research in Crime and Delinquency*. 1982. Vol. 22. № 2. P. 120-131.
36. Swatos W.H., Jr. *Monopolism, pluralism, acceptance, and rejection an integrated model for church-sect theory // Review of Religious Research*. 1975. Vol. 16. P. 174-185.
37. Troeltsch E. *The Social Teachings of the Christian Churches*. N. Y.: Harper, 1960.
38. Wallis R. *The Road to Total Freedom*. N.Y.: Columbia University Press, 1976. 282 p.
39. Wilson B.R. *An Analysis of Sect Development // American Sociological Review*. 1959. Vol. 24. № 1. P. 3-15.
40. Weber M. Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher Erkenntnis // Weber M. *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*. Stuttgart. 1956. S. 235.
41. Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1951. S. 190.
42. Yinger J.M. *The scientific study of Religion*. L., 1970. 593 p.

ИНТЕРНЕТ:

43. Кантеров И. Как называть новые религиозные объединения // www.galactic.org.ua

44. Swatos W.H., Jr. Church-sect theory // Encyclopedia of Religion and Society [ed. By William H.Swatos, Jr.] // hrr.hartsem.edu/ency/