Елена Николаевна Васильева

ЦЕРКОВЬ И СЕКТА:

развитие научных представлений

LAP LAMBERT Academic Publishing

Елена Николаевна Васильева

ЦЕРКОВЬ И СЕКТА:

развитие научных представлений

LAP LAMBERT Academic Publishing

Impressum/Imprint (nur für Deutschland/only for Germany)
Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Coverbild: www.ingimage.com

Verlag: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG
Dudweiler Landstr. 99, 66123 Saarbrücken, Deutschland
Telefon +49 681 3720-310, Telefax +49 681 3720-3109
Email: info@lap-publishing.com

ДА: Москва, Институт философии РАН, 2008

Herstellung in Deutschland:
Schaltungsdienst Lange o.H.G., Berlin
Books on Demand GmbH, Norderstedt
Reha GmbH, Saarbrücken
Amazon Distribution GmbH, Leipzig
ISBN: 978-3-8454-4078-1

Только для России и стран СНГ

Библиографическая информация, изданная Немецкой Национальной Библиотекой. Немецкая Национальная Библиотека включает данную публикацию в Немецкий Книжный Каталог; с подробными библиографическими данными можно ознакомиться в Интернете по адресу http://dnb.d-nb.de.

Изображение на обложке предоставлено: www.ingimage.com

Издатель: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG
Dudweiler Landstr. 99, 66123 Saarbrücken, Germany
Телефон +49 681 3720-310, Факс +49 681 3720-3109
Email: info@lap-publishing.com

Напечатано в России
ISBN: 978-3-8454-4078-1

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования.

Одна из ярчайших страниц в истории религиоведения и социологии религий написана Максом Вебером и Эрнстом Трёльчем, выдвинувшими так называемую типологию «церковь-секта», а также их многочисленными последователями, на протяжении нескольких последующих десятилетий развивавшими и совершенствовавшими исходное представление об основных религиозных институтах, их динамических изменениях и качественной трансформации. Общими усилиями немецких, английских и американских ученых была разработана в общих чертах типология разнообразных религиозных объединений. Это был грандиозный прорыв в теоретическом осмыслении социальной организации и функционировании религии. Несомненна актуальность изучения этой титанической работы большой массы ученых, никогда больше не соединявших в таких широких масштабах своих усилий для исследования одной научной проблемы и добившихся в итоге выдающихся результатов, определивших современное понимание религиозных институтов и их взаимоотношений с обществом и государством. И сегодня, в условиях нарастающего религиозного плюрализма, определение типологических особенностей религиозных объединений является более чем когда-либо насущной, по праву злободневной задачей.

В последние годы в связи тем, что Законом РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 1997 г. определена необходимость проведения государственной религиоведческой экспертизы существующих и вновь возникающих религиозных объединений, небывало возрос интерес к их типологизации. По прошествии десятилетия появилась возможность углубленного теоретического осмысления работы в этом направлении, о чем свидетельствует

состоявшаяся совсем недавно, в марте 2008 г., в МГУ им. М.В. Ломоносова научно-практическая конференция: «Классификация религий и типология религиозных организаций», в которой участвовали представители религиоведческого сообщества, государственных и религиозных организаций. Открывая конференцию, профессор И.Я. Кантеров отметил, что «проблема классификации религий и типологизации религиозных организаций является одной из наиболее сложных и дискуссионных, порождающей не только споры в научном сообществе, дискуссии в конфессиональной среде, ожесточенные баталии в средствах массовой информации, но и становящейся предметом судебных разбирательств»[1].

Построение типологий религиозных объединений началось после того, как в начале XX в. виднейшим немецким социологом М. Вебером был разработан метод идеальных типов, послуживший основой для типологии «церковь-секта». Вскоре эту типологию переняли, расширили и модернизировали англоязычные авторы, поскольку в ситуации американского религиозного плюрализма очень остро стоял вопрос о легитимности многообразных религиозных объединений. В результате разработка типологии «церковь-секта» быстро стала влиятельным исследовательским направлением.

Однако опыт зарубежных исследователей мало используются в отечественном религиоведении. О типологии «церковь-секта» на русском языке до сих пор можно было узнать главным образом из справочно-энциклопедических изданий, в которых представлены статьи о М. Вебере, Э. Трёльче, Х.Р. Нибуре и Г.П. Беккере. Отечественными религиоведами практически до сих пор остались не замеченными концепции деноминации Д. Мартина, мистической общности К.

[1] *Кантеров И.Я.* Классификация религий и типология религиозных организаций – актуальная проблема теоретического и практического религиоведения // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 6.

Кэмпбелла, соображения Дж. Нельсона о необходимости разграничивать «культы» и «культовые движения», типология религиозных объединений Б. Джонсона, основанная на одном-единственном критерии, а также некоторые другие интересные разработки. Хотя к настоящему времени в отечественной литературе представлено много разнообразных классификаций и типологий религиозных объединений, прежде всего, новых религиозных объединений, однако почти нет исследований, обобщающих это многообразие и специально посвященных теоретическим вопросам данной проблемы (исключением, пожалуй, является выше упомянутый сборник материалов конференции в МГУ)[2].

Актуальность нашей работы заключается еще и в том, что она акцентирует внимание на возникающих трудностях при разработке типологии религиозных объединений и позволяет проследить ошибки, допущенные в ходе этих исследований.

Степень разработанности темы.

Типология «церковь-секта», хотя и восходит к немецким исследователям М. Веберу и Э. Трёльчу, в основном развивалась англоязычными авторами. Англоязычная литература по исследуемой нами теме очень обширна. Ее можно сгруппировать следующим образом:

1) Разделы в монографиях и журнальных статьях, имеющие прямое отношение к проблеме описания и классификации религиозных сообществ и использующие для этой цели некоторые элементы типологии «церковь-секта». По подсчетам О. Дента в 1970 г., литература такого рода составляла около 65 % от всей литературы по типологии «церковь-секта».

[2]Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. 214 с.

2) Обзорные статьи и критические комментарии, также имеющие прямое отношение к описанию религиозных объединений, но не вносящие каких-либо новых идей в противовес обобщению и критике. В 1970 г. такая литература на Западе составляла около 15 %.

3) Журнальные статьи и разделы в монографиях, имеющие только косвенное отношение или поверхностно связанные с типологией «церковь-секта». Соответственно, на их долю приходилось около 20 %.

Таким образом, историографическая литература по типологии «церковь-секта» представлена второй группой указанных работ. Это обзорные и критические статьи, а также главы в книгах, энциклопедические статьи, посвященные типологии «церковь-секта», периода 1950-1980-х г.г. Мы в основном опирались на 24 таких источника, особенно на историографические обзоры О. Дента, У. Свотоса, Э. Ларкингса, Д. Моберга и ценные ссылки в критических статьях Б. Джонсона.[3] Нашему понимаю сходства и различия во взглядах М. Вебера и Э. Трёльча, а также их непосредственных дискуссий очень помогли статьи С. Бергера, М. Чапмэна и Т. Стимана[4]. Б. Джонсон, Э. Гуд, А. Эстер, Дж. Колеман и многие другие показали проблемы, с которыми столкнулись социологи-эмпирики, попытавшиеся применить типологию «церковь-секта» в своих исследованиях[5]. Наконец,

---

[3] *Dent O.* Church-Sect Typologies in the Description of Religious Groups //The Australian and New Zealand Journal of Sociology. 1970. V. 6. P. 10-27; *Moberg D. O.* Potential Uses of the Church-Sect Typology in Comparative Religious Research // International Journal of Comparative Sociology. 1961. V. 2. P. 47-58; *Swatos W.H., Jr.* Monopolism, pluralism, acceptance, and rejection an integrated model for church-sect theory // Review of Religious Research. 1975. V. 16. P. 174-185; *Swatos W. H., Jr.* Weber or Troeltsch?: Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory // Journal for the Scientific Study of Religion. 1976. V. 15. № 2. P. 129-144; *Lurkings E.H., the Reverend.* The Social Sciences and the Work of the Church. Part II. VIII. Types of Christian Organization // The Expository Times. 1971. № 82. P. 324 – 328.

[4] *Berger S.D.* The Sects and the Breakthrough into the Modern World: On the Centrality of the Sects in Weber's Protest ant Ethic Thesis // The Sociological Quarterly. 1971. V. 12. P. 486-499; *Chapman M.D.* Polytheism and personality: aspects of the intellectual relationship between Weber and Troeltsch // History of Human Sciences. 1993. V. 6. № 2. P. 1-33; *Steeman T.M.* Church, Sect, Mysticism, Denomination: Periodical Aspects of Troeltsch's Types // Sociological Analysis. 1975. V.36. № 3. P. 181-204.

[5] *Coleman J.A.* Church-sect typology and organizational precariousness // Sociological Analysis. 1968. V. 29. P. 55-66; *Eister A.W.* Toward a radical critique of church-sect typology // Journal for

проблемам, возникшим с понятием «культ», посвящены обзоры литературы в критических статьях К. Кэмпбелла, Б. Кэмпбелла и Дж. Нельсона[6]. Из справочных изданий более всего оказались полезными статьи в нескольких англоязычных энциклопедиях, где приводятся ссылки на основные работы[7].

Большинство авторов сходится в оценках роли М. Вебера и Э. Трёльча как основателей типологии «церковь-секта» и Х.Р. Нибура как непосредственного их продолжателя, сыгравшего важную роль в становлении типологии «церковь-секта» и предложившего третий тип религиозного объединения – деноминацию. Вместе с тем значительные расхождения в историографической литературе имеются по вопросу ключевых фигур, чьи работы оказали решающее влияние на дальнейшее развитие типологии «церковь-секта» в период ее развития и модернизации. Поэтому при отборе наиболее значимых работ и ключевых фигур, во избежание субъективных, случайных оценок, мы использовали, в первую очередь, сведения из энциклопедических статей по типологии «церковь-секта»[8], затем сопоставляли обзоры в статьях и

---

the Scientific Study of Religion. 1967. V. 6. P. 85-90; *Goode E.* Some Critical Observations on the Church-Sect Dimension // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967 б. V. 6. № 1. P. 69-77; *Johnson B.J.* On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 539-549; *Johnson B.* A Critical Appraisal of Church-Sect Typology // American Sociological Review. 1957. V. 22. № 1. P. 88-92.

[6] *Campbell B.* A Typology of Cults // Sociological Analysis. 1978. V. 39. № 39. P. 228-240; *Campbell C.* Clarifying the Cult // The British Journal of Sociology. 1977. V. 28. № 3. P. 375-388; *Nelson G.K.* The concept of cult // Sociological Review. 1968. V. 16. P. 351-362.

[7] Encyclopedia of Religion (ed. by Lindsay Jones). 2th ed. Macmillan Reference USA, 2005. V. 3. P. 2084-2086; Encyclopedia of Religion and Society [ed. By William H.Swatos, Jr.] // www.hartfordinstitute.org/ency/; International Encyclopedia of the Social Sciences. N.Y., 1968. V. 14. P. 130-136; *Hoult T.F.* Dictionary of modern sociology. Totowa, 1969. P. 59, 90, 102, 115, 285.

[8] *Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С.* Социологический словарь (пер. с англ.). Казань, 1997. С. 147, 282-283, 356; Религиоведение: Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 282-283, 471-472, 560, 868, 969, 1066-1067; Энциклопедия религий. М.: Академический Проект, 2008. С. 361, 715, 1065, 1145; *Джерри Д., Джерри Дж.* Большой толковый социологический словарь. В 2 т. М., 1999. (пер. с англ.). Т. 1. С. 352-353; Т. 2. С. 189-190, 435-437; International Encyclopedia of the Social Sciences. N.Y., 1968. V. 14. P. 130-136; Encyclopedia of Religion (ed. by Lindsay Jones). 2th ed. Macmillan Reference USA, 2005. V. 3. P. 2084-2086, V. 14. P. 9364-9367; *Hoult T.F.* Dictionary of modern sociology. Totowa, 1969. P. 59, 90, 102, 115, 285; Encyclopedia of Religion and Society [ed. By William H.Swatos, Jr.] // www.hartfordinstitute.org/ency/

главах в монографиях по этой теме[9]. Наконец, третьим по значимости фактором была частота цитируемости этих авторов. Однако при написании третьей главы книги нам пришлось руководствоваться своими собственными соображениями, а также прямыми указаниями самих авторов с соответствующими ссылками, о том, в какой степени рассматриваемые работы связаны с типологией «церковь-секта».

В отечественной литературе сведения о типологии «церковь-секта» до сих пор были крайне скудными. В связи с типологией «церковь-секта» чаще всего упоминаются 4 имени – М. Вебер, Э. Трёльч, Х.Р. Нибур и Г.П. Беккер, также можно найти сведения о типологических разработках Дж.М. Йингера, Ч. Глока и Дж. Нельсона. И.Я. Кантеров в своей монографии дает подробный анализ понятия «культ», однако из него сложно понять, кто из исследователей принадлежал к направлению «церковь-секта». В целом в отечественной учебной и справочной литературе имеются очень краткие упоминания о типологии «церковь-секта», из которых очень трудно было бы составить удовлетворительное представление о том, как, кем и в какое время развивалась типология «церковь-секта». Таким образом, данный труд работа является первым серьезным

[9] *Гараджа В.И.* Социология религии. М., 1995; Beckford A. Recherches et Debats – Research and Debate // Social Compass. 1976. V. XXIII. № 1. P. 71-85; *Berger S.D.* The Sects and the Breakthrough into the Modern World: On the Centrality of the Sects in Weber's Protestant Ethic Thesis // The Sociological Quarterly. 1971. V. 12. P. 486-499; *Campbell C.* Clarifying the Cult // The British Journal of Sociology. 1977. V. 28. № 3. P. 375-388; *Dent* O. Church-Sect Typologies in the Description of Religious Groups //The Australian and New Zealand Journal of Sociology. 1970. V. 6. P. 10-27; *Johnson B.J.* On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 539-549; *Lensky G.* The sociology of religion in the United States: a review of theoretically oriented research // Social Compass. 1962. V. 9. P. 307-337; *Lurkings E.H., the Reverend.* The Social Sciences and the Work of the Church. Part II. VIII. Types of Christian Organization // The Expository Times. 1971. № 82. P. 324 – 328; *Moberg D.* O. The Church as a Social Institution. N.J., 1962; *Müller* O. Kirche und Religion in der Moderne // WS, 2004. V. 5; *Robertson R.* The Sociological Interpretation of Religion. N.Y., 1970. 256 p.; *Swatos W.H., Jr.* Monopolism, pluralism, acceptance, and rejection an integrated model for church-sect theory // Review of Religious Research. 1975. V. 16. P. 174-185; *Swatos W. H., Jr.* Weber or Troeltsch?: Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory // Journal for the Scientific Study of Religion. 1976. V. 15. № 2. P. 129-144; *Towler R.* Keeping up with Recent Studies. IV. The Sociology of Religion // Expository Times. 1980. № 91. P. 105-111; и др.

отечественным историографическим исследованием, посвященным этой теме.

Цель исследования. Целью данного исследования является анализ становления и развития типологии «церковь-секта», выявление ее сильных и слабых сторон, взаимосвязей с другими исследовательскими направлениями. Практической целью является введение в научный оборот отечественного религиоведения неизвестного (имеющегося в основном на английском языке) материала, важного как с точки зрения ликвидации пробелов в нашем знании о типологизации религиозных объединений, так и в теоретическом отношении.

Задачи исследования:

- проанализировать методологические основания типологии «церковь-секта»;

- выявить ключевые идеи М. Вебера, Э. Трёльча и Х.Р. Нибура, которые легли в основание типологии «церковь-секта»;

- обозначить основные направления развития типологии «церковь-секта»;

- обозначить основные проблемы, с которыми столкнулись разработчики типологии «церковь-секта», и проанализировать предложенные решения данных проблем;

- оценить значение типологии «церковь-секта» на современном этапе развития западного и отечественного религиоведения и ее дальнейшие перспективы.

Объект работы. Объектом нашего исследования является англоязычная и отечественная литература по типологии религиозных объединений.

Предмет работы. Предметом работы является историография типологии «церковь-секта» - парадигмы в западном религиоведении, которая восходит к М. Веберу и Э. Трёльчу.

Методология исследования. Методология исследования имеет историографический характер, это анализ работ по теме исследования, сравнение сформулированных в них методов и способов типологизации религиозных объединений, выявление общего и особенного в разных концепциях и в разные периоды развития исследуемой парадигмы. Также пришлось обращаться к собственно типологическому методу. При выявлении концептуальных влияний типологии «церковь-секта» использовался концептуальный анализ. При работе с дефинициями и терминами мы прибегали к семантическому анализу. Поскольку мы работали с источниками, разнообразными по стилистике, тематике и смысловой вместимости, использовалась методика информационно-целевого анализа.

Научная новизна исследования.

Данная работа представляет собой первое отечественное исследование, в котором проводится подробный анализ становления и развития типологии «церковь-секта» М. Вебера - Э. Трёльча, включающий зарубежные и отечественные работы с начала XX века вплоть до наших дней. В научный оборот вводятся не изученные в отечественном религиоведении, но широко цитируемые за рубежом англоязычные работы Д. Мартина («Деноминация», 1962), Б. Джонсона («О церкви и секте», 1963 и «Пересмотр понятий «“церковь” и “секта”», 1971), К. Кэмпбелла («Прояснение понятия “культ”», 1972) и др.[10]

[10] *Martin D.* The Denomination // British Journal of Sociology. 1962. V. 13. № 1. P. 1-14; *Johnson B.J.* On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 539-549; *Johnson B.J.* Church and Sect Revisited // Journal for the Scientific Study of Religion. 1971. V. 10. № 2. P. 124-137; *Campbell C.* Clarifying the Cult // The British Journal of Sociology. 1977. V. 28. № 3. P. 375-388.

Основные положения работы.

1. В основе типологии «церковь-секта» лежит не только метод идеальных типов, предложенный ее основателем М.Вебером, но на более поздних этапах развития выдвинутой им типологии также метод конструированных типов, предложенный Г.П. Беккером.

2. В работе Э. Трёльча «Социальное учение христианских церквей и групп» (1912) уже присутствует ряд идей, которые обычно приписывают более поздним авторам. Это имплицитная идея типологического континуума между «сектой» и «церковью» (вскоре появившаяся у Х.Р. Нибура) и идея мистицизма в «узком», специфическом смысле слова, обладающего самостоятельными организационными формами (более известного как «культ», в качестве особого типа религиозных объединений, предложенного Г.П. Беккером).

3. Типология «церковь-секта», хотя и восходит к М.Веберу и Э. Трёльчу, обязана своим развитием в качестве самостоятельного исследовательского направления Х.Р. Нибуру, перенесшего ее на американскую почву.

4. Значимым достижением в развитии исходной типологии «церковь-секта» стало введение Х.Р. Нибуром в 1929 г. третьего типа – «деноминации». Традиционно она понимается как «переросшая», «умиротворенная» секта. Однако, по Х.Р. Нибуру, «деноминация» может представлять собой и результат «деградации» церкви.

5. Наиболее сложным моментом в развитии типологии религиозных объединений стало введение четвертого типа – «религиозного культа», получившего, тем не менее, большее признание, чем «деноминация». Понятие «культ», предложенное Г.П. Беккером в 1929 г., противоречиво: с одной стороны, это «аморфный, бесструктурный, неконденсированный тип» (спиритуализм и теософия) с другой стороны, «культы часто более похожи на секты», то есть на

вполне выраженные религиозные институты (Церковь объединения и Саентология).

6. Целесообразно разграничивать два идеальных типа, восходящие к беккеровскому «культу»: собственно «культ» как тип религиозного объединения с выраженной организационной структурой, сформированной вокруг религиозной практики, и «культовое течение», в котором отсутствует выраженная организационная структура.

7. Одной из наиболее серьезных проблем развития типологии «церковь-секта» была проблема множества типологических критериев, затруднявших религиоведческий анализ. Б. Джонсон предложил вернуться в социологическое русло и разграничивать церковь и секту на основании одного только типологического критерия – отвержения или принятия социального окружения. Однако применение типологии Б. Джонсона приводит к потере границ между религиозными и нерелигиозными объединениями.

8. Типология «церковь-секта» применима только к религиям, сформированным, по М.Веберу, «пророками спасения» (христианство, ислам, иудаизм), поэтому понятие «секта» некорректно в отношении индуизма, синтоизма и некоторых других восточных религий, где отсутствует и принципиально невозможна ортодоксия.

9. Разработчики типологии «церковь-секта» проблематизировали вопрос о трансформации и динамике типов религиозных объединений, но не предложили удовлетворительных решений. Обоснованное решение этого вопроса было предложено в рамках теории рационального выбора.

10. Хотя отечественное религиоведение в основном критично отнеслось к типологии «церковь-секта» как к слишком формальной и внеисторичной, можно говорить о концептуальной связи между разработками теоретиков типологии «церковь-секта» и работами

отечественных религиоведов Ю.В. Крянева (1967), Э.Г. Филимонова (1979) и Е.Г. Балагушкина (1989, 2003, 2008).

Теоретическая и практическая значимость исследования. заключается в том, что оно представляет собой единственное на сегодняшний день в России исследование, специально посвященное типологии «церковь-секта». В нем раскрыты теоретические проблемы типологизации религиозных объединений, которые решались теоретиками парадигмы «церковь-секта», показано многообразие различных методологических подходов и концепций, дана оценка наиболее известных концепций и типологий. В результате получена картина генезиса типологии «церковь-секта» вплоть до наших дней. Результаты данного исследования можно использовать в дальнейшем в религиоведении для решения теоретических и практических задач, связанных с типологизацией религиозных объединений. Также они могут применяться в общеметодологических исследованиях.

Материалы и теоретические результаты исследования могут быть использованы при подготовке религиоведческих курсов («Религиоведение», «Социология религии» и др.), спецкурсов и семинаров по религиоведению.

Апробация исследования.

По рассматриваемой нами научной проблеме к моменту написания данного текста автором было опубликовано шесть статей, общим объемом 2,41 п.л. Были сделаны доклады на заседаниях Московского религиоведческого общества в МГУ им. М.В. Ломоносова: «Теория «церковь-секта»: история вопроса и современные перспективы» (11 апреля 2007 г.) и «Новые религиозные объединения: поиски специфики и проблема определения» (2 октября 2007 г.), а также на научно-практической конференции «Классификация религий и типология религиозных организаций» в МГУ им. М.В. Ломоносова - доклад

«Методология типологизации религиозных объединений: М. Вебер, Э. Трёльч, Г. Беккер» (20 марта 2008 г.).

Структура работы. Работа состоит из введения, трех глав (двенадцати параграфов), заключения и библиографического списка. Также имеется приложение – «Характеристики церкви и секты, по Э. Трёльчу (1960), в соответствии с анализом О. Дента (1970)».

Глава 1. Становление типологии «церковь-секта» М. Вебера - Э. Трёльча

§ 1. Методологические основы типологии М. Вебера - Э. Трёльча

Для понимания вопроса типологизации религиозных объединений необходимо рассмотреть методологические основы этой процедуры. В данном параграфе мы рассмотрим методологии, которые применялись для типологизации религиозных объединений в рамках парадигмы «церковь-секта».

Первоначально типология «церковь-секта» основывалась на методологии идеальных типов, предложенной немецким социологом и историком М. Вебером. Однако большинство типологий, предложенных в работах дальнейших исследователей, основаны на предложенном Г.П. Беккером методе конструированных типов.

§1.1. Методология идеальных типов М. Вебера

Типология «церковь-секта» обязана своим возникновением немецкому социологу *М. Веберу* (1864-1920), который рассматривал религиозные объединения в русле разработанной им методологии идеальных типов.

Первоначально идеальный тип задуман М. Вебером как инструмент исторического познания. В связи с тем, что идеографические науки, в частности, история, имеют дело с единичными, уникальными объектами, то и понятие «тип» приобретает в них несколько отличный смысл, чем в номотетических науках, изучающих закономерности природного мира. Такие неопределенные, многозначные понятия идеографических наук как «капитализм», «протестантизм», «церковь», «секта» в корне отличны от однозначных понятий, относящихся к языку номотетических наук (не только таких как «дерево», «дом», но и даже «атом» и «свет»). Поэтому идеальный тип представляет собой

мысленный образ, значение которого «лишь зримо ощущается, а не отчетливо мыслится»[11]. Как инструмент познания, идеальный тип является наброском, теорией, в которой рассматривается каждый отдельный случай, насколько близко или далеко отстоит действительность от того идеального образа. Таким образом, идеальный тип создается первоначально как средство для постижения исторической реальности, выполняющий классификационные, терминологические и т.п. функции.

Далее, М. Вебер различает идеальные типы по степени обобщения; у него можно выделить «исторический» идеальный тип – заключенный в определенной словесной формуле мысленный образ, за которым стоит определенная историческая реальность, и более общий «генетический», или «чистый» идеальный тип, «не являющийся ни исторической, ни тем более «подлинной реальностью», за которым «сохраняется только форма идеального типа в указанном выше смысле»[12]. Последний следует отличать от родовых понятий. Родовые понятия, как полагает М. Вебер, получаются путем выделения одного из признаков всех данных явлений, в то время как идеальный тип вовсе не предполагает такой формальный всеобщности.

В отличие от истории, задача социологии, по мнению М. Вебера, заключается в том, чтобы устанавливать общие правила событий безотносительно к пространственно-временному определению этих событий. Поэтому социолог оперирует «чистыми» типами. «Чистые типы» пригодны в исследовании тем больше, чем они чище, т. е. чем дальше от действительных, эмпирических существующих явлений. Различие условий и их влияние на ход действия фиксируется, согласно М. Веберу, по тому отклонению от идеального типа, которое встречается

---

[11] *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // *Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. С. 392.

[12] *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 393.

всегда, но заметить и общезначимым образом выразить это отклонение в понятиях позволяет лишь идеально-типическая конструкция.

Таким образом, исторические идеальные типы отличаются от социологических («чистых») только по степени общности. Исторический идеальный тип применяется локально во времени и пространстве, а применение чистого типа не локализовано; исторический тип служит средством выявления связи, которая была лишь один раз, а чистый — средством выявления связи, существующей всегда. Качественное различие между историей и социологией, по Г. Риккерту, сменяется у М. Вебера различием количественным.

Если в историческую науку идеальный тип вносит элемент общего, то в социологии он, скорее, выполняет функцию замены закономерных связей типическими. Тем самым с помощью идеального типа М. Вебер значительно сужает пропасть между историей и социологией, которая разделяла эти две науки в теории Баденской школы. Как заметил немецкий социолог Г.Фрейер, «понятие идеального типа смягчает противоположность индивидуализирующего и генерализирующего способов мышления, поскольку оно, с одной стороны, выделяет в индивидуальном характерное, а с другой — на пути генерализации доходит только до типического, но не до всеобщности закона»[13].

Ф. Вайнерт выделяет у М. Вебера четыре задачи, которые могут быть выполнены с помощью идеальных типов: 1. Идеальный тип позволяет социальному ученому довести анализ исторических явлений до максимальной концептуальной ясности (например, «империализм», «феодализм»). 2. Идеальный тип служит о*граничивающим понятием*, с помощью которого такие исторические индивиды, как *«церковь» и «секта»,* можно отличать, сравнивая их с идеальным типом. Однако М. Вебер не считал, что идеальный тип описывает реальность. 3.

[13] *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig; B., 1930. S. 148.

Идеальные типы могут быть использованы для реконструкции исторических событий, когда эта реконструкция не может идентифицироваться с реальным ходом истории. 4. Идеальные типы позволяют историку сконструировать комплекс возможных каузальных отношений, которые могут быть причиной реальных исторических событий[14].

Много вопросов и споров среди исследователей возникло вокруг проблемы соотношения идеального типа с эмпирической реальностью. С одной стороны, М. Вебер считал «реалистическое» (в средневековом значении этого термина) истолкование идеальных типов, т. е. отождествление этих умственных конструкций с самой историко-культурной реальностью, их «субстанциализацию», одним из наиболее распространенных заблуждений. Именно благодаря своей отделенности от эмпирической реальности, своему отличию от нее идеальный тип может служить как бы эталоном для соотнесения с ним этой последней. С другой стороны, выясняется, что идеальные типы берутся из самой действительности, правда, путем некоторой ее акцентуации: усиления, выделения, заострения тех элементов, которые исследователю представляются типическими. Получается, что идеальная конструкция в определенном смысле извлечена из самой эмпирической реальности. Значит, эмпирический мир — это не просто хаотическое многообразие, как полагали неокантианцы, это уже в какой-то мере объективно структурированный мир. В нем должно существовать нечто общее, какая-то объективная взаимосвязь, на что справедливо обратила внимание П.П. Гайденко[15]. С одной стороны, М. Вебер предполагал, что выявляемые расхождения между реальностью и идеальным типом должны вести к переопределению типа, а с другой стороны, он также

[14] *Weinert F.* Weber's ideal types as models in the social sciences // "Verstehen" and humane understanding. Cambridge, 1996. P. 73-108.
[15] *Гайденко П.П.* Макс Вебер о методологии социальных наук // *Вебер М.* Исследования по методологии науки. М., 1980. С. 7-53.

утверждал, что идеальные типы являются моделями, не подлежащими проверке, и писал, что «попытки определить «реальное» и «истинное» значение исторических концептов всегда появляются снова и всегда неуспешны в достижении своей цели»[16]. Однако другие социологи трактовали их как проверяемые модели реального мира. Да и сам М. Вебер часто молчаливо использовал идеальные типы как проверяемые модели.

Гарольд Дж.Берман в своей резкой критике методологии идеальных типов заметил: «Когда идеальный тип не объясняется важными элементами исторической действительности, веберианцы начинают говорить о его «аналитической» или «эвристической» ценности...», причем «идеальный тип для них так же реален, как и историческая действительность. Это смешение осложняется тем, что М. Вебер не всегда отличает «идеальный тип» (такой как бюрократия) от типа «реального» (такого как протестантская этика)»[17]. С другой стороны, Г.В. Осипов полагает, что противоречия, которые возникли в связи с образованием у М. Вебера идеально-типических понятий, в значительной мере связаны с различными функциями и различным происхождением идеальных типов в истории и социологии[18]. Если Г. Риккерт относил социологию к номотетическим наукам на том основании, что она устанавливает законы, то у М. Вебера идеальный тип служит методологическим принципом как социологического, так и исторического познания. (Вебер, вообще, отказался от установления законов социальной жизни, ограничившись более скромной задачей — установлением правил протекания социальных событий).

А.А. Патрушев также отмечает, что идеальный тип является, в сущности, непротиворечивым методом познания: «Дело не в

---

[16] Weber, 1949. P. 104-105. Цит. по: *Swatos W. H., Jr.*, Ibid., 1976. P. 136.
[17] *Берман Г.Д.* Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999. С. 280.
[18] История социологии в Западной Европе и США. Учебник для вузов [Отв. ред. — акад. Г. В. Осипов]. М.: Изд-во НОРМА, 2001. С. 190.

противоречивости. Концепция М. Вебера не была застывшей конструкцией. С течением времени она разрабатывалась и углублялась. Изложена она не в систематизированной форме, элементы ее рассеяны в различных статьях, большею частью полемического характера, без особой заботы об их совместимости и последовательности»[19]. Противопоставление идеального типа эмпирической реальности Патрушев тоже объясняет полемичным характером веберовских работ: «Идеальный тип Вебера представляет по своей природе абсолютную противоположность типу реальному. Если сам Вебер столь часто подчеркивал дистанцию между идеальным типом и реальностью, то определялось это, прежде всего тем, что историческая наука его времени погрязла в одностороннем эмпиризме и категорически отвергала претензии на теоретическую функцию. Естественно, что в такой обстановке Вебер делал ударение на теоретическом характере идеального типа. Гораздо меньше внимания уделял он дифференциации между идеальным типом и чисто спекулятивными построениями»[20]. Однако наиболее методично, как нам кажется, проанализировал веберовскую методологию Ф. Вайнерт. Он выделяет три фазы размышления М. Вебера об идеальных типах. В ранней фазе М. Вебер определял идеальные типы просто как эвристические средства понимания социальных и исторических явлений. Они были скорее средствами, чем целями, и не претендовали на описание реальности. В средней фазе формулирование идеальных типов было целью социальных наук. В третьей фазе М. Вебер создал идеальные типы для анализа истории: это типы авторитета, типы экономической организации и типы религиозных обществ[21].

---

[19] *Патрушев А.А.* Расколдованный мир Макса Вебера. М.: МГУ, 1992. С. 130.
[20] Там же. С. 130.
[21] *Weinert F.* Weber's ideal types as models in the social sciences // "Verstehen" and humane understanding. Cambridge, 1996. P. 17-28, 73-108.

Но, как бы там ни было, современники М. Вебера также не вполне понимали связь идеального типа с эмпирией. В частности, американский социолог Г.П. Беккер предпочел пересмотреть основы типологизации.

§1.2. Методология конструированных типов Г.П. Беккера

Говард Пол Беккер (1899-1960), опираясь на разработки М. Вебера, предложил собственную методологию - методологию конструированных типов.

В основание конструированного типа заложен ряд гипотез-допущений: 1) предполагается наличие причинности между действительным поведением (событийностью) и запечатлевшем его конструированным типом; 2) учитывается корректирующий фактор сопутствующих условий и факторов (контекст); 3) требуется обязательный выход на уровень данности; 4) конструированный тип не описывает единичное, а выявляет именно типичное[22].

Отличительными чертами конструктивной типологии является то, что, во-первых, здесь предпринимается попытка уточнить связи между теоретической абстракцией, представленной конструированным типом, и эмпирической реальностью. Г.П. Беккер считал, что конструированный тип должен формироваться на основе изучения «отдельных случаев», тогда как М. Вебер, казалось, напротив, разрывал эту связь. В основе построения конструированного типа лежат не процедуры идеализации, а абстрагирование (процесс отвлечения от некоторых характеристик изучаемых предметов и явлений), схематизация и типологизация. Ученик и последователь Г.П. Беккера Джон Ч. Маккинни отмечает, что, в отличие от идеального типа, который проводит сравнение исходя из

[22] *Абушенко В.Л.* Конструированный тип // Новейший философский словарь. [: автор-составитель Грицанов А.А.]. Минск, 1999. С. 327.

идеальных ограничений определенного случая, конструированный тип проводит сравнение исходя из центральных тенденций[23].

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

В-третьих, по замыслу Г.П. Беккера, конструированный тип должен быть построен таким образом, чтобы предсказывать новые явления и открывать возможность их измерения, так чтобы можно было утверждать, что «при таких то и таких обстоятельствах этот тип, вероятно, будет вести себя так-то и так»[24]. То есть ценность конструированного типа, как одного из компонентов знания, определяется не точностью его соответствия воспринимаемой реальности, а его способностью объяснить ее[25]. Конструированный 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[26].

Итак, согласно Г.П. Беккеру, конструированный тип - это «сознательный, планомерный отбор, комбинирование и акцентуация «эмпирически данного», относительно свободное от ценностных

---

[23] *McKinney J.C.* Constructive Typology and Social Theory. N.Y.: Appleton-Century-Crofts, 1966. P. 24.
[24] *Becker H.* Constructive Typology in the Social Sciences // American Sociological Review. 1940. V. 5. № 1. P. 47.
[25] *Маккини Ч.* Методология, процедуры и техника социологии // *Беккер Г., Босков А.* Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961. С. 260.
[26] *Маккини Ч.* Там же. С.260.

суждений»[27]. Это объект, составленный из абстрагированных от эмпирической реальности элементов и черт, образующий единый концептуальный образ, в котором в предельном виде подчеркиваются некоторые атрибуты этой реальности. Однако конструированный тип не претендует на эмпирическую достоверность в том смысле, чтобы сохранить неповторимые аспекты эмпирического мира. Как концептуальный прием, он представляет собой попытку продвинуть образование понятий социологии от описания и строго «эмпирического» обобщения к построению теоретических систем[28]. Конструированный тип — это особый тип понятия, поскольку в нем сознательно подчеркиваются и выражаются границы данного случая. Более того, он является специальным, поскольку состоит из ряда атрибутов, в котором в эвристических целях отношения между атрибутами считаются постоянными. Следовательно, конструированный тип сам по себе — это система, он имеет характер теоретической модели.

Конструированным типом является, например, понятие «городское хозяйство средневековья», поскольку здесь имеется в виду не просто родовое понятие, полученное посредством выделения общих признаков, характеризующих ведение хозяйства в каждом из средневековых городов, а некоторая идеализированная конструкция, выражающая в образцово-показательном виде черты такого хозяйства. Поскольку конструированный тип составлен из компонентов, имеющих основание в эмпирической действительности, он может служить средством для сравнительного изучения и обобщенного понимания объектов и явления этой эмпирической действительности, в т.ч. их типологической систематизации.

При использовании метода конструированных типов важна не столько «наполняемость» (статистические характеристики) выделяемого

---

[27] *Becker H.* Through values to Social interpretation. N.Y.: Greenwood Press, 1968. P. 127.
[28] *Маккини Ч.* Там же. С.261.

типа, сколько возможность его наличия (присутствия) среди изучаемой совокупности случаев. В этом отношении конструированный тип занимает промежуточное положение между «идеальным типом» и «статистической типологией», с одной стороны, и является переходной формой между работой в «теории» и работой в «эмпирии».

Метод конструированных типов приобрел в западной социологии большую популярность и, соответственно, получил развитие в целом ряде более поздних работ[29].

Существенный вклад здесь принадлежит А.Бартону и П.Лазарсфельду, которые определяют «тип» как «специальную структуру свойств»[30]. Они различают три вида свойств: «дихотомические свойства», когда логически и/или эмпирически возможными являются только две категории, «изменчивые свойства», могущие измениться в результате переоценки ценностей, и «серийные свойства», когда дозволительными являются только определенные специфические ценности. Таким образом, А.Бартон и П.Лазарсфельд предложили концепцию пространства свойств, показывающую, что тип может быть представлен как особенная комбинация ценностей в определенных сериях свойств. Процесс типологизации, таким образом, состоит в определении всех существенных свойств, распределении по сериям и дихотомиям всех непрерывных переменных, конструировании многомерного пространства свойств и обозначении каждой ячейки в этом пространстве как типа. Эта методика в дальнейшем была

---

[29] *Rose A.* A Deductive Ideal-Type Method // American Journal of Sociology. 1950. V. 56 (July). P. 35-42; *Winch R. F.* Heuristic and Empirical Typologies // American Sociological Review. 1947. V. 12 (February). P. 68-75; *Redfield R.* The Folk Culture of Yucation. Chicago, 1941; *McKinney J.C.* The Role of Constructive Typology in Scientific Sociological Analysis // Social Forces. 1950. V. 28 (March). P. 235-240; *Парсонс Т.* О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. 880 с., особенно гл. 14—17; и др.

[30] *Lazarsfeld P.F., Barton A.N.* Qualitative Measurement in the Social Sciences: Classification, Typologies and Indices // The Policy Sciences (ed. by D.Lerner and H.D.Lasswell). Stanford, California: Stanford Universoty Press, 1951. P. 169.

использована Т. Парсонсом[31], Э. Шевки и др.[32]

Сторонники конструктивной типологии (Т. Абель, Р. Редфилд, У. Гуд, У. Колб, П. Лазарсфельд, К. Лумис, П. Сорокин, Р. Роуз, П. Уинч, Т. Парсонс, Дж. Ч. Маккинни и др.), получившей распространение в 30-50-х гг. XX века, противопоставляли ее эмпирической, индуктивно-статистической типологии, пропагандируемой приверженцами неопозитивистской методологии, которые враждебно относились к любой форме теоретического знания. Однако если учитывать, что конструированный тип значительно опирается на эмпирическую реальность, такое радикальное противопоставление выглядит необоснованным.

Позднее под влиянием неопозитивистской философии науки в социологии получила популярность методология конструирования теорий. Однако и в настоящее время методология конструированных типов продолжает в трансформированном виде существовать как один из приемов построения типологии, и как таковая она до сих пор играет заметную роль.

Что касается теории «церковь-секта», то в начале ее развития в основном применялась методология идеальных типов; методология конструированных типов была сформулирована Г.П. Беккером уже после того, как в 1929 г. он разработал свою типологию религиозных объединений[33]. Однако большинство критических замечаний, связанных с данной теорией, было вызвано тем, что идеальные типы «церковь» и «секта» имели слишком отвлеченный характер, и поэтому

---

[31] *Parsons T.* The Social system. London, Tavistock, 1952. P. 101-112.

[32] *Shevky E., Williams M.* The Social Areas of Los Angeles: Analysis and Typology. Berkely, Los Angeles: University California Press, 1949; *Shevky E., Bell W.* Social Area Analysis. Stanford, California: Stanford Universoty Press, 1955.

[33] *Becker H.* Protestantism and Religious Differentiation [:mimeographed paper, written for Sociology 4, Social Institutions, University of Pennsylvania, 1929, reprinted in Becker H. Systematic Sociology: On the Basis of the «Beziehungslehre» and «Gebildelehre» of Leopold von Wiese. N.Y., 1932. P. 619-644; also in *Becker H.* Through Values to Social Interpretation. N.Y.,1968].

сопоставление с ними реальных религиозных объединений вызывало целый ряд трудностей. Методология конструированных типов во многих отношениях оказалась более приемлемой и сменила методологию идеальных типов самым естественным образом: фактически в ходе развития и модернизации теории «церковь-секта» конструированные типы стали применяться еще до того, как они были осознаны в качестве нового, отличного от идеальных типов, методологического инструмента.

§ 2. Типология «церковь-секта» М. Вебера - Э. Трёльча

§ 2.1. Дихотомическая типология «церковь-секта» М. Вебера

Идея разграничения церкви и секты как двух независимых идеальных типов принадлежит *Максу Веберу*[34], и была впервые высказана им в начале 1905 г. в работе «Протестантская этика и дух капитализма»[35]. Годом позже вышла также статья «Церковь и секты»[36], в которой он подробнее рассматривает этот вопрос. Кроме этого, идея различения церкви и секты как двух идеальных типов развивается М. Вебером в работе «Хозяйство и общество» (1910-1914, 1919-1920, незаконченная)[37], в главе «Государство и иерократия» (1911-1913 г.г.)[38].

В «Протестантской этике» М. Вебер усматривает отличительную церкви в том, что принадлежность к ней «дана» человеку от «рождения», и церковь дарует свою благодать праведным и неправедным. Поэтому принадлежность к церкви не характеризует

---

[34] Правда, сам Вебер отмечает, что понятием «секта» в том же значении использовал одновременно с ним и, как он полагал, независимо от него Каттенбуш (См.: Примеч.174 в работе: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 244).

[35] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 43-271.

[36] Позднее Вебер переработал эту статью в связи с тем, что разработанное им понятие секты было принято Трёльчем. См.: *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 273-306.

[37] В 1910-14 г.г. был написан первый вариант, в 1919-20 г.г. - второй. После смерти М.Вебера его жена – Марьяна Вебер – объединила два этих варианта в одну книгу.

[38] *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1921. H. II. Kapitel XI. Staat und Hierokratie. S. 779-817.

моральные качества прихожан[39]. Под сектой же М. Вебер подразумевал, прежде всего «добровольческую общину»[40], сравнительно узкий круг людей с исключительно строгими моральными принципами, которые строго придерживаются в своих регламентациях образца раннего христианства. Так, в «Протестантской этике» М. Вебер пишет, что 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»[41]. М. Вебер акцентировал внимание именно на добровольном членстве как определяющем для различения указанных церкви и секты (в критических работах, рассматривающих социологию религии М. Вебера, данный критерий называется способом членства[42]), хотя из текста в целом следует, что этот критерий не единственный. Так, в Примечании 174 к «Протестантской этике» находим: «Несомненно, что перекрещенцы отказывались от наименования «секты». Они считали себя *единственной истинной церковью* в том смысле, как о ней говорится в Послании к ефесянам (5, 27). Однако по *нашей* терминологии это — «секта», и не только потому, что члены ее отвергали какое бы то ни было отношение к государству (...) И *не* потому перекрещенцы были

---

[39] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.

[40] Мы переводим определение «freiwillig» (нем.), или «voluntary» (англ.) как «добровольческая», «добровольческое», опираясь на толковый словарь Мак Милана, в котором «voluntary association» толкуется как общественная ассоциация, то есть она не является официальной и должна за все платить сама (MacMillan. English Dictionary for Advanced Learners. Bloomsbury, 2002). Но в переводе: *Вебер М.* Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. 808 с. – используется определение «волюнтаристские».

[41] *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 277.

[42] См.: *Moberg D. O.* The Church as a Social Institution. N.J., 1962; *Swatos W. H., Jr.* Weber or Troeltsch?: Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory // Journal for the Scientific Study of Religion. 1976. V. 15. № 2. P. 129-144; *Гараджа В.И.* Социология религии. М., 1995; *Swatos W.H., Jr.* Church-sect theory // Encyclopedia of Religion and Society [ed. By William H.Swatos, Jr.] // www.hartfordinstitute.org/ency/ и мн. др.

«сектой», что вступление в общину происходило у них de facto на основе договора между общиной и желающим вступить в эту общину индивидом… Сектой они были потому, что, с их точки зрения, религиозная община вообще могла быть организована только волюнтаристически (то есть быть сектой), а не институционально в виде церкви, ибо в противном случае в общину вошли бы невозрожденные, и она тем самым отошла бы от раннехристианского образца»[43]. В этом отрывке видно, что секта, кроме добровольного членства, также отвергает государство и внешний мир (тогда как церковь, предполагается, его принимает).

В статье «Протестантские секты и дух капитализма» (1906), вошедшей затем в III часть «Протестантской этики», М. Вебер отметил, что принадлежность «секте» давала человеку целый ряд социально-экономических преимуществ: ему охотнее предоставляли кредиты в банках, он мог с большей вероятностью рассчитывать на победу в выборах и т.д. Принадлежность к «секте» является «своего рода нравственным (прежде всего, в деловом отношении) аттестатом личности, - пишет М. Вебер. - Характер исповедания не играл уже почти никакой роли. Никого не интересовало, был ли данный человек масоном, последователем Christian science, адвентистом, квакером или еще кем-нибудь. Важно было лишь то, что он принят посредством «ballot» после предварительной проверки и этического утверждения под углом зрения тех добродетелей, которые провозглашались обязательными мирской аскезой протестантизма, то есть старой пуританской традицией»[44]. А исключение из «секты» за нравственные проступки влекло за собой социальное деклассирование. Таким образом, в Америке начала XX века понятие «секта» на Западе имело

[43] *Вебер М.* Там же. С. 243-244.
[44] *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 277.

положительное значение. Это нашло отражение в составных элементах веберовского идеального типа «секта».

Таким образом, М. Вебер проводит различие между церковью и сектой как двумя идеальными типами, предназначенными для анализа реальных социальных объединений верующих. При этом он допускает весьма неоднозначную связь между «добровольностью <сознательностью – Е.В.> членства» и этической строгостью, что мы обсудим ниже, в § 2.4.

Видимо, уже под влиянием работы Э. Трёльча, в «Хозяйстве и обществе» М. Вебер существенно расширяет типологические различия церкви и секты. Отличительными характеристиками церкви является профессиональное духовенство, требования универсального господства, рационализированные и зафиксированные в Священном Писании, снабженные комментариями и превратившиеся в объекты систематического образования догма и ритуалы и, наконец, необходимость некой принудительной организации[45]. Церковь является «институтом раздаваемой благодати»[46]. И снова М. Вебер повторяет, что члены церкви рождаются в ней[47]. Решающим фактором в формировании церкви является отделение харизмы от личности и ее соединение с институтом и, особенно, с церковной службой; именно из этого факта извлекаются все вышеуказанные черты[48]. Секту же М. Вебер характеризует в «Хозяйстве и обществе» как группу, «чья природа и цель предотвращают универсализм и требуют свободного единодушия от своих членов, поскольку она нацелена на то, чтобы быть избранной группой… Секта следует идеалу ecclesia pura…, зримой общине святых. (…) Типичная секта отвергает институализированное

[45] *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1921. H. II. S. 787.
[46] Ibid. H. II. S.812.
[47] Ibid. H. II. S.787.
[48] Ibid. H. II. S.787.

спасение и церковно-служебную харизму»[49]. Таким образом, в «Хозяйстве и обществе» М. Вебер смещает акцент на харизму – институализированную или индивидуальную, которая и определяет главное различие между церковью и сектой.

§ 2.2. Типология Э. Трёльча

В 1912 г. немецкий протестантский теолог и историк *Эрнст Трёльч*, хорошо знавший М. Вебера, опубликовал работу «Социальное учение христианских церквей и групп»[50], в которой он развил идею различения «церкви» и «секты», предложив множество типологических критериев. Впрочем, основная часть исследований Э. Трёльча была опубликована уже в 1908-1910 г.г. – в нескольких выпусках «Архива социальных наук и социальной политики» («Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik»). В «Социальном учении» были лишь добавлены разделы по кальвинизму, по протестантским сектам и мистицизму, а также выводы.

Поскольку Э. Трёльч существенно развил типологию «церковь-секта», предложенную М. Вебером, мы уделим его работе больше внимания.

§ 2.2.1. Характеристики «церкви» и «секты» в «Социальном учении»

В понимании церкви и секты Э.Трёльч отступил от М. Вебера, прежде всего, в двух пунктах: во-первых, сместил акцент с организации на поведение, во-вторых, уделил главное внимание «приспособлению», или «компромиссу». Хотя, все же, основным критерием различения «церкви» и «секты» Э. Трёльч считает принцип членства: «Если мы

---

[49] Ibid. H. II. S.812.

[50] Первое издание – «*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*». Tübingen, 1912. В 1931 г. работа была впервые переведена на английский язык Оливом Вийоном. Это англоязычное издание выдержало несколько редакций, и имеется несколько других переводов. Русского перевода до сих пор нет (В настоящей работе используется издание: *Troeltsch E.* The Social Teachings of the Christian Churches, trans. by Olive Wyon. N. Y.: Harper & Brothers, 1960: In two volumes. 1019 p.).

захотим отказаться от выражений «Церковь» и «секта», но обозначим… все социологические образования, возникающие по монотеистически-универсалистски-религиозным мотивам, как церкви, тогда нам следовало бы провести различие между церквами институциональными и добровольными»[51], - пишет он. Вообще, он видел в Церкви и секте различные способы социального самовыражения религиозной идеи: различное понимание христианской идеи и ее этических требований отражается в различных типах христианских объединений. Э. Трёльч хотел представить социальные и этические последствия самого христианского концептуального мира и его взаимодействия с культурными феноменами. Эсхатологический идеал евангельского Царства Божиего становится к фактичности культуры в отношение неразрешимого напряжения. Тем не менее, в силу того, что церковь институализирует благодать спасения посредством таинств, она может стать местом спасения для масс и приноравливать христианские концепты к политико-социальному порядку и для своих потребностей в легитимации. В противоположность ей, секты – малые группы на краю общества с требованиями высокого подвига от своих последователей - радикализируют это напряжение религии и общества до степени абсолютной оппозиции между нормами культуры и lex Christi, Нагорной проповедью. Сравнивая эти два типа, Э. Трёльч приводит целый ряд различий. Хотя он не выделил четких критериев, которые можно было бы положить в основу той или иной типологии, эту работу в дальнейшем проделали его критики.

Предложенная Э. Трёльчем типология имеет четыре аспекта.

Первый аспект это типология религиозных коллективов, особенно организаций[52]. Интерес Э. Трёльча был направлен на описание коллектива как такового, а не членов этого коллектива. Он стремился

[51] *Troeltsch E.* The Social Teaching.V. 1. P. 340.
[52] *Troeltsch E.* The Social Teaching.V. 1. P. 331

выявить характерные черты религиозных коллективов, исходя из дюркгеймовской концепции «социального факта». При этом он ссылается не на верования, социальные позиции и поведение индивидуумов, но на истоки, структуры, доктрины, политику, установленные правила и идеалы организации как организации.

Второй аспект связан с тем, что Э. Трёльч рассматривает «церковь» и «секту» как абстрактные концепции, идеальные типы, точного соответствия которым не следует ожидать в реальности. «… Перед нами два различных социологических типа. Это, правда, вопреки тому факту…., что случайно в реальной практике они могут часто сталкиваться друг с другом», - пишет он в «Социальном учении» [53]. При всем этом он отмечает, что его типология ясно репрезентирует реальность: «Хотя это описание типа «секта» главным образом представляет собой ее преобладающие социологические характеристики, особенный смысл типа «секта», который противопоставляется типу «церковь», все еще имеет значительный конкретный базис…»[54].

В-третьих, Э. Трёльч утверждает, что «церковь» и «секта» являются независимыми друг от друга конструкциями, которые не следует рассматривать как два полюса одного континуума: «Слово “секта”, однако, не означает, что эти движения являются неразвитыми выражениями церковного типа; оно означает независимый социологический тип христианской мысли»[55]; «… сущность секты не заключается только в одностороннем акценте на определенных жизненно важных элементах церковного типа, но она сама является прямым продолжением идеи Евангелия»[56].

---

[53] *Troeltsch E.* The Social Teaching. V. 1. P. 340.
[54] Ibid. V. 1. P. 337.
[55] Ibid. V.1. P. 338.
[56] Ibid. V.1. P. 341.

В-четвертых, Э. Трёльч настаивает, что хотя ранняя Церковь «… значительно колебалась между сектой и церковным типом…», ни один из двух типов не развился из другого, но оба имели свои истоки в Евангелии и Раннехристианской Церкви: «Наиболее важный пункт следующий: оба типа являются логическим результатом Евангелия и только совместно они, действительно, полностью используют все пространство своего социологического влияния»[57]. Для Э. Трёльча секта не является ни продуктом церкви, ни развивается со временем в церковь: «Слово «секта», однако, не означает, что эти движения являются неразвитыми выражениями церковного типа; оно обозначает независимый социологический тип христианской мысли»[58].

Таким образом, Э. Трёльч утверждает, что его идеальные типы «церковь» и «секта» являются аналитически независимыми, но при этом эмпирически взаимосвязанными, имеющими в христианстве общие исторические корни.

О. Дент насчитывает у Э. Трёльча 16 критериев, по которым он различает церковь и секту (Приложение 1). Во многом из-за этого типология Э. Трёльча неоднократно подвергалась критике, которая будет рассмотрена нами в § 2.4. Сейчас же обратимся к третьему идеальному типу, предложенному Э. Трёльчем – к мистицизму.

§ 2.2.2. Мистицизм – третий идеальный тип?

Если церковь и секту Э. Трёльч идентифицировал как дихотомические формы религиозной организации, то мистицизм – как необъединенный индивидуализм. Э. Трёльч одним из первых обратил внимание на социальную сторону мистицизма. Он отмечает, что, хотя мистицизм, вообще, не направлен на организацию как таковую, ему чужда идея церкви и религиозной организации, все же в христианстве группы мистиков образуют какие-либо формы независимых организаций

[57] Ibid. V. 1. P. 333, 340, 341.
[58] Ibid. V. 1. P. 338.

как результат своих религиозных идей. Внутри этого «вероисповедания духа» формируются узкие группы типа братства (коммуны, которые образуются по образцу семьи и сходны с монастырскими общинами, такие как филадельфиане) или группы, возглавляемые духовными лидерами или экспертами[59]. Цели этих групп чисто личные; они являются тесным кругом для наставления. В этих группах нет ничего постоянного; они формируются и реформируются естественно и легко, в соответствии с данной ситуацией в к.-л. данном месте[60]. Таким образом, группы мистиков являются исключительно индивидуалистичными и изменчивыми формами обществ, которые выражают себя в более жизнестойком специфичном круге – универсальном единстве Духа[61].

Так как весь мистицизм сначала появляется в оппозиции к объективным догмам и формам поклонения, он предполагает, что конкретные формы поклонения и впредь будут религией масс. Поэтому свою миссию он видит в том, чтобы поднять души до Царствия Божия, которое внутри нас[62].

Э. Трёльч идейно предвосхитил Г.П. Беккера и других теоретиков парадигмы «церковь-секта» не только в том, что предложил тип «мистицизм», но и в том, что он описал, по сути, два типа мистицизма: один существует в рамках признанной религиозной традиции, а другой ассоциируется с беккеровским «культом»[63].

Мистицизм первого типа – «мистицизм в широком смысле слова» - представлен различными формами выражения, которые приводят к очень разным результатам, часто перечеркивающим друг друга. Поэтому такой мистицизм не влияет на признанную религию и не может

---

[59] *Troeltsch E.* The Social Teaching. V. 2. P. 746, 800.
[60] Ibid. P. 746.
[61] Ibid. P. 747.
[62] Ibid. P. 747.
[63] *Steeman T.M.* Church, Sect, Mysticism, Denominarion: Periodical Aspects of Troeltsch's Types // Sociological Analysis. 1975. V.36. P. 181-204; *Garrett W.R.* Maligned Mysticism: The Maledicted Career of Troeltsch's Third Type // Sociological Analysis. 1975. V. 36. P. 205-223.

противостоять ей[64]. Мистики данного типа остаются внутри Церкви и не желают заменять ее какой-либо другой организацией. Эта форма мистицизма прослеживалась в энтузиазме ранней христианской церкви.

Второй тип – «технический мистицизм», «мистицизм в узком смысле слова» - порывает с традиционной религией и осознает себя в качестве независимого религиозного принципа – не зависимого от всех институциональных религий и безразличного по отношению ко всем видам религиозного единения[65]. Этот тип мистицизма встречается в различных религиях в удивительно сходных формах: в индуистском брахманизме и его отражении в буддизме, в суфизме парсов и в персидском мусульманстве, в неоплатонизме греков и в позднеантичном гностицизме. Именно «мистицизм в узком смысле» помог теологии ранних христиан разработать ее доктрины.

Если некоторые мистики, действительно, отвергают Церковь и живут изолированной жизнью, то при этом они утешают сами себя мыслью о светлом будущем, о «Третьем Откровении», когда все будут ходить под Богом и когда «несектантское христианство любви» объединит всех христиан в единое братство любви[66].

Христианские идеи, закореневшие в формальном поклонении и доктрине, в мистицизме замещаются индивидуальным религиозным опытом. Христос понимается мистиками как внутренний духовный принцип, который божественным образом воплотился в историческом Христе; он может быть признан только во внутреннем духовном опыте. Царство Божие является только внутри людей. Искупление понимается как непрерывно повторяемый процесс, который достигает кульминации в единстве души с Богом[67].

---

[64] Ibid. P. 734.
[65] Ibid. P. 734.
[66] *Troeltsch E.* The Social Teaching. V. 2. P.747.
[67] Ibid. P. 747-748.

Появление мистицизма в трёльчевской типологии объясняется тем, что он иначе, нежели М. Вебер, рассматривал действительное значение религии для современного ему общества. В отличие от своего коллеги, Э. Трёльч был убежден в том, что даже в условиях западного рационализма религия являлась чрезвычайно важным фактором в социальной формации. Он понимал христианскую традицию главным образом как силу для упрочения индивидуальной автономии перед лицом нарастающих обезличивающих тенденций капитализма[68].

Однако тип «мистицизм» у Э. Трёльча многими не был признан, что следует уже из самого названия типологии М. Вебера - Э. Трёльча – «церковь-секта».

§ 2.3. Место концепции «церковь-секта» в «Протестантской этике» М. Вебера и «Социальном учении христианских церквей и групп» Э. Трёльча

Концепция «церковь-секта» в определенном смысле является плодом творчества критиков и последователей М. Вебера и Э. Трёльча, начиная с Х.Р. Нибура. Ведь если рассматривать «Протестантскую этику» и «Социальное учение христианских церквей и групп», то цель этих работ заключается отнюдь не в том, чтобы представить и обосновать типологию религиозных объединений.

О размахе веберовского замысла мы можем судить из «Заключения», в котором он говорит о цели своей работы: «Наша задача сводится к следующему: показать значение аскетического рационализма ... и для *социально-политической* этики, следовательно, для организации и функций социальных сообществ — от религиозных собраний до государства. Далее мы предполагали исследовать отношение аскетического рационализма к рационализму гуманистическому, его жизненным идеалам и культурным влияниям. Затем — к

[68] *Graf F.W.* Troeltsch, Ernst // Encyclopedia of Religion (ed. By Lindsay Jones). 1995. V. 14. P. 9366.

развитию философского и научного эмпиризма, к развитию техники и духовных ценностей культуры. И, наконец, следовало бы проследить историческое становление аскетического рационализма, начиная от его средневековых истоков до его преобразования в чистый утилитаризм во всех областях распространения аскетической религиозности. Только таким путем можно было бы установить степень культурного значения аскетического протестантизма в его отношении к другим пластическим элементам современной культуры»[69].

Что касается собственно веберовского интереса к сектам, то он не был узко направленным на создание типологии «церковь-секта». Как доказывает С. Бергер, веберовский вклад заключался даже не в провозглашении причинной связи между протестантизмом и капитализмом, но в допущении опосредующих факторов, промежуточных переменных, чтобы объяснить (и определить) причинную связь, которую он принял на веру. Ключевая проблема, следовательно, это природа этих предложенных опосредующих факторов. С. Бергер утверждает, что социальная организация секты как раз и является «ключевым звеном между протестантской теологией и ее превратностями, с одной стороны, и нарастанием духа капитализма, с другой»[70].

Задачи Э. Трёльча были гораздо более узкими. Он проводил параллель между своей собственной работой и «Историей догмы» А. Гарнака, «…в которой все религиозное, догматическое и теологическое рассматривалось только как основание для социально-этических влияний или как отражение взаимовлияния социологической среды»[71]. «Социальное учение», таким образом, было задумано как

---

[69] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 206.

[70] *Berger S.D.* The Sects and the Breakthrough into the Modern World: On the Centrality of the Sects in Weber's Protest ant Ethic Thesis // The Sociological Quarterly. 1971. V. 12. P. 486-499.

[71] *Troeltsch E.* Aufzätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (GS IV). Tübingen, 1925. См. также: Troeltsch E. The Social Teaching . N. Y., 1960. P. 990 (Примечание 515).

социологизированная история христианской догмы и социального учения[72]. Э. Трёльч проводит идею, согласно которой исторична не только религиозная догматика, но историчны и основные нормы христианской религии и нравственности. Главный интерес Э. Трёльча заключался в том, чтобы проследить влияние социальных и экономических условий на групповую структуру и социальное учение христианских церквей, сект и групп, а не чтобы проанализировать капитализм, как у М. Вебера. Он намеревался всего лишь дать ясное представление о протестантской социальной этике ради нее самой[73]. Впрочем, такому одностороннему пониманию целей написания «Социального учения христианских церквей и групп» можно противопоставить точку зрения Х.Р. Нибура, который пишет, что оно «...подобно картине с множественной перспективной. В одной перспективе это книга о церкви, представляющая двоякое опровержение марксистских положений и ортодоксии; в другой перспективе это книга о западной истории, которая использует историю церковных социальных учений как иллюстрацию целого комплекса процессов; во втором случае она является пролегоменами к работе по современному социальному конструированию или к попытке, как, вероятно, сказал бы Э. Трёльч, запрудить поток истории на время и достигнуть синтеза культуры, который, конечно же, снова исчезнет»[74].

Итак, мы видим, что, хотя М. Вебер и Э. Трёльч являются авторами концепции и типологии «церковь-секта», нельзя сказать, что они проблематизировали ее в качестве отдельного исследовательского направления. С другой стороны, то, что у М. Вебера эта тема раскрыта недостаточно, в то время как у Э. Трёльча концепции «секты» и

---

[72] *Chapman M.D.* Polytheism and personality: aspects of the intellectual relationship between Weber and Troeltsch // History of Human Sciences. 1993. V. 6. № 2. P. 5.
[73] *Troeltsch E.* The Social Teaching. V.2. P. 987 (Примечание 510).
[74] *Niebuhr R.* Introduction to the Torchbook Edition // Troeltsch E. The Social Teaching of the Christian Churches. V.1. N.Y., 1960. P. 11

«церкви» чрезвычайно спорна, послужило поводом для многочисленных критических исследований и лавинообразного исследовательского интереса к проблеме типологизации религиозных объединений, пик которого приходится на 1950-1970-е г.г. XX в.

§ 3. Х.Р. Нибур и концептуальное завершение типологии М. Вебера - Э. Трёльча

Американский протестантский теолог *Хельмут Ричард Нибур* был вторым после Э. Трёльча, кто внес существенный вклад в развитие типологии «церковь-секта». В работе «Социальные истоки деноминационализма» (1929)[75] он рассматривает типологию «церковь-секта» у М. Вебера и Э. Трёльча и отмечает, что эта типология является недостаточной для описания религиозной ситуации в Америке. Большинство американских религиозных объединений в начале XX века не подпадали под «чистый» тип «секта»; еще более они были далеки от типа «церковь».

Х.Р. Нибур 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

[75] *Niebuhr H.R.* The social sources of denominationalism. N.J., 1929.

объединения не могут претендовать на универсальность, подобно церкви[76]. Этот тип религиозных объединений Х.Р. Нибур обозначил как деноминации[77].

Х.Р. Нибур полагал, что деноминационализм – типично американское явление, связанное с религиозным плюрализмом, с отсутствием государственной церкви. Если церковь стремится охватить своим влиянием, в идеале, весь мир, секты – лишь избранных, то деноминации конкурируют между собой, не рассчитывая при этом завоевать позиции в масштабах, подобных церковным.

В противоположность Э. Трёльчу, у которого церковь и секта являются двумя изначально независимыми друг от друга типами, Х.Р. Нибур рассматривал секты как религиозные группы, откалывающиеся от церкви (или от деноминации), когда та перестает отвечать нуждам своих членов. Если Э. Трёльч считал церковь наилучшей формой организации христианской жизни, то для Х.Р. Нибура таковой, несомненно, является секта. Он полагал, что деноминации и в особенности церкви разделяют и рассеивают энергию христианства и отличаются от сект тем, что в своем стремлении к компромиссу с миром они вынуждены поступаться моральной строгостью. В этом отношении он проявляет солидарность с М. Вебером, у которого секты также являются наилучшими образцами христианского благочестия.

Секта и деноминация, согласно Х.Р. Нибуру, являются 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

---

[76] Ibid. P. 17.

[77] Понятие «деноминация» возникло еще в 17 в. и использовалось в научной литературе в смысле «приспособленной» религиозной группы еще до Нибура (*Giddings F.H.* Are Contradictions of Ideas and Beliefs Likely to Play an Important Group-making Role in the Future? // American Journal of Sociology. 1908. V.13. P. 784-791; *Park R.E. and Burgess E.W.* Introduction to the Science of Sociology. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1921). Заслуга Нибура в том, что он ввел это понятие в качестве третьего идеального типа.

компромисс между христианством и миром»[78]. Такое приспособление христианства к обществу с социальными предрассудками и социальным неравенством имплицитно содержит отрицание христианских ценностей, христианского братства, противоречит божественному закону. Появление сект – это не что иное, как попытка восстановить и подтвердить христианскую заботу о христианской справедливости и равенстве. В основе религиозных расколов – социальная стратификация общества, приводящая к разногласиям между людьми, исповедующими одну и ту же веру. Но спустя какой-то период времени возникшие на волне протеста христианские группы обнаруживают склонности к компромиссу с миром, приспособлению к секулярным ценностям. Появляются организации церковного типа, что, в свою очередь, вновь приводит к возрождению веры.

Существует некоторая путаница в отношении нибуровского объяснения трансформации секты. Некоторые интерпретаторы пишут, что у Х.Р. Нибура секта становится церковью[79], и критикуют его за одностороннее понимание этого процесса. Надо сказать, если переводить Х.Р. Нибура дословно, то у него, действительно, «секта становится церковью (church)»[80]. Но в каком контексте? В американской ситуации религиозного плюрализма! Х.Р. Нибур почти не использует слово «деноминация», поскольку его интересовал главным образом «деноминационализм», то есть проблема разделенности церкви и упадка религиозного духа. Возможно, это было связано с тем, что слово «деноминация» не было широко принятым. Вместо denomination Х.Р.

---

[78] Ibid. P.6.

[79] *Glock C.Y., Stark R.* Religion and Society in tension. Chicago, 1965. P. 245; *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.209; *Moberg D.* O. The Church as a Social Institution. Michigan, 1984. P. 89; *Moberg D.* O. Potential Uses of the Church-Sect Typology in Comparative Religious Research // International Journal of Comparative Sociology. 1961. V. 2. P. 50; *Кобызов Р.А.* Деноминация // Энциклопедия религий. М.: Академический Проект, 2008. С. 361; и др.

[80] *Niebuhr H.R.* The social sources of denominationalism. N.J., 1929. P. 29.

Нибур часто пишет church, однако подразумевает деноминацию. Это видно из следующего отрывка: «Церкви (churches) иммигрантов склонны быть добровольными организациями, в гармонии с другими социальными структурами индивидуалистичного общества и в согласии с концепцией религии как непосредственного и индивидуального опыта»[81]. В начале книги Х.Р. Нибур рассматривает типологию «церковь-секта» М. Вебера - Э. Трёльча, где добровольческое членство является типологической характеристикой секты. Поэтому смысл данного отрывка следует интерпретировать так, что церковь в Америке приобретает некоторые черты секты и поэтому уже не может рассматриваться как церковь в чистом виде. Стало быть, это деноминация. Отрывок также показывает, что было бы неверным интерпретировать деноминацию у Х.Р. Нибура исключительно как «переросшую секту»; деноминация может представлять собой и результат деградации церкви, когда она начинает приспосабливаться к социальным структурам индивидуалистического общества. Это не означает, что во всех случаях за словом «церковь» у Х.Р. Нибура следует видеть деноминацию. Определенно, он ясно различал три идеальных типа – церковь, деноминацию и секту. В другом отрывке читаем: «Деноминации (denominations), церкви (churches), секты являются социологическими группами, принципы различения которых следует искать в их приспособлении к <установленному> порядку социальных классов и каст»[82]. Деноминации «это эмблемы… победы мира над церковью, обмирщения христианства»[83], - пишет Х.Р. Нибур. И как таковые они, безусловно, отличны от церкви, являющейся

[81] *Niebuhr H.R.* The social sources of denominationalism. N.J., 1929. P. 143.
[82] Ibid.P. 25.
[83] Ibid. P. 25.

инклюзивным институтом, придающим особое значение универсализму Евангелия[84].

Х.Р. Нибур также выдвинул два предположения о причинах трансформации секты в деноминацию. Первое заключается в том, что 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.

Объяснение Х.Р. Нибуром причин трансформации сект в деноминации представляет особый интерес. Еще Э. Трёльч утверждал, что «определенные религиозные типы склонны принадлежать определенной социальной страте общества... Для определенных сегментов общества желательна секта, ее стимулы и ее удовлетворительная социальная организация, которая предоставляет индивидуумам долю в совместной деятельности. Для других, опять же, желательна церковь, потому что они верят, что она обеспечивает те социологические и религиозные возможности поддержки и власти, которые формируют наиболее благоприятный уравнивающий и упорядочивающий элемент для контроля над этими массами»[85]. Х.Р. Нибур рассматривает эту взаимосвязь типов религиозных объединений с социальными стратами в динамике. Он выдвигает чисто марксистское предположение, что новые секты пополняются за счет низшего («неимущего») класса. Появление новых сект связано не только с

---

[84] Ibid. P. 17.

[85] *Troeltsch E.* The Social Teachings of the Christian Churches, trans. by Olive Wyon. N. Y.: Harper & Brothers, 1960. V. 2. P. 798.

религиозными разногласиями, но также с социальными волнениями. За теологическими разногласиями скрывается социальный протест. Секты канализируют чувство обделенности путем замещения его чувством религиозного превосходства. Протестантская (сектантская) этика – бережливость, экономность, трудолюбие – способствует тому, что члены сект достигают статуса среднего класса. В дальнейшем это ведет к перестраиванию их религиозной психологии и идеологии. Х.Р. Нибур полагает, что один лишь этот моральный фактор может служить причиной для социального и экономического возвышения неимущих и помогает им избавиться от чувства социального недовольства. В конечном итоге, конфронтация сменяется приспособлением к существующему социальному порядку. Прежние воинственные религиозно-сектантские движения за относительно короткий срок превращаются в мирные деноминации, стоящие на позициях компромисса с существующим социальным строем.

§ 4. Обсуждение и критика рассмотренных концепций

Мы рассмотрели типологии религиозных объединений трех авторов, и все они существенно отличны одна от другой. Тем не менее, можно говорить о ключевых идеях этих трех авторов, которые сформировали единый образ типологии М. Вебера - Э. Трёльча (или иногда М. Вебера - Э. Трёльча - Х.Р. Нибура) и единое исследовательское направление. Главная идея заключалась в различии церкви и секты как двух идеальных типов. Вторая идея заключалась в том, что между церковью и сектой существует типологический континуум.

Собственно говоря, вокруг этих двух идей и происходил весь дальнейший дискурс. Действительно ли существуют два разных типа или это чистая фантазия М. Вебера? Если существуют, то каковы главные типологические характеристики церкви и секты? Каковы

основные критерии их отличия? И только ли существует два типа или есть еще другие? Каковы причины того, что секта становится церковью/деноминацией? И является ли этот процесс однонаправленным?

Многие критические замечания были связаны с попытками применить типологию М. Вебера - Э. Трёльча в конкретных эмпирических исследованиях. Некоторые исследователи критиковали саму постановку вопроса – как не соответствующую систематическому исследованию эмпирического мира[86], в частности, за то, что она не может быть проверена по критерию обоснованности и достоверности, как просто описательную в своих результатах, как менее информативную, чем прочие возможные подходы, как не имеющую отношения к прочим социологическим теориям и, таким образом, часто неверифицируемую. Поскольку последователи М. Вебера и Э. Трёльча пытались применить типологию «церковь-секта» в эмпирических исследованиях, естественно, двух типов оказалось не достаточно для описания всего многообразия религиозных объединений[87]. Как заметил Дж.М. Йингер, любая дихотомия не способна «дать адекватную картину полного ряда данных», так что редко можно встретить религиозную

---

[86] *Benson J.K., Dorsett J.H.* Toward a Theory of Religious Organizations // Journal for the Scientific Study of Religion. 1971. V. 10. №2. P.138-151; *Coleman J.A.* Church-sect typology and organizational precariousness // Sociological Analysis.1968. V. 29. P. 55-66; *Demerath N. J., III*. In a sow's ear a reply to Goode // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967a. V. 6. P. 77-84; *Demerath N. J., III*. Son of sow's ear // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967b. V. 6. P. 275-277; *Demerath N.J. and Hammond P. E.* Religion in Social Context: Tradition and Transition. N.Y.: Random House, 1969.; *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. V. 10. № 4. P. 375-383; *Eister A.W.* Toward a radical critique of church-sect typology // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. V. 6. P. 85-90; *Goode E.* Some critical observations on the church-sect dimension // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967 a. V. 6. P. 69-77; *Gustafson P.* Exegesis on the Gospel According to St. Max // Sociological Analysis. 1973. V. 34. P.12-25; *Gustafson P.* UO-US-PS-PO // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. V. 6. P.64-68; *Snook J.B.* An Alternative to Church-Sect // Journal for the Scientific Study of Religion. 1974. V. 13. № 2. P. 191-204; *Zygmunt J.F.* Prophetic failure and chiliastic identity: The case of Jehovah's Witnesses // American Journal of Sociology. 1970. V. 75 (May). P. 926-948.

[87] *d'Epinay C. L.* Toward a Typology of Latin American Protestantism // Review of Religious Research. 1968. V. 10, № 1. P. 5.

группу, которая бы в деталях соответствовала одному из этих двух типов[88]. Опять же, в связи с попытками практического использования типологии «церковь-секта», значительной критике подверглись типологические описания, данные Э. Трёльчем. Исследователи критиковали его за то, что большинство религиозных объединений следует отнести к промежуточным типам, поскольку Э. Трёльч привел слишком много типологических характеристик. Например, принадлежность к секте, согласно Э. Трёльчу, определяется по принципу добровольной приверженности. Но несколько групп, которые западные исследователи, не сомневаясь, называли сектами, например, амиши[89], в действительности имеют институализированное приписное членство. Система таинств Римской, Православной, Лютеранской и Англиканской веры, согласно Э. Трёльчу, является характеристикой церквей. Но многие протестантские группы, часто называемые церквями, полностью утратили систему таинств[90].

Дж.М. Йингер критиковал Э. Трёльча также за культурно-временную ограниченность его типологии (христианство до 19 в.)[91].

Он же критиковал Э. Трёльча за неудачную попытку точно определить социальные и индивидуальные факторы, связанные с различными типами[92].

Кроме этого, типологию «церковь-секта» критиковали за неясность и неопределенность лежащих в ее основе концептов и отсутствие точных определений.

Часто в связи с типологией М. Вебера - Э. Трёльча исследователи упоминают о религиозной обстановке в США, где изначально не существовало государственной церкви, которой могли бы противостоять

---

[88] *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970. P.252.
[89] Амиши, или аманиты – секта американских меннонитов, последователи епископа Аммана (17 в.).
[90] *Johnson B.J.* On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 541.
[91] *Yinger*, Ibid., 1970. P.252.
[92] Ibid.

секты[93]. Б. Уилсон возражает против положения Э. Трёльча о том, что секты и церкви имеют, соответственно, сектантскую и церковную «наследственность» (stain), то есть с самого своего возникновения идут принципиально разными путями развития. Такая схема слишком узко отображает церковь и имеет подтекст, что секты зависят от церкви, по отношению к которой они прямо противоположны. «В обществе без церкви, но с несколькими влиятельными деноминациями, сектантство необходимо приобретает несколько отличный характер», - пишет он[94]. Далее, критиковали «мистицизм», предложенным Э. Трёльчем в качестве третьего идеального типа. Так, Д. Моберг пишет, что мистицизм почти никогда не встречается в институциональной форме и не является идеальным типом; только церковь и секта являются ясными типами социальных институтов[95]. Вообще, вплоть до 1932 г., когда вышел труд Г.П. Беккера «Систематическая социология»[96], мало кто всерьез относился к этой идее Э. Трёльча. Чаще всего ее просто игнорировали как неудачную.

Тип «деноминация», предложенный Х.Р. Нибуром, получил резонанс в большинстве более поздних работ[97]. Тем не менее, Х.Р. Нибура критиковали, во-первых, за то, что он рассматривал преобразование секты в деноминацию как некое закономерное явление.

---

[93] *d'Epinay*, Ibid., 1968. - P. 5; *Johnson B.J.* On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 539-549.

[94] *Robertson R.* The Sociological Interpretation of Religion. N.Y.: Schocken, 1970. P.117; Wilson B. Religion sects: a sociological study. London, 1970. P. 35.

[95] *Moberg D.* O. The Church as a Social Institution. N.J., 1962. P. 75.

[96] *Becker H.* Systematic Sociology: On the Basis of the «Beziehungslehre» and «Gebildelehre» of Leopold von Wiese. N.Y., 1932. P. 629-630. Цит. по: *Becker H.* Through Values to Social Interpretation. N.Y.: Greenwood Press, 1968. P. 116-117.

[97] *Becker H.* Protestantism and Religious Differentiation [reprinted in Becker H. Through Values to Social Interpretation]; *Gustafson P.* UO-US-PS-PO // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. V. 6. P.64-68; *Martin D.* The Denomination // British Journal of Sociology. 1962. V. 13. № 1.P. 1-14; *Pfautz H.W.* The Sociology of Secularization: Religious groups // The American Journal of Sociology. 1955. № 61. P. 121-128; *Robertson R.* The Sociological Interpretation of Religion. N.Y.: Schocken, 1970. 256 p.; *Swatos W.H., Jr.* Monopolism, pluralism, acceptance, and rejection an integrated model for church-sect theory // Review of Religious Research. 1975. V. 16. P. 174-185; *Wilson B.R.* An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. 1959. V. 24. № 1. P. 3-15; *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970. 593 p. и мн. др.

Во-вторых, за его объяснение трансформации секты в деноминацию. В-третьих, высказывались возражения против однозначно линейного понимания процесса развития религиозных объединений от секты к «церкви» (точнее – к деноминации). В частности, высказывались замечания, что «в большинстве “нормальных” ситуаций секты не становятся деноминациями: они остаются сектами или они погибают»[98], а некоторые секты могут длительное время пребывать почти в неизменной форме[99]. Так, Э. Кларк доказывал, что переход от сектантского типа к церковному является постепенным, и прежде чем секта станет деноминацией, может пройти не одно поколение[100]. А Дж.М. Йингер, как рассмотрено во второй главе книги, ввел новый тип – признанную секту[101]. Во всяком случае, целый ряд сект сохраняют свои характеристики на протяжении ряда поколений. Следовательно, существуют факторы, способные предотвратить или хотя бы задержать на некоторое время превращение секты в деноминацию и далее в церковь. Это может быть строгая дисциплина, вплоть до исключения неблагонадежных, самопополнение секты и запрещение браков «на стороне» и др. Кроме этого, Ч. Глок доказывал, что нетрадиционным религиям свойственно значительное разнообразие институциональных форм, и отнюдь не все церкви изначально появляются в виде сект[102]. Также разные исследователи отмечали, что Х.Р. Нибур указал лишь одно линейное направление динамики религиозных объединений, тогда как таких направлений может быть несколько, и этот процесс может иметь нелинейный характер. Эти недочеты в концепции Х.Р. Нибура стимулировали дальнейшие исследования по трансформации и

---

[98] *Martin D.* The Denomination // British Journal of Sociology. 1962. V. 13. № 1. P. 2.
[99] *Clark E.T.* The small sects in America. N.Y., 1949; *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. L., 1970. P. 266-273.
[100] *Clark E.T.* The small sects in America. N.Y., 1949.
[101] *Yinger J.M.* Religion, Society and the Individual. N.Y., 1957.
[102] *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.

динамике типов религиозных объединений, которые будут рассмотрены в § 4 главы 2 и § 2 главы 3.

Наши собственные критические замечания главным образом дополняют критику в адрес М. Вебера и Э. Трёльча.

Первое, что следует обсудить в связи с конструированием идеальных типов, это прямая связь между «добровольностью членства» и этической строгостью, которую проводит М. Вебер. Из этой идеи следует, что этическая строгость в религиозном объединении возможна лишь при условии его добровольческой организации, гарантирующей, что все ее члены *сознательно* являются таковыми. Если мы несколько упростим веберовскую мысль, что добровольное объединение это секта, а ее противоположностью является церковь, то придем к заключению, что церковь состоит из несознательных членов, поэтому она не может быть этически строгой. Конечно, в действительности все это не так. В церкви есть как сознательные, так и несознательные члены, и «сознательность» отнюдь не является синонимом «сектантскости», но суть не в этом. Церковь не менее требовательна в своих регламентациях, нежели были американские секты в начале XX в., однако, в отличие от последних, она оставляет своим членам свободу выбора и возможность покаяния. Дело не в предъявляемой этической строгости, а в том, что в успешных сектах благодаря их относительно маленьким размерам возможны более эффективные механизмы управления, более тесная «обратная связь». (Если таковая отсутствует – секта, действительно, обречена на исчезновение).

Второй момент, который нуждается в интерпретации, это веберовская концепция «секты», представленная в «Протестантской этике». В начале XX века в Америке понятие «секта» имело положительное значение: сектант в «Протестантской этике» это «безупречный в нравственном отношении человек». Однако истории известны случаи, когда этика противоречила христианским заповедям.

Например, в секте «Новый Израиль» была принята полная свобода половых отношений, даже с кровными родственниками[103]. Более того, этика секты может иметь кардинально противоположную христианской направленность, как в случае с сатанистами. Конечно, сконструированный М. Вебером идеальный тип «секта» может быть использован лишь в очень ограниченных историко-временных рамках, применительно к конкретным религиозным традициям или течениям, а никак не в универсальном смысле. Это, однако, не опровергает полезности идеального типа в качестве методологического инструмента, чувствительного к контексту.

Поскольку секты в рассмотренных нами работах М. Вебера описаны в довольно узких исторических рамках, гораздо более плодотворной оказалась работа Э. Трёльча. Множество характеристик, предложенных в ней для сравнения трех идеальных типов, позволило дальнейшим исследователям более тщательно проанализировать их и выделить главные. Кроме этого, в работе Э. Трёльча уже имплицитно присутствует предпосылка конструированного типа, поскольку типологические характеристики у него представляют собой скорее результат абстрагирования, а не идеализации.

Не удивительно поэтому, что именно работа Э. Трёльча вызвала много споров и критики со стороны тех, кто пытался использовать ее для типологизации конкретных религиозных объединений. Даже сам Э. Трёльч понимал, что его типология в ряде случаев сталкивается с большими затруднениями. Например, в случае кальвинизма, который, с одной стороны, не отвергал окружающий мир и был нацелен на систематическое включение всех людей в свою паству, подобно церкви, и, с другой стороны, обладал рядом сектантских характеристик, таких как ясное различение «суетности» и «благочестивости», отсутствие

[103] *Таевский Д.А.* Христианские ереси и секты I-XXI веков. Словарь. М., 2003. С. 125, 133.

клира и жесткое навязывание морали[104]. Вообще, множество критериев сравнения приводят к *несравнимо большему, огромному* множеству смешанных типов. Если мы условно примем одну ячейку Таблицы в Приложении 1 за один типологический признак и посчитаем число теоретически возможных вариантов, при условии, что каждый из 16 признаков рассматривается как независимый от других, то мы получим 2^{16} = 65536 смешанных типов![105] Логически ясно, что в такой типологии церковь и секта скорее представляют собой два полюса континуума, чем дихотомию. Поэтому не удивительно, что идея типологического континуума вскоре появилась у Х.Р. Нибура. Кроме того, мы во многом солидарны с теми, кто критиковал Э. Трёльча за сами типологические характеристики. Многие из них несущественны для типологии. В том числе многие просто неудачны: они применимы лишь только к части религиозных объединений, тогда как другая их часть противоречит указанным характеристикам. Например, эсхатологические ожидания присущи далеко не всем сектам. Так, в типологии Б. Уилсона эта характеристика присуща лишь одной группе сект из семи[106]. То же самое относится к характеристикам индивидуального духовного роста. Согласно Э. Трёльчу, зависимость индивидуального духовного роста от объективной передачи благодати через таинства является характеристикой церкви. Однако это верно практически для всех харизматических сект, в которых принято т.н. «третье крещение» - крещение Святым Духом. Точно так же отрицание таинств не является

---

[104] *Troeltsch E.* The Social Teaching of the Christian Churches. N. Y., 1960. V. 2. P. 591-593 ff., 656 ff.; *Johnson B.* A Critical Appraisal of Church-Sect Typology // American Sociological Review. 1957. V. 22. № 1. P. 89.

[105] Данное число мы приводим единственно с целью показать, насколько методологически ошибочно использовать множество критериев для типологического конструирования типа. В действительности это число окажется несколько ниже, если мы учтем, что из этого теоретически возможного числа вариантов далеко не все можно будет квалифицировать даже как характеристики подтипов, и несколько выше, если учесть, что другие исследователи могли бы предложить другие основания для сравнения.

[106] *Wilson B.R.* An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. 1959. V. 24. № 1. P. 5-7.

характеристикой, общей для всех сект. Некоторые секты признают если не все, то, по крайней мере, некоторые таинства либо «собственные версии» таинств. Таковы, например, духоборы, «Поместная Церковь» (основатель – Вочман Ни), «Церковь Христа» (основатель – Томас (Кип) Маккин) и др. Кроме того, проявление аскетизма в подавлении чувственности присуще не только церкви (прежде всего, монашествующей ее части), но и некоторым сектам. Таковы, например, многие русские секты – толстовцы, духовные христиане (духоборы, молокане, хлысты, скопцы) и др. Подобного рода относительность присуща также и таким критериям, как консерватизм/радикализм и классовые связи. А критерий добровольности членства, поставленный М. Вебером во главу угла и также рассматриваемый Э. Трёльчем, как уже было сказано, не может быть типологической характеристикой: сознательно можно войти не только в круг секты, но и в церковь. Наконец, пуританская этика – основное ядро веберовского идеального типа «секта» - в действительности присуща лишь только определенной части маргинальных религиозных объединений. За пределами сконструированного таким образом типа остаются, как минимум, культы. Да и, вообще, дух сектантства это скорее претензия на уникальное обладание религиозной истиной в совокупности с неприятием по отношению к миру. Эта претензия совсем не обязательно связана с пуританством, в основе ее может лежать совсем иная этика и иные религиозные верования.

Впрочем, недостаточно полный взгляд М. Вебера и Э. Трёльча на секты, как мы уже отметили выше, не говорит об их некомпетентности, но связан с иным направлением их интересов: влияние протестантской этики на развитие капитализма (у М. Вебера) и влияние капитализма на

развитие кальвинизма[107] и исследование протестантской социальной этики как таковой (у Э. Трёльча).

Что касается мистицизма, на наш взгляд, критики Э. Трёльча совершенно напрасно игнорируют или отрицают эту его идею. Иногда сами они бывают некорректны в своих замечаниях. Так, например, если взять Д. Моберга, то надо сказать, что понятие идеального типа (в веберовском смысле) не эквивалентно понятию социального института, следовательно, нельзя отбрасывать мистицизм как несопоставимый с церковью и сектой. Мистицизм не менее успешно, чем церковь с сектой, приводит к возникновению *религиозных объединений* особого рода, то есть он точно так же имеет свои «социологические последствия». К этому надо добавить, что и М. Вебер рассматривал мистицизм как антирационалистические, мистические разновидности религиозных образований[108]. А в 1929 г. американский социолог Г.П. Беккер ввел близкий по смыслу тип «культ»[109], также в 1977 г. К. Кэмпбелл предложил тип «мистическая общность»[110]. Причем, последние две концепции были широко приняты. По нашему мнению, трёльчевский мистицизм не был принят большинством критиков из-за того, что в его работе весьма расплывчата граница между типологическими характеристиками мистической традиции «в широком смысле слова» и мистицизма, представленного в организационной форме (мистицизма «в узком смысле слова»). Кроме этого, мистицизм «в узком смысле слова» у него представлен протестантскими группами, тогда как «прототипом» беккеровского «культа» и «мистической общности» К. Кэмпбелла являются по большей части неоориенталисткие группы, привлекшие к

---

[107] *Troeltsch E.* The Social Teaching. V.2. P. 916 (Примечание 389).

[108] *Вебер М.* Социология религии // Работы М.Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985. С. 76-334.

[109] *Becker H.* Protestantism and Religious Differentiation [:mimeographed paper, written for Sociology 4, Social Institutions, University of Pennsylvania, 1929, reprinted in *Becker H.* Through Values to Social Interpretation. N.Y.: Greenwood Press, 1968. P. 116-117].

[110] *Campbell C.* Clarifying the Cult // The British Journal of Sociology. 1977. V. 28. № 3. P. 375-388.

себе особенно большое внимание религиоведов. Вследствие этого обстоятельства концепции Г.П. Беккера и К. Кэмпбелла обрели несравненно большую популярность. Учитывая выше сказанное, можно согласиться с утверждением И.Я. Кантерова, что «представления о *культе* как типе религиозных объединений разрабатывались *М. Вебером и Э. Трёльчем*»[111]. Действительно, эти два немецких исследователя рассматривали мистицизм в том же социологическом ключе, что и Г.П. Беккер.

Главным вкладом Х.Р. Нибура, по нашему мнению, является то, что он перенес типологию «церковь-секта» на американскую почву. Религиозная ситуация в Америке была совершенно уникальной. Так, наш известный отечественный религиовед Д.Е. Фурман писал: «Ни одна страна в новое время не знала таких мощных сектантских движений, как США. Ни в одной стране причудливые и фантастические сектантские идеологии не приобретали такой важности, такой общенациональной значимости, как в США»[112]. Не удивительно поэтому, что именно англо-американские авторы так живо заинтересовались типологическими разработками М. Вебера и Э. Трёльча. И именно благодаря Х.Р. Нибуру типология «церковь-секта» получила дальнейшее развитие и обособилась в качестве самостоятельного исследовательского направления. Что касается критики концепции Х.Р. Нибура, то нам хотелось бы обратить внимание на то, что авторы, критиковавшие его за идею перехода секты в «церковь», по-видимому, либо не читали самого Х.Р. Нибура, либо не пытались проанализировать его концепцию, либо иногда не видели принципиальной разницы между церковью и деноминацией, либо употребляли понятие «церковь» ради красоты и

---

[111] *Кантеров И.Я.* Культ как тип религиозной организации // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 560.
[112] *Фурман Д.Е.* Религия и социальные конфликты в США. М., 1981. С. 99.

единства концепции. Строго говоря, у Х.Р. Нибура секта становится деноминацией, а не церковью.

Критические замечания в адрес типологии «церковь-секта» способствовали ее дальнейшему развитию и модернизации. Теоретическая рамка, в которой происходило это развитие, позволила социологам религии проанализировать огромное число данных.

Глава 2. Развитие и модернизация типологии «церковь-секта»

Типологическая схема «секта-деноминация-церковь» М. Вебера - Э. Трёльча - Х.Р. Нибура обычно рассматривается критиками как исходная типология, отражающая структуру религиозных объединений христианского мира, которая значительно была развита, пересмотрена и усовершенствована в работах других исследователей. Дальнейшие разработки типологии «церковь-секта» проходили в нескольких направлениях. Во-первых, изначально дихотомическая, эта типология обогатилась новыми типами, прежде всего, это деноминация и культ. Во-вторых, начиная с Б. Джонсона (1963)[113], вышло несколько работ, авторы которых предлагали вернуться к М. Веберу и сократить число типологических критериев до двух наиболее существенных. В результате были выделены типологические критерии, отражающие связь религиозной организации с социальным окружением. В-третьих, предложенная Г.П. Беккером концепция культа (1929, 1932), в свою очередь, была пересмотрена и модифицирована другими авторами. В-четвертых, в рамках исследовательского направления «церковь-секта» активно развивались конкретные типологии сект, культов и церквей. То есть, для основных типов был предложен целый ряд разнообразных систем подтипов.

Рассмотрим подробнее развитие и модернизацию типологии «церковь-секта».

§ 1. Расширение первоначальной дихотомической типологии

В предыдущей главе мы уже писали о том, что, уже начиная с Э. Трёльча, наметилась тенденция к расширению дихотомической типологии, предложенной М. Вебером.

---

[113] *Johnson B.J.* On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 539-549.

Во-первых, существенным вкладом в развитие типологии «церковь-секта» стал введенный в 1929-1932 г. *Говардом Полом Беккером* социологический тип «культ»[114], который был близок по своим характеристикам к трёльчевскому мистицизму, но главным образом относился к религиозным объединениям, не имеющим отношения к христианскому миру. Кроме того, для Э. Трёльча культ был одной из форм мистической религии, тогда как для Г.П. Беккера неопределенный мистицизм стал условной отличительной чертой культа.

Г.П. Беккер определил культ как «аморфный, бесструктурный, неконденсированный тип социальной структуры»[115]. Цель культа – не поддержание социальной структуры, но «чисто личный экстатический опыт, спасение, комфорт и умственное или физическое исцеление»[116]. Эта цель, однако, не объединяет культ – его приверженцы просто выбирают, верить ли им в данное учение и следовать ли данным практикам. К культу склонялись мистики, но наиболее яркими примерами являются спиритуализм, теософия, Новое Мышление (New Thought), Христианская наука, Церковь Объединения, Саентология и различные псевдоиндуистские ассоциации со свами и йогами. Г.П. Беккер отмечает, что культ является самым недолговечным из всех типов религиозной структуры, свободно объединенным и переходным. Кроме типа «культ», типология Г.П. Беккера включала также экклесию, деноминацию и секту. При этом культ является следующей за сектой ступенью в направлении от социальной организации к индивидуализму. Г.П. Беккер поясняет: «Культы часто более похожи на секты, и чрезвычайно трудно провести черту между ними, также как трудно …

---

[114] *Becker H.* Protestantism and Religious Differentiation [:статья, написанная для журнала Sociology 4, Social Institutions, University of Pennsylvania, 1929 и отпечатанная на мимеографе, в дальнейшем переиздана в книге Беккера «Систематическая социология»: *Becker H.* Systematic Sociology: On the Basis of the «Beziehungslehre» and «Gebildelehre» of Leopold von Wiese. N.Y., 1932. P. 619-644]. Цит. по: *Becker H.* Through Values to Social Interpretation. N.Y.: Greenwood Press, 1968. P. 116-117.

[115] Ibid. P. 117.

[116] Ibid. P. 117.

провести черту между сектой и деноминацией»[117]. Гипотетически, культ может со временем преобразоваться в секту, деноминацию и, наконец, экклесию. Это положение вызвало споры среди исследователей, что будет рассмотрено ниже, в § 2.3.

Тип «экклесия», который некоторые исследователи приписывают Дж.М. Йингеру, в действительности был введен даже не Г.П. Беккером, а, по-видимому, Леопольдом фон Визе[118].

Во-вторых, широкое признание получил рассмотренный нами в главе 1 тип «деноминация», который предложил Х.Р. Нибур. В 1962 г. этот тип был отчасти пересмотрен английским исследователем *Дэвидом Мартином*[119]. Он показал, что деноминация далеко не во всех случаях является результатом исторического развития секты (так, например, общие баптисты и методисты с самого начала были деноминациями); она обладает специфическими свойствами и поэтому не может быть просто сведена к одной из ступеней «континуума». В отличие от церкви и секты, «деноминация не требует, чтобы ее институциональные границы создавали один-единственный «ковчег спасения». Ее концепция единства <религиозного> опыта и ее историческое чувство скорее подобны единству <религиозного> опыта, нежели институциональной преемственности. Ее отношение к организации и к культовым формам имеет тенденцию быть прагматичным и инструментальным, тогда как ее концепции таинств являются субъективными. Эта субъективность относится к фундаментальному индивидуализму. В сфере эсхатологии ее концепции традиционны, а в сфере этической теории ее концепция отношения веры к делам

---

[117] *Becker H.* Through Values to Social Interpretation. N.Y.: Greenwood Press, 1968. P. 117.

[118] Этот тип Беккер заимствует у Леопольда фон Визе: *Leopold von Wiese*. Systematic Sociology, adapted and amplified by Howard Becker, pp. 624-628. К сожалению, данной работы нет в российских библиотеках.

[119] *Martin D.* The Denomination // British Journal of Sociology. 1962. V. 13. № 1.P. 1-14.

является динамичной, но сбалансированной»[120]. Таким образом, деноминация стала рассматриваться не как переходный, а как самостоятельный социологический тип. Вслед за Д. Мартином некоторые авторы, особенно Б. Уилсон, старались придать понятию деноминации позитивное содержание[121], хотя, зачастую его научный вклад игнорируется[122].

Особое место в развитии типологии «церковь-секта» часто отводят *Джону Милтону Йингеру.* Он представил так называемую мультипарадигмальную типологию, которая, по его мнению, может допускать сравнение широкого ряда религиозных групп. Это «серии абстрактных и конструированных моделей, с которыми можно соотносить отдельные группы в целях различения и сравнения»[123].

Дж.М. Йингер занимался типологическими разработками религиозных объединений в течение нескольких десятилетий. Первая типология была представлена им книге «Религия в борьбе за власть» (1946)[124]. Здесь он различает четыре типа религиозных объединений: секта - признанная секта - универсальная церковь - церковь.

Позднее, в книге «Религия, общество и индивидуум» (1957), он добавляет еще два типа, так что типология выглядит следующим образом: культ - секта – признанная секта – деноминация – экклесия – универсальная церковь[125]. При этом шесть типов каким-то образом конструируются на основании двух пересекающихся критериев: 1) степень включения <в число своих > членов социума и 2) степень

---

[120] Ibid. P. 11.

[121] *Wilson B.R.* Religion in secular society: A Sociological Comment. London, 1966; *Wilson B.* Magic and the Millennium. L., 1973; *Chinoy E.* Society. An introduction to sociology. 3th print. N.Y.: Random house, 1967. P. 377; *Wallis R.* The Road to Total Freedom. N.Y.: Columbia University Press, 1976. 282 p.; *Moberg D. O.* Potential Uses of the Church-Sect Typology in Comparative Religious Research // International Journal of Comparative Sociology. 1961. V. 2. P. 49.

[122] *Becker H.* Through Values to Social Interpretation. N.Y.: Greenwood Press, 1968. P. 116-117; *Hoult T.F.* Denomination // *Hoult T.F.* Dictionary of modern sociology. Totowa, 1969. P. 102.

[123] *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970. P. 256.

[124] *Yinger J.M.* Religion in the Struggle for Power. Durham, N.C.: Duke University Press, 1946. Ch. II: A Typology of religious groups.

[125] *Yinger J.M.* Religion, Society and the Individual. N.Y., 1957. P. 147-155.

внимания к функции социальной интеграции как противоположной функции личных потребностей[126]. Это «методологическое основание» оказалось очень уязвимым для критики, как будет рассмотрено в § 5 данной главы.

И в наиболее разработанном виде типология религиозных объединений представлена Дж.М. Йингером в книге «Научное изучение религии» (1970)[127]. Позднее интерес Дж.М. Йингера сместился от структурно-функционального к системному подходу: в книге «Контркультуры» (1982)[128] он рассматривает маргинальные религиозные объединения, включая новые религиозные объединения, как частный случай общего социологического явления – контркультуры.

Рассмотрим типологию, представленную Дж.М. Йингером в книге «Научное изучение религии».

1. «Универсальная церковь». Дж.М. Йингер пишет, что «универсальная церковь не слишком подходит для типологии религиозных организаций, потому что она имеет тенденцию включать все типы»[129]. Под «универсальной церковью» он имеет в виду инклюзивную структуру, которая сплачивает общество в единое целое.

Этот тип подразделяется на два подтипа –

А. «Универсальная институализированная церковь» встречалась в гетерогенных, довольно дифференцированных обществах, в которых можно было выделить отдельные структуры и институты. Примером этого подтипа является Католическая церковь XIII века. Она была относительно успешной в обеспечении интеграции комплексного общества, в то же время, удовлетворяя посредством своих моделей верований и обрядов многие нужды индивидов из всех слоев общества.

---

[126] *Yinger J.M.* Ibid. P. 147-148.
[127] *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970.
[128] *Yinger J.M.* Countercultures. N.Y., L., 1982.
[129] *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970. P. 257.

Она очень систематично и эффективно соединяла как церковные, так и сектантские (главным образом, в форме монастырей) тенденции.

Б. «Универсальная диффузная церковь». Данный подтип универсальной церкви сходен с предыдущим «по своему социетальному масштабу, но противоположен по своей организационной структуре». «Универсальная диффузная церковь» встречается в гомогенных, недифференцированных, изолированных, часто еще не имеющих письменности обществах. В таких обществах нет какой-либо отдельной религиозной структуры, отличной от структур родства и политических структур. Религиозная специализация здесь является минимальной. Религия является всепронизывающим качеством социальной системы, а не отдельным институтом. Члены такого общества связаны вместе общей системой верований и практик.

Рисунок 1. Типы религиозных организаций (по: Йингер, 1970)[130].

<table>
<tr><td rowspan="6"><u>Высокая</u>

III. Степень организации, сложности и обособленности религиозных структур

<u>Низкая</u></td><td colspan="4">I. Инклюзивность религиозных структур
<u>Высокая</u> <u>Низкая</u>
II. Степень отчуждения от общественных ценностей
<u>Низкая</u> <u>Высокая</u></td></tr>
<tr><td colspan="4">А. Универсальная институциональная церковь</td></tr>
<tr><td>В. Институциональная экклесия</td><td>Г. Институциональная деноминация</td><td>редко</td><td>ноль</td></tr>
<tr><td>Д. Диффузная экклесия</td><td>Е. Диффузная деноминация</td><td>Ж. Типичная признанная секта</td><td>ноль</td></tr>
<tr><td>редко</td><td>редко</td><td>З. Признанная секта с необученными специальными лидерами</td><td>И. Сектантское движение</td></tr>
<tr><td>ноль</td><td>ноль</td><td>ноль</td><td>К. Харизматическая секта</td></tr>
<tr><td colspan="4">Б. Универсальная диффузная церковь</td></tr>
</table>

[130] *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970. P. 260.

2) «Экклесия», подобно «универсальной церкви», также охватывает все общество. Однако она менее успешно включает в себя сектантские тенденции. Она настолько хорошо приспособилась к доминирующим элементам общества, что нужды многих ее последователей, особенно из низших классов, не удовлетворяются. «Экклесия» более успешна в укреплении существующих моделей социальной интеграции, чем в выполнении многих индивидуальных функций религии. «Экклесия», таким образом, подобна «универсальной церкви», которая утратила свое «динамическое равновесие» и вошла в «состояние неподвижности». Тенденцию к этому типу имеют национальные церкви, как, например, современные скандинавские государственные церкви. Характеристика «экклесии» во многом заимствована Дж.М. Йингером у Г.П. Беккера, однако Дж.М. Йингер использует этот тип также для характеристики нехристианских обществ. Для этого он вводит два подтипа:

В. «Институциональная экклесия». Дж.М. Йингер приводит следующие характеристики данного подтипа: 1) размер профессиональных религиозных групп соизмерим с размером населения; 2) существует четкая иерархическая структура среди профессионалов; 3) религиозная организация имеет обширные финансовые ресурсы, включая места поклонения и обучения (отличные от мест, распределенных по всему обществу, как, например, семейные места поклонения); 4) существуют организованные миряне, осознающие свою принадлежность к религиозным структурам, большим, чем структуры данной общины.

Этот подтип характерен для западных христианских обществ. Другим примером является буддизм в странах, где доминирует тхеравада (в частности, в Таиланде). Сангха – организация монахов – приобретает здесь многие характеристики западных экклесиальных групп.

Д. «Диффузная экклесия». Данный подтип экклесии также является инклюзивной структурой, как и институализированная экклесия, но здесь преобладают противоположные условия. «Диффузная экклесия» вводится Дж.М. Йингером для того, чтобы охарактеризовать религиозную ситуацию в некоторых странах востока: «индуизм и буддизм имеют тенденцию быть более диффузными... Религиозная вера и практика более тесно переплетены со структурами родства... Они также более локальные по своему мировоззрению, так что экклезиастические и бюрократические структуры являются менее распространенными»[131]. Пример этого подтипа - индуизм, поскольку не существует индусских конгрегаций в западном смысле этого слова. Другим примером является буддизм в странах, где доминирует махаяна.

3) «Деноминация, или классовая церковь», является еще менее успешной в достижении универсальности, чем экклесия, потому что она не столько сводит к минимуму сектантские тенденции критиковать социальный порядок или отступать от него, но она также ограничена классовыми, расовыми и иногда региональными рамками. Этот тип находится в прочной, но неполной гармонии со светской структурой власти. Хотя «деноминация» может сохранять некоторые сектантские тенденции: многие деноминации начали как секты, и не полностью отошли от своих истоков. В целом, однако, «деноминация» является традиционной и респектабельной. Ключевой характеристикой «деноминации», в отличие от «секты» и «церкви», является толерантность – как по отношению к собственным членам, так и к другим религиозным группам.

Как и в предыдущих типах, здесь также возможны два подтипа:

Г. «Институциональная деноминация». К этому подтипу относятся христианские религиозные объединения, которые склонны быть

[131] *Yinger J.M.* Ibid. P. 263.

интегрированными, профессионализированными и бюрократизированными. Например, «институциональной деноминацией» является Методизм. Другим примером являются некоторые восточные религиозные организации.

Е. «Диффузная деноминация». Этот подтип вводится для обозначения так называемых «сект» и «культов» в обществах, где, вообще, нет никакой церкви или экклесии. Такого рода религиозные объединения обозначают здесь не движения, протестующие против общества и преобладающей религиозной структуры, а малые, часто возглавляемые харизматическим лидером объединения, которые исповедуют вероучения, несколько отличные от доминирующего. Мусульмане в Индии также ближе к категории «диффузной деноминации», чем к «институциональной деноминации».

4) «Признанная секта»[132] является «переросшей» сектой - более инклюзивной, менее отчужденной и более структурированной, чем секта, и поэтому она ближе к деноминации. Если в «деноминации» внимание уделяется персональным потребностям без к.-л. серьезного вызова установленной социальной структуре, то в «признанной секте» сохраняется оппозиция к основным стереотипам общества, более сильное чувство изоляции и более строгая мораль. Секты, такие как Квакеры и Меннониты, подлинной заботой которых было, главным образом, зло в обществе, имеют тенденцию развиваться в «признанные секты». Такие группы требуют социальной справедливости и ратуют за социальную реформу, как были анабаптисты и левеллеры, либо они удаляются от этого общества и создают изолированные общины.

В данном типе выделяется два подтипа:

---

[132] Мы переводим «established sect» как «признанная секта». Во-первых, это секта, которая более близка к деноминации, то есть, является относительно признанной в обществе. Во-вторых, Б.Джонсон интерпретирует этот тип у Дж.М.Йингера как «acceptance sect», что подтверждает правильность нашего перевода.

Ж. «Типичная признанная секта»[133];

З. «Признанная секта с необученными специально лидерами».

Два этих подтипа различаются по степени организационной сложности: в первом более сильно развито профессиональное лидерство и бюрократическая структура, тогда как второй подтип сопротивляется этим тенденциям.

5) *«Секту»* Дж.М. Йингер рассматривает, вслед за Э. Трёльчем, как маленькую группу с добровольческим типом организации, которая настаивает на индивидуальном совершенстве и аскетизме и обычно связана с низшими классами[134]. При этом он особенно акцентирует внимание на том, что сета это «движение, в котором первоначальным акцентом является попытка удовлетворить разнообразные основные личные нужды, используя религиозные методы. Оно обычно рассматривается как протест против религиозной системы, в которой с этими нуждами обходились недолжным образом»[135]. Организационная структура «секты» может быть в разной степени сложной. Поэтому Дж.М. Йингер вводит два подтипа:

И. «Сектантское движение». Это тип «сект», которые с самого начала развивают довольно сложную структуру, создают иерархию лидеров и разрабатывают обширные планы и программы касательно отношений с внешним миром.

К. «Харизматическая секта». Это секты с простой структурой или вообще бесструктурные, часто недолговечные. Со временем, конечно, «харизматическая секта» может перерасти в сектантское движение, если не исчезнет.

6) *«Культ»* отстоит от «универсальной церкви» в самом дальнем конце континуума. Его верования и церемонии слишком далеки от тех,

---

[133] Йингер обозначает этот подтип просто как “established sect”, тогда как второй - “established lay sect”.
[134] *Yinger J.M.* Ibid. P. 254.
[135] *Yinger J.M.* Ibid. P. 255.

что приняты в обществе. Он обычно маленький, недолговечный, локальный и организованный вокруг харизматического лидера. Заботой «культа» являются исключительно проблемы индивидуума, а не проблемы социального порядка. К этому типу Дж.М. Йингер относит спиритуалистов и некоторых Черных мусульман.

Особенно интересен введенный Дж.М. Йингером тип «признанной секты», т.к. ранее, как мы уже отмечали, секта рассматривалась большинством исследователей[136] как переходный, неустойчивый, относительно короткоживущий тип религиозного объединения. «Признанная секта», напротив, сопротивляется переходу к «деноминации».

Типология Дж.М. Йингера получила большую популярность и часто используется в сравнительном и описательном религиоведении. Книги Дж.М. Йингера «Религия в борьбе за власть» и «Религия, общество и индивидуум» породили волну интереса к типологизации религиозных объединений.

Таким образом, первоначальная дихотомическая типология М. Вебера - Э. Трёльча была дополнена несколькими типами, отличающимися у разных авторов этих модернизаций. Все же, наиболее широкое признание, судя по учебной и справочной литературе[137], получили такие типы как «церковь», «секта», «деноминация» и «культ».

---

[136] За исключением американского церковного историка Элмера Кларка, который еще в 1949 г. отмечал, что период трансформации секты может составить гораздо большее время, чем одно поколение, как это утверждал Нибур (*Clark E.T.* The small sects in America. N.Y., 1949).

[137] *Веремчук В.И.* Социология религии. М., 2004. 254 с.; *Гараджа В.И.* Социология религии. М., 1995. 221 с.; Основы религиоведения (под ред. И.Н.Яблокова). М., 1994. 368 с.; Религиоведение (под ред. М.М.Шахнович). СПб., 2006. 432 с.; Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006. 1256 с.; *Смелзер Н.* Социология. М., 1994. 687 с.; *Chinoy E.* Society. An introduction to sociology. 3th print. N.Y., 1967. 556 p.; *Hoult T.F.* Dictionary of modern sociology. Totowa, 1969. 408 p. и др.

§ 2. Сокращение числа типологических критериев до наиболее существенных

Вслед за Дж.М. Йингером появились типологические работы, в которых за основу была взята связь религиозной организации с социальным окружением и, таким образом, была предпринята попытка вернуться к веберовскому проекту. Данное направление было обусловлено тем, что множество типологических критериев, которые предлагались Э. Трёльчем, Х.Р. Нибуром и др., порождали чрезвычайно большое количество смешанных типов религиозных объединений, что только затрудняло религиоведческий анализ. В 1963 г. *Бентон Джонсон* в статье «О церкви и секте»[138] 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. Затем, как предполагает Б. 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: он рассматривает принятие/отвержение социального окружения как единственную переменную, вокруг которой могут быть сгруппированы различные эмпирические религиозные объединения. Причем, эту схему он предлагает применять и для анализа организационной структуры религиозных объединений нехристианского мира.

Работа Б. Джонсона оказала существенное влияние на дальнейшее развитие теории «церковь-секта». Однако очень трудно классифицировать религиозные группы на основании одного только критерия, и некоторые авторы – последователи Б. Джонсона –

---

[138] *Johnson B.J.* On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 539-549.

предпочли добавить новые критерии, нежели выстраивать последовательную дихотомическую типологию. Так, в 1965 г. *Джон Сканзони* обсуждает четыре критерия: теологическую позицию, концепцию легитимного членства религиозной организации, отношение к социальным стереотипам и ориентацию на науку и образование[139] (каждый из этих критериев включает 2 категории – «принятие» и «отвержение»), а в 1966 г. *Стефен Штейнберг* добавляет различие между двумя типами: институтами и схизматическими группами[140]. С.Штейнберг успешно переформулировал определения церкви и секты. Он пишет: «Я определю церковь как религиозную группу, которая находится в незначительно напряженных отношениях с социальным окружением. Секта является религиозной группой, которая находится в высоко напряженных отношениях с окружающей средой». Причем, характер отношений религиозной группы с социальным окружением определяется совместимостью норм и ценностей[141].

Известный исследователь типологии «церковь-секта», редактор энциклопедии «Религия и общество» *Уильям Свотос* использовал в своей модели (1975)[142] 2 критерия: один основан на «социальной организации поддержания универсума»[143] (монополизм/плюрализм), другой – на джонсоновском критерии – принятие/отвержение социального окружения. Исходя из этого, он создает так называемую «циркулярную парадигму», центрированную вокруг двух пересекающихся континуумов и выделяет 5 типов. При этом четыре типа образуются в квадратах «парадигмы»: монополизм/принятие мира (тип

---

[139] *Scanzoni J.* A note on method for the church-sect typology // Sociological Analysis. 1965. V. 26. P. 189-202; *Scanzoni J.* Innovation and Constancy in the Church-Sect Typology // The American Journal of Sociology. 1965. V. 71. № 3. P. 320-327.

[140] *Scanzoni J.* A note on method for the church-sect typology // Sociological Analysis. 1965. V. 26. P. 119.

[141] *Steinberg S.* Reform Judaism: the origin and evolution of a “Church movement” // Journal for the Scientific Study of Religion. 1966. V. 5. P. 117-119.

[142] *Swatos W.H., Jr.* Monopolism, pluralism, acceptance, and rejection an integrated model for church-sect theory // Review of Religious Research. 1975. V. 16. P. 174-185.

[143] *Berger P.L. and Luckmann T.* The Social Construction of Reality. N.Y., 1967.

«церковь», “church”), плюрализм/принятие мира (тип «деноминация», “denomination”), монополизм/отвержение мира (тип «неподвижная секта», “entrenched sect”) и плюрализм/отвержение мира (тип «подвижная секта», “dynamic sect”); пятый тип – «провозглашенная (дезориентированная) секта»[144], “established sect”, or “anomic sect” - является переходным аномичным типом, расположенным на пересечении данного континуума. Таким образом, все типы лежат в пределах универсума, который связан полярными типами. Согласно У. Свотосу, эта типология может применяться для любой социальной системы.

Рисунок 2. Континуум типов:
монополизм, плюрализм, принятие, отвержение (Swatos, 1975)

[144] Имеет место терминологическая путаница в работах разных авторов. Так, у Йингера, и вслед за ним у Фаутца “established sect” означает тип, промежуточный между сектой и деноминацией и гораздо более организованный и структурированный, чем секта. У.Свотос, как будет видно, вкладывает совершенно иной смысл в это понятие. В связи с этим мы приводим для него другой русскоязычный эквивалент.

Поскольку типы «церковь» и «деноминация» являются обычными для типологии «церковь-секта», мы рассмотрим только три типа сект, предлагаемые У. Свотосом.

«Неподвижная секта», в зависимости от степени монополизма, может возникать как преследуемое подпольное объединение, подвергающееся уголовным наказаниям за преступления - от вполне мягких мер до смертной казни. Или это определенное меньшинство, исключенное официально и/или социально из культурной и политической жизни большей части общества. Она «против этого мира» и также стремится вытеснить настоящую церковь, которую она рассматривает как находящуюся с «этим миром», либо она полностью игнорирует настоящую социальную систему, стремясь к «иному миру». Примерами этого типа являются Римский католицизм в Англии позднеелизаветинской эпохи, Новая Епископальная церковь Англии до налоговых реформ начала 18 в. и Англиканская церковь, которые разделились в эпоху Протектората.

«Подвижная секта» является неустойчивой: через одно-два поколения она либо переходит в более устойчивый тип, либо исчезает. «Подвижная секта», как видно на рисунке 2, находится на шкалах плюрализма и отвержения: с одной стороны, она плюралистична, подобно деноминации; с другой стороны, она отстраняется от политики из-за ее коррумпированности. Примеры этого типа можно найти в истории Свидетелей Иеговы и Теософского Общества в пору их расцвета, также Сока Гаккай в Японии, Либерального Католицизма во Франции, Методизма в Швеции и др.

Наиболее оригинальным в этой концепции представляется тип «*провозглашенная (дезориентированная) секта*». Это, как отмечено выше, переходный тип, через который проходит любая группа в процессе своего типологического преобразования. При этом религиозная группа может начать процесс перехода в другой тип, но, по

прошествии фазы «дезориентированной секты», вернуться обратно в прежний тип. Для этого типа характерна аномия – беспорядочность норм: доктрина и практика на организационном уровне здесь, вероятно, дезориентированы либо внутренними, либо внешними обстоятельствами. Один из примеров «дезориентированной секты» – англикане в Коннектикуте в период с 1727 по 1785 г.г.: они провозгласили себя истинной «церковью» колонии, в то время как, не имея епископа, они были оставлены, чтобы следовать, в лучшем случае, пресвитерианской форме правления.

Согласно замыслу У. Свотоса, его типология должна обеспечить основание для сравнения между группами или внутри какой-либо группы в разные периоды времени, и она «допускает динамический процесс изменения в организационных формах…»[145]. Однако, как будет показано в § 5 данной главы, его типологию нельзя расценивать как удачную.

Гораздо больший интерес представляет типология другого последователя Б. Джонсона – *Роя Уоллиса.* Частично отталкиваясь от двух работ своих предшественников – П. Густафсона и Р. Робертсона[146], предложивших табличные типологии, в основе которых по два критерия, Р. Уоллис сконструировал так называемую «интегральную модель» (1975)[147]:

---

[145] *Swatos.* Ibid., 1975. P. 178.

[146] *Gustafson P.* UO-US-PS-PO // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. V. 6. P.64-68; *Robertson R.* The Sociological Interpretation of Religion. N.Y.: Schocken, 1970. P. 123.

[147] *Wallis R.* Scientology: Therapeutic cult to religious sect // Sociology. 1975. V. 9. P. 90; *Wallis R.* The Road to Total Freedom. N.Y.: Columbia University Press, 1976. 282 p.

Табл. 1. Типология идеологических коллективов

(по: Wallis, 1975)

	Общепризнанный	**Девиантный**
Признает единственный путь ко спасению	Церковь	Секта
Признает множественность путей ко спасению	Деноминация	Культ

Р. Уоллиса, главным образом, заботило «возвращение» концепта культа, и с этой целью он разработал типологию, основанную на двух критериях, в которой прослеживается ясное понимание необходимости учитывать взаимодействие между религиозной организацией (у него «идеологическим коллективом») и более широкой социальной системой. Общепризнанным церкви и деноминации Р. Уоллис противопоставляет непризнанные, нормативно несанкционированные, то есть девиантные, секту и культ. В отличие от секты, культ признает наличие множества путей к Спасению.

Однако такая рационализированная форма типологии «церковь-секта» имеет свои ограничения. Так, У. Свотос замечает по этому поводу, что различные системные состояния производят различные стили организационного ответа, которые нельзя всецело сравнивать с помощью одного, универсально изменчивого компонента[148].

Таким образом, в ходе развития типологии «церковь-секта» наметилась отчетливая тенденция к сокращению числа типологических критериев, при этом на первый план выступило отношение религиозного объединения к окружающему миру.

[148] *Swatos W.H., Jr.* Church-sect theory // Encyclopedia of Religion and Society [ed. By William H.Swatos, Jr.] // www.hartfordinstitute.org/ency/

§ 3. Разработка понятия «культ»

Разработку понятия «культ» можно рассматривать как самостоятельное направление развития модифицированной типологии «церковь-секта». Первоначальное беккеровское определение культа было подвергнуто мощной критике, поскольку приводимые в нем характеристики большей частью относятся к тому, чем не является культ, а не отражают его специфику.

С одной стороны, критике подверглось положение о том, что культ является недолговечным типом религиозного объединения. Так, Дж. Нельсон в 1968 г. отмечает, что спиритизм в Британии существует уже сотню лет, поскольку он смог развить некоторые устойчивые организационные формы[149].

С другой стороны, пересмотру подверглось само содержание понятия «культ». Научные разработки концепции культа были направлены на то, чтобы наполнить ее позитивным содержанием, взяв за основу некую сущностную характеристику.

Некоторые авторы пытались определить культ через понятие девиации. Так, в 1958 г. *Х.Т. Дорман* предлагает определять культ как девиантную группу[150]. Вслед за ним в 1965 г. *Ч. Глок и Р. Старк* определяют культ как «религиозные движения, которые черпают вдохновение из культуры, отличной от исходной, и … не являются схизматическими движениями в том же смысле, как и секты, чьей заботой является сохранение наиболее чистой формы традиционной веры»[151]. Также в 1966 г. *Дж. Лофланд* описывает культ как группу, которая отделилась от условного консенсуса и «предалась совсем иным

[149] *Nelson G.K.* Spiritualism and Society. L.: Routledge and Kegan Paul, 1968.
[150] *Dohrman H.T.* California Cult: The story of Mankind United. Boston: Beacon Press, 1958.
[151] *Glock C.Y. and Stark R.* Religion and Society in Tension. Chicago, 1965. P. 245.

взглядам на действительность, возможность и мораль»[152]. Наконец, у Дж.М. Йингера (1973) культ это группа, организованная вокруг харизматического лидера и также находящаяся в отрыве от большей части общества.

Ряд авторов выделяли в качестве ключевой характеристики культа индивидуализм, обусловленный верой в частицу божественного, присутствующую внутри каждого человека. Так, *Д. Мартин* (1966) утверждал, что «термин «культ» обозначает наиболее радикальные индивидуалистическое формы религиозного опыта»[153] и что «фундаментальным критерием культа поэтому является индивидуализм»[154]. В 1975 г. *Р. Уоллис* продолжил эту мысль в определении эпистемологического индивидуализма как ключевой характеристики культа, что позволило ему квалифицировать культ как «плюралистичный» тип, не претендующий на уникальное обладание религиозной истиной[155]. *Б. Кэмпбелл* определял культы как «нетрадиционные группы, основанные на вере в частичку божественного внутри индивида»[156]. В этому же ключе рассматривал культ *Дж. Джуда (1967)*[157].

Д. Мартин также доказывал, что культ имеет тенденцию включать иерархическую структуру духовных уровней, на которые человек должен подняться.

Наконец, в качестве ключевой характеристики культа рассматривался мистицизм. Несмотря на то, что у Э. Трёльча «мистицизм» является формой религии наряду с «церковью» и «сектой», последующие описания «культа» – у Г.П. Беккера и других

---

[152] *Lofland J.* Doomsday Cult. N.J., 1966. P. 1.
[153] *Martin D.* Pacifism: An Historical and Sociological Study. N.Y.: Schocken Books, 1966. P. 5.
[154] *Martin D.* Pacifism: An Historical and Sociological Study. N.Y.: Schocken Books, 1966. P. 194.
[155] *Wallis R.* Scientology: Therapeutic cult to religious sect // Sociology. 1975. V. 9. P. 91.
[156] *Campbell B.* A Typology of Cults // Sociological Analysis. 1978. V. 39. № 39. P. 232.
[157] *Judah J.S.* The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America. Philadelphia: Westminster, 1967.

авторов - просто относились к акцентированию мистического опыта. *Джефри Нельсон,* например, в статье 1968 г. определяет культы как группы, основанные на мистическом, психическом или экстатическом опыте[158]. То, что для Э. Трёльча было комплексом верований, является для Г.П. Беккера и Дж. Нельсона просто акцентированием мистического опыта.

В 1972 г. *Колин Кэмпбелл* предложил понятие «культовая среда» для обозначения совокупности девиантных систем верований, практик, взаимодействующих коллективов, институтов и индивидуумов, а также средств коммуникации[159], а в 1977 г. он заменил это понятие концепцией «мистической общности»[160]. К. Кэмпбелл определяет мистическую общность как сообщество людей, «которые придерживаются принципов мистической религии и поэтому обладают чувством всеобщей солидарности и обязательств, даже если они не взаимодействуют»[161]. 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, К. Кэмпбелл попытался восстановить предложенный Э. Трёльчем концепт мистицизма, придав ему более ясные характеристики.

Наконец, *Джеймс Ричардсон* выдвинул концепцию «культовой реакции», в которой культ трактуется в более широком смысле, как социальный феномен. «Культовая реакция» это возникновение культов в ответ на различные общественные изменения. Согласно Дж.Ричардсону, культы могут возникать в ответ на секты, деноминации, церкви, на другие культы (или «культовую среду»), а также на искусство, музыку, политику, медицину, образование и многие другие области

---

[158] *Nelson G.K.* The concept of cult // Sociological Review. 1968. V. 16. P.354.
[159] *Campbell C.* The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. London: SCM Press. 1972. V. 5. P.119-136.
[160] *Campbell C.* Clarifying the Cult // The British Journal of Sociology. 1977. V. 28. № 3. P. 375-388.
[161] Ibid. P. 386.

(даже на саму социологию)[162]. Таким образом, Ричардсон стирает грань между светскими и религиозными объединениями.

К сожалению, наряду с относительным прогрессом в развитии понятия «культ» существует противоположная тенденция. Она обусловлена тем, что в последние несколько десятилетий слово «культ» стало очень популярным и широко используется как в зарубежных, так и в отечественных средствах массовой информации. Из-за такой широкой популярности смысловые границы самого понятия стали размываться. Слово «культ» сегодня все чаще употребляется в уничижительном, негативно окрашенном смысле - как «деструктивный культ», и как таковой он фактически не отличим от «тоталитарной секты». Такой подход, как это неоднократно отмечалось нашими ведущими религиоведами, является ненаучным, игнорирует существенные отличия одних культистских объединений от других, отдает дань религиозной нетерпимости к инакомыслию и иноверию[163].

§ 4. Разработка подтипов в рамках основной типологии и попытки решить вопрос о трансформации и динамике типов

В данном параграфе мы коротко рассмотрим два направления, которые активно развивались в типологии «церковь-секта», но не представляют большой ценности в теоретическом отношении.

Первое направление связано с разработкой многочисленных типологий церквей, деноминаций, сект и культов, которые были сконструированы для решения конкретных исследовательских задач. Исследователи все более дифференцированно подходили к четырем

---

[162] *Richardson J.T.* Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative // Review of Religious Research. 1993. V. 34. № 4. P. 350.

[163] *Introvigne M.* Cults and sects // Encyclopedia of Religion (ed. by Lindsay Jones). 2th ed. V. 3. Macmillan Reference USA, 2005. P. 2085; *Кантеров И.* Новые религиозные движения в России. М., 2007. 472 с., *Кантеров И.* Как называть новые религиозные объединения // www.galactic.org.ua, «Нетрадиционные религии» в посткоммунистической России. «Круглый стол» // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 3-32, *Фаликов Б.* Наш ответ Керзону // http://www.confession.ru/relisoc/68.html

основным типам, создавая дополнительные типологии (как правило – сект и культов).

Типологии церквей и деноминаций представлены в работах Дж.М. Йингера (1946) и В. Старка (1967), которые различали универсальный и неуниверсальный подтипы церкви, Э.Чиноя (1967), который предложил типологию церковной организации, основанную на соотношении власти «сверху» и «снизу», и Дж. Нельсона (1971), предложившего типологию, основанную на различии социальной роли церкви - как инклюзивной общины или как клуба по интересам[164]. В целом нужно отметить, что внимание исследователей больше акцентировалось на изучении сект и культов, а не церквей и деноминаций, возможно из-за сравнительно маленьких размеров первых и, соответственно, легкости изучения таких групп и притягательности их эзотерических доктрин и деятельности.

Одной из ранних и широко цитируемых типологий сект является типология Э. Кларка (1937)[165]. Данный автор выделил семь типов малых сект Америки, исходя из «типов мышления», к которым обращаются их руководящие принципы. Однако группы в этой типологии пересекаются и, в действительности, выделены на основании различных критериев, поэтому она рассматривается как неудачная. П. Бергер (1954) предложил типологию американских сект, в которой учитываются религиозный мотив и отношение к миру[166]. Б. Уилсон (1959, 1961, 1966, 1967) предложил типологию, которая основана на ответах религиозных объединений ценностям и отношениям, превалирующим в обществе[167].

---

[164] *Yinger J.M.* Religion in the Struggle for Power. Durham, N.C., 1946; *Stark W.* The sociology of religion. Fordham University Press, 1967. V. 2. Цит. по: *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970; Chinoy E. Society. An introduction to sociology. 3th print. N.Y., 1967; *Nelson G.K.* Communal and Associational Churches // Review of Religious Research. 1971. V. 12. № 2. P. 102-110.

[165] *Clark E.T.* The small sects in America. N.Y., 1949. P. 22-24. Первое издание этой книги вышло в 1937.

[166] *Berger P. L.* The Sociological Study of Sectarianism // Social Research. 1954. V. 21. P. 467-485.

[167] *Wilson B.R.* An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. 1959. V. 24. № 1. P. 3-15; Patterns of secularization: Organization and ideology in social and religious movements

Эти ответы охватывают теологию, организацию, социальную этику и практику сект, и они всегда являются отрицанием доминирующего стереотипа социальной адекватности. В. Старк (1967) описывает три вида бифуркаций сектантского движения протеста, чтобы определить три способа, посредством которых оно идет вразрез с нормами общества[168]. Дж.М. Йингер (1970) предлагает различать три типа сект, основываясь на различии сектантских ответов на нежелательные социальные ситуации[169]. Как видим, в большинстве этих типологий сект отчетливо прослеживается социологический подход. Кроме этого, предлагалось много других классификаций сект, которые не получили широкого распространения[170].

Не менее активно разрабатывались типологии культов.

Дж.К. Нельсон (1968) связывает типологию культов с процессом их трансформации в новые религии[171]. Континуум «секта-церковь» в основном измеряет движение от полюса отвержения социального порядка к полюсу его принятия, тогда как континуум «культ – новая религия» является инструментом для анализа роста новой религии и может быть использован для измерения этого роста от диссидентского «культа» до доминирующей системы верований. От «культов» отличаются «культовые движения» – диффузные коллективы, составленные из изолированных индивидов и/или локальных групп, которых объединяют только общие базовые верования.

[ed. by B.R.Wilson]. London, 1967; Wilson B.R. Religion in secular society: A Sociological Comment. London, 1966. P. 195; *Wilson B.* Sects and Society. London, 1961.

[168] *Stark W.* The sociology of religion. Fordham University Press, 1967. V. 2. Цит. по: *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970; *Chinoy E.* Society. An introduction to sociology. 3th print. N.Y., 1967

[169] *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970.

[170] *Redekop C.* A new look at sect development // Journal for the Scientific Study of Religion. 1974. V. 13. P. 345-352 и др.

[171] *Nelson G.K.* The concept of cult // Sociological Review. 1968. V. 16. P. 351-362; *Nelson G.K.* The Spiritualist Movement and the Need for a Definition of Cult // Journal for the Scientific Study of Religion. 1969. V. 8. № 1. P. 152-160.

Р. Старк и У.С. Бэйнбридж (1985) предложили типологию культов в рамках теории рационального выбора: тот или иной тип «культа» удовлетворяет разные социальные потребности – потребности в «духовной пище», получаемой из оккультной литературы, лекций по эзотерике и тому подобное («аудиторные культы»), потребность в магических, экстрасенсорных, спиритуальных услугах и мантике («клиентские культы») или потребность в узком круге единомышленников, часто возглавляемом харизматическим лидером («культовые движения»). Из них только «культовые движения» являются полностью развитыми религиозными движениями[172].

Религиоведческие типологии культов основаны на различиях в конечных целях культовой практики, таких как познание «высших» (эзотерических) истин, самосовершенствование, овладение специальными магическими техниками для достижения земных целей и т.д. Примерами являются типологии, которые разработали У.Манн (1955), Д. Мартин (1966) Дж. Джексон и Р. Джоблинг (1968), Дж.С.Джуда (1967), С.Олстром (1972) и Б. Кэмпбелл (1978)[173].

Разнообразие конкретных типологий было связано с тем, у разных исследователей были различные направления научных интересов, соответственно, они акцентировали внимание на разных характеристиках религиозных объединений. Однако некоторые авторы, например, епископ Э. Ларкингс[174], сетуют на то, что эти многочисленные типологии не являются точно сопоставимыми, как видно, например, из

---

[172] *Stark R., Bainbridge W.S.* The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley, 1985.

[173] *Mann W. E.* Sect, Cult and Church in Alberta. Toronto: University of Toronto, 1955; *Martin D.* Pacifism: An Historical and Sociological Study. N.Y.: Schocken Books, 1966; *Jackson J.A., Jobling R.* Toward an Analysis of Contemporary Cults // A Sociological Yearbook of Religion in Britain (ed. by D.Martin). L. 1968. P. 97; *Judah J.S.* The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America. Philadelphia: Westminster, 1967; *Ahlstrom S.* A Religious History of the American People. New Haven: Yale, 1972; *Campbell B.* A Typology of Cults // Sociological Analysis. 1978. V. 39. № 39. P. 228-240.

[174] *Lurkings E.H., the Reverend.* The Social Sciences and the Work of the Church. Part II. VIII. Types of Christian Organisation // The Expository Times. 1971. № 82. P. 328.

того факта, что движение квакеров является изоляционистской сектой по Дж.М. Йингеру, энтузиастической сектой по П. Бергеру, вероятно, перфекционистской сектой по Э. Кларку и пиетистской сектой по Б. Уилсону.

Рассмотрим далее, как решался теоретиками парадигмы «церковь-секта» вопрос о механизмах трансформации и динамике типов религиозных объединений.

В этом направлении также было проведено много конкретных исследований. Как правило, изучалась история определенного религиозного объединения, и рассматривались вопросы о его принадлежности к тому или иному типу религиозного объединения и типологическая динамика[175]. В концептуальном отношении подобного рода работы были мало значимыми, хотя их было достаточно много.

Гораздо более важными представляются работы Л. Попа и Ч. Глока.

В 1942 г. *Листон Поп* опубликовал результаты своих исследований религиозных групп на текстильной фабрике в Северной Калифорнии, которые он проводил с 1880 по 1929 г.г.[176]. Л. Поп соглашался с Х.Р. Нибуром, что существует прямая связь между групповой позицией в континууме «церковь-секта» и классовым положением членов этой группы, но утверждал также, что группа, первоначально формирующая секту, не поднимается в итоге по классовой лестнице, поскольку она продвигается далее по религиозной лестнице. Он пишет, что

---

[175] *Brewer E.D.C.* Sect and Church in Methodism // Social Forces. 1952. V. 30. P. 400-408; *d'Epinay C. L.* Toward a Typology of Latin American Protestantism // Review of Religious Research. 1968. V. 10. № 1. P. 4-11; *O'Dea T.* Mormonism and Avoidance of Sectarian Stagnation: A Study of Church, Sect, and Incipient Nationality // The American Journal of Sociology. 1954. V. 60. № 3. P. 285-293; *Lawson R.* Broadening the Boundaries of Church-Sect Theory: Insights from the Evolution of the Nonschismatic Mission Churches of Seventh-day Adventism // Journal for the Scientific Study of Religion. 1998. V. 37. № 4. P. 652-672; *Sherkat D.E.* Investigating the Sect-Church-Sect Cycle: Cohort-Specific Attendance Differences Across African-American Denominations // Journal for the Scientific Study of Religion. 2001. V. 40. № 2. P. 221-234; и др.

[176] *Pope L.* Millhands and Preachers: A Study of Gastonia. New Haven: Yale Univ. Press, 1942.

религиозная организация «постепенно приноравливается к культуре, это является попыткой подчинить эту культуру и, таким образом, она утрачивает влияние на тех, кто отстранен от этой культуры. … Даже если в какой-то данный переходный момент времени развивающаяся секта соединяется главным образом с одной экономической группой, из этого не вытекает необходимо, что она эту группу продвигает. Вообще нет доказательства, что классы растут как классы, но есть доказательство, что растут деноминации»[177]. Л.Поп акцентирует внимание на том, что необходимо более точно сформулировать показатели принадлежности к церкви или к секте, и признает, что любая классификация конкретного религиозного объединения является относительной по своему характеру: «Для того, чтобы охватить многообразный характер религиозной культуры, должно быть несколько типов показателей для сравнения и классификации - экономический, социологический, психологический и доктринальный, без допущения, что какой-либо один тип показателей является чисто вторичным и целиком определяемым другими типами»[178]. Сам он предложил расположить группы вдоль континуума «церковь-секта» и разработал «шкалу» из 21 деления, отражающую переход от секты к церкви[179]. Эта шкала отражает только качественные преобразования и включает многие «элементы» трёльчевской схемы (представленные в Приложении 1). Работа Л. Попа получила широкое признание, поскольку в ней не только даются ясные формулировки и эмпирически используются многочисленные элементы «церковности-сектантскости», но и акцентируется внимание на том, что переход от секты к церкви является плавным.

---

[177] Ibid. P. 119.
[178] Ibid. P. 118.
[179] Ibid. P. 122-124.

Наиболее серьезная критика была высказана американским социологом *Ч. Глоком*: он критикует концепцию Х.Р. Нибура за неспособность охватить все многообразие процессов возникновения новых форм религиозности и их последующих изменений. В 1973 г. в работе «О происхождении и эволюции религиозных групп»[180] он отмечает, что некоторые из религиозных объединений уже в первоначальной своей форме были «церквями»[181], 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» М. Вебера - Э. Трёльча - Х.Р. Нибура, по мнению Ч. 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. Далее, «старая теория» не объясняет религиозных движений, которые не обнаруживают признаков эволюции в направлении церковной формы. Она также игнорирует вопрос об

---

[180] *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.

[181] Мы уже рассматривали в § 3.2 главы 1, что под «церковью» американские авторы понимали «деноминацию» в нибуровском смысле слова.

условиях, которые порождают светский, а не религиозный ответ на экономическое полноправие[182].

Ч. Глок (1973) предложил собственное объяснение причины появления новых сект[183]. К экономическому фактору, о котором говорил Х.Р. Нибур, он добавил еще четыре: социальный, «организменный» (organismic), этический и психический. Из этой многофакторной схемы возникновения новых религиозных объединений он конструирует их специфические разновидности. По всей видимости, эта гипотеза не была основана на конкретных эмпирических исследованиях. Вообще, подобного рода беззаботность характерна для очень многих исследований по типологии «церковь-секта».

§ 5. Обсуждение и критика рассмотренных концепций

Нам бы хотелось начать обсуждение процесса развития и модернизации типологии «церковь-секта» с Г.П. Беккера и Дж.М. Йингера.

Безусловно, научный вклад *Г.П. Беккера* оказался очень важным и стимулировал множество дальнейших исследований. Мы могли бы отметить заслугу Г.П. Беккера в том, что он расширил границы применимости веберовско-трёльческого подхода. И во многом именно благодаря ему исследователи обратили внимание на тип «культ». Вместе с тем, он внес немалую путаницу, прежде всего, терминологическую. Во-первых, совершенно не понятным остается, почему он, даже цитируя Э. Трёльча, заменил понятие «церковь» на «экклесию», которое, по сути, у него ничем не отличается. Экклесии, по Г.П. Беккеру, это либо национальные, такие как Лютеранская и

---

[182] *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. 209.

[183] *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.

Англиканская, церкви в Европе, либо интернациональные, такие как Римская Католическая Церковь. Во-вторых, беккеровское предложение называть словом «культ» переходный, недолговременный, бесструктурный тип, объединяющий религиозных индивидуалистов, не более удачно, чем предложение Э. Трёльча называть подобного рода объединения «мистицизмом в «узком» смысле слова». Можно было бы избежать этой путаницы в понятиях, используя другое наименование для этого типа религиозного объединения. Наконец, в самом понятии культа у Г.П. Беккера уже имеется противоречие: с одной стороны, это «аморфный, бесструктурный, неконденсированный тип», с другой стороны, «культы часто более похожи на секты», то есть на вполне выраженные религиозные институты. С одной стороны, примеры культов это спиритуализм и теософия, с другой стороны - Церковь объединения и Саентология.

Дж.М. Йингера критикует Б. Джонсон[184]. Во-первых, он отмечает, что Дж.М. Йингер не приводит общего определения типа «секта». Во-вторых, по его мнению, противоречие йингеровской типологии заключается в том, что он называет определенные религиозные объединения «признанными сектами». Из контекста ясно, что Дж.М. Йингер подразумевает, что «признанные секты» принимают социальный порядок. Но одним из критериев, который он использует, чтобы определить «секту», является то, что она не принимает социальный порядок. Наконец, по мнению Б. Джонсона, данная типология содержит ряд необоснованных допущений. Во-первых, не очевидно, что все «нулевые» клетки в типологии, действительно, пустые. Во-вторых, в соответствии с йингеровской трактовкой сект нам следовало бы допустить, что они всегда менее организованы, чем большинство американских деноминаций. В действительности же, как отмечает Б.

[184] *Johnson B.J.* Church and Sect Revisited // Journal for the Scientific Study of Religion. 1971. V. 10. № 2. P. 124-137.

Джонсон, определенные секты гораздо более централизованы и авторитарны по своей структуре, чем, скажем, Объединенная Церковь Христа (United Church of Christ).

Э. Гуд также критикует Дж.М. Йингера за то, что он трактует секты как всегда менее формальные организации, чем американские деноминации. По мнению Э. Гуда, это сомнительное допущение[185].

У нас также возник целый ряд вопросов в связи с критериями типологизации, которые использует Дж.М. Йингер. В книге «Религия, общество и индивидуум»[186] он пишет, что его типология основывается на пересечении двух критериев – 1) степень инклюзивности членов общества и 2) степень внимания к функции социальной интеграции, противоположной функции личных потребностей. Логичным было бы предположить, что из пересечения этих двух критериев получится $2^2=4$ типа, однако Дж.М. Йингер каким-то образом выводит 6 типов без какого-либо методологического основания.

Позднее, в книге «Научное изучение религии», Дж.М. Йингер исправляет эту ошибку и предлагает типологию на основе 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[187]. Итого $2^3=8$ подтипа. Однако здесь возникают другие проблемы. Во-первых, кроме характеристик для восьми подтипов, Дж.М. Йингер приводит также типологическую характеристику «культа», отмечая при этом, что «культ» является наиболее удаленным от «универсальной церкви»[188]. В то же время, «культ» отсутствует в ряду из восьми подтипов (см. выше рис. 1).

---

[185] *Goode E.* Further reflections on the church-sect dimension // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967 b. V. 6. P.270-275.
[186] *Yinger J.M.* Religion, Society and the Individual. N.Y., 1957.
[187] *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970. P. 257.
[188] Ibid. P. 280.

При этом Дж.М. Йингер не поясняет, почему этот тип выпал у него из общего ряда. Остается только строить предположения, что все остальные типы, по-видимому, «озабочены проблемами социального порядка», тогда как «культ» «озабочен проблемами индивида» (и этим, в частности, он отличается от «харизматической секты»). Кроме того, Дж.М. Йингер приводит харизматическое лидерство как типологическую характеристику «культа»; но Дж. Нельсон показал, что харизматический лидер присутствует не во всех «культах», а только в одном из двух возможных подтипов. Во-вторых, типологические характеристики, которые приводит Дж.М. Йингер, не достаточны для того, чтобы на этом основании ранжировать определенную выборку маргинальных религиозных групп, определив их как «сектантское движение» либо как «признанную секту», либо как «признанную секту с необученными специально лидерами».

Наконец, компаративистские идеи Дж.М. Йингера не имеют большой научной ценности, как будет рассмотрено далее, в § 4 главы 3.

Все это не позволяет нам, вопреки мнению многих других авторов, признать большую ценность концепции Дж.М. Йингера. Тем более, что наиболее серьезная типология, представленная им в книге «Научное изучение религии», появилась уже в то время, когда типология «церковь-секта» во многом утратила свою былую популярность. Однако тип «признанная секта», хотя и назван неудачно, является и существенным, и своевременным вкладом в развитие типологии «церковь-секта». (Действительно, например, Свидетели Иеговы существуют достаточно долгое время, испытывая лишь незначительные организационные трансформации). По сути, эту заслугу Дж.М. Йингера можно приравнять к заслуге Д. Мартина: как тот, так и другой «стабилизировали» типы, которые первоначально рассматривались исключительно как неустойчивые и переходные. Тем самым и типологические характеристики приобрели более ясные очертания.

Кроме того, работа Дж.М. Йингера оказала влияние на Б. Уилсона, который также показал, что предположение Х.Р. Нибура о нестабильности секты применимо только лишь к части сект, которые он выделил в группу «обращенцы»[189].

Менее существенным вкладом Дж.М. Йингера, который, тем не менее, необходимо отметить, является его идея разграничения «универсальной церкви» и «экклесии» как двух самостоятельных идеальных типов. Г.П. Беккер, и, по-видимому, Л. фон Визе использовали понятие «экклесия» вместо «церкви», но Дж.М. Йингер сознательно их разграничивает, исходя из идеи, что «церковь» успешно удовлетворяет нужды своих индивидуальных членов и включает в себя сектантские тенденции, а «экклесия» нет. Ясно, что Дж.М. Йингер попытался воссоздать некий тип церкви, который характерен для современных обществ и не укладывается в рамки нибуровской «деноминации»; таким типом стала «экклесия». А тип «церковь», в частности, «институализированная церковь», остался, как и у Х.Р. Нибура, в средневековой Европе XIII в. Может быть, такая попытка разграничить средневековый и современный типы церкви и была правомерна, однако тип «экклесия» не получил большой популярности и использовался в дальнейшем сравнительно небольшим числом авторов.

Научным вкладом *Б. Джонсона*, по нашему мнению, является то, что он выделил главный типологический критерий и вернул типологию «церковь-секта» в веберовское социологическое русло. Так что и до сих пор в современных научных типологиях часто прослеживается социологическая доминанта[190]. Социологический подход к

---

[189] *Wilson B.R.* An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. 1959. V. 24. № 1. P. 3-15.

[190] Религиоведение (под ред. М.М.Шахнович). М., 2006. С. 335; *Кантеров И.Я.* Классификация и особенности новых религиозных движений // История религий. М., 2004. Т.2. С. 646-647; *Балагушкин Е.Г., Шохин В.К.* Религиозный плюрализм в современной

исследованию религиозных объединений позволяет провести большее обобщение, чем это возможно, например, при использовании сравнительно-исторического метода. В результате становится возможным сравнение религиозных объединений, относящихся к разным религиозным системам. Вместе с тем, если принять концепцию Б. Джонсона, то возникает вопрос, в чем же существенное различие между религиозными и нерелигиозными объединениями. Сам Б. Джонсон пришел к выводу, что принципиальных различий нет. Если в 1963 г., в статье «О церкви и секте»[191], он еще принимает, что секта является «религиозной группой», то уже в 1971 г., в статье «Пересмотр типологии «церковь-секта», он одобряет подход, который «выходит за пределы странного мира типологических исследований «церковь-секта» и включает изучение политических движений»[192]; здесь он рассматривает как осмысленный термин «политическая секта» и доказывает необходимость социологического сравнения религиозных и политических институтов и процессов. Также П. Бергер еще раньше, в 1954 г., писал, что «в современной картине мы обнаруживаем движущие силы сектантства на работе в местах, далеко не свойственных религии – в политике, искусстве, литературе и даже внутри священных границ самой науки»[193]. Такого же «широкого» подхода придерживался Д. Мартин, который в работе «Пацифизм» (1966) применил типологию «церковь-секта» к политической сфере[194]. Более того, независимо от социологов религии, нерелигиозная концепция секты развивалась

России: Новые религиозные движения на постсоветском этапе // Мир России. 2006. № 2. С. 62 – 78 (типология НРД); *Sedgwick M.* Establishments and Sects in the Islamic World // New Religious Movements in the Twenty-First Century (ed. by Phillip Charles Lucas & Thomas Robbins). N.Y., L., 2004. P. 283 – 312, и др.

[191] *Johnson B.J.* On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 539-549.

[192] *Johnson B.J.* Church and Sect Revisited // Journal for the Scientific Study of Religion. 1971. V. 10. № 2. P. 124-137.

[193] *Berger P. L.* The Sociological Study of Sectarianism // Social Research. 1954. V. 21. P. 467.

[194] *Martin D.* Pacifism: An Historical and Sociological Study. N.Y.: Schocken Books, 1966.

социологами Чикагской школы; это Роберт Э. Парк (1924, 1967)[195], Льюис Э.Козер (1954, 1956)[196] , Курт Ланг и Глэдис Ланг (1950, 1961)[197], и др.[198] Наиболее отчетливо логические следствия джонсоновской концепции прослеживаются у Курта и Глэдиса Лангов, которые понимали секту как «кристаллизацию» элементов, отчужденных от существующего социального порядка и затвердевшим благодаря враждебности к нему; соответственно, «секта» может принимать политическую, религиозную, интеллектуальную или культурную форму.

Таким образом, отказ от многочисленных конкретных характеристик, каждая из которых в отдельности не отражает специфику религиозного объединения, в пользу одной характеристики, которая, казалось бы, как раз и предназначена для решения этой проблемы, приводит к тому, что сами границы понятий «церковь» и «секта» теряются в общей массе социальных объединений – религиозных и светских. Поэтому, если дихотомическая типология Б. Джонсона и может быть принята в религиоведческом анализе, то только в виде иерархической пирамиды, включающей необходимые дополнительные типологические признаки.

Рассмотрим далее типологии У. Свотоса и Р. Уоллиса, которые также ставили целью вернуться к веберовскому проекту - рассматривать типологию «церковь-секта» как социологический конструкт.

По нашему мнению, концепция *У. Свотоса* оказалась не слишком удачной. Во-первых, трансформация типов религиозных объединений не всегда происходит через «дезориентированный» тип. Теоретически,

---

[195] *Park R.E., Burgess E.W.* Introduction to the Science of Sociology. Chicago: University of Chicago Press, 1924; *Park R.E.* On Social Control and Collective Behaviour (Selected Papers, ed. by R.H.Turner). Chicago: University of Chicago Press, 1967.

[196] *Coser L.A.* Sects and sectarians // Dissent, 1954. № 1. P. 360-369; *Coser L.A.* The Functions of Social Conflict. Glencoe. The Free Press, 1956.

[197] The Sociology of Georg Simmel G. (ed. and transl. by Wolff). Glencoe: The Free Press, 1950. P. 307-376; *Lang K., Lang G.* Collective Dynamics. N.Y.: Thomas Y. Crowell, 1961. P. 179-206.

[198] См. подробнее об этом: *O'Toole R.* "Underground" Traditions in The Study of Sectarianism: Non-Religious Uses of the Concept "Sect" // Journal for the Scientific Study of Religion. 1976. V. 15. № 2. P. 145-156.

исключением является переход от «деноминации» к «церкви». Во-вторых, в типологии У. Свотоса не рассматривается «культ» - важный и широко распространенный в наши дни тип религиозного объединения. У. Свотос доказывает, что с веберовской точки зрения, «культ» скорее противоположен «ордену» как организационному выражению типологии «мистицизм-аскетизм», чем инкорпорирован в типологию «церковь-секта»[199]. Безусловно, он заимствует это различение у М. Вебера, который противопоставлял аскезу как «угодную Богу деятельность» и аскета как «орудие Бога» мистике как «созерцательному обладанию спасения» и мистику как «сосуду божественной воли»[200]. Но если согласиться с тем, что «культ» является организационным выражением мистицизма, а «орден» – организационным выражением аскетизма, то, по этой логике, и в основе «церкви» с «сектой» должны лежать некие дуально противоположные мировоззренческие фундаменты. Однако У. Свотос не поясняет этот момент. С нашей точки зрения, мистицизм не является мировоззрением, чуждым для «ордена», а аскетизм практикуется в некоторых культах и культовых течениях (яркий пример – йога). Наконец, сами по себе мистицизм и аскетизм не являются дуальными противоположностями: мистицизму противоположен рационализм, тогда как аскетизму – плотский гедонизм. Конечно, в типологии У. Свотоса большинство так называемых «культов» можно отнести к типу «подвижная секта»: действительно, в христианском мире это маргинальные религиозные объединения, для которых характерна плюралистичная установка по отношению к другим религиям. Однако при построении своей модели У. Свотос не учел тип организации, в результате чего такие кардинально противоположные по своей организации конфессии, как Свидетели Иеговы и Теософия,

---

[199] *Swatos W.H., Jr.* Church-sect theory // Encyclopedia of Religion and Society [ed. By William H.Swatos, Jr.] // www.hartfordinstitute.org/ency/

[200] *Вебер М.* Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 28.

оказываются у него отнесенными к одному и тому же типу - «подвижной секте». Конечно, такую типологию нельзя рассматривать как удовлетворительную. По меньшей мере, ее следовало бы расширить – в ущерб внешней стройности и красоте.

Все же, нельзя не отметить одно достоинство данной типологии – попытку воплотить идею множественности путей трансформации типов религиозных объединений, идею, которая звучит у некоторых других исследователей[201].

Типология Р. Уоллиса, как мы уже писали, имела целью возвращение типа «культ». Для этого вводятся две шкалы, это притязания на обладание религиозной истиной и средства Спасения (единственный путь/множественность путей) и социальный статус (общепризнанный/девиантный). Первая шкала является, по-видимому, ноу-хау У. Свотоса, Р. Робертсона и Р. Уоллиса. Эти авторы, также как и Д. Мартин, придали типу «деноминация» несколько отличный смысл, нежели у Х.Р. Нибура. Х.Р. Нибур рассматривал «церковь» в чистом виде именно как единую неделимую универсальную Церковь, а «деноминации» как институциональные воплощения разделенной Церкви, результат негативного влияния греческой философии с ее рациональными установками. Однако последователи Б. Джонсона определяют «церковь» и «деноминацию», исходя из различий в претензиях на обладание религиозной истиной. Но истоки эти различий - в разных богословских взглядах на церковь, а не в том, что многочисленным деноминациям приходится мириться друг с другом и по этой причине признавать «множественность путей». В ортодоксальном богословии православных и католических деноминаций, равно как и в церквях, явно выражена претензия на исключительность, на обладание

[201] *Martin D.* The Denomination // British Journal of Sociology. 1962. V. 13. № 1. P. 1-14; *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.

религиозной истиной «во всей ее полноте». В неортодоксальном богословии понятие «истинной церкви» стало своего рода идеалом, создающим определенного рода ценностное основание для построения реальной земной церкви – «тела Христова», поэтому здесь нет жестких разграничительных критериев, а перечисляются лишь желательные признаки, которыми должна обладать Церковь[202]. Но и здесь мы не найдем признания множественности путей в смысле религиозной веротерпимости: ни одна христианская деноминация не согласится с тем, что какая-нибудь секта или культ обладают равным правом на религиозную истину. Ясно, что «признание множественности путей» по отношению к деноминации означает лишь то, что одна христианская деноминация признает некоторое право на истину также и за другими христианскими деноминациями.

Что касается второй шкалы, то некоторые авторы, например, К. Кэмпбелл, возражали, что в религиозно-плюралистичном обществе невозможно установить тот «условный консенсус», от которого можно отклониться[203].

Таким образом, нельзя сказать, что проект Р. Уоллиса является удачным.

Вообще, возникает такое впечатление, что разработчики типологии «церковь-секта» оказались в некоторой растерянности в связи с культами. С одной стороны, эта растерянность проявляется в том, что одни авторы его, вообще, проигнорировали. Например, Б. Уилсон, знакомый с работами Г.П. Беккера[204] и В. Манна[205], сознательно не принимал тип «культ», и отнес религиозные объединения, обычно рассматриваемые как культы, главным образом к «гностическим

---

[202] См. подробнее в нашей работе: *Васильева Е.Н.* Церковь с точки зрения ортодоксального и неортодоксального богословия // Альманах современной науки и образования. Тамбов: «Грамота», 2007. № 2 (2). С. 118-120.
[203] *Campbell C.* Clarifying the Cult // The British Journal of Sociology. 1977. V. 28. № 3. P. 379.
[204] *Becker H.* Through Values to Social Interpretation. N.Y.: Greenwood Press, 1968. P. 117.
[205] *Mann W.E.* Sect, Cult and Church in Alberta. Toronto: University of Toronto Press, 1955.

сектам»[206]. Таким образом, в числе христианских объединений у него оказались культы, которые на Западе представлены большей частью неоориенталистскими объединениями. (Впрочем, Б. Уилсон как раз полагал, что понятие «секта» не обязательно связано с христианством, но может быть применимо и к другим религиям). С другой стороны, ряд авторов эклектично присоединили тип «культ» к трем типам христианских религиозных объединений. В то время как религиозные объединения мусульманского мира практически остались без внимания. Больше всего путаницы, конечно, в типологиях самих культов.

Определение культа единственно через понятие девиантности проблематично, так как «девиантность... является отличительной чертой как культа, так и секты»[207]. Дефиниция Ч. Глока и Р. Старка является неудовлетворительной, поскольку она основана не на структурных различиях различных религиозных объединений, а на их происхождении из той или иной культуры. Кроме того, определения культов как «девиантных групп» не достаточно, чтобы объяснять специфику квази-групповых характеристик культовых объединений. «Хотя ... те люди, которые разделяют девиантные верования, чувствуют потребность собираться вместе для взаимного подбадривания и защиты перед лицом недружелюбного или критически настроенного общества, сложно увидеть, что они собирались бы скорее в эфемерные, бесструктурные группы, нежели в компактно связанные, постоянные «сектантские» группы», - пишет К. Кэмпбелл[208].

В отношении определения культа через индивидуализм К. Кэмпбелл возражает, что далеко не очевидно, что индивидуализм берется для того, чтобы предполагать какое-либо участие в сообществе,

---

[206] *Wilson B.R.* An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. 1959. V. 24. № 1. P. 5. (Note 7).
[207] *Wallis R.* Scientology: Therapeutic cult to religious sect // Sociology. 1975. V. 9. P. 90.
[208] *Campbell C.* Clarifying the Cult // The British Journal of Sociology. 1977. V. 28. № 3. P. 379.

а не отсутствие такового[209]. Кроме того, на основании этого критерия невозможно отличить культ ни от других религий, ни от секулярных верований. «Религии, - пишет К. Кэмпбелл, - … также обращаются к проблемам индивидуумов, особенно те, чей фокус сосредоточен на страдании, смерти и пути спасения, и даже если церковные или сектантские формы религии, иногда, действительно, уделяют большое внимание социальным или политическим вопросам, они все еще во многом делают акцент на личных проблемах»[210]. И, снова, не ясно, как «индивидуалистические» верования приводят к образованию квази-групповых структур, типичных для культов.

Что касается предложения Д. Мартина учитывать в определении культа тенденцию включать структуру духовных уровней, то Дж. Нельсон полагает, что эта характеристика не является логически необходимым компонентом концепции культа. Действительно, некоторые культы развивают иерархическую структуру духовных уровней (например, розенкрейцеры). Однако другие культы (например, движение спиритов) развивают демократическую структуру, поскольку они основываются на вере в равенство индивидуальных членов[211].

Если в определении культа отталкиваться лишь от мистицизма, то можно отличать культ от светских организаций, однако будет путаница с другими типами религиозных объединений. Опять же, не понятно, как акцентирование на мистическом опыте могло бы само по себе привести к появлению отличительной, квази-групповой структуры культа. К. Кэмпбелл замечает, что акцент на мистицизме, может быть, и может в некоторых случаях привести к большей терпимости, неэксклюзивности и индивидуализму, но это будет зависеть от системы верований, которая служит, чтобы «интерпретировать» этот опыт. Если эта система будет

---

[209] *Campbell C.* Clarifying the Cult // The British Journal of Sociology. 1977. V. 28. № 3. P. 379.
[210] Ibid. P. 380.
[211] *Nelson G.K.* The concept of cult // Sociological Review. 1968. V. 16. P.353.

очень традиционной или авторитарной, то акцентирование на мистическом опыте могло бы также привести к нетерпимости или элитарной форме сообщества[212].

Концепция самого К. Кэмпбелла, безусловно, отражает реальное положение дел, но только для таких «культов», которые находятся еще на неинституциональном уровне организации (мы назовем их культовыми течениями). Кроме них имеются еще и такие «культы», которые обладают выраженной структурой и организацией. Поэтому аморфная по своей организации «мистическая общность» не может быть поставлена в один ряд с организованными формами, рассмотрена в рамках той же типологии, что и церковь с сектой. Концепция К. Кэмпбелла интересна тем, что вскрывает ту почву, из которой «вырастают» в дальнейшем организованные формы культов. С другой стороны, она как бы подготавливает почву и для чрезвычайно широкой трактовки понятия «культ», как у Дж.Ричардсона и других, когда под «культами» понимаются скорее религиозные, культурные и социально-политические течения, нежели религиозные объединения определенного типа[213].

Итак, все рассмотренные нами концепции культа лишь частично охватывали все то множество религиозных объединений, которые обычно именовали этим словом. При этом мало кто их авторов увидел двойственность понятия культа у самого Г.П. Беккера (лишь только Дж. Нельсон интуитивно угадал ее и отделил от «культов» «культовые движения»).

Мы предлагаем вообще отказаться от определения культа через какую-либо одну «сущностную» типологическую характеристику и

---

[212] *Campbell C.* Clarifying the Cult // The British Journal of Sociology. 1977. V. 28. № 3. P. 380-381.

[213] *Goldberg C.* Courage and fanaticism: The charismatic leader and modern religious cults // Psychodynamic perspectives on religion, sect, and cult [ed. by D. A. Halperin]. Boston: John Wright, 1983. P. 56-79; Types of Cults // CultFAQ.org; What Is A Cult? // www.apologeticsindex.org

опираться на несколько сущностных характеристик, как это, например, попытался сделать Р. Уоллис.

Мы рассматриваем специфику культа в его отношении к религиозной ортодоксии, к стремлению и претензии на обладание религиозной истиной и средств к спасению. Для церкви, деноминации и сект христианского мира характерно представление о религиозной истине, которая, как считается, запечатлена в Евангелии и раскрывается в вероучении. Эта *рациональная установка* в отношении религии приводит к возникновению особого феномена – религиозной веры. Хотя религиозной практике здесь и уделяется внимание, она является вторичной по отношению к религиозной вере, которая в идеале должна занимать центральное место в жизни верующего. Соответственно, где появляется религиозная вера – там появляется и ортодоксия. В христианстве ортодоксия связана с институтом церкви.

Культы, напротив, в первую очередь акцентируют внимание не на религиозной вере, а на индивидуальной религиозной (либо шире – духовной) практике, как правило, под руководством духовного учителя, гуру. Специфика культа, таким образом, заключается в его направленности на сакральное совершенствование[214]. Культы не стремятся обнаружить и утвердить какую-либо религиозную истину, им, вообще, не присущи эти западно-рационалистические ментальные установки. Достигнутое духовное знание не является здесь ни предметом проповеди, ни поводом для споров, поскольку оно не выражается в словесной форме, а может быть только передано от учителя ученику в процессе длительного обучения. Культы имеют выраженную организационную структуру и нередко претендуют на то, чтобы дать человеку определенную картину мира, целевые установки и ценности, то есть на то, чтобы стать центром жизни своих

[214] *Балагушкин Е.Г.* Проблемы морфологического анализа религий. М., 2003. С. 97-99.

последователей. Культы в западном мире представлены, прежде всего, неоориенталистскими религиозными объединениями, такими как «Трансцедентальная медитация», «Миссия Рамакришны», культы Сатьи Саи Бабы, Шри Чинмоя, Ошо Раджниша и другие, но в XX веке появились и продолжают появляться и чисто западные культы, такие как Саентология.

Кроме того, существует культовое течение, который Дж. Нельсон выделил в самостоятельный тип[215], но другие исследователи почему-то также часто относят к «культу». Под этот тип подпадает множество неорелигиозных движений. Это оккультизм, астрология, теософия, уфология и т.д. Это такие объединения, которые, в терминологии К. Кэмпбелла, составляют «мистическую общность» или, в терминологии Р. Старка и У.С. Бэйнбриджа, это «аудиторные» и «клиентские» культы. Во-первых, в отличие от культов неоориенталистского типа, их цели могут быть гораздо шире либо вообще не связаны с индивидуальным сакральным самосовершенствованием. Например, анастасийцы видят своей целью не только духовное пробуждение, но и установление справедливой («каждой семье – по гектару земли!») и гармоничной (в гармонии с природой) жизни. А астрология, уфология, теософия и многие другие, вообще, сосредоточены на иных, нежели сакральное совершенствование, целях. Во-вторых, в культовых течениях целиком отсутствует какая бы то ни было регламентация жизни своих последователей. Это сообщество представляет собой не столько единую общину единоверцев, сколько группу по интересам, участие в которой не предполагает глубокой вовлеченности. Последователь какого-либо одного культового течения может одновременно разделять верования другого культового течения. В целях устранения понятийной

[215] Дж. Нельсон обозначает его как «культовое движение», но Р. Старк и У.С. Бэйбридж придают понятию «культовое движение» совершенно противоположный смысл. Мы используем понятие «культовое течение» с целью подчеркнуть его аморфность, полное отсутствие или крайне слабую формальную организацию.

путаницы, на наш взгляд, было бы целесообразным отграничить этот обычно «аморфный» тип, граничащий с чисто культурными течениями, от религиозного типа «культ», имеющего выраженную организацию и в той или иной степени регламентирующего жизнь своих приверженцев. Иначе, действительно, пришлось бы согласиться с К. Кэмпбеллом, что культ является «остаточной категорией», то есть что он представляет собой всю массу существующих религиозных объединений, которые не подходят под определение церкви, деноминации и секты.

Наконец, от этой типологии религиозных организаций следует отграничивать типологию религиозного господства, в которой существует тип «культ харизматического лидера», выделенный совсем на другом основании.

Для более ясного понимания различий секты, культа и культового течения приведем следующую иллюстрацию:

Табл. 2. Три типа маргинальных религиозных объединений

1. Религиозная вера является главнейшей составляющей религиозного сознания. Делает акцент на уникальном обладании религиозной истиной и/или средств к спасению .....СЕКТА

0. Религиозная вера не выражена; вместо этого имеется комплекс общих религиозных верований и представлений 2

2. Религиозное сознание подчинено практике, специфической религиозной обрядности. Вокруг этой практики формируется организационная структура. Догматика не стоит на первом плане, доминируют культовые действа .....КУЛЬТ

0. Не имеет специфической религиозной обрядности. Нет организационного ядра.....КУЛЬТОВОЕ ТЕЧЕНИЕ

Рассмотрим далее *подтипы, разрабатывавшиеся в дополнение к основной типологии*. Некоторые авторы критически отнеслись к самой

идее такого непомерного расширения типологии «церковь-секта». Так, например, по мнению Э. Гуда, разработки и модификации типологии М. Вебера - Э. Трёльча заменили первоначальные параметры коллажом из религиозных классификаций, которые являются связанными и разделенными друг с другом только минимальной присущей им логикой[216]. А Дж.А. Бекфорд заметил, что некоторые типологии, такие как типологии Э. Кларка и Б. Уилсона, напоминают скорее чисто описательные классификации, чем потенциально объясняющую типологию[217].

В решении этого вопроса было бы уместным принять деление, предлагаемое Р.Ф. Уинчем, и провести различие между «эвристическими» (то есть дедуктивными) и «эмпирическими» типологиями. В отличие от эвристических (дедуктивных) типологий, эмпирические типологии извлекаются из данных и предназначены для того, чтобы обобщать наблюдения, а не служить образцами для сравнения, как идеальные типы у М. Вебера[218]. Э. Ларкингс, Э. Гуд и А. Бэкфорд, по всей видимости, не проводили такого различия и, как нам кажется, увидели проблему там, где ее не было. Разнообразие типологий, в конечном счете, определяется разнообразием исследовательских целей. Поэтому можно спорить о том, например, насколько выбранные исследователями критерии для конструирования типов соответствуют определенной поставленной цели, учтены ли условия и ограничения, в рамках которых эмпирические типологии являются корректными, но не о том, почему квакеры (методисты,

---

[216] *Goode E.* Some critical observations on the church-sect dimension // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967 a. V. 6. P. 77.
[217] *Beckford A.* Recherches et Debats – Research and Debate // Social Compass. 1976. V. XXIII. № 1. P. 77.
[218] *Winch R. F.* Heuristic and Empirical Typologies // American Sociological Review. 1947. V. 12 (February). P. 68-75.

мунисты, и т.д., и т.п.) оказываются в разноименных типологических группах, если взять разные типологии, и как это плохо.

Рассмотрим далее вопрос о трансформации и динамике типов религиозных объединений. Из нашего обзора видно, что в основном все, что было предложено разработчиками типологии «церковь-секта» после Х.Р. Нибура, представляет собой критику, и только Ч. Глок попытался сконструировать «теорию факторов» для объяснения причины появления новых сект.

По мнению нашего отечественного религиоведа Е.Г. Балагушкина, эта схема Ч. Глока оказалась не слишком удачной. Он отмечает, что, 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[219]. По его мнению, причину возникновения нетрадиционной религиозности следует искать не в определенных факторах, а в росте социальных противоречий и кризисов[220].

Таким образом, в рамках направления «церковь-секта» был поставлен вопрос о механизмах трансформации и динамике типов религиозных объединений, но не было предложено достаточно обоснованных решений.

---

[219] *Балагушкин Е.Г.* Критика современных нетрадиционных религий. М., 1984. С. 91-93; *Балагушкин Е.Г.* Структуры религиозной деятельности (К определению понятий «церковь», «секта», «культ», «богоискательство» // Вопросы научного атеизма. М., 1989. Вып. 39. С. 66.

[220] *Балагушкин Е.Г.* Критика современных нетрадиционных религий. М., 1984. С. 95-98; *Балагушкин Е.Г.* Нетрадиционные религии в современной России. Ч.1. М., 1999. С. 42.

Глава 3. Использование типологии «церковь-секта» в сравнительном, отечественном религиоведении и в теории рационального выбора

§ 1. Применение типологии «церковь-секта» в сравнительном религиоведении

§1.1. Использование типологии «церковь-секта» для анализа религиозных объединений восточного мира

Очень многие разработчики типологии «церковь-секта» рассматривали ее исключительно в рамках христианского мира. По мнению некоторых авторов, было бы некорректным применять данную типологию в какой бы то ни было форме в нехристианской сфере, поскольку различение таких типов как «церковь», «секта», а также «деноминация» проводится исходя из христианской теологической перспективы и поэтому вне христианства, вообще, лишено всякого смысла[221].

Надо сказать, замечание это справедливо лишь в том отношении, что некоторые из критериев церкви и секты, которые предложил Э. Трёльч и вслед за ним повторяли другие авторы, действительно, отражают именно христианскую специфику. Однако в ходе развития типологии «церковь-секта» внимание исследователей все больше привлекали социологические характеристики, такие как интегративная/дезинтегративная функции религиозных объединений, отношение к миру, претензия на уникальное обладание религиозной истиной, степень организации, сложности и обособленности

[221] *Eister A.W.* Toward a radical critique of church-sect typology // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. V. 6. P. 85-90; *Robertson R.* The Sociological Interpretation of Religion. N.Y.: Schocken, 1970. P. 120-121; *Roberts K.A.* Religion in Sociological Perspective. Homewood, Ill.: Dorsey, 1984. P.225; *Wilson B.* Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society. Oxford: Clarendon Press, 1990. P.3. Также: *Яблоков И.Н.* Некоторые методологические принципы конструирования типов религиозных групп, организаций, объединений // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 47-60.

религиозных структур, степень инклюзивности/отчуждения от общественных ценностей и тому подобное. Ряд авторов пытались доказать, что типы религиозных объединений, выделенные по критериям такого рода, вполне можно использовать (с некоторыми поправками) в анализе религиозных объединений нехристианского мира[222].

Еще М. Вебер в работе «Социология религии» использовал слово «секта» не только применительно к христианству и иудаизму, но и к религиям Востока. Также И.Вах в «Социологии религии» (1957)[223] отмечает, что зороастризм и буддизм махаяны породили церковные объединения, которые в своих основных чертах подходят под трёльчевское определение церкви, и те же группы в исламе и конфуцианстве развернули полуцерковные объединения[224]. Подобным образом Томас Ф. О'Ди (1968) рассматривал ваххабитов в исламе как оппозиционную секту, а бахаев как секту пассивного, избегающего характера[225].

Б. Джонсон в 1963 г. также высказал идею о возможности экстраполяции типологии «церковь-секта» на религиозные объединения нехристианского мира, а именно, на иудаизм и ислам[226]. При этом он исходил из веберовского различения западных религий,

---

[222] *Johnson B.J.* On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 542; *Moberg D.O.* Potential uses of the church-sect typology in comparative religious research // International Journal of Comparative Sociology. 1961. V. 2. P. 47-58; *Hertel B.R.* Church, Sect, and Congregation in Hinduism: An Examination of Social Structure and Religious Authority // Journal for the Scientific Study of Religion. 1977. V. 16. № 1. P. 15-26; *Sedgwick M.* Establishments and Sects in the Islamic World // New Religious Movements in the Twenty-First Century (ed. by Phillip Charles Lucas & Thomas Robbins). N.Y., L., 2004. P. 283–312; *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970. P. 256 и др.

[223] К сожалению, нам пришлось опустить эту замечательную работу, поскольку ни разработчики типологии «церковь-секта» не ссылались на Ваха, ни он сам не ссылался на них. Вместе с тем не представляется возможным вместить его детально разработанную типологию религиозных объединений в рамки весьма ограниченного объема данной работы, изначально вышедшей в свет как кандидатская диссертация.

[224] *Wach J.* Sociology of religion. - Chicago, 1957. P. 145.

[225] *O'Dea Cf.T.F.* Sects and Cults // International Encyclopedia of the Social Sciences. V. 14. N.Y., 1968. P. 130-136.

[226] *Johnson B.J.* On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 542.

сформированных «пророками спасения» (Мухаммед и древние еврейские пророки), и восточных религий, сформированных «этическими пророками» (Будда и др.)[227].

Пророчество спасения выражает идею, что конечная судьба человека зависит от того, насколько усердно он служит воле Господа. Это пророчество требует, чтобы человек забыл о своих мирских интересах и присоединился к другим, чтобы продвигать этические интересы Господа Бога. Мировая идея, выдвигаемая пророчеством спасения, представляет особый интерес, поскольку «она обязывает человека самому очень серьезно заботиться о вопросах социальной политики. С тех пор как этот мир является принципиальной ареной действия Господа Бога, все то, что здесь происходит, вероятно, является для Него, и поэтому также и для его последователей, предметом наиболее интенсивной заботы. Они могут быть довольны либо не довольны ходом вещей, но, вероятно, они не будут равнодушными», - пишет Б. Джонсон в статье «О церкви и секте»[228].

Как мы уже отмечали во второй главе, Б. Джонсон переформулировал определения «церкви» и «секты» исходя из этих двух позиций – довольства или недовольства в отношении окружающего общества, его принятия или отвержения.

Рассмотрим в качестве примера иудаизм. Б. Джонсон пишет, до недавнего времени он существовал в Америке как официально закрытая секта, которая была вынуждена отказываться от полного участия в делах окружающего общества. Хотя иудейская традиция всегда питала надежды на уравнение в правах, она не была готова к тому, чтобы евреи на основании равенства близко смешались с приверженцами других религий. Отчасти это было связано с разработанной системой

---

[227] *Вебер М.* Социология религии // Работы М.Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985. С.76-334.
[228] *Johnson B.J.* Ibid. – P. 542.

ритуальной изоляции, которая веками служила тому, чтобы тесно сплачивать иудейскую общину. Там, где сохраняется традиционная ортодоксия, ее должно, по мнению Б. Джонсона, классифицировать как «относительно сектантскую форму религии». Важно, однако, что ортодоксия возымела тенденцию быстро приходить в упадок по мере того, как уравнение в правах становилось доступным для евреев. Этот упадок шел параллельно с ростом реформистского и консервативного иудаизма, в которых были послабления для большинства религиозных ограничений в счет того, что их последователи принимали полное участие в делах светского общества. Кроме того, эти ветви иудаизма имеют тенденцию быть восторженными приверженцами американских ценностей. Так что, по мнению Б. Джонсона, их, вероятно, следует классифицировать «как более церковные, чем даже католики»[229].

Б. Джонсон, по-видимому, более всего оказал влияние на сравнительные исследования в сфере типологизации религиозных объединений. Его статья «О церкви и секте» инициировала появление целого ряда работ в этом направлении. Хотя Б. Джонсон говорил о возможности перенесения аналитического аппарата типологии «церковь-секта», прежде всего, на другие мировые религии, сформированные «пророками спасения», некоторые авторы попытались использовать эту типологию в исследованиях индуизма и других восточных религий.

«Секты» в индуизме

В 1968 г. была опубликована статья «Брахмо Самадж, Арья Самадж и типология «церковь-секта»[230], автор которой - *Гаурио Шанкер Бхатт* - проводит анализ двух широко известных социо-религиозных реформистских движений современной Индии - Брахмо Самадж и Арья Самадж – с целью сравнить их с религиозными объединениями

[229] *Johnson B.J.* Ibid. P. 546.
[230] *Bhatt G.S.* Brahmo Samaj, Arya Samaj, and the church-sect typology // Review of Religious Research. 1968. V. 10. P. 23-32.

христианского мира. Г.Ш. Бхатт отмечает, что оба движения, действительно, организовали, подобно церкви, мандиры (храмы) с еженедельными приходскими службами, которые включали молебен, славословие, наставления и благодарения; оба прибегали к евангелизму и к прозелитизму и ввели церемонии посвящения, которыми управляли священнослужители. Оба привлекли элиту, и Арья Самадж ставила целью обращение всего мира. В то же время оба движения неожиданно утратили какое-либо отчетливое разграничение между непрофессионалами и духовенством. Оба были добровольными объединениями, и особенно Арья Самадж акцентировала внимание на прямом общении с Богом без какого-либо посредника. Наконец, оба выражали протест против доминирующего социального порядка, от которого они отказались. Однако Г.Ш. Бхатт отмечает, что протесты этих движений также приобрели специальный характер в качестве защитных механизмов против столкновений христианства и ислама, а их влияние и сила среди высших классов, лояльность по отношению к властителям мира сего и сильная занятость светскими реформами и социальной работой отдаляет их от организаций, подобных сектам. Они не похожи на секты до такой степени, в какой они акцентируют внимание на единстве в многообразии в рамках обычной темы индусской культуры. Примечательно, что Г.Ш. Бхатт приходит к выводу, что в социальной структуре Индии Брахмо Самадж и Арья Самадж имели тенденцию проявлять себя более как касты, чем как церковь, секта, деноминация или даже как их комбинация.

Однако западный исследователь *Брэдли Хертел* не согласен с выводами, которые делает Г.Ш. Бхатт. В статье «Церковь, секта и конгрегация в индуизме» (1977) он отмечает: тот факт, что Брахмо Самадж и Арья Самадж не создали сект, еще не является основанием, чтобы утверждать, что мэйнстрим в индуизме не является «церковью». Б. Хертел высказывает точку зрения, что происхождение членов этих

движений из высших классов ни в коем случае не опровергает их статуса «сектантов»: джайнизм и буддизм начинали, как «секты» внутри индуизма, но они были основаны и пополняемы членами высших слоев общества[231]. Как и в христианстве, индуистские «секты» более обычны среди низших классов, но не ограничиваются ими[232].

Б. Хертел в определении «церкви» и «секты» опирается, прежде всего, на Б. Джонсона. «Церковью» он предлагает называть последователей «Великой традиции» - членов высших и средних каст, которых «обслуживают» священники-брамины. Они наследуют свою религиозность от рождения и являются представителями экономически и политически доминирующих слоев общества. Они принимают существующий социальный порядок. Таким образом, согласно джонсоновскому критерию принятия-отвержения социального окружения, они составляют тип «церковь»[233].

Б. Хертел не ставил цели приспособить индуизм к западным организационным моделям, но пытался ответить на вопрос, в какой степени, действительно, эти модели применимы к индуизму[234]. Он отмечает, что, конечно, имеется целый ряд различий между церковью индусской и Католической. Прежде всего, это единая иерархия католического духовенства, которая, вообще, не имеет никаких аналогов в индуизме. (Однако, хотя жрецы-брахманы и не организованы в единую бюрократическую иерархию, они все же имеют ранговые различия. Обычно такие ранговые различия существуют у жрецов, связанных с каким-либо данным храмом. Существуют также различия в функциях и авторитете различных подразделений брахманов. Например, имеются

---

[231] «Сектантами» в Индии иногда называют приверженцев джайнизма, буддизма, вайшнавизма и т.п., которые вообще не имеют иерархии, такой как кастовая система. См.: The Zennist: A newsletter commentary on Zen mysticism and its interaction with contemporary Zen. Atlanta, Georgia, 2001. V. 1. № 1. P. 1-2.

[232] *Hertel B.R.* Church, Sect, and Congregation in Hinduism: An Examination of Social Structure and Religious Authority // Journal for the Scientific Study of Religion. 1977. V. 16. № 1. P. 18.

[233] *Hertel.* Ibid. P. 17.

[234] *Hertel.* Ibid. P. 16.

храмовые жрецы, домашние жрецы, астрологи и лекари. При этом все они различаются по своим социальным статусам). Второе, менее важное, различие, которое отмечает Б. Хертел, заключается в том, что в индуизме право занимать духовную должность является наследственным, а не избирательным, как это в христианстве. В качестве последнего различия Б. Хертел отмечает целибат.

Все эти различия, однако, не мешают Б. Хертелу отстаивать позицию, что в индуизме существует «церковь». При этом он ссылается на авторитет Дж.М. Йингера, который, как было рассмотрено в Главе 2 нашего исследования, полагал, что «универсальная церковь» может быть представлена не только в институциональной форме, с детально разработанной иерархией среди духовенства, но и в диффузной форме[235].

Если «церковь» составляют представители высших каст, то «секту» – члены низших каст («неприкосновенные»). Эти касты практикуют «испорченные» формы индуистских ритуалов, такие как пуджа во время полнолуния с кровавыми жертвоприношениями животных. Они считаются индусами, но их доступ к брахманам ограничен, если, вообще, дозволен[236]. Дискриминация в Индии препятствовала представителям низших каст присоединиться к рядам представителей высших каст. Поэтому низшие касты оказались «невольными сектами»[237]. Внешне эти «секты», действительно, имели некоторые сходства с сектами христианского мира. Религиозные ритуалы в них совершались жрецами, выбранными на основе присущей им харизмы. Эти жрецы, наряду со своими религиозными обязанностями, вынуждены были зарабатывать на жизнь, занимаясь

---

[235] *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970. P. 259-263.
[236] Право посещать храмы гарантировано Конституцией Индии от 1950 г. и более поздними законодательными актами, однако исполнительные власти не особенно спешат проводить эти законы в жизнь.
[237] *Hertel.* Ibid. P. 19.

также мирскими делами. В то же время членство в низших кастах, естественно, было определено с рождения, что формально противоречит типологическим характеристикам «секты», как они даны М. Вебером и Э. Трёльчем. Однако Б. Хертел возражает, что и христианские секты также обычно пополняются за счет детей своих членов.

Таким образом, с точки зрения Б. Хертела, христианской церкви соответствует в индуизме религиозный мэйнстрим - последователи «Великой традиции», члены высших и средних каст, тогда как западным сектам соответствуют низшие касты - носители специфических форм религии, не обслуживаемые «священниками-браминами».

«Секты», «культы» и «деноминации» в исламе

Прямое влияние модернизированного варианта типологии «церковь-секта» прослеживается в статье ирландского исследователя *Марка Сиджвика* «Истэблишмент и секты в исламском мире» (2004)[238]. С целью вывести исламистские исследования из «изоляции», М. Сиджвик предлагает типологизировать исламские религиозные объединения, с определенными оговорками, в общепринятых на Западе социологических категориях.

Он использует четыре типа для описания религиозных объединений, это церковь, деноминация, секта и культ. При этом М. Сиджвик отмечает, что «главное различие… не столько между различными типами религиозных объединений, сколько между различными окружающих условиях. Как может быть политический плюрализм или однопартийное государство, точно так же может быть религиозный плюрализм и признанная религия. Как одна и та же политическая партия может участвовать в плюралистической системе

[238] *Sedgwick M.* Establishments and Sects in the Islamic World // New Religious Movements in the Twenty-First Century (ed. by Phillip Charles Lucas & Thomas Robbins). N.Y., L., 2004. P. 283 – 312.

или создать политический истэблишмент в различных условиях…, точно так же религиозное объединение может быть деноминацией среди других (как Римская Католическая Церковь сегодня в Соединенных Штатах) или может учреждать создать религиозный истэблишмент (Римская Католическая Церковь в Испании 17-го века)»[239].

В исламе нет церкви, которая бы «требовала универсальной власти и составляла местный религиозный «истэблишмент»[240], но есть деноминации, которые «в основном принимают своих конкурентов как равно легитимных»[241]. Поскольку «существует некий вид истэблишмента даже в рамках плюралистической системы»[242], М. Сиджвик различает три вида деноминаций: признанную (являющуюся частью плюралистического истеблишмента), инокультурную и отвергаемую (исключенные из истэблишмента и различающиеся по степени напряженности отношений с окружающим миром).

С типом «деноминация» соотносятся исламские мазхабы. Мазхаб – это школа шариатского права. Разные мазхабы различаются в деталях. В настоящее время среди мусульман-суннитов распространены четыре мазхаба, а среди шиитов один. С типом «деноминация» мазхаб роднит то, что он является признанным религиозным объединением (имеющим собственные институты), в целом не противоречащим религиозной традиции, и к мазхабу принадлежат «по рождению». В то же время, в отличие от деноминации в христианстве, мазхаб в исламе не является иерархически организованным объединением. Каждый мазхаб имеет некоторое количество пожилых почтенных ученых – муфтиев, но они не имеют никакого авторитета для какого-либо другого муфтия или его последователей. Второе значительное различие между мазхабом и христианской деноминацией заключается в том, что те члены мазхаба,

---

[239] *Sedgwick M.* Ibid. P. 285-286.
[240] *Sedgwick M.* Ibid. P. 285.
[241] Ibid.
[242] *Sedgwick M.* Ibid. P. 286.

которые не получали специального религиозного образования, не являются организационно зависимыми от него в своей религиозной практике. В принципе, любой взрослый здравомыслящий мусульманин может совершать в исламе любые ритуалы.

С типом «культ» соотносятся различные течения, которые, в отличие от западных культов, являются частью культурного мэйнстрима[243]. Поэтому данный тип рассматривается как добровольное объединение, находящееся в ненапряженных отношениях с миром. Примером являются шиитские почитатели Имама Хусейна.

С типом «секта» соотносятся три типа исламских религиозных объединений – фирка, тарика и тайфа.

При этом под фиркой понимается сектантская организация, которая притязает на монополию в правильной интерпретации ислама, которая поэтому является ориентированной на внешний мир и обычно находится в большом напряжении с окружающим миром[244]. Фирка является неустойчивым объединением и может переходить со временем в признанную или отвергаемую деноминацию. Примером являются хариджиты, махдисты и др.; ортодоксальные богословы насчитывают всего 73 фирки, согласно пророчеству Мухаммеда о разделении ислама[245].

Тарика и тайфа относятся к типам «сект», ориентированных на общину. Наиболее близким эквивалентом тарики в западном мире является, согласно М. Сиджвику, «монашеский орден», который, хотя обычно и не рассматривается как «секта», также является добровольным, ориентированным на общину религиозным объединением. В отличие от «монашеского ордена», тарика не является частью «деноминации», поскольку сами «деноминации» в исламе едва

---

[243] Исключение составляет Новое Мышление, которое, как и на Западе, может быть отнесено к разряду девиантных.
[244] *Sedgwick M.* Ibid. P. 297.
[245] См.: *Rauf I.A.* 73 Divisions in Islam and One True Jama'at // www.real-islam.org/73.htm

организованы. В то же время она ближе к «деноминации», чем «секта» на Западе. Тарика не является альтернативой мазхабу, поэтому приверженец определенного мазхаба может быть одновременно приверженцем тарики.

В наиболее напряженных отношениях с миром находится тайфа, и, будучи маленькой группой последователей, ориентированной на общину, она более всего соответствует западной «секте». Фирка на ранних стадиях своего развития может быть определена как тайфа. В то же время, если фирка является чисто исламским феноменом, то понятие «тайфа» включает в себя также «секты» инокультурного происхождения. Другими словами, если «фирка» переводится как «секта», то западная «секта» переводится на арабский всегда как «тайфа».

Кроме того, М. Сиджвик выделяет еще один тип религиозного объединения «харака» (букв. – «движение»), который отличается от фирки тем, что не имеет организации. Харака обычно находится в значительно меньшей степени напряжения с окружающим миром, хотя ее послания могут быть равно радикальными.

§1.2. Обсуждение и критика рассмотренных концепций

Вопрос о том, насколько допустимо применение типологии «церковь-секта» в анализе религиозных объединений нехристианского мира, по нашему мнению, не может быть решен однозначно.

С одной стороны, проще всего было бы утверждать, что данная типология применима только в рамках христианского мира и не может быть перенесена на другие религии. Но тогда придется исключить из поля нашего внимания ряд работ, посвященных типологическому сходству религиозных институтов, принадлежащих разным религиям. Например, институт монашества имеется в восточном и западном христианстве, в мусульманстве, манихействе, буддизме, джайнизме и

даосизме[246]. Вопрос, почему в совершенно разных религиозных системах возникают такие структурные сходства, является плодотворным полем исследования. Однако можно полностью исключить его из проблем сравнительного религиоведения и социологии религии, если принять точку зрения, что каждая религиозная система порождает специфичные, только ей присущие религиозные структуры.

С другой стороны, мы не видим никакого смысла в том, чтобы проводить столь широкие обобщения, как это делают Дж.М. Йингер и некоторые последователи Б. Джонсона, когда они находят тип «церковь» даже в индуизме. Не понятно, какова научная ценность подобного рода построений, разве что только для того, чтобы доказать, что в разных религиях имеют место религиозные общности, выполняющие сходные интегративные функции. Но чтобы говорить о сходстве определенных функций в разных религиях и отвечающих за эти функции религиозных общностях, не обязательно объединять эти общности в один тип. Такое обобщение приводит к игнорированию их важных генетических, структурных и организационных различий. Таким образом, типологизация религиозных объединений на основании их внешнего сходства оказывается неплодотворной в сравнительном религиоведении.

Рассмотрим подробнее трудности, связанные с применением типологии «церковь-секта» в отношении к религиозным объединениям нехристианского мира.

Первая трудность заключается в том, что разработчики типологии «церковь-секта» ориентировались, прежде всего, на западный, христианский, мир. В христианстве, поскольку это религия, сформированная «пророком спасения» (по М. Веберу), центральными представлениями является представления о религиозной истине

---

[246] *Wach J.* Sociology of religion. Chicago, 1957. P. 182-183; *Зотов А.А.* Религия и религиозность в исследовании В.Парето и Дж.Ракка // Социс. 2006. № 8(268). С. 130-139.

(которую надлежало сохранить и передать) и религиозной миссии спасения. Тогда вопрос о возможности перенесения типологии «церковь-секта» на какую-либо другую религиозную систему упирается в вопрос о наличии в этой системе представления о единой религиозной истине, соответственно, о наличии (или возможном наличии)[247] в этой системе ортодоксии.

Рассмотрим, существуют ли ортодоксия и церковь в индуизме. Большинство индологов сходятся во мнении, что нет. Так, Б.И.Клюев отмечает, что в индуизме нет контроля над мыслью, как в христианстве и исламе, но вместо этого существует контроль над поведением, который осуществляется через касту[248]. Н.Р.Гусева пишет, что в индуизме существуют «секты» (хотя она не конкретизирует это понятие), но полностью отсутствует какая бы то ни было форма церковной организации[249]. В то же время, здесь выработалась такая структура, которая, подобно церкви на Западе, дает возможность контролировать и ориентировать в определенном направлении каждодневную жизнь членов общины. Этот контроль осуществляется по двум направлениям – через храмовых и домашних жрецов и через кастовые советы - панчаяты[250]. Профессор В.К.Шохин в одном из своих докладов специально рассмотрел вопрос о возможности использования понятий «церковь» и «секты» применительно к индуизму. Он отмечает, что в Индии нет религиозного объединения, которое бы соответствовало западной «церкви», и это не только отсутствие аналогов концепции

---

[247] В мусульманстве ортодоксия не сформировалась в силу исторических обстоятельств, как и не сформировалось института, который можно было бы сопоставить с церковью. Однако нет причин утверждать, что ортодоксия в мусульманстве в принципе не возможна. Так, сунниты в 10 в. «закрыли врата иджтихада», т.е. прекратили самостоятельно интерпретировать основы мусульманского права. С тех пор интерпретация богословско-правового наследия считается возможной только в их рамках, с опорой на авторитеты определенной школы (таклид). (*Алексеев И.Л., Коротаев А.В.*Ислам // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 413).

[248] *Клюев Б.И.* Религия и конфликт в Индии. М.: ИВ РАН, 2002. С. 23; Клюев Б.И. Политический индуизм // Древо индуизма. М., 1999. С. 453.

[249] *Гусева Н.* Индуизм и мифы Древней Индии. М.: Вече, 2005. С. 70.

[250] Там же. С. 72-73.

Церкви как Богоизбранного и Богочеловеческого духовного организма, но и самого института Церкви, «имеющего универсалистское пространство, конституируемое иерархически-соборной структурой и признаваемого мерилом религиозных истин». Более того, «любая форма религиозной общности в индуизме – будь то мирская каста (джати), монашеско-мирская община (сампрадая) или община монастырская (матх) - выражают различные способы разделения носителей этой религии, в существе своем противоположные кафолическому церковному этосу»[251]. Далее, В.К.Шохин отмечает, что отсутствие церковной организации «сводит на нет возможность самого упоминания об индуистской «ортодоксии», которая уже по словарному значению есть право-верие». По его мнению, было бы значительно корректнее называть тех, кто является последователями исторически (а никак не догматически) более аутентичных воззрений не ортодоксами, а традиционалистами. Кроме того, В.К.Шохин приходит к выводу, что «там, где нет ортодоксии, не может быть и ересей, а там, где нет церкви, соответственно, и сект»[252].

Заметим, что Г.Ш. Бхатт, будучи носителем индийской культуры, также отверг возможность использования концептуального аппарата типологии «церковь-секта» применительно к религиозным объединениям индуизма.

В этом свете позиции Дж.М. Йингера[253] и особенно Б. Хертела выглядят как научные пристрастия.

Б. Хертел, кроме Дж.М. Йингера, ссылался на Б. Джонсона. Однако Б. Джонсон, исходя из различий религий, сформированных «пророками спасения» и «этическими пророками», понимал под «церковью» не

---

[251] *Шохин В.К.* Индуизм: границы применимости кардинальных религиоведческих понятий // Философско-методологические проблемы изучения религии (Материалы конференции 28-29 октября 2003 года). М., 2004. С. 129-130.
[252] Там же. С. 133.
[253] Напомним, что Йингер относил весь индуизм к типу «диффузная экклесия»

любые религиозные объединения, которые принимают социальное окружение, но только те из них, которые ведомы идеей Спасения. Б. Хертел же упустил этот момент в концепции Б. Джонсона, целиком сосредоточив свое внимание на достаточно узких определениях «церкви» и «секты», которые не раскрывают этой концепции во всей полноте. Более того, в его понимании центром индуистской «церкви» являются священники-брахманы, которых он соотносит с институтом духовенства в христианской церкви; вокруг этого центра сосредоточены последователи «Великой традиции» - «паства». Однако в этом случае понятие «церковь» соответствует понятию «ортодоксы», тогда как Б. Джонсон полагал, что ортодоксию, которая отделяет себя от менее ортодоксальных направлений, как это имеет место быть в иудаизме, «должно классифицировать как относительно сектантскую форму религии» [254]. Вообще, для понимания значения джонсоновской типологии важно помнить, что типологическая характеристика «принятие/отрицание» относится к социальному окружению, а не к «миру» (под которым далеко не всегда подразумевается социальное окружение, но часто государственная политика, государственный строй и социальные процессы и изменения, обусловленные государственной властью). Поэтому институт брахманизма в Индии, традиционно отделенный от касты неприкосновенных, не может рассматриваться как «церковь» в концепции Б. Джонсона.

Таким образом, идею Б. Хертела применить типологию «церковь-секта» к индуизму можно в значительной мере рассматривать как его собственное ноу-хау. Он увидел проблему лишь в том, что имеются некие институциональные различия в религиозных структурах католицизма и индуизма, соответственно, его задача была сведена к тому, чтобы показать, что эти институциональные различия не

[254] *Johnson B.J.* On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 546.

существенны для того, чтобы служить опровержениями его идеи.

Ошибка Б. Хертела, по нашему мнению, заключается в том, что он формально приравнял Арья Самадж и Брахмо Самадж к западным сектам, не учитывая глубоких различий в самих религиозных системах индуизма и христианства. Более того, типологизировать данные объединения это все равно, что типологизировать каких-нибудь новых религиозных правых или христианско-демократические движения в православии, пытаясь определить, принадлежат они к церкви или секте, используя такие характеристики как радикализм, принятие/отвержение существующего порядка и т.д. Арья Самадж представляет собой политическое течение, тогда как Брахмо Самадж – культурное течение, и сопоставлять их с западными сектами во всех отношениях некорректно.

Впрочем, в статье Б. Хертела есть одно ценное наблюдение о существующей религиозной градации в рамках индуизма. Одни индусы принадлежат к «Великой традиции», тогда как другие практикуют «испорченные» формы индуистских ритуалов. Но это совершенно другая типология. Например, Н.Р.Гусева разграничивает «истинный индуизм», то есть такой, который основан на всем комплексе ведической и эпико-пуранической литературы (его приверженцы составляют не более 10 % всех индусов), и «агамические культы» - поклонение богиням-матерям, священным животным, духам леса, рек, горам и камням – наследие неарийских народностей[255]. (При этом основная масса членов индусской общины являет собой аналог «народной религиозности» в христианстве: признает нескольких главных божеств индуизма и широко практикует агамические культы).

Блестящим примером научно корректного и плодотворного применения сложившегося на Западе концептуального аппарата для

[255] *Гусева Н.* Индуизм и мифы Древней Индии. М.: Вече, 2005. С. 75.

анализа религиозных объединений исламского мира является статья М. Сиджвика. Мы видим здесь не просто использование типов «деноминация», «секта» и «культ» для описания исламских религиозных объединений, но глубокий религиоведческий анализ, позволяющий судить, в чем христианские и исламские объединения являются сходными и в чем различными.

Однако мы не согласны с тем, что М. Сиджвик приравнивает к культам различные течения, являющиеся частью культурного мэйнстрима, такие как шиитские почитатели Имама Хусейна. В христианском мире тоже есть религиозные движения, которые можно определить как добровольные объединения в рамках культурного мэйнстрима. Однако никто не рассматривает их как культы. Более того, необходимо отличать их от культовых течений, поскольку последние, вследствие своей новизны или значительных заимствований от других культур, имеют относительно маргинальный статус.

В целом же статья М. Сиджвика, на наш взгляд, имеет большое научное значение, поскольку это одна из немногих удачных попыток сопоставить религиозные объединения двух разных религий в более-менее унифицированных понятиях.

Еще один вопрос, который следует рассмотреть в связи с применением типологии «церковь-секта» для анализа религиозных объединений нехристианского мира это вопрос о том, что понимать под «нехристианским миром». Рамки анализируемой системы могут определяться не спецификой определенной религии, а, скажем, географическими границами (религиозные объединения Индии, США и т.д.). Тогда даже при отсутствии ортодоксии в доминирующей религии вполне может быть допустимым использование таких понятий как «секта» и «деноминация» по отношению к другим организационным формам религий, сформированных «пророками спасения», функционирующих на территории данного государства. Иначе, если

изучаемая система ограничивается рамками индуизма, то тогда было бы некорректным говорить о «сектах», «деноминациях» и «культах» (как типах религиозных объединений). Однако если рамки изучаемой системы включают в религиозные объединения Индии в целом, то тогда в поле рассмотрения исследователя попадают религиозные объединения, не относящиеся к индуизму, в том числе мусульманские и христианские, к которым вполне применимо концептуальное наследие типологии «церковь-секта».

По нашему мнению, нет особого смысла пытаться выстраивать унифицированный понятийный аппарат и разрабатывать унифицированные типологические характеристики религиозных объединений в целом для всех религий. Наш обзор типологических построений «церковь-секта» показывает, что чем более универсалистские цели ставит перед собой исследователь, тем менее подробные типологические характеристики ему приходится использовать для своего анализа. Соответственно, и сам анализ становится менее глубоким.

Типологические характеристики предназначены для того, чтобы облегчить проведение религиоведческого анализа, обеспечить его необходимым методологическим инструментарием, а не препятствовать ему. Поэтому мы полагаем, что религиозное многообразие в пределах христианского мира можно исследовать, используя множество характеристик, включая различия в вероучениях (при том условии, что типологические группы будут располагаться не линейно, а иерархически, в соответствии с типологическими уровнями). Тогда как в сравнительных исследованиях целесообразно было бы сократить число типологических критериев (не типов!) до минимального, как это делает М. Сиджвик, чтобы иметь возможность проанализировать не только различия, но и сходства в организации различных религиозных систем.

§ 2. Рецепция типологии «церковь-секта» в отечественном религиоведении

§ 2. 1. Причины слабой изученности типологии «церковь-секта» в отечественном религиоведении

Отечественное религиоведение в течение нескольких десятилетий было оторвано от западного дискурса вокруг типологизации религиозных объединений. При этом у нас проводилось довольно много исследований сект, и имелась обширная литература по этой тематике еще до того, как в Германии вышла «Протестантская этика» М. Вебера.

Во-первых, это церковно-миссионерская литература. Для нее часто был характерен откровенный негативизм по отношению к сектам и узко-апологетические цели, вплоть до пересказов ничем не подтвержденных порочащих слухов. Однако в этой литературе можно встретить, начиная с XIX в., работы серьезных исследователей, представляющие большую научную ценность, в которых подробно исследованы история, вероучение, организация и распространение сект (Т.И. Буткевич, А. Рождественский, И.М. Добротворский, и др.)[256]. Во-вторых, это либерально-народническая литература периода конца XIX – начала XX вв. Представители этой школы (С.П. Мельгунов, П.И. Мельников, П.Н. Милюков, А.С. Пругавин, В.И. Ясевич-Бородаевская и др.) выступали против церковно-полицейских преследований сектантов и открыто полемизировали с церковно-миссионерской школой[257]. В этой

---

[256] *Буткевич Т.И.* Обзор русских сект и их толков с изложением их происхождения, распространения и вероучения и с опровержением последнего. Изд. 2-е. Пг., Тузов, 1915. 566 с.; *Добротворский И.М.* О самосожигательстве раскольников // Православный собеседник. 1861. № 4.; *Рождественский А.* Хлыстовщина и скопчество в России. М., 1882; *Рождественский А.* Южнорусский штундизм. СПб., 1889. 295 с.

[257] *Мельгунов С.П.* Из истории религиозно-общественных движений в России XIX века. М., 1919; *Мельников П.И.* Исторические очерки поповщины. М., 1864. 283 с.; *Мельников П.И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, собранные П.И.Мельниковым. Ч.1. Отд. 1-3. Б.м. и г. 664 с.; *Пругавин А.С.* Неприемлющие мира. Очерки религиозных исканий. Анархическое течение в русском сектантстве. М.: Задруга, 1918. 180 с.; *Пругавин А.С.* Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905. 94 с.; *Пругавин А.С.* Религиозные отщепенцы. (Очерки современного сектантства). Вып. 1-2. СПб.: Общественная польза, 1904. В 2 т.; *Ясевич-Бородаевская В.И.* Борьба за веру. Спб., 1912. 656 с.

литературе собраны богатые сведения о сектах, однако наш авторитетный религиовед Л.Н. Митрохин критиковал ее за неспособность объяснить исторически-социальные корни сектантства в России[258]. Такое объяснение сводилось к самопроизвольному развитию «народного духа», выражающего «естественные» потребности людей; религиозные искания выводились из «запросов этического характера», а социальные перемены объяснялись, прежде всего, «новым религиозным сознанием»[259]. Если представители церковно-миссионерской школы обличали сектантство, то представители либерально-народнической школы его идеализировали. В-третьих, сектантство изучалось нашими религиоведами-этнографами (Н.И. Барсов, Д.К. Зеленин и др.)[260], как правило, не поднимавшихся в своих выводах до теоретических обобщений. Особенно ценны ранние исследования по истории раскола (П.И.Мельников, П.Н. Милюков, А.С. Пругавин и мн.др.)[261]. Процессы типологических трансформаций, вырождения церкви в секты были эмпирически описаны в исследованиях, посвященных этой теме. Так что парадигма «церковь-секта» имплицитно присутствовала и в отечественной религиоведческой мысли еще до того, как она возникла на Западе.

В советский период секты активно исследовали религиоведы-марксисты. При этом работы раннесоветского периода 1920-1930-х г.г. (А. Лукачевский, Ф.М. Путинцев, А.И. Клибанов (1930-е г.г.) и другие)

---

[258] *Митрохин Л.Н.* Философия и практика современного протестантизма (баптизм). Автореф. … д.ф.н. М., 1966. С. 6.

[259] *Пругавин А.С.* Раскол вверху. Очерки религиозных исканий в привилегированной среде. СПб., 1909. С. 37-41.

[260] *Барсов Н.И.* Русский простонародный мистицизм. СПб., 1869. 64 с.; *Зеленин Д.К.* К истории распространения тайных сект в Приморском крае // Этнографическое обозрение, 1906. № 1-2.

[261] *Мельников П.И.* Исторические очерки поповщины. М., 1864. 283 с.; *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Т.2. Париж, 1931. 453 с.; *Пругавин А.С.* Раскол вверху. Очерки религиозных исканий в привилегированной среде. СПб., 1909; *Пругавин А.С.* Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905. 94 с.

ярко выражали идеологическую борьбу тех лет[262]. Основное внимание в них уделялось выявлению «реакционной сущности сектантства» и его отношениям с советским государством, и практически не предпринималось попыток проанализировать специфически религиозные стороны сект. Редкостным исключением в этот период являются работы В.Д. Бонч-Бруевича, глубоко исследовавшего историю, вероучение и обрядность целого ряда старорусских сект, особенно направления «духовное христианство»[263]. Начиная с 1960-х г.г. отечественное изучение сект приобрело более глубокий научно-исследовательский характер (Н.М. Балалаева, А.В. Белов, В.И. Граждан, Н.П. Дмитренко, А.А. Ерышев, А.Н. Ипатов, А.И. Клибанов, В.В. Коник, Г.С. Лялина, И.А. Малахова, Л.Н. Митрохин, А.Т. Москаленко, Э.Г. Филимонов, А.Н. Чанышев, П.Л. Яроцкий и др.)[264]. Изучались не только

---

[262] *Лукачевский А.* Сектантство прежде и теперь. М., 1925. 45 с.; *Путинцев Ф.М.* Политическая роль и тактика сект. М., 1935; *Клибанов А.И.* Адвентисты. Л., 1931. 32 с.; *Клибанов А.И.* Классовое лицо современного сектантства. Л., 1930. 84 с.; *Клибанов А.И.* Меннониты. М.-Л., 1931. 110 с.

[263] *Бонч-Бруевич В.Д.* Из мира сектантов. Сб. статей. М., 1922. 330 с.; *Бонч-Бруевич В.Д.* Избр. соч. Т. 1. М., 1959. 410 с.

[264] *Балалаева И.М.* История религиозного сектантства на Дальнем Востоке СССР (1859-1936): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1971. 36 с.; *Белов А.В.* Адвентисты. М., 1964. 159 с.; *Белов А.В.* Современное сектантство. М., 1969. 62 с.; *Граждан В.Д.* Вероучение и мораль пятидесятников. М., 1989. 64 с.; *Дмитренко Н. П.* Социально-этические воззрения современного пятидесятничества: (Критич. анализ экстремистск. тенденций). Автореф. ... к.ф.н. Л., 1980. 19 с.; *Ерышев А.А.* Религиозное сектантство и его сущность. Киев, 1959. 63 с.; *Ипатов А.Н.* Кто такие меннониты? Алма-Ата, 1977. 127 с.; *Клибанов А.И.* Из мира религиозного сектантства. Встречи. Беседы. Наблюдения. М., 1974. 255 с.; *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России. М., 1965. 348 с.; *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. 256 с.; *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство и современность. М., 1969. 272 с.; *Клибанов А. И., Шилкин А.* Современное состояние религиозного сектантства и его идеология. М., 1965. 22 с.; *Клибанов А.И., Митрохин Л.Н.* Кризисные явления в современном баптизме. М., 1967. 62 с.; *Коник В. В.* Иллюзии свидетелей Иеговы. М., 1981. 176 с.; *Лялина Г.С.* Баптизм: иллюзии и реальность. М., 1977; *Малахова И.А.* Духовные христиане. М., 1970. 126 с.; *Малахова И.А.* О современных молоканах. М., 1968. 34 с.; *Малахова И.А.* Эволюция «духовного христианства» в СССР. Автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 1970. 23 с.; *Митрохин Л.Н.* Баптизм. М., 1966. 263 с.; *Митрохин Л.Н.* Современное христианское сектантство. М., 1962. 40 с.; *Митрохин Л.Н.* Философия и практика современного протестантизма (баптизм). Автореф. ... д.ф.н. М., 1966. 43 с.; *Москаленко А.Т.* Идеология и деятельность христианских сект. Новосибирск, 1978. 413 с.; *Москаленко А.Т.* Пятидесятники. М., 1966. 224 с.; *Филимонов Э. Г.* Баптизм и гуманизм. М., 1968. 184 с.; *Филимонов Э. Г.* Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. Киев, 1981. 183 с.; *Чанышев А.Н.* Протестантизм. М., 1969. 216 с.; *Яроцкий П.Л.* Кризис иеговизма. Киев, 1979; *Яроцкий П.Л.*

история, вероучение, ценности, обрядность сект, но и проводились конкретные социологические исследования демографии и численности приверженцев сект. Правда, в конечном итоге, исследователи приходили к единому атеистически ангажированному выводу, что религия «отмирает» в условиях социологического общества, устранившего те общественные противоречия, которые являлись источником сектантского движения. В основе исследований этого периода лежал конкретно-исторический подход[265].

Все же, несмотря на отмеченные недостатки, отечественное религиоведение внесло значительный вклад в мировое религиоведение. Благодаря этим работам мы можем сегодня проследить динамику типологических изменений исследованных религиозных объединений, проследить изменения в вероучении, организационной структуре, численности, демографическом составе сект и т.д.

Главная причина довольно слабого интереса наших религиоведов к типологии «церковь-секта», по-видимому, кроется в ее социологизаторском уклоне. Нашим религиоведам не было необходимости описывать на языке социологии те явления, которые и так были уже достаточно глубоко изучены на примере раскола и старорусских сект. Отечественные исследования сект в основном были направлены на исследование специфики, внутренних процессов, динамики сект и их отношений с государством и с церковью. Большей частью это были исторические и эмпирические исследования. Ведущий советский религиовед Э.Г. Филимонов критиковал типологию «церковь-секта» за «внеисторический подход к религиозным явлениям, стремление рассматривать религиозные группы в отрыве от социальных

Критика идеологических основ антикоммунизма современного иеговизма. Автореф. … к.ф.н. Львов, 1973. 25 с.; *Яроцкий П.Л.* Современный иеговизм: формирование, анализ идеологии и обыденного сознания. Автореф. М., 1980; *Яроцкий П. Л.* Эволюция современного иеговизма. Киев, 1981. 143 с.

[265] См.: *Филимонов Э.Г.* Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. Киев, 1981. С. 22-23.

процессов, увлечение формальной стороной в ущерб социальному содержанию»[266]. Еще одна причина связана с тем, что до того, как к нам с Запада нахлынули многочисленные неоориенталистские объединения, наши религиоведы в основном продолжали придерживаться дихотомической типологии и использовали для обозначения религиозных объединений только два понятия – «церковь» и «секта».

Однако с 1990-х г.г. религиозная ситуация в стране резко изменилась, и возникла необходимость в более универсальной типологии религиозных объединений. Типология «церковь-секта» в ее модернизированном варианте как раз отвечала новым требованиям.

В 1995 г. вышел учебник В.И.Гараджи «Социология религии», где в разделе «Типология религиозных организаций» изложена краткая история развития типологии «церквь-секта». В.И.Гараджа рассмотрел концепции М. Вебера, Э. Трёльча, Х.Р. Нибура и Г.П. Беккера[267]. В 1990-х г.г. у наших религиоведов появилась дополнительная возможность узнать о типологии «церковь-секта» из переведенных справочных изданий[268]. В 2006 г. в словаре «Религиоведение», составленном уже нашими авторами, также появилось несколько статей, в которых, так или иначе, рассматриваются концепции, связанные с типологией «церковь-секта». Это статьи «Деноминация» Р.А.Кобызова, «Секта религиозная», «Культ как тип религиозной организации» И.Я. Кантерова, «Типы религиозных объединений» И.Н. Яблокова и «Йингер» и «Религиозное объединение» Ф.Г. Овсиенко[269]. Некоторые из этих статей также вошли в совсем недавно вышедшую «Энциклопедию религий» (2008)[270].

---

[266] Там же. С. 22.

[267] *Гараджа В.И.* Социология религии. М., 1995. С. 184-188.

[268] Церковь // *Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С.* Социологический словарь (пер. с англ.). Казань, 1997. С. 356; Секта // Там же. С. 282-283; Культ // Там же. С. 147; Секта // *Джерри Д., Джерри Дж.* Большой толковый социологический словарь. В 2 т. М., 1999. (пер. с англ.). Т. 2. С. 189-190; Культ // Там же. Т. 1. С. 352-353; Церковно-сектантская типология // Там же. Т. 2. С. 435-437.

[269] *Кантеров И.Я.* Секта религиозная // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 969; *Кантеров И.Я.* Культ как тип религиозной организации // Там же. С. 560-561;

Также в 2006 г. вышел учебник «Религиоведение» (под редакцией М.М. Шахнович)[271], в котором очень кратко рассматривается становление типологии «церковь-секта» (М. Вебер - Э. Трёльч - Х.Р. Нибур - Г.П. Беккер) и приводится типология сект Б. Уилсона.

В 2007 г. вышла в свет монография И.Я. Кантерова «Новые религиозные движения в России» (2007)[272], в которой автор дает глубокий анализ понятия «культ» в связи с новыми религиозными объединениями. И.Я. Кантеров отмечает, что культ стал трактоваться как обособленная религиозная группа, особая форма религиозных объединений, вероучения которых расходятся с исповеданиями и обрядами исторических религий, только начиная с XX в. Однако истоки негативных коннотаций, связанных с этим понятием, имеют начало во второй половине XVIII в. и восходят к германской школе «библейского критицизма». В XX в. эти негативные коннотации переносятся на новые религиозные объединения, которые стали называть культами. Также в монографии рассматривается работа Б. Уилсона «Магическое и Второе Пришествие», автор которой дает оценку типологии «церковь-секта»[273], и современные конфессиональные и неконфессиональные концепции культа. Среди авторов, «свободных от конфессиональных и иных пристрастий» - имена Т. Миллера, Г.П. Беккера, Ч. Брейдена, Р. Старка и У.С. Бэйнбриджа, Г. Мелтона, и Д. Лорна. Кроме этого, И.Я. Кантеров приводит типологии культов Б. Кэмпбелла, Р. Старка и У.С. Бэйнбриджа. Но, поскольку автор не имел цели выделить работы авторов, работавших в парадигме «церковь-секта», сведения о них

Кобызов Р.А. Деноминация // Там же. С. 282-283; *Яблоков И.Н.* Типы религиозных объединений. // Там же. С. 1066-1067; *Овсиенко Ф.Г.* Йингер // Там же. С. 471-472; *Овсиенко Ф.Г.* Религиозное объединение // Там же. С.868.

[270] *Кантеров И.Я.* Секта религиозная // Энциклопедия религий. М., 2008. С. 1145; *Кантеров И.Я.* Культ как тип религиозной организации // Там же. С. 715; *Кобызов Р.А.* Деноминация // Там же. С. 361; *Овсиенко Ф.Г.* Религиозное объединение // Там же. С.1065.

[271] Религиоведение: Учебное пособие (под ред. М.М.Шахнович). СПб.: Питер, 2006. 432 с.

[272] *Кантеров И.* Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2007. С. 20-23, 36-65.

[273] Там же. С. 20-22.

разбросаны по всему тексту данного обзора, перемежаясь с работами представителей конфессиональных кругов и сторонниками других исследовательских направлений.

Наконец, в 2008 г. издан сборник докладов конференции в МГУ «Классификация религий и типология религиозных организаций» со статьей И.Н. Яблокова «Некоторые методологические принципы конструирования типов религиозных групп, организаций, объединений» (2008)[274], в которой приводятся сведения о типологии «церковь-секта» (однако допускаются некоторые неточности). И.Н. Яблоков опирается на работы некоторых теоретиков типологии «церковь-секта» - Х.Р. Нибура, Г.П. Беккера, Дж.М. Йингера, Дж. Нельсона, а также приводит не очень удачные обобщенные варианты типологии «церковь-секта» К. Робертса и Д. и Дж. Джерри.

Таким образом, за последние десятилетия интерес к типологии «церковь-секта» (и типологизации религиозных объединений в целом) у наших религиоведов заметно оживился.

§2.2. Концептуальная связь работ некоторых отечественных религиоведов с типологией «церковь-секта»

Несмотря на критическое в целом отношение к типологии «церковь-секта», у нас все же есть несколько работ, в которых, так или иначе, прослеживается ее влияние. Прежде всего, это статья Ю.В. Крянева «Типология религиозных объединений и дифференциация атеистического воспитания» (1967)[275]. Вслед за западными религиоведами, Ю.В. Крянев отмечает, что для «церкви» характерны ее универсальность, строгий иерархический аппарат управления и тяготение к институционализации, тогда как для «секты» характерно

---

[274] *Яблоков И.Н.* Некоторые методологические принципы конструирования типов религиозных групп, организаций, объединений // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 47-60.

[275] *Крянев Ю.В.* Типология религиозных объединений и дифференциация атеистического воспитания // Вопросы науч. атеизма. Вып.3. М., 1967. С. 40-63.

обособление из-за несогласия с отдельными положениями церкви, чрезмерность её претензий по отношению к собственным позициям, замкнутость, стремление к личным контактам и отношениям в противовес церковной институционализации. Ю.В. Крянев выстраивает следующую типологию: все религиозные объединения представляют собой различные вероисповедания (конфессии), которые, в свою очередь, по характеру организации и деятельности делятся на «церкви», «секты» и промежуточные типы («деноминации», «установившиеся секты»[276], «культы»). При этом к типу «церковь» относятся, наряду с РПЦ, также мусульманская, иудейская и буддистская «церкви».

Мы не обнаружили ссылок на эту типологию у других отечественных авторов; по-видимому, она не была принята (что объяснимо по вышеуказанным причинам).

В 1979 г. вышла статья Э.Г. Филимонова «О содержании понятия «религиозное сектантство» в условиях социалистического общества»[277], где он прямо ссылается на работы западных авторов – М. Вебера, Э. Трёльча, Х.Р. Нибура, Г.П. Беккера, Г. Фауца и Б. Уилсона, почему-то совершенно упустив из виду Дж.М. Йингера, сильно повлиявшего на Г. Фауца. Однако, хотя Э.Г. Филимонов и признает, что в типологии «церковь-секта» имеется немало ценных наблюдений, суждений[278], в целом его оценка скорее негативная. Он пишет, что «буржуазные социологи религии рассматривают секту как религиозный феномен, связанный с исканиями религиозных проектов спасения. При этом слабо

---

[276] Некоторые наши авторы переводят “established sect” как «установившаяся секта», тогда как мы предпочитаем переводить это понятие, введенное Дж.М.Йингером, как «укоренившаяся секта» (в более ранних статьях), а еще точнее - «признанная секта», что соответствует смыслу этого понятия.

[277] О содержании понятия «религиозное сектантство» в условиях социалистического общества // Вопр. науч. атеизма. Вып. 24. М., 1979. С. 14-41. (Позднее эта же статья была переиздана в книге: *Филимонов Э.Г.* Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. К., 1981. 183 с.).

[278] Там же. С. 21.

осознаются те реальные противоречия, которые находят превратное отражение в сектантской идеологии. Буржуазные социологи не в состоянии вскрыть социально-классовые причины, способствующие росту сект и обусловливающие направление их эволюции, переход из одного типа в другой»[279]. В основе его собственной типологии, как и типологии, предложенной ранее А.И. Клибановым, лежит конкретно-историческом подход.

Однако когда Э.Г. Филимонов пытается выявить специфику религиозного сектантства, он фактически следует направлению западной мысли. Автор отмечает такие общие для сектантства черты, как отрицательное отношение к церковной ортодоксии, отсутствие церковной иерархии, относительная простота культа, специфический характер религиозной ориентации, членство посвященных, сепаратизм в религиозной и общественной жизни, а также прозелитизм и активная миссионерская деятельность. При этом секты могут находиться на различных стадиях институализации, отличаться друг от друга по своему происхождению, вероучению и культу[280]. Наиболее важным критерием, согласно Э.Г. Филимонову, является характер отношения секты к обществу, его политическим и идеологическим институтам, духовным и нравственным ценностям[281], правда, с учетом того, что со временем секта может эволюционировать и преобразовываться в какие-либо другие типы религиозных объединений. Мысль эта не оригинальна и была высказана на Западе несколько раньше Б. Джонсоном, как было уже рассмотрено.

Наиболее серьезные типологические разработки представлены в работах нашего известного исследователя новых религиозных

---

[279] Там же. С. 22.
[280] *Филимонов Э.Г.* Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. Киев, 1981. С. 37.
[281] *Филимонов Э.Г.* Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. Киев, 1981. С. 38.

объединений Е.Г. Балагушкина. Мы рассмотрим у него типологию религиозных институтов (являющуюся составной частью более широкоохватной типологии сакральных общностей), поскольку она концептуально связана с типологией «церковь-секта». Данная типология представлена в трех работах (1989, 2003, 2008), по которым можно судить о ее эволюции[282]. Так, если в статье «Структуры религиозной деятельности» (1989) специфика «церкви» усматривается лишь в разделении клира и паствы и, соответственно, в качественно отличном характере религиозного культа, то в более поздних публикациях Е.Г. Балагушкин проводит более глубокий анализ специфических характеристик этого типа религиозного института, равно как «секты» и «культа».

В монографии «Проблемы морфологического анализа религий» (2003) и статье «Функциональные и смысловые типологии» (2008) Е.Г. Балагушкин определяет церковный институт как «сложноструктурированную систему, вобравшую в себя не только культ богослужебной… обрядности, но также избранничество клира и церковных иерархов, возвышающихся над мирянами»[283]. Специфика церковного института заключается «в формулировании своих функций и назначения», «он является средством, помогающим человеку идти по стезе праведной жизни и вселяет в него надежду на возможность попасть в Царство небесное»[284]. Наконец, Е.Г. Балагушкин отмечает, что «церковь», в отличие от «секты», «стоит в миру», претендует на то,

---

[282] *Балагушкин Е.Г.*Структуры религиозной деятельности (К определению понятий «церковь», «секта», «культ», «богоискательство» // Вопросы научного атеизма. М., 1989. Вып. 39. С. 63-85; *Балагушкин Е.Г.* Проблемы морфологического анализа религий. М., 2003. 218 с.; *Балагушкин Е.Г.* Функциональные и смысловые типологии (применительно к исследованию новых религиозных движений) // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 61-70.

[283] *Балагушкин Е.Г.* Функциональные и смысловые типологии // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 67.

[284] Там же. С. 67.

чтобы быть его опорой, руководительницей, просветительницей и спасительницей[285].

«Культ» означает «целенаправленную устремленность, самоограничение человека и всецелое посвящение себя соответствующей деятельности. Поэтому он часто ведет к «поглощению» человека и способствует развитию у его адептов состояния фанатизма»[286]. Е.Г. Балагушкин различает три типа «культа» - «культ харизматического лидера» (культы Муна, Виссариона и др.), характерный для неоориентализма «культ гуру» и «культистские объединения». Последние известны со времен античности, начиная с культов Вакха и Диониса, а также представлены различными даосскими, буддийскими, йогическими, тантристскими и чань буддийскими практиками сакрального совершенствования[287].

«Секта» является религиозным институтом, специфика которого заключается «в особом сакральном смысле и значении этого религиозного института, а вовсе не в способе его возникновения – путем отделения от первоначальной церковной организации»[288]. «Специфика секты часто заключается в направленности этого религиозного института на реализацию царства Божьего, начиная «здесь и сейчас» - то есть в период земного существования данного религиозного объединения»[289].

Весьма наглядным примером различия «культов» и «сект» являются неоориенталистские объединения. Неоориенталистские «секты» это сравнительно небольшие объединения, в которых

---

[285] Там же. С. 68.
[286] *Балагушкин Е.Г.* Функциональные и смысловые типологии // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 67.
[287] *Балагушкин Е.Г.* Проблемы морфологического анализа религий. М., 2003. С. 97-99; Балагушкин Е.Г. Функциональные и смысловые типологии // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 66-67.
[288] *Балагушкин Е.Г.* Проблемы морфологического анализа религий. М., 2003. С. 99.
[289] *Балагушкин Е.Г.* Функциональные и смысловые типологии // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 67.

сосредоточена вся жизнедеятельность сектантов, - небольшие религиозно-бытовые коммуны, производственно-бытовые объединения (обычно небольшие фермы) и ашрамы. Примерами неоориенталистских «сект» являются «Община любви» Бхагавана Раджниша, Ананда Марг и АУМ Синрике. В отличие от «сект», «культы» значительно более многочисленны по составу, и они непосредственно не регламентируют образ жизни и занятия своих приверженцев. Примерами являются Общество трансцедентальной медитации, основанное Махариши Махеш Йоги, Миссия божественного света Махарая Джи, культистские организации Сатья Саи Баба и Шри Чинмоя[290]. Таким образом, Е.Г. Балагушкин приходит к заключению, что «приверженцы неоориенталистских культов практикуют, по сути, личные религии в нетрадиционном для западных стран виде. В отличие от них, сектанты-неоориенталисты воспроизводят модернизированное подобие восточного монашества и монастырского уклада жизни»[291]. Подобно тому, как «секты» в этой концепции не являются специфически-христианским явлением, «культы» также не являются специфическим феноменом неоориентализма. Так, например, Е.Г. Балагушкин определяет последователей Порфирия Иванова как «культистский институт» – «религиозный культ совершенствования человеческого организма, основным направлением которого стала «закалка-тренировка», трактуемая как «святое дело».

Таким образом, в типологии религиозных институтов, представленной Е.Г. Балагушкиным, хотя и гораздо более широкой, прослеживается концептуальная связь с типологией «церковь-секта».

Кроме этого, в монографии «Проблемы морфологического анализа религий» (2003) Е.Г. Балагушкин затрагивает проблематику, которая восходит к Х.Р. Нибуру. Речь идет о трансформации религиозных

---

[290] *Балагушкин Е.Г.* Проблемы морфологического анализа религий. М., 2003. С. 139.
[291] Там же. С. 140.

систем. Е.Г. Балагушкин отмечает, что это сложный многоступенчатый процесс. В его концепции четыре уровня таких изменений религиозных систем: 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, затрагивающая вероучительскую догматику, обрядность, организационную структуру, 4) трансформация религии, обнажающая ее древние генетические пласты, с возвратом к архаическим формам – наивной мифологии, магии и оккультизму[292].

§ 2.3. Обсуждение и критика рассмотренных концепций

Мы не ошибемся, если скажем, что отечественное религиоведение по большей части обошло стороной типологию «церковь-секта». Большинство источников, из которых можно почерпнуть о ней сведения, как было рассмотрено, носит информационно-справочный характер, или это краткие обзоры истории ее развития без развернутого анализа.

В работах Ю.В. Крянева и Э.Г. Филимонова, как можно видеть, эта типология используется, но не развивается.

Только лишь в отношении типологии религиозных институтов Е.Г. Балагушкина можно сказать, что она представляет собой концептуальное продолжение типологии «церковь-секта» и вместе с тем оригинальную разработку, выходящую далеко за ее пределы.

Однако из текстов рассмотренных нами работ Е.Г. Балагушкина не вполне ясно, в чем заключается различие между «культами» и «сектами». Не понятно, в чем различие между «культом харизматического лидера» (муниты, виссарионовцы) и «сектой», для которой характерно представление об избранности («высокий сакральный статус») и направленность на реализацию царства божьего

---

[292] *Балагушкин Е.Г.* Проблемы морфологического анализа религий. М., 2003. С. 25-27.

«здесь и сейчас». Аум Синрике приводится и как пример «культистских институтов»[293], и как пример «секты»[294]. Также не вполне ясно, в чем состоит специфика «культа». В монографии 2003 г. Е.Г. Балагушкин отмечает, что «культистские объединения» отличаются «строго установленными правилами и формами культовой практики – обрядами поклонения, техникой психофизического совершенствования, изучением священных текстов как средству приобщения к эзотерическому знанию», а общей целью «культистских институтов» является приобщение к сакральному началу[295]. Но, за исключением эзотерических знаний и техник психофизического совершенствования, которые, действительно, не характерны для «сект», все остальное им присуще в равной мере. В более поздней статье Е.Г. Балагушкин определяет «культ» как «целенаправленную устремленность, самоограничение и всецелое посвящение человека соответствующей деятельности, часто фанатизм»[296]. Однако эти характеристики вполне бы подошли и для секты, цель которой – «реализация царства божьего «здесь и сейчас». Поэтому, не отрицая возможности использования данной типологии, в своих оценках мы предпочли придерживаться собственной концепции секты и культа. В то же время нельзя не сказать о том, что в целом рассмотренная нами типология Е.Г. Балагушкина является важной теоретической разработкой, поскольку она охватывает предельно широкий спектр религиозных объединений – от слабоорганизованных богоискательской среды и религиозных течений до высоко- и сложноорганизованных макроинститутов, таких как церковь.

Следующий вопрос, который был исследован Е.Г. Балагушкиным, трансформация религиозных систем. Безусловно, предложенная модель

---

[293] *Балагушкин Е.Г.* Проблемы морфологического анализа религий. М., 2003. С. 98
[294] Там же. С. 99.
[295] *Балагушкин Е.Г.* Проблемы морфологического анализа религий. М., 2003. С. 98.
[296] *Балагушкин Е.Г.* Функциональные и смысловые типологии // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 67.

многоступенчатого изменения религиозной системы является важным теоретическим вкладом. Однако она не может рассматриваться в качестве *механизма* типологической трансформации. Из того, что в некой религии произошли «перемены в политических позициях верующих, религиозных лидеров и целых организаций», не вытекает необходимо, что начался процесс, который через некоторое время приведет к трансформации этой религии с возвратом к архаическим формам.

В целом же наш обзор рецепции типологии «церковь-секта» в отечественном религиоведении показывает, что многие работы ее теоретиков до сих пор оставались у нас неизвестными.

§ 3. Типология «церковь-секта» и теория рационального выбора

§ 3.1. Взаимовлияние типологии «церковь-секта» и теории рационального выбора

Теория рационального выбора, опирающаяся на труды Адама Смита и предложенная в 1960-х г.г. XX в. американскими социологами *Джоржем Хомансом и Питером Блау*, первоначально использовалась в микроэкономике. Это обстоятельство наложило свой отпечаток на очень специфичную терминологию, используемую в теории рационального выбора. Согласно данной теории, индивидуумы выбирают наиболее эффективные с их точки зрения средства для достижения своих целей. В силу человеческой природы, они идут на «рациональный компромисс» между «издержками» и «выгодами». При этом «издержки» и «вознаграждения» могут быть материальными и нематериальными, а также личными и ситуативными[297].

Начиная с 1980-х г.г., прежде всего благодаря работам *Родни Старка* и *Уильяма Симса Бэйнбриджа* (о которых уже упоминалось в

[297] *Hak D.H.* Rational Choice Theory [Электронный ресурс] // Encyclopedia of Religion and Society [ed. By William H.Swatos, Jr.] // www.hartfordinstitute.org/ency/ (дата обращения: 10.05.2008)

предыдущей главе), теорию рационального выбора начали применять в социологии религии. Поскольку некоторые вопросы, подробно разрабатывавшиеся теоретиками рационального выбора, несколько ранее были подняты теоретиками типологии «церковь-секта», то можно говорить о прямой связи между этими двумя исследовательскими направлениями. Мы рассмотрим два таких вопроса, это динамика и трансформация типов религиозных объединений и вопрос эмпирических соответствий для типов, предложенных типологией «церковь-секта».

Если теоретики типологии «церковь-секта» больше акцентировали внимание на типологических *характеристиках* и подтипах, их *взаимопереходах*, то теоретики рационального выбора стремились понять и объяснить *причины* трансформации и динамики типов религиозных объединений. Р. Старк и У. С. Бэйнбридж провели подробный анализ[298].

Одно из распространенных объяснений этого процесса основывалось на веберовском выводе о позитивном экономическом влиянии определенных религиозных ценностей и норм. Однако Р. Старк и У.С. Бэйнбридж отмечают, что механизм трансформации «секты» в «церковь» <вернее – в «деноминацию». Е.В.> имеет смешанный характер. Подавляющее большинство сектантских движений, особенно нехристианские секты, не имеют определенной теологии. Еще они, по-видимому, проявляют тенденцию повышения своей динамичности за счет снижения оппозиционности.

Другое объяснение трансформации типов религиозных объединений заключалось в том, что это изменение происходит

---

[298] *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, 1980; *Bainbridge W.S., Stark R.* Suicide, Homicide, and Religion: Durkheim Reassessed // Annual Review of the Social Sciences of Religion. 1981. V.5. P. 33-56; *Stark R., Kent L., Doyle D.R.* Religion and Delinquency: The Ecology of a 'Lost' Relationship // Journal of Research in Crime and Delinquency. 1982. V. 22 № 2. P. 120-131; *Stark R, Bainbridge W.S.* The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley, 1985.

благодаря «моральному возрождению»[299]. Согласно этой концепции, человек, утративший связи с моральным порядком, заново обретает их благодаря присоединению к чрезвычайно сплоченному моральному сообществу – «секте». Исследования Р. Старка и У.С. Бэйнбриджа показали, что принадлежность к религиозной организации, действительно, способствует приспособляемости к желаниям других и увеличению стабильности в стереотипах личной жизни[300]. Однако эти исследователи отмечают, что концепция морального возрождения не достаточна для объяснения первоначального изменения в классовом составе секты.

Такое изменение происходило не столько за счет новообращенцев, сколько за счет ее социализированных членов, элиты. Они становятся в центре социальной сети секты и могут влиять на политику группы и принимаемые ею решения. Со временем они оказываются способными влиять на ее примирение с миром[301]. Поскольку религиозная элита является наиболее мобильной, вероятнее всего, она будет стремиться к более мирской направленности «религиозной продукции» (religious goods). Мобильные члены секты, принадлежащие к верхушке, также предпочтут эту более мирскую направленность «религиозной продукции», а лепта элиты может еще дальше подтолкнуть изменение в «религиозной продукции», которая производится сектой. Учебные заведения и наблюдательные советы позволяют религиозной элите

---

[299] *Akers R.L.* Deviant Behavior: A Social Learning Approach. Belmont, California: Wadsworth, 1977; *Burgess R.L., Akers R.L.* A Differential Association Reinforcement Theory of criminal Behavior // Social Problems. 1966. V. 14. P. 128-147; *Homans G.C.* The Human Group. N.Y.: Harcourt, Brace and World, 1950; *Homans G.C.* Social behavior: Its Elementary Forms. N.Y.: Harcourt Brace, 1961; *Scott J.F.* Internalization of Norms. Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.

[300] *Bainbridge W.S., Stark R.* Suicide, Homicide, and Religion: Durkheim Reassessed // Annual Review of the Social Sciences of Religion. 1981. V.5. P. 33-56; *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; *Stark R., Kent L., Doyle D.R.* Religion and Delinquency: The Ecology of a 'Lost' Relationship // Journal of Research in Crime and Delinquency. 1982. V. 22. № 2. P. 120-131.

[301] *Stark R, Bainbridge W.S.* The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley, 1985. P.166.

контролировать производство «религиозной продукции» и настаивать на однородности этой «продукции» посредством формирования программы своих учебных заведений, назначений священнослужителей и применения санкций ко всем несогласным. Конечным результатом является постепенная замена трансцендентной теологии и миссии, ориентированной на спасение, более мирской философией и сосредоточением на светских интересах[302].

Дарен Э. Шеркат и *Кристофер Дж. Эллисон* (1999), однако, отмечают, что, хотя секты и склонны сокращать уровень напряженности по отношению к большей части общества и становиться «церквями» <вернее – деноминациями. Е.В.>, многие члены предпочитают оторванную от мира религию первоначальной секты. Некоторые члены предпочтут уйти из старой секты, перейти в группы, которые сохраняют высокую напряженность и предлагают эксклюзивные «сверхъестественные компенсаторы» и объяснения. Другие прихожане могут высказаться против изменений, что может привести к их изгнанию или к схизме и образованию новой секты[303]. Классическим американским примером являются методисты. Появившись в начале 19 века как оторванная от мира секта, ориентированная на спасение, методисты постепенно построили свои учебные заведения, начали платить штатным священнослужителям, отвергли принципы индивидуального совершенствования и заменили свой сотериологический фокус степенной систематической теологией. Поскольку они изменили свою «религиозную продукцию», от них откололись сектантские движения, которые основали «Свободных Методистов» и разнообразные «секты Святости», стремившихся к возвращению к «религии прежних

[302] *Stark R., Bainbridge W.S.* The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley, 1985; *Stark R., Bainbridge W.S.* A Theory of Religion. Toronto:Lang, 1987; *Montgomery J.D.* The dynamics of the religious economy: exit, voice, and denominational secularization // Rationality and Society. 1996. V.8. P. 81-110.

[303] *Sherkat D.E., Ellison C.G.* Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion // Annual Review of Sociology. 1999. V.25. P. 363-394.

времен»[304]. Иногда те, кто ищут «сверхъестественных компенсаторов», находят их в новых религиях – «культах». Ривайвалистские секты и/или новоявленные «культы» заполняют нишу религиозного рынка яркими оторванными от мира «сверхъестественными компенсаторами» и, таким образом, ограничивают секуляризацию.

Второй вопрос - об эмпирических соответствиях для типов религиозных объединений, предложенных типологией «церковь-секта» - был остро поднят в конце 1960 - 1970-х г.г. До этого времени многие сторонники типологии «церковь-секта» пытались эмпирически проверить или применить ее в эмпирических исследованиях религиозных объединений. Например, У. Голдшмидт (1944) исследовал классовый состав старых протестантских деноминаций и евангелических сект в сельских местностях Калифорнии[305], доказывая, что секты удовлетворяют нужды рабочего класса, тогда как деноминации служат интересам высших классов. Также Р. Дайнс (1955) эмпирически подтвердил корреляцию между «сектами» и принадлежностью к низшим классам и «деноминациями» и высшими классами[306]. Э. Брюер (1952) провел типологический анализ методизма и – шире – религиозных тенденций в Америке[307]. Дж. Сканзони (1965) проверял на выборке из 31 священников из разных деноминаций концепцию Б. Джонсона, что «церковь» принимает социальное окружение, в котором она существует, а «секта» отвергает его[308]. Б. Эгвайр и Дж. Олстон (1980) проверяли ряд

---

[304] Ibid. P. 383.

305 *Goldschmidt W.R.* Class Denominationalism in Rural California Churches // American Journal of Sociology. 1944. V. 49. P. 348-355.

306 *Dynes R. R.* Church-Sect Typology and Socio-Economic Status // American Sociological Review. 1955. V. 20. № 5. P. 555-560.

[307] *Brewer E.D.C.* Sect and Church in Methodism // Social Forces. 1952. V. 30. P. 400-408.

[308] *Scanzoni J.* Innovation and Constancy in the Church-Sect Typology // The American Journal of Sociology. 1965. V. 71. № 3. P. 320-327.

положений типологии «церковь-секта» на примере Свидетелей Иеговы и Адвентистов Седьмого Дня на Кубе в период с 1938 по 1965 г.г.[309]

Тем не менее, один из основных аргументов критиков типологии «церковь-секта» состоял в том, что для типов «церковь» и «секта» не существует четко определенных эмпирических коррелятов, поэтому ее нельзя назвать теорией[310].

Среди критиков этой типологии наиболее известен *Эрих Гуд*. Он поднял три проблемы: определения «церкви» и «секты», эмпирические корреляты и связь между типологическими характеристиками. Последний вопрос был им детально проанализирован в статье: «Некоторые критические замечания по проблеме «церковь-секта» (1967)[311]. Э. Гуд пришел к пессимистичным выводам, что большинство из того, что рассматривается в качестве определения «секты» или «церкви», является просто сериями эмпирически связанных характеристик. Некоторые корреляции имеют силу для одного времени и места, но становятся непригодными в изменившихся условиях. Э. Гуд проанализировал три типологические характеристики - посещение формальных религиозных служб, чувства, которые люди испытывают на этих службах и стереотипы внутрицерковного товарищества, и пришел к выводу, что «ничто не увязывается с традиционной формулировкой «церковь-секта»[312]. Следовательно, типология «церковь-секта» исчерпала себя. По его мнению, данная типология была популярной «из-за респектабельного происхождения», хотя, по сути, это «смесь дефиниций, эмпирических соответствий и эмпирических несоответствий.

---

[309] *Aguirre B.E., Alston J.P.* Organisational Change and religious commitment Jehova's Witnesses and Seventh-Day Adventists in Cuba, 1938-1965 // Pacific Sociological Review. 1980. V. 23. № 2. P. 171-198.

[310] В англоязычной литературе наиболее распространенным названием типологии «церковь-секта» является "church-sect" theory.

[311] *Goode E.* Some critical observations on the church-sect dimension // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967 a. V. 6. P. 69-77.

[312] *Goode E.* Some critical observations on the church-sect dimension // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967 a. V. 6. P. 77.

Она, вообще, не способна что-либо объяснить или разъяснить. Пока она не подвергнется радикальному пересмотру, который будет повсюду принят исследователями и теоретиками в этой области, «церковь-секта», должно быть, рассматривается как мертвая концепция, устарелая, безрезультатная и архаичная»[313].

За Э. Гудом стоял целый лагерь социологов-эмпириков (в том числе Р. Старк и У.С. Бэйнбридж), живо откликнувшихся на его критику, так что в дальнейшем целый ряд авторов ссылались на его авторитет, чтобы опровергнуть научную значимость типологии «церковь-секта» либо модернизировать ее[314]. С 1967г., когда были опубликованы две статьи Э. Гуда, согласно хронологии О. Дента, начался «период отрицания» данной типологии. Тем более удивительно, что некоторые

---

[313] *Goode E.* Some critical observations on the church-sect dimension // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967 a. V. 6. P. 77.

[314] *Bainbridge W.S., Stark R.* Sectarian tension // Review of Religious Research. 1980. V. 22. № 2. P. 105-124; *Stark R., Bainbridge W.S.* The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley, 1985; *Clifford N.K.* Religion and the Development of Canadian Society: An Historiographical Analysis // Church History, 1969. V. 38. № 4. P. 506-523; *Coleman J.A.* Church-sect typology and organizational precariousness // Sociological Analysis. 1968. V. 29. P. 55-66; *Demerath N. J., III.* In a sow's ear a reply to Goode // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967a. V. 6. P. 77-84; *Eister A.W.* Toward a radical critique of church-sect typology // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. V. 6. P. 85-90; *Hadden J.K., Heenan E.F.* Empirical Studies in the Sociology of Religion: An Assessment of the Past Ten Years // Sociological Analysis. 1970. V. 31. № 3. P. 153-171; *Iannaccone L.R.* A Formal Model of Church and Sect // The American Journal of Sociology. 1988. V. 94. Supplement: Organizations and Institutions: Sociological and Economic Approaches to the Analysis of Social Structure. P. 241 – 268; *Kanagy C.L.* Social Action, Evangelism, and Ecumenism: The Impact of Community, Theological, and Church Structural Variables // Review of Religious Research. 1992. V. 34. № 1. P. 34-50; *Knudsen D., Earle J., Schriver D., Jr.* The Conception of Sectarian Religion: An Effort at Clarification // Review of Religious Research. 1978. V. 20. № 1. P. 44-60; *Kowalewski D., Greil A.L.* Religious Sectarianism and the Soviet State the Dynamics of Believer Protest and Regime Response // Review of Religious Research. 1983. V. 24. № 3. P. 245-260; *Moberg D.*O. Theological Position and Institutional Characteristics of Protestant Congregations // Journal for the Scientific Study of Religion. 1970. V. 9. № 1. P. 53-58; *Mueller C.W., Johnson W.T.* Socioeconomic status and religious participation // American Sociological Review. 1975. V. 40. № 6. P. 785-800; *Pinto L.J., Crow K.E.* The effect of size on other structural attributes of congregations within the same denomination // Journal for the Scientific Study of Religion. 1982. V. 21. № 4. P. 304-316; *Scalf J.H., Miller M.J., Thomas C.W.* Goal Specificity, Organizational Structure, and Participant Commitment in Churches // Sociological Analysis. 1973. V. 34. № 3. P. 169-184; *Van Roy R.F., Bean F.D., Wood J.R.* Social Mobility and Doctrinal Orthodoxy // Journal for the Scientific Study of Religion. 1973. V. 12. № 4. P. 427-439; *Williams C.L.* To Know Me Is to Love Me? Response to Erich Goode // Qualitative Sociology, 2002. (Springer); *Wright S.A.* Media Coverage of Unconventional Religion: Any 'Good News' for Minority Faiths? // Review of Religious Research. 1997. V. 39. № 2. Special Issue: Mass Media and Unconventional Religion. P. 101-115.

теоретики рационального выбора вновь вернулись к типологическим характеристикам церкви и секты - более чем через 20 лет!

В 1994 г. вышла статья *Лоренса Яннакконе*: «Почему сильные церкви - строгие»[315]. Яннакконе предлагает анализировать различия между религиозными объединениями на основании одной-единственной характеристики – степени их строгости, то есть степени ограничения внешнегрупповой деятельности (например, общение с членами других церквей или участие в «светских» увеселениях) и увеличения «издержек» на эту деятельность[316]. Проанализировав многочисленные эмпирические исследования и объединив протестантские религиозные объединения в группы по степени строгости, Л.Яннакконе обнаружил «фундаментальное поведенческое сходство» среди членов одной группы. Так, по сравнению с членами других протестантских деноминаций, члены сект оказались беднее и менее образованными, они жертвуют больше денег и больше посещают службы, обладают более сильной верой, принадлежат к группам, больше связанным с религией, и меньше вовлечены в светские организации. То же самое справедливо и для других «коллективно ориентированных религий», таких как иудаизм и ислам. Например, по данным 1990 г. среди иудеев наблюдалась такая же междеоминационная изменчивость, что и в протестантизме. По мнению Л.Яннакконе, иудейские деноминации подходят к континууму «церковь-секта» даже более закономерно, чем христианские деноминации[317].

Концепция Л.Яннакконе, таким образом, «опровергает претензию, что религиозные типологии являются, по сути, ad hoc, которые основываются на особенностях христианской теологии и истории европейской церкви и не применимы к другим религиозным

[315] *Iannaccone L.R.* Why Strict Churches Are Strong // American Journal of Sociology. 1994. V. 99. № 5. P. 1180-1211.
[316] *Iannaccone L.R.* Ibid. P. 1182.
[317] *Iannaccone L.R.* Ibid. P. 1197.

традициям»[318]. Кроме того, она опровергает мнение Э. Гуда о том, что типология «церковь-секта» является безрезультатной. По меньшей мере, она ценна уже тем, что позволяет интерпретировать данные.

§ 3.2. Обсуждение и критика рассмотренных концепций

Отличительной особенностью исследований теоретиков рационального выбора было то, что они почти всегда основывались на эмпирических данных. Также и в решении вопроса о трансформации типов религиозных объединений теоретики рационального выбора сосредоточили свое внимание на нескольких гипотезах, которые можно было проверить эмпирически, используя методы социологии. Вопрос о факторе, определяющим процесс трансформации секты в деноминацию, как раз оказался подлежащим проверке. В отличие от Ч. Глока, за выводами, сделанными Р. Старком и У.С. Бэйнбриджем, стоят конкретные социологические исследования, что придает им гораздо больший вес.

Второй вопрос, который был затронут теорией рационального выбора в связи с типологией «церковь-секта», это вопрос о существовании эмпирических соответствий для идеальных типов. Если рассматривать этот вопрос с точки зрения М. Вебера, то сама его постановка некорректна, ведь «субстанциализацию» идеальных типов М. Вебер считал одним из наиболее распространенных заблуждений. Мы согласны, что эмпирические исследования в принципе не способны окончательно доказать или опровергнуть «правильность» дедуктивной гипотезы, поскольку она ничего не говорит о тех условиях и ограничениях, при которых только и возможна такого рода «проверка». Например, нельзя отрицать, что, с одной стороны, в первой половине XX в. в сельских районах Калифорнии членами евангелических сект

[318] *Iannaccone L.R.* Ibid. P. 1194.

были в основном рабочие[319] или что членами протестантских сект штата Охайо в 1950-х г.г. были выходцы из низших классов[320], но, с другой стороны, в современной России среди членов религиозных объединений сектантского типа довольно много выходцев из средних классов.

Тем не менее, в ходе достаточно долгого развития типология «церковь-секта» существенно «обросла» новыми характеристиками, многие из которых представлялись спорными и поэтому нуждались в эмпирической проверке. В понятиях социологии можно сказать, что типология «церковь-секта», претендовавшая на статус общей социологической теории, со временем превратилась в теорию среднего уровня. Однако ее так называемые «эмпирические проверки» часто только запутывали суть дела, а не проясняли его. Определенно, можно проверить, является ли секта прибежищем для угнетенных и неимущих классов и насколько эта характеристика «работает» в разных исторических ситуациях. Но как, например, проверить вопрос, отвергает ли секта свое социальное окружение, если отвержение/принятие социального окружения является определяющим признаком в дефиниции Б. Джонсона? Больше всего вопросов у нас возникло в связи с исследованием Э. Гуда. На основе неувязок даже не вторичных, а третичных типологических характеристик (далеко не признанных и часто не учитываемых) он полностью опровергает научную ценность рассматриваемой нами типологии! По всей видимости, Э. Гуд возражал против того, чтобы рассматривать типологию «церковь-секта» в качестве некой социологической теории. Однако его социологическое исследование основывается на эмпирической «проверке» случайных, далеко не главных типологических характеристик. И, не найдя

---

[319] *Goldschmidt W.R.* Class Denominationalism in Rural California Churches // American Journal of Sociology. 1944. V. 49. P. 348-355.

[320] *Dynes R. R.* Church-Sect Typology and Socio-Economic Status // American Sociological Review. 1955. V. 20. № 5. P. 555-560.

эмпирических соответствий этим характеристикам, он приходит к выводу, что следует отбросить всякие дальнейшие попытки найти такие соответствия. Странную популярность его статьи можно объяснить лишь его личным научным авторитетом среди сторонников эмпирического подхода. (Вообще, если задаться целью найти несоответствия в какой-либо теоретической конструкции, то такая работа неизменно будет успешной).

Примечательно, что Л.Яннакконе выбрал принципиально иной путь: он не занимался «эмпирической проверкой» типологии «церковь-секта», а обнаружил «фундаментальное поведенческое сходство» в двух группах, которое позволило ему выделить два различных типа религиозных объединений – строгих (соотнесенных с «сектами») и нестрогих (соотнесенных с «деноминациями»). Впрочем, как было отмечено ранее, когда мы обсуждали в Главе 1, § 2 концепцию «секты» у М. Вебера, этическая строгость не является универсальной характеристикой всех сект, но только определенной их части. Это лишь говорит о том, что всякая эмпирическая конструкция имеет определенные ограничения.

Можно согласиться с Э. Гудом в том, что типологию «церковь-секта» не следует рассматривать как проверяемую социологическую теорию, однако, это не умаляет ее значения в качестве познавательного инструмента, помогающего в интерпретации данных.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели историографию типологии «церковь-секта» со времени ее основания Максом Вебером и Эрнстом Трёльчем в начале XX в. и дальнейшую её разработку в трудах последующих поколений ученых вплоть до наших дней. В нашей работе предпринята попытка целостно взглянуть на многочисленные и часто разнородные работы, проведенные в этом направлении. Подведем итоги нашего исследования.

Методологическим инструментом, использовавшимся для построения типологии «церковь-секта», стал изначально «идеальный тип», предложенный М. Вебером, позднее «конструированный тип», предложенный Г.П. Беккером. При этом идеальный тип понимался как ограничивающее понятие: различия между историческими церквями и сектами выявляются в сравнении с соответствующими идеальными типами «церковь» и «секта». Принципиальное отличие конструированного типа заключается в том, что он представляет собой результат абстрагирования (а не идеализации) и претендует не только на описание, но и на объяснение социальной действительности.

М. Вебер предложил дихотомическую типологию «церковь-секта», используя метод идеальных типов. Первоначально в качестве главного типологического критерия был выбран способ членства (добровольное, то есть сознательное, либо унаследованное от родителей, несознательное), который М. Вебер связывает со степенью этической строгости, предъявляемой к членам религиозного объединения. В «Хозяйстве и обществе» М. Вебер связывает критерии различия между церковью и сектой с харизмой, которая по мере становления церкви отделяется от личности и соединяется с институтом, особенно с церковной службой.

Эрнст Трёльч в работе «Социальное учение христианских церквей и групп» (1912) популяризировал концепцию М. Вебера, рассматривал

«церковь» и «секту» как независимые идеальные типы. Для их различения он предложил множество типологических критериев, тем самым, вызвав широкую дискуссию по этой проблеме. Кроме этого, Э. Трёльч ввел третий тип – мистицизм (тип «необъединенного индивидуализма»), предвосхитив тип «культ», предложенный позднее Г.П. Беккером.

Далее Х.Р. Нибур в работе «Социальные истоки деноминационализма» (1929) высказал ряд важных идей: 1) в сущности, секты это неустойчивые переходные религиозные объединения; 2) секты откалываются от церкви (или деноминации), а не являются независимым типом, поэтому между ними существует типологический континуум; 3) следующим за сектой типом на пути компромисса с миром является деноминация; 4) секта (точнее, протестантский ригоризм) способствует социальному успеху выходцев из низших классов, поднимая их по социальной лестнице; этот процесс характеризуется усилением компромисса с миром, тем самым, секта постепенно трансформируется в организацию церковного типа (идея, которая, вследствие своей спорности, стимулировала целый ряд дальнейших исследований).

Отдельная заслуга Х.Р. Нибура состоит в том, что он проблематизировал типологию «церковь-секта» и рассмотрел ее вне контекстов «Протестантской этики» М. Вебера и «Социального учения» Э. Трёльча. Благодаря Х.Р. Нибуру данную типологию стали рассматривать как самостоятельное исследовательское направление. Кроме того, Х.Р. Нибур разрешил те внутренние противоречия, которые имплицитно присутствовали в типологии М. Вебера и Э. Трёльча. Так что отныне типология «церковь-секта» становится динамичной и концептуально завершенной (в рамках религиоведения христианского мира). Дальнейшая разработка концепции «церковь-секта» и её критика в основном были связаны именно с работами Х.Р. Нибура и Э. Трёльча.

Несмотря на различия в концепциях М. Вебера, Э. Трёльча и Х.Р. Нибура, все же можно говорить о том, что эти исследователи сформировали единую парадигму «церковь-секта». В её основу заложены две ключевые идеи: 1) церковь и секта - это два разных идеальных типа; 2) секта со временем может стать церковью/деноминацией.

В ходе исследования нами были отмечены основные проблемы, возникавшие в ходе развития типологии «церковь-секта»: а) недостаточность выделения двух типов религиозных объединений для описания всего их многообразия; б) выделение исследователями большого разнообразия типологических характеристик, свойственных религиозным объединениям, и недостаток общей договоренности касательно определений их основных типов; в) необходимость найти объяснение типологической трансформации религиозных объединений в ходе их исторических изменений; г) трудность применения типологии «церковь-секта» к религиозным объединениям нехристианского мира.

Нами рассмотрено шесть основных направлений развития типологии «церковь-секта»: расширение первоначально дихотомической типологии, сокращение числа типологических критериев до наиболее существенных, разработка понятия «культ», выделение подтипов в рамках основной типологии, исследование трансформации и динамики типов религиозных объединений, эмпирическое подтверждение положений, выдвигавшихся теоретиками типологии «церковь-секта», и поиск эмпирических соответствий конструированным типам религиозных объединений. В рамках этих направлений нами проанализированы основополагающие религиоведческие работы.

В *расширение первоначальной дихотомической типологии* религиозных объединений внесли значительный вклад следующие исследователи: Г.П. Беккер (работы 1929 и 1950 гг.) ввел новый тип «культ», который он охарактеризовал как аморфный, бесструктурный

тип, целенаправленный на «чисто личный экстатический опыт, спасение, комфорт и умственное или физическое исцеление». Д. Мартин (1962), с определенным вкладом Б. Уилсона (работы 1966, 1967, 1971 и 1973 гг.). Эти исследователи придали деноминации статус самостоятельного типа религиозных объединений, обладающего специфичными характеристиками. Д. М. Йингер (работы 1946, 1957, 1970 гг.) разграничил типы «церковь» («универсальная церковь», как например, Римская Католическая церковь XIII в.) и «экклесия» (современные скандинавские государственные церкви) на основе разной степени успешности в удовлетворении индивидуальных нужд верующих из всех слоев общества и способности включать в себя сектантские тенденции. Однако термин «экклесия» не получил широкого признания. Он также ввел типологическую характеристику - «диффузность», или сплавленность религии с социальной системой в целом, в частности, с системами родства и с политическими структурами. Данная характеристика позволила Дж.М. Йингеру сравнивать религиозные объединения дифференцированных (иначе говоря, стратифицированных) обществ с религиозной составляющей в недифференцированных и изолированных обществах, а также с религиозными объединениями в обществах со слабой дифференциацией. Но эта концепция также осталась аналитическим инструментом одного только Дж.М. Йингера. Наконец, он провел различие между неустойчивой, короткоживущей «сектой» и достаточно устойчивой, «признанной сектой», обладающей относительно развитой структурой и способной «сопротивляться переходу к деноминации». Тип «признанная секта» (адаптированная к своему социальному окружению секта) получил гораздо более широкое признание в западном, а также отечественном религиоведении.

Задача *сокращения типологических критериев до наиболее существенных* решалась, прежде всего, Б. Джонсоном (работы 1963 и

1970 гг.). Он предложил типологию, основанную на одном-единственном критерии - принятии или отвержении социального окружения; тем самым он возвратил типологию «церковь-секта» в социологическое русло. Этот поворот имел свои последствия: стало возможным сравнение религиозных объединений, принадлежащих к разным религиям, а вскоре была выдвинута идея о типологическом подобии между некоторыми религиозными и светскими объединениями; появились концепции нерелигиозной «секты» (Б. Джонсон, 1971; Д. Мартин, 1966; также еще ранее и независимо от Б. Джонсона – у социологов Чикагской школы: Р. Парк, 1924, 1967; Л.Э. Козер, 1954, 1956; К. Ланг, Г. Ланг, 1950, 1960 и др.).

Б. Джонсон высказал идею иерархии значимости типологических критериев, которая была развита его последователями (Дж. Сканзони, 1965; С. Штейнберг, 1966; Р. Робертсон, 1970; У. Свотос,1975; Р. Уоллис, 1975).

По мнению ряда авторов (А. Эстер, 1967, Э. Гуд, 1967, О. Дент, 1970), недостаток общей договоренности среди разработчиков типологии «церковь-секта» касательно определений специфики религиозных институтов так и остался нерешенной проблемой. Однако концепция Б. Джонсона как раз имела целью разрешить этот вопрос; она оказала значительное влияние на дальнейшие исследования типологических особенностей религиозных объединений.

Разработки понятия «культ» были направлены на то, чтобы наполнить его позитивным содержанием, взяв за основу определенную существенную характеристику. В качестве таковой предлагались девиация, индивидуализм, иерархическая структура духовных уровней у религиозных объединений и мистицизм. Однако отмеченные критерии религиозного культа не являются универсальными, к тому же участники дискуссии о типологических особенностях данного религиозного объединения не пришли к общему согласию. К. Кэмпбелл (работа 1977

г.) в своем исследовании культов предложил концепцию «мистической общности» - сообщества людей, придерживающихся принципов мистической религии и поэтому обладающих чувством общей солидарности и обязательств, даже если они не взаимодействуют между собой. Однако эта концепция также оказалась ограниченной, поскольку охватывает только лишь часть религиозных общностей, которые можно отнести к культам. Дж.Т.Ричардсон (работа 1993 г.): предложил концепцию «культовой реакции» и при этом расширил предметное поле понятия «культ» настолько, что в него вошли и светские объединения. Культовая реакция, в его понимании, это возникновение культов в ответ на различные общественные изменения.

В последние десятилетия в СМИ и некоторых конфессиональных кругах понятие «религиозный культ» стали употреблять исключительно в уничижительном, негативно окрашенном смысле, как «деструктивный культ». Такой подход является ненаучным, игнорирует существенные отличия одних культистских объединений от других, отдает дань религиозной нетерпимости к инакомыслию и иноверию.

По вопросу о типологической специфике «культа» среди исследователей возникло больше всего разногласий. Каждый автор критиковал своих предшественников и предлагал собственную концепцию, которая также оказывалась неполной, охватывающей лишь часть религиозных объединений, подпадавших под расплывчатое беккеровское определение этого типа. В этом многообразии альтернативных концепций можно выделить две тенденции: 1) под культом понимается некое маргинальное религиозное объединение несектантского типа с более-менее выраженной организацией или 2) маргинальное религиозное течение, объединенное вокруг определенного комплекса экзотических верований («мистической религии») и не имеющее организации. Целесообразно поэтому разграничивать два идеальных типа, восходящие к понятию «культ» у

Г.П. Беккера: собственно «культ» как тип религиозного объединения с выраженной организационной структурой, сформированной вокруг религиозной практики, и «культовое течение», в котором отсутствует выраженная организационная структура.

В прослеживаемой нами историографии важное место занимают также *разработка подтипов в рамках основной типологии и попытки решить вопрос* о *механизмах трансформации и динамике типов.* В рамках основной типологии «церковь – секта» было предложено много дополнительных типологий, основанных на различных критериях. При этом в типологиях сект, предложенных в период с 1950-х по 1970-е г.г., отчетливо прослеживается социологический подход. В целом можно говорить о расширении типологии «церковь-секта» на этом этапе исследований, а не о ее углублении. Многочисленные дополнительные типологии, созданные для разных исследовательских целей, часто не согласовывались друг с другом. Однако это обстоятельство не отменяет их научной ценности. Что качается вопроса о наблюдаемой трансформации и динамике типов религиозных объединений, следует подчеркнуть, что разработчики типологии «церковь-секта» проблематизировали его, однако не предложили удовлетворительных концептуальных решений.

Кроме указанных основных шести направлений развития типологии «церковь-секта», нами были выделены сферы ее применения. Во-первых, это сравнительное религиоведение. В ходе исследования мы пришли к выводу, что наиболее обоснованной позицией по вопросу применимости типологии «церковь-секта» к нехристианским религиям является позиция Б. Джонсона, который рассматривает такую возможность только в рамках религий, сформированных «пророками спасения». Кроме этого, если в сравнительных исследованиях за основу принимается типология «церковь-секта», то такой анализ может быть корректным при условии, что она сопоставляется с идеальными типами

религиозных объединений другой религии так, чтобы в конечном итоге можно было судить не только о сходствах, но и о различиях между ними.

Во-вторых, типология «церковь-секта» имеет общую проблематику с теорией рационального выбора. Это вопрос о трансформации секты в церковь и причинах этого явления, а также вопрос об эмпирических соответствиях для конструированных типов религиозных объединений. Теоретики рационального выбора дали свой ответ на эти вопросы. Согласно Р. Старку и У.С. Бэйнбриджу, трансформация секты в деноминацию обусловлена не позитивным экономическим влиянием протестантской этики, а приходом к власти социализированных членов - элиты, которые проводят политику примирения с окружающим обществом. Исследования Л.Яннакконе подтверждают существование по крайней мере двух конструированных типов религиозных объединений – «строгих» и «нестрогих» в своей этике, которые соотносятся с сектами и с деноминациями.

В отечественном религиоведении типология «церковь-секта» специально не разрабатывалась, как это имело место в протестантских странах Запада. Этим объясняется и отсутствие историографии по этому вопросу в отечественных публикациях, где касательно типологии «церковь-секта» можно найти лишь краткие сведения о концептуальных разработках М. Вебера, Э. Трёльча, Х.Р. Нибура, Г.П. Беккера и Дж.М. Йингера. Также в статьях наших исследователей воспроизводятся типологии сект Б. Уилсона и типологии культов Дж. Нельсона, Б. Кэмпбелла, а также теоретиков рационального выбора Р. Старка и У.С. Бэйнбриджа. Подробное исследование понятия «культ» приводится в монографии И.Я. Кантерова «Новые религиозные движения в России» (2007).

Вместе с тем, отечественные ученые внесли значительный вклад в мировое религиоведение в части изучения сект. Благодаря многочисленным исследованиям своих предшественников сегодня наши

религиоведы имеют возможность проследить типологическую динамику религиозных объединений, проследить изменения в вероучении, организационной структуре, численности, демографическом составе сект и т.д.

Слабый интерес наших религиоведов к типологии «церковь-секта» объясняется тем, что она по большей части развивалась в социологическом русле и поэтому расценивалась в советский период отечественного религиоведения как аполитичная и деидеологизированная, что лишало её актуального значения в условиях противоборства советской власти с религией и её институтами.

Тем не менее, существует концептуальная связь между разработками теоретиков типологии «церковь-секта» и работами отечественных религиоведов Ю.В. Крянева (1967), Э.Г. Филимонова (1979) и Е.Г. Балагушкина (1989, 2003, 2008).

Теоретические разработки, предложенные в рамках парадигмы «церковь-секта», по-прежнему имеют важное концептуальное значение и могут быть использованы для религиоведческого анализа. Для освоения богатого наследия разработчиков типологии «церковь-секта» необходима историография этого важнейшего направления в религиоведении. Решению этой задачи и посвящен данный труд.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Балагушкин Е.Г.* Критика современных нетрадиционных религий (истоки, сущность, влияние на молодежь Запада). М., Изд-во МГУ, 1984. 286 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. *Балагушкин Е.Г.* Структуры религиозной деятельности (К определению понятий «церковь», «секта», «культ», «богоискательство» // Вопросы научного атеизма. М., 1989. Вып. 39. С. 63-85.
5. *Балагушкин Е.Г.* Функциональные и смысловые типологии (применительно к исследованию новых религиозных движений) // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 61-70.
6. *Балагушкин Е.Г., Шохин В.К.* Религиозный плюрализм в современной России: Новые религиозные движения на постсоветском этапе // Мир России. 2006. № 2. С. 62 – 78.
7. *Балалаева И.М.* История религиозного сектантства на Дальнем Востоке СССР (1859-1936): Автореф. дис. … д-ра ист. наук. М., 1971. 36 с.
8. *Барсов Н.И.* Русский простонародный мистицизм. СПб., 1869. 64 с.
9. *Белов А.В.* Адвентисты. М., 1964. 159 с.
10. *Белов А.В.* Современное сектантство. М., 1969. 62 с.
11. *Берман Г.Д.* Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999. 431с.
12. *Бонч-Бруевич В.Д.* Из мира сектантов. Сб. статей. М., 1922. 330 с.

13. *Бонч-Бруевич В.Д.* Избр. соч. Т. 1. М., 1959. 410 с.

14. *Буткевич Т.И.* Обзор русских сект и их толков с изложением их происхождения, распространения и вероучения и с опровержением последнего. Изд. 2-е. Пг., Тузов, 1915. 566 с.

15. *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 345-415.

16. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 43-271.

17. *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 273-306.

18. *Вебер М.* Социология религии // Работы М.Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985. С. 76-334.

19. *Вебер М.* Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира//Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.С. 25-60.

20. *Веремчук В.И.*Социология религии. М., 2004. 254 с.

21. *Гайденко П.П.* Макс Вебер о методологии социальных наук // Вебер М. Исследования по методологии науки. М., 1980. С. 7-53.

22. *Гараджа В.И.* Социология религии. М., 1995. 221 с.

23. *Граждан В.Д.* Вероучение и мораль пятидесятников. М., 1989. 64 с.

24. *Гусева Н.Р.* Индуизм и мифы Древней Индии. М.: Вече, 2005. 480 с.

25. *Дмитренко Н.П.* Социально-этические воззрения современного пятидесятничества: (Критич. анализ экстремистск. тенденций). Автореф. ... к.ф.н. Л., 1980. 19 с.

26. *Добротворский И.М.* О самосожигательстве раскольников // Православный собеседник. 1861. № 4.

27. *Ерышев А.А.* Религиозное сектантство и его сущность. К., 1959. 63 с.

28. *Зеленин Д.К.* К истории распространения тайных сект в Приморском крае // Этнографическое обозрение, 1906. № 1-2.

29. *Зотов А.А.* Религия и религиозность в исследовании В.Парето и Дж.Ракка // Социс. 2006. № 8(268). С. 130-139.

30. *История социологии в Западной Европе и США.* Учебник для вузов [Отв. ред. — акад. Г. В. Осипов]. М.: Изд-во НОРМА, 2001. 563 с.

31. *Ипатов А.Н.* Кто такие меннониты? Алма-Ата, 1977. 127 с.

32. *Кантеров И.Я.* Классификация и особенности новых религиозных движений // История религий. М., 2004. Т.2. С. 646-647.

33. *Кантеров И.Я.* Классификация религий и типология религиозных организаций – актуальная проблема теоретического и практического религиоведения // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 6-19.

34. *Кантеров И.* Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2007. 472 с.

35. *Классификация религий и типология религиозных организаций.* М., 2008. 214 с.

36. *Клибанов А.И.* Адвентисты. Л., 1931. 32 с.

37. *Клибанов А.И.* Из мира религиозного сектантства. Встречи. Беседы. Наблюдения. М., 1974. 255 с.

38. *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России. М., 1965. 348 с.

39. *Клибанов А.И.* Классовое лицо современного сектантства. Л., 1930.

40. *Клибанов А.И.* Меннониты. М.-Л., 1931. 110 с.

41. *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. 256 с.

42. *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство и современность. М., 1969. 272 с.

43. *Клибанов А. И., Шилкин А.* Современное состояние религиозного сектантства и его идеология. М., 1965. 22 с.

44. *Клибанов А.И., Митрохин Л.Н.* Кризисные явления в современном баптизме. М., 1967. 62 с.

45. *Клюев Б.И.* Политический индуизм // Древо индуизма. М., 1999. С. 452-469. 239 с.

46. *Клюев Б.И.* Религия и конфликт в Индии. М.: ИВ РАН, 2002.

47. *Коник В.В.* Иллюзии свидетелей Иеговы. М., 1981. 176 с.

48. *Крянев Ю.В.* Типология религиозных объединений и дифференциация атеистического воспитания // Вопросы науч. атеизма. Вып.3. М., 1967. С. 40-63.

49. *Лукачевский А.* Сектантство прежде и теперь. М., 1925. 45 с.

50. *Лялина Г.С.* Баптизм: иллюзии и реальность. М., 1977. 174 с.

51. *Маккини Ч.* Методология, процедуры и техника социологии // Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961. С. 260-263.

52. *Малахова И.А.* Духовные христиане. М., 1970. 126 с.

53. *Малахова И.А.* О современных молоканах. М., 1968. 34 с.

54. *Малахова И.А.* Эволюция «духовного христианства» в СССР. Автореферат дис. … канд. филос. наук. М., 1970. 23 с.

55. *Мельгунов С.П.* Из истории религиозно-общественных движений в России XIX века. М., 1919.

56. *Мельников П.И.* Исторические очерки поповщины. М., 1864. 283 с.

57. *Мельников П.И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей, собранные П.И.Мельниковым. Ч.1. Отд. 1-3. Б.м. и г. 664 с.

58. *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Т.2. Париж, 1931. 453 с.

59. *Митрохин Л.Н.* Баптизм. М., 1966. 263 с.

60. *Митрохин Л.Н.* Современное христианское сектантство. М., 1962. 40 с.

61. *Митрохин Л.Н.* Философия и практика современного протестантизма (баптизм). Автореф. … д.ф.н. М., 1966. 43 с.

62. *Москаленко А.Т.* Идеология и деятельность христианских сект. Новосибирск, 1978. 413 с.

63. *Москаленко А.Т.* Пятидесятники. М., 1966. 224 с.

64. *«Нетрадиционные религии» в посткоммунистической России. «Круглый стол»* // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 3-32.

65. *О содержании понятия «религиозное сектантство» в условиях социалистического общества* // Вопр. науч. атеизма. Вып. 24. М., 1979. С. 14-41.

66. *Основы религиоведения* (под ред. И.Н. Яблокова). М., 1994. 368 с.

67. *Парсонс Т.* О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. 880 с.

68. *Патрушев А.А.* Расколдованный мир Макса Вебера. М.: МГУ, 1992. 207 с.

69. *Пругавин А.С.* Неприемлющие мира. Очерки религиозных исканий. Анархическое течение в русском сектантстве. М.: Задруга, 1918. 180 с.

70. *Пругавин А.С.* Раскол вверху. Очерки религиозных исканий в привилегированной среде. СПб., 1909.

71. *Пругавин А.С.* Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905. 94 с.

72. *Пругавин А.С.* Религиозные отщепенцы. (Очерки современного сектантства). Вып. 1-2. СПб.: Общественная польза, 1904. В 2 т.

73. *Путинцев Ф.М.* Политическая роль и тактика сект. М., 1935.

74. *Религиоведение:* Учебное пособие (под ред. М.М.Шахнович). СПб.: Питер, 2006. 432 с.

75. *Рождественский А.* Хлыстовщина и скопчество в России. М., 1882.

76. *Рождественский А.* Южнорусский штундизм. СПб., 1889. 295 с.

77. *Смелзер Н.* Социология. М., 1994. 687 с.

78. *Филимонов Э.Г.* Баптизм и гуманизм. М., 1968. 184 с.

79. *Филимонов Э.Г.* Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. Киев, 1981. 183 с.

80. *Фурман Д.Е.* Религия и социальные конфликты в США. М., 1981. 256с.

81. *Чанышев А.Н.* Протестантизм. М., 1969. 216 с.

82. *Шохин В.К.* Индуизм: границы применимости кардинальных религиоведческих понятий // Философско-методологические проблемы изучения религии (Материалы конференции 28-29 октября 2003 года). М., 2004. С. 122-134.

83. *Яблоков И.Н.* Некоторые методологические принципы конструирования типов религиозных групп, организаций, объединений // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008. С. 47-60.

84. *Яроцкий П.Л.* Кризис иеговизма. Киев, 1979. 303 с.

85. *Яроцкий П.Л.* Критика идеологических основ антикоммунизма современного иеговизма. Автореф. … к.ф.н. Львов, 1973. 25 с.

86. *Яроцкий П.Л.* Современный иеговизм: формирование, анализ идеологии и обыденного сознания. Автореф. М., 1980.

87. *Яроцкий П. Л.* Эволюция современного иеговизма. Киев, 1981. 143 с.

88. *Ясевич-Бородаевская В.И.* Борьба за веру. Спб., 1912. 656 с.

89. *Aguirre B.E., Alston J.P.* Organisational Change and religious commitment Jehova's Witnesses and Seventh-Day Adventists in Cuba, 1938-1965 // Pacific Sociological Review. 1980. V. 23. № 2. P. 171-198.

90. *Ahlstrom S.* A Religious History of the American People. New Haven: Yale, 1972.

91. *Akers R.L.* Deviant Behavior: A Social Learning Approach. Belmont, California: Wadsworth, 1977.

92. *Bainbridge W.S., Stark R.* Sectarian tension // Review of Religious Research. 1980. V. 22. № 2. P. 105-124.

93. *Bainbridge W.S., Stark R.* Suicide, Homicide, and Religion: Durkheim Reassessed // Annual Review of the Social Sciences of Religion. 1981. V.5. P. 33-56.

94. *Becker H.* Protestantism and Religious Differentiation [:mimeographed paper, written for Sociology 4, Social Institutions, University of Pennsylvania, 1929, reprinted in Becker H. Through Values to Social Interpretation].

95. *Becker H.* Constructive Typology in the Social Sciences // American Sociological Review. 1940. V. 5. № 1. P. 40-55.

96. *Becker H.* Through Values to Social Interpretation. N.Y.: Greenwood Press, 1968.

97. *Beckford A.* Recherches et Debats – Research and Debate // Social Compass. 1976. V. XXIII. № 1. P. 71-85.

98. *Benson J.K., Dorsett J.H.* Toward a Theory of Religious Organizations // Journal for the Scientific Study of Religion. 1971. V. 10. №2. P. 138-151.

99. *Berger P. L.* The Sociological Study of Sectarianism // Social Research. 1954. V. 21. P. 467-485.

100. *Berger P.L. and Luckmann T.* The Social Construction of Reality. N.Y., 1967.

101. *Berger S.D.* The Sects and the Breakthrough into the Modern World: On the Centrality of the Sects in Weber's Protestant Ethic Thesis // The Sociological Quarterly. 1971. V. 12. P. 486-499.

102. *Bhatt G.S.* Brahmo Samaj, Arya Samaj, and the church-sect typology // Review of Religious Research. 1968. V. 10. P. 23-32.

103. *Brewer E.D.C.* Sect and Church in Methodism // Social Forces. 1952. V. 30. P. 400-408.

104. *Burgess R.L., Akers R.L.* A Differential Association – Reinforcement Theory of criminal Behavior // Social Problems. 1966. V. 14. P. 128-147.

105. *Campbell B.* A Typology of Cults // Sociological Analysis. 1978. V. 39. № 39. P. 228-240.

106. *Campbell C.* Clarifying the Cult // The British Journal of Sociology. 1977. V. 28. № 3. P. 375-388.

107. *Campbell C.* The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. London: SCM Press. 1972. V. 5. P.119-136.

108. *Chapman M.D.* Polytheism and personality: aspects of the intellectual relationship between Weber and Troeltsch // History of Human Sciences. 1993. V. 6. № 2. P. 1-33.

109. *Chinoy E.* Society. An introduction to sociology. 3th print. N.Y.: Random house, 1967.

110. *Clark E.T.* The small sects in America. N.Y., 1949.

111. *Clifford N.K.* Religion and the Development of Canadian Society: An Historiographical Analysis // Church History, 1969. V. 38. № 4. P. 506-523.

112. *Coleman J.A.* Church-sect typology and organizational precariousness // Sociological Analysis. 1968. V. 29. P. 55-66.

113. *Coser L.A.* Sects and sectarians // Dissent, 1954. № 1. P. 360-369.

114. *Coser L.A.* The Functions of Social Conflict. Glencoe. The Free Press, 1956.

115. *Demerath N. J., III.* In a sow's ear a reply to Goode // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967a. V. 6. P. 77-84.

116. *Demerath N. J., III.* Son of sow's ear // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967b. V. 6. P. 275-277.

117. *Demerath N.J. and Hammond P. E.* Religion in Social Context: Tradition and Transition. N.Y.: Random House, 1969.

118. *Dent O.* Church-Sect Typologies in the Description of Religious Groups // The Australian and New Zealand Journal of Sociology. 1970. V. 6. P. 10-27.

119. *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. V. 10. № 4. P. 375-383.

120. *Dohrman H.T.* California Cult: The story of Mankind United. Boston: Beacon Press, 1958.

121. *Dynes R. R.* Church-Sect Typology and Socio-Economic Status // American Sociological Review. 1955. V. 20. № 5. P. 555-560.

122. *Eister A.W.* Toward a radical critique of church-sect typology // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. V. 6. P. 85-90.

123. *d'Epinay C. L.* Toward a Typology of Latin American Protestantism // Review of Religious Research. 1968. V. 10. № 1. P. 4-11.

124. *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig; B., 1930.

125. *Garrett W.R.* Malinged Mysticism: The Maledicted Career of Troeltsch's Third Type // Sociological Analysis. 1975. V. 36. P. 205-223.

126. *Giddings F.H.* Are Contradictions of Ideas and Beliefs Likely to Play an Important Group-making Role in the Future? // American Journal of Sociology. 1908. V.13. P. 784-810.

127. *Glock C.Y., Stark R.* Religion and Society in tension. Chicago, 1965.

128. *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.

129. *Glock C.Y. and Stark R.* Religion and Society in Tension. Chicago, 1965.

130. *Goldberg C.* Courage and fanaticism: The charismatic leader and modern religious cults // Psychodynamic perspectives on religion, sect, and cult [ed. by D. A. Halperin]. Boston: John Wright, 1983. P. 56-79.

131. *Goldschmidt W.R.* Class Denominationalism in Rural California Churches // American Journal of Sociology. 1944. V. 49. P. 348-355.

132. *Goode E.* Further Reflections on the Church-Sect Dimension // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967 a. V. 6. № 2. P. 270-275.

133. *Goode E.* Some Critical Observations on the Church-Sect Dimension // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967 б. V. 6. № 1. P. 69-77.

134. *Gustafson P.* Exegesis on the Gospel According to St. Max // Sociological Analysis. 1973. V. 34. P. 12-25.

135. *Gustafson P.* UO-US-PS-PO // Journal for the Scientific Study of Religion. 1967. V. 6. № 1. P.64-68.

136. *Hadden J.K., Heenan E.F.* Empirical Studies in the Sociology of Religion: An Assessment of the Past Ten Years // Sociological Analysis. 1970. V. 31. № 3. P. 153-171.

137. *Hertel B.R.* Church, Sect, and Congregation in Hinduism: An Examination of Social Structure and Religious Authority // Journal for the Scientific Study of Religion. 1977. V. 16. № 1. P. 15-26.

138. *Homans G.C.* The Human Group. N.Y.: Harcourt, Brace and World, 1950.

139. *Homans G.C.* Social behavior: Its Elementary Forms. N.Y.: Harcourt Brace, 1961.

140. *Iannaccone L.R.* A Formal Model of Church and Sect // The American Journal of Sociology. 1988. V. 94. Supplement: Organizations and Institutions: Sociological and Economic Approaches to the Analysis of Social Structure. P. 241 – 268.

141. *Iannaccone L.R.* Why Strict Churches Are Strong // American Journal of Sociology. 1994. V. 99. № 5. P. 1180-1211.

142. *Jackson J.A., Jobling R.* Toward an Analysis of Contemporary Cults // A Sociological Yearbook of Religion in Britain (ed. by D.Martin). L. 1968. P. 94-105.

143. *Johnson B.* A Critical Appraisal of Church-Sect Typology // American Sociological Review. 1957. V. 22. № 1. P. 88-92.

144. *Johnson B.J.* Church and Sect Revisited // Journal for the Scientific Study of Religion. 1971. V. 10. № 2. P. 124-137.

145. *Johnson B.J.* On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 539-549.

146. *Judah J.S.* The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America. Philadelphia: Westminster, 1967.

147. *Kanagy C.L.* Social Action, Evangelism, and Ecumenism: The Impact of Community, Theological, and Church Structural Variables // Review of Religious Research. 1992. V. 34. № 1. P. 34-50.

148. *Knudsen D., Earle J., Schriver D., Jr.* The Conception of Sectarian Religion: An Effort at Clarification // Review of Religious Research. 1978. V. 20. № 1. P. 44-60.

149. *Kowalewski D, Greil A.L.* Religious Sectarianism and the Soviet State the Dynamics of Believer Protest and Regime Response // Review of Religious Research. 1983. V. 24. № 3. P. 245-260.

150. *Lang K., Lang G.* Collective Dynamics. N.Y.: Thomas Y. Crowell, 1961. P. 179-206.

151. *Lawson R.* Broadening the Boundaries of Church-Sect Theory: Insights from the Evolution of the Nonschismatic Mission Churches of Seventh-day Adventism // Journal for the Scientific Study of Religion. 1998. V. 37. № 4. P. 652-672.

152. *Lazarsfeld P.F., Barton A.N.* Qualitative Measurement in the Social Sciences: Classification, Typologies and Indices // The Policy Sciences (ed. by D.Lerner and H.D.Lasswell). Stanford, California: Stanford Universoty Press, 1951. P. 155-192.

153. *Lensky G.* The sociology of religion in the United States: a review of theoretically oriented research // Social Compass. 1962. V. 9. P. 307-337.

154. *Lofland J.* Doomsday Cult. N.J., 1966.

155. *Lurkings E.H., the Reverend.* The Social Sciences and the Work of the Church. Part II. VIII. Types of Christian Organization // The Expository Times. 1971. № 82. P. 324 – 328.

156. *Mann W.E.* Sect, Cult and Church in Alberta. Toronto: University of Toronto Press, 1955.

157. *Martin D.* The Denomination // British Journal of Sociology. 1962. V. 13. № 1. P. 1-14.

158. *Martin D.* Pacifism: An Historical and Sociological Study. N.Y.: Schocken Books, 1966.

159. *McKinney J.C.* Constructive Typology and Social Theory. N.Y.: Appleton-Century-Crofts, 1966.

160. *McKinney J.C.* The Role of Constructive Typology in Scientific Sociological Analysis // Social Forces. 1950. V. 28 (March).

161. *Moberg D. O.* The Church as a Social Institution. N.J., 1962.

162. *Moberg D.O.* Theological Position and Institutional Characteristics of Protestant Congregations // Journal for the Scientific Study of Religion. 1970. V. 9. № 1. P. 53-58.

163. *Moberg D.O.* Potential Uses of the Church-Sect Typology in Comparative Religious Research // International Journal of Comparative Sociology. 1961. V. 2. P. 47-58.

164. *Montgomery J.D.* The dynamics of the religious economy: exit, voice, and denominational secularization // Rationality and Society. 1996. V.8. P. 81-110.

165. *Mueller C.W., Johnson W.T.* Socioeconomic status and religious participation // American Sociological Review. 1975. V. 40. № 6. P. 785-800.

166. *Müller O.* Kirche und Religion in der Moderne // WS, 2004. V. 5.

167. Nelson G.K. Communal and Associational Churches // Review of Religious Research. 1971. V. 12. № 2. P. 102-110.

168. *Nelson G.K.* Spiritualism and Society. L.: Routledge and Kegan Paul, 1968.

169. *Nelson G.K.* The concept of cult // Sociological Review. 1968. V. 16. P. 351-362.

170. *Nelson G.K.* The Spiritualist Movement and the Need for a Definition of Cult // Journal for the Scientific Study of Religion. 1969. V. 8. № 1. P. 152-160.

171. *Niebuhr R.* Introduction to the Torch book Edition // Troeltsch E. The Social Teaching of the Christian Churches. V.1. N.Y., 1960. P. 3-11.

172. *Niebuhr H.R.* The social sources of denominationalism. N.J., 1929.

173. *O'Dea T.* Mormonism and Avoidance of Sectarian Stagnation: A Study of Church, Sect, and Incipient Nationality // The American Journal of Sociology. 1954. V. 60. № 3. P. 285-293.

174. *O'Toole R.* "Underground" Traditions in The Study of Sectarianism: Non-Religious Uses of the Concept "Sect" // Journal for the Scientific Study of Religion. 1976. V. 15. № 2. P. 145-156.

175. *Park R.E.* and Burgess E.W. Introduction to the Science of Sociology. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1921.

176. *Park R.E.* On Social Control and Collective Behaviour (Selected Papers, ed. by R.H.Turner). Chicago: University of Chicago Press, 1967.

177. *Parsons T.* The Social system. London, Tavistock, 1952.

178. *Patterns of secularization:* Organization and ideology in social and religious movements [ed. by B.R.Wilson]. London, 1967.

179. *Pfautz H.W.* The Sociology of Secularization: Religious groups // The American Journal of Sociology. 1955. № 61. P. 121-128.

180. *Pinto L.J., Crow K.E.* The effect of size on other structural attributes of congregations within the same denomination // Journal for the Scientific Study of Religion. 1982. V. 21. № 4. P. 304-316.

181. *Pope L.* Millhands and Preachers: A Study of Gastonia. New Haven: Yale Univ. Press, 1942.

182. *Redfield R.* The Folk Culture of Yucation. Chicago, 1941.

183. *Redekop C.* A new look at sect development // Journal for the Scientific Study of Religion. 1974. V. 13. P. 345-352.

184. *Richardson J.T.* Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative // Review of Religious Research. 1993. V. 34. № 4. P. 348-356.

185. *Roberts K.A.* Religion in Sociological Perspective. Homewood, Ill.: Dorsey, 1984.

186. *Robertson R.* The Sociological Interpretation of Religion. N.Y.: Schocken, 1970. 256 p.

187. *Rose A.* A Deductive Ideal-Type Method // The American Journal of Sociology. 1950. V. 56 (July). P. 35-42.

188. *Sedgwick M.* Establishments and Sects in the Islamic World // New Religious Movements in the Twenty-First Century (ed. by Phillip Charles Lucas & Thomas Robbins). N.Y., L., 2004. P. 283 – 312.

189. *Scalf J.H., Miller M.J., Thomas C.W.* Goal Specificity, Organizational Structure, and Participant Commitment in Churches // Sociological Analysis. 1973. V. 34. № 3. P. 169-184.

190. *Scanzoni J.* A note on method for the church-sect typology // Sociological Analysis. 1965. V. 26. P. 189-202.

191. *Scanzoni J.* A Note Sect Typology // American Journal of Sociology. 1965. V. 71. P. 320-327.

192. *Scanzoni J.* Innovation and Constancy in the Church-Sect Typology // The American Journal of Sociology. 1965. V. 71. № 3. P. 320-327.

193. *Scott J.F.* Internalization of Norms. Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.

194. *Seyfarth C.* The West German Discussion of Max Weber's Sociology of Religion since the 1960s //Social Compass. 1980. V. XXVII. № 1. P. 9-25.

195. *Sherkat D.E.* Investigating the Sect-Church-Sect Cycle: Cohort-Specific Attendance Differences Across African-American

Denominations // Journal for the Scientific Study of Religion. 2001. V. 40. № 2. P. 221-234.

196. *Sherkat D.E., Ellison C.G.* Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion // Annual Review of Sociology. 1999. V.25. P. 363-394.

197. *Shevky E., Williams M.* The Social Areas of Los Angeles: Analysis and Typology. Berkely, Los Angeles: University California Press, 1949.

198. *Shevky E., Bell W.* Social Area Analysis. Stanford, California: Stanford Universoty Press, 1955.

199. *Snook J.B.* An Alternative to Church-Sect // Journal for the Scientific Study of Religion. 1974. V. 13. № 2. P. 191-204.

200. *Stark R., Bainbridge W.S.* A Theory of Religion. Toronto:Lang, 1987.

201. *Stark R., Bainbridge W.S.* The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley, 1985. 571 p.

202. *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.

203. *Stark R., Kent L., Doyle D.R.* Religion and Delinquency: The Ecology of a «Lost» Relationship // Journal of Research in Crime and Delinquency. 1982. V. 22 № 2. P. 120-131.

204. *Steeman T.M.* Church, Sect, Mysticism, Denomination: Periodical Aspects of Troeltsch's Types // Sociological Analysis. 1975. V.36. № 3. P. 181-204.

205. *Steinberg S.* Reform Judaism: the origin and evolution of a «Church movement» // Journal for the Scientific Study of Religion. 1966. V. 5. P. 117-119.

206. *Swatos W.H., Jr.* Monopolism, pluralism, acceptance, and rejection an integrated model for church-sect theory // Review of Religious Research. 1975. V. 16. № 3. P. 174-185.

207. *Swatos W. H., Jr.* Weber or Troeltsch?: Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory // Journal for the Scientific Study of Religion. 1976. V. 15. № 2. P. 129-144.

208. *The Sociology of Georg Simmel G.* (ed. and transl. by Wolff). Glencoe: The Free Press, 1950. P. 307-376.

209. *Troeltsch E.* Aufzätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (GS IV). Tübingen, 1925.

210. *Troeltsch E.* The Social Teaching of the Christian Churches, trans. by Olive Wyon. N. Y.: Harper & Brothers, 1960: In two volumes.

211. *Towler R.* Keeping up with Recent Studies. IV. The Sociology of Religion // Expository Times. 1980. № 91. P. 105-111.

212. *Van Roy R.F., Bean F.D., Wood J.R.* Social Mobility and Doctrinal Orthodoxy // Journal for the Scientific Study of Religion. 1973. V. 12. № 4. P. 427-439.

213. *Wach J.* Sociology of religion. Chicago, 1957. 418 p.

214. *Wallis R.* Scientology: Therapeutic cult to religious sect // Sociology. 1975. V. 9. P. 89-100.

215. *Wallis R.* The Road to Total Freedom. N.Y.: Columbia University Press, 1976. 282 p.

216. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1921.

217. *Weinert F.* Weber's ideal types as models in the social sciences // "Verstehen" and humane understanding. Cambridge, 1996. P. 17-28, 73-108.

218. *Williams C.L.* To Know Me Is to Love Me? Response to Erich Goode // Qualitative Sociology, 2002. (Springer).

219. *Wilson B.R.* An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. 1959. V. 24. № 1. P. 3-15.

220. *Wilson B.* Magic and the Millennium. L., 1973.

221. *Wilson B.R.* Religion in secular society: A Sociological Comment. London, 1966.

222. *Wilson B.* Religion sects: a sociological study. London, 1970.

223. *Wilson B.* Sects and Society. London: Heinemann, 1961.

224. *Wilson B.* Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society. Oxford: Clarendon Press, 1990.

225. *Winch R.F.* Heuristic and Empirical Typologies // American Sociological Review. 1947. V. 12 (February). P. 68-75.

226. *Wright S.A.* Media Coverage of Unconventional Religion: Any 'Good News' for Minority Faiths?// Review of Religious Research. 1997. V. 39. № 2. Special Issue: Mass Media and Unconventional Religion. P. 101-115.

227. *Yinger J.M.* Countercultures. N.Y., L., 1982.

228. *Yinger J.M.* Religion in the Struggle for Power. Durham, N.C.: Duke University Press, 1946.

229. *Yinger J.M.* Religion, Society and the Individual. N.Y., 1957.

230. *Yinger J.M.* The scientific study of Religion. London, 1970.

231. *The Zennist:* A newsletter commentary on Zen mysticism and its interaction with contemporary Zen. Atlanta, Georgia. 2001. V. 1. № 1. P. 1-2.

232. *Zygmunt J.F.* Prophetic failure and chiliastic identity: The case of Jehovah's Witnesses // American Journal of Sociology. 1970. V. 75 (May). P. 926-948.

ИНТЕРНЕТ:

233. *Кантеров И.* Как называть новые религиозные объединения // www.galactic.org.ua (дата обращения: 10.05.2008)

234. *Фаликов Б.* Наш ответ Керзону // http://www.confession.ru/relisoc/68.html [Электронный ресурс]. (дата обращения: 04.12.2006)

235. *Hak D.H.* Rational Choice Theory // Encyclopedia of Religion and Society [ed. By William H.Swatos, Jr.] [Электронный ресурс]. URL: www.hartfordinstitute.org/ency/ (дата обращения: 10.05.2008)

236. *Rauf I.A.* 73 Divisions in Islam and One True Jama'at [Электронный ресурс]. URL: www.real-islam.org/73.htm__(дата обращения: 10.05.2007)

237. *Swatos W.H., Jr.* Church-sect theory // Encyclopedia of Religion and Society [ed. By William H.Swatos, Jr.] [Электронный ресурс]. URL: www.hartfordinstitute.org/ency/ (дата обращения: 12.09.2006).

238. *Types of Cults* // CultFAQ.org; What Is A Cult? [Электронный ресурс]. URL: www.apologeticsindex.org (дата обращения: 12.09.2006).

СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ:

239. *Абушенко В.Л.* Конструированный тип // Новейший философский словарь. [: автор-составитель Грицанов А.А.]. Минск, 1999. С. 327.

240. *Кантеров И.Я.* Культ как тип религиозной организации // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 560.

241. *Кантеров И.Я.* Культ как тип религиозной организации // Энциклопедия религий. М.: Академический Проект, 2008. С. 715.

242. *Кантеров И.Я.* Секта религиозная // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 969.

243. *Кантеров И.Я.* Секта религиозная // Энциклопедия религий. М.: Академический Проект, 2008. С. 1145.

244. *Кобызов Р.А.* Деноминация // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 282-283.

245. *Кобызов Р.А.* Деноминация // Энциклопедия религий. М.: Академический Проект, 2008. С. 361.

246. *Культ* // Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С. Социологический словарь (пер. с англ.). Казань, 1997. С. 147.

247. *Культ* // Джерри Д., Джерри Дж. Большой толковый социологический словарь. В 2 т. М., 1999. (пер. с англ.). Т. 1. С. 352-353.

248. *Овсиенко Ф.Г.* Йингер Джон Милтон // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 471-472.

249. *Овсиенко Ф.Г.* Религиозное объединение // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С.868.

250. *Овсиенко Ф.Г.* Религиозное объединение // Энциклопедия религий. М.: Академический Проект, 2008. С. 1065.

251. *Секта* // Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С. Социологический словарь (пер. с англ.). Казань, 1997. С. 282-283.

252. *Секта* // Джерри Д., Джерри Дж. Большой толковый социологический словарь. В 2 т. М., 1999. (пер. с англ.). Т. 2. С. 189-190.

253. *Таевский Д.А.* Христианские ереси и секты I-XXI веков. Словарь. М., 2003. 320 с.

254. *Церковь* // Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С. Социологический словарь (пер. с англ.). Казань, 1997. С. 356.

255. *Церковно-сектантская типология* // Джерри Д., Джерри Дж. Большой толковый социологический словарь. В 2 т. М., 1999. (пер. с англ.). Т. 2. С. 435-437.

256. *Яблоков И.Н.* Типы религиозных объединений. // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 1066-1067.

257. *O'Dea* Cf.T.F. Sects and Cults // International Encyclopedia of the Social Sciences. N.Y., 1968. V. 14. P. 130-136.

258. *Graf F.W.* Troeltsch, Ernst // Encyclopedia of (ed. by Lindsay Jones). 2th ed. Macmillan Reference USA, 2005. V. 14. P. 9364-9367.

259. *Hoult T.F.* Church // Hoult T.F. Dictionary of modern sociology. Totowa, 1969. P. 59.

260. *Hoult T.F.* Cult // Hoult T.F. Dictionary of modern sociology. Totowa, 1969. P. 90.

261. *Hoult T.F.* Denomination // Hoult T.F. Dictionary of modern sociology. Totowa, 1969. P. 102.

262. *Hoult T.F.* Ecclesia // Hoult T.F. Dictionary of modern sociology. Totowa, 1969. P. 115.

263. *Hoult T.F.* Sect // Hoult T.F. Dictionary of modern sociology. Totowa, 1969. P. 285.

264. *Introvigne M.* Cults and sects // Encyclopedia of Religion (ed. by Lindsay Jones). 2th ed. Macmillan Reference USA, 2005. V. 3. P. 2084-2086.

Приложение 1

Таблица 1. Характеристики церкви и секты, по Э. Трёльчу (1960), в соответствии с анализом О. Дента (1970)[i]

№	Характеристики		Элементы церковности - сектантства
	Церковь	Секта	
1	Отправной точкой является апостольское послание от Вознесшегося Христа и вера во Христа-Спасителя (341).	Отправной точкой является учение и пример Иисуса и реальные деяния каждого из апостолов (342).	Религиозные исторические корни
2	Доступ к Божественной и религиозной истине через объективное обладание благодатью и религиозными полномочиями (335, 337), через традицию и таинства (335).	Доступ к Божественной и религиозной истине через индивидуальные религиозные стремления и субъективную святость (337), через непосредственный контакт человека и Бога (342). Отрицание таинств (339, 342).	Средства доступа к Божественной и религиозной истине
3	Светский порядок жизни рассматривается как подготовка к божественной цели жизни (331).	Члены <секты> напрямую обратились к божественной цели жизни (331). Библейская эсхатология возродилась и была принята (337, 339). Радостное ожидание конца света (342).	Эсхатология

Продолжение таблицы 1

4	Обращение за легитимацией к духовенству, традиции и объективному обладанию благодатью (335). Обращение к конкретной святости священнического сана, Апостольскому Преемству, Depositum fidei и церкви как к продолжению воплощения <божественного начала> (336, 338).	Обращение за легитимацией к примеру Христа в Писании, к закону Бога-Отца и Христа, к Древней Церкви и Новому Завету. Обращение к каждый раз заново достигаемому общими усилиями выполнению нравственных требований (336).	Источник легитимации
5	Церковная координация, которая была основана на традиции, Апостольском Преемстве и иерархии (342).	Координация религиозных служителей свободная и основана на личном религиозном служении и этическом превосходстве (342)	Характер религиозного служения
6	Носители религиозного сана это священники, являющиеся специально обученными профессионалами в религии (338, 342).	Носители религиозного сана это непрофессионалы без специального религиозного обучения (336, 342). Официальные духовные руководители и теологи подвергаются критике (336).	Носители религиозного сана
7	Индивидуальный духовный рост зависит от объективной передачи благодати через таинства (338, 339).	Индивидуальный духовный рост зависит от личных усилий (339, 342) и от субъективного осознания воздействия благодати (341). Таинства подвергаются критике (342).	Индивидуальный духовный рост

Продолжение таблицы 1

8	Аскетизм чрезвычайно уникальный и героический (340), вершина религиозных свершений (332). Связан, главным образом, с подавлением чувственности и с совершением сверхдолжного количества добрых дел (332).	Аскетизм потенциально достижим всеми (340) и заключается в личном благочестии и отрешенности от мира, в практическом отсутствии излишеств и религиозном отношении к жизни (339), в личных этических усилиях (340).	Аскетизм
9	Универсалистское желание охватить всю жизнь человечества (331) и завладеть сердцами людей (335, 338).	Идея мирового господства отвергается (331). Делается упор на непосредственно личностные, индивидуальные религиозные отношения (336).	Универсальность / индивидуализм*
10	Принимает по большей части светский порядок окружающего общества (331). Находит компромисс с государством (335, 338). Будучи неотъемлемой частью существующего порядка, использует государство и правящие классы (331).	Избегает, противостоит или просто терпит светский порядок окружающего общества (331). Светские интересы соотносятся со стандартами данной группы (339). Светские законы не одобряются (336).	Отношение к окружающему обществу
11	Членство предписано. Индивидуум рождается <и сразу оказывается> в церкви (338).	Членство добровольное. Индивидуум становится членом <секты> в соответствии со своей свободой воли в ходе сознательного процесса обращения (339).	Членство

Продолжение таблицы 1

12	Членство внешнее и институционализированное (341). Церковь является реально существующим организмом (339).	Членство добровольческое. Индивидуум по доброй воле проходит через осознанный процесс обращения (339).	Отношения между членами
13	Большие коллективы, практически соразмерные с окружающим обществом (331, 338).	Сравнительно маленькие группы (331, 337).	Число членов
14	Является великим учителем всех народов (339).	Не пытается учить народы, но объединяет избранные группы для приобретения индивидуального опыта (339). Отвергает теологию и духовных наставников (336).	Отношение к образованию
15	Чрезвычайно консервативна (331).	Ставит акцент на радикальном индивидуализме Евангелия (332), настоятельно требуя предельных личных свершений и радикального братства любви (336, 341).	Консерватизм / радикализм
16	Зависит от высших классов. Использует государство (331). Связана с правящими классами (335).	Связана с низшим классом (331) и с угнетенными группами (337). Безразлична по отношению к правящим классам (336).	Классовые связи

[i] *Troeltsch E.* The Social Teaching of the Christian Churches, trans. by Olive Wyon. N. Y.: Harper & Brothers, 1960: In two volumes; *Dent O.* Church-Sect Typologies in the Description of Religions Groups //The Australian and New Zealand Journal of Sociology. 1970. V. 6. P. 10-27.

* У О.Дента обозначен как «универсальность»

ЦЕРКОВЬ и СЕКТА

Книга посвящена истории развития научных представлений о типах религиозных объединений, таких как церковь, секта, деноминация, культ и др. Подробно рассматриваются концепции западных и отечественных религиоведов. Данный текст является отредактированным вариантом диссертации на соискание степени кандидата философских наук по направлению 09.00.13 - "Религиоведение, философская антропология, философия культуры", защищенной в Институте философии РАН в 2008 г. Практически в то же время вышел учебник В.А. Мартиновича "Введение в понятийный аппарат сектоведения" (Минск: БГУ, 2008. 103 с.), являющийся результатом самостоятельного и сходного по тематике исследования, но богословской ориентации. Работа "Церковь и секта" написана с позиции научного религиоведения и может представлять интерес для специалистов - религиоведов, социологов, историков, теологов, а также других читателей, интересующихся проблемами религии и религиоведения.

Елена Николаевна Васильева

Елена Николаевна Васильева (г.р. 1973)- религиовед, кандидат философских наук, доцент Института туризма и гостеприимства (филиал РГУТиС, г. Москва). Имеет два высших образования (биолог - Нижегородский гос. университет, 1996, философ - там же, 2003). Кандидатскую диссертацию защитила в Институте философии РАН. Преподает гуманитарные дисциплины.

978-3-8454-4078-1

Елена Николаевна Васильева