



ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ В МЕТОДОЛОГИИ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ¹

В.П. РИМСКИЙ
О.Н. РИМСКАЯ

*Белгородский
государственный
национальный
исследовательский
университет*

e-mail:rimskiy@bsu.edu.ru

В статье рассматриваются методологические проблемы современного религиоведения, эпистемологические парадоксы, связанные с «объективностью» и «толерантностью» в социально-гуманитарных исследованиях. В частности показано, что использование понятия «субкультурные религии» в современном социально-гуманитарном знании позволяет расширить и углубить проблемно-концептуальное поле исследования религиозного плюрализма в исторической перспективе и контексте классических эпистемологических парадигм, понимая религиозные субкультуры не только как «маргинальный», «периферийный» и «деструктивный» элемент развития постиндустриального общества и культуры постмодерна, но и задающий определенные креативные вызовы.

Ключевые слова: толерантность, объективность, мировоззренческая ангажированность, понятие, концепт, трансметодологический дискурс, религиозное многообразие, субкультурные религии.

Современное состояние отечественного религиоведения переживает определенный подъем, связанный с тем, что ученые-религиоведы (в большинстве своем это профессиональные философы, социологи и историки, специализирующиеся в сфере исследования и интерпретации религии) смогли преодолеть многолетнее тотальное давление официальной советской идеологии, существенным моментом которой был так называемый «научный атеизм», и оправились после не менее радикального и агрессивного наступления богословского и псевдобогословского дискурса в 90-е годы прошедшего века. Отечественные религиоведы, как приверженцы гуманизма, атеизма и скептицизма, так и верующие, заняты поиском теоретических и методологических оснований *новой дисциплинарной парадигмы* религиоведения, которая могла бы вместить все важнейшие достижения западной и российской (дореволюционной и советской) науки, выработать критерии объективной оценки и научный аппарат исследования многообразия религиозных феноменов и процессов на рубеже столетий.

Наибольшую проблему для эпистемологического обоснования дисциплинарной парадигмы религиоведения представляет реализация взаимосвязанных принципов «объективности», «толерантности», «политической неангажированности». Проще всего с «политической неангажированностью»: исследователь может легко оставить в стороне свои политические пристрастия, наука – не избирательный участок и, тем более, не митинговая площадь. Но как быть с «мировоззренческой неангажированностью»? Как «мировоззренческая ангажированность» сказывается на реализации эпистемологических принципов «объективности» и «толерантности»? Как достичь «мировоззренческой толерантности»?

Эти вопросы наиболее актуальны не только для религиоведения, но и других социально-гуманитарных наук. Православный религиовед и богослов о. Владимир Федоров с озабоченностью писал: «Очевидно, что и обществу в целом, и каждой конфессии необходим анализ религиозной и религиозно-общественной жизни в стране, особенно сегодня, в период «религиозного возрождения». Этот анализ предлагается порой специалистами (социологами, политологами, журналистами и др.), открыто заявляющими о своей

¹ Публикация выполнена в рамках Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2010-2013 гг. (государственный контракт № 14.741.12.0170)



внеденоминационности, т.е. невключенности в какую-либо форму или традицию религиозной жизни. Именно это обстоятельство позволяет им полагать, что их анализ объективен. Безусловно, взгляд со стороны интересен и полезен для общества и даже для Церкви, но можно ли назвать объективным мнение о религии человека нерелигиозного? Свое слово о религии, о ее месте в обществе и культуре должна сказать наука о религии – религиоведение, в частности, такой ее аспект как социология религии. Однако до сих пор большинство религиоведческих центров и кафедр ВУЗов возглавляют не только специалисты по атеизму, но и атеисты. *Трудно ожидать объективности и адекватности их анализа* (выделено нами – авт.)². Соглашаясь в целом с постановкой проблемы, позволим себе не согласиться с последними словами, нами выделенными.

Например, разве для религиоведения не важен опыт «атеистический», «опыт неверия»? Да и об атеизме надо говорить скорее условно, в контексте феномена секуляризации, который не сводится к атеизму, занимающему в европейской культуре даже XVIII–XIX веков незначительное место. Да и что изменится в жизни отечественных кафедр религиоведения, если их возглавят (а многие кафедры в провинции и возглавляют!) верующие, воцерковленные ученые? Это что, прибавит им объективности или таланта, которых, как известно, «дар Божий»? Мы можем и в последнем случае наблюдать как *необъективность*, так и *нетолерантность*. Все, на наш взгляд, гораздо сложнее и в научном, и в экзистенциальном аспектах.

Среди ученых даже в советское время встречались «верующие» (вспомним С.С. Аверинцева и А.Ф. Лосева – это только наиболее знаковые и авторитетные фигуры советских верующих ученых, что им не мешало писать превосходные «объективные» статьи по религиоведческой проблематике) и «неверующие» (последнее также еще не означало «атеист», многие ученые не были воцерковлены по известным причинам и даже состояли в КПСС, но в личных и публичных заявлениях часто декларировали себя «частично верующими» или «терпимыми» к вере, по отношению ко многим можно говорить и о феномене «мистического атеизма»³, ведь с тайной в экзистенциальном опыте сталкивается каждый человек). И среди ученых-атеистов советского времени мы можем назвать знаковые фигуры, таких создателей первоклассных, мирового уровня религиоведческих исследований (убрать из них «атеистические идеологизмы» очень легко), как С.А. Токарев, Д.М. Угринович, Л.Н. Митрохин, И.А. Крывелев, М.И. Шахнович (мы упомянули только ныне покойных). Думаем, можно не продолжать...

Дело в том, что проблема «мировоззренческой неангажированности» в ее связи с реализацией принципов эпистемологической «объективности» и «толерантности» присутствует и в естествознании (вспомним споры вокруг парадигмы эволюционизма в космологии, биологии и антропологии), но в социально-гуманитарных науках она гораздо сложнее и приобретает действительно чуть ли не политическую остроту. Это часть общей гносеологической проблемы, включенности субъекта познания в объект, когда в рамках неклассической науки субъект-объектное разделение теряет свой смысл и требует наряду с реализацией принципа верификации, также и принципа фальсификации полученного знания при его проверке на достоверность.

Можно согласиться с мнением А. Байкер: «Возможности социальной (как и любой другой дескриптивной) науки ограничены. Она не может решать богословские и идеологические споры, не может выносить приговоры в вопросах нравственности, отвечать на вопросы: «Что такое хорошо и что такое плохо», и говорить людям, как надо поступать. Социальная наука не творит чудес»⁴. Да, относительно изучаемого явления или процесса нравственные и аксиологические суждения нельзя выносить. Но вот, что касается самой познавательной деятельности ученого, то здесь, без нравственных норм не обойтись – на

² О. Владимир Федоров. Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему. Предисловие издателей русского перевода к книге // Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб, 1997 // Режим доступа: http://krotov.info/history/20/1990/berker_00.htm.

³ См.: В.П. Бабинцев, В.П. Римский. Как навести мосты над безднами бездуховности? // Горизонт. – № 11. – Москва, 1988. – С. 47.

⁴ Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб, 1997 // Режим доступа: http://krotov.info/history/20/1990/berker_00.htm.



наш взгляд, в этой сфере должны действовать уже нормы *научной этики*. Даже если полученные нами (или другими исследователями) достоверные знания (прежде всего, речь должна идти об *эмпирическом уровне* познания и *первичной интерпретации фактов*) вступают в противоречие с нашим мировоззрением и опытом религиозной (церковной) или атеистической духовной жизни, мы должны их или опровергнуть другими, не менее достоверными знаниями и фактами, или принять на данный момент (речь, разумеется, можно вести об истине с маленькой буквы, которая всегда относительна «здесь и сейчас»). Но не пытаться их опровергнуть (фальсифицировать) на уровне вторичной, теоретической интерпретации, а тем более на уровне транстеоретического (метатеоретического, философского) дискурса. Вот здесь зачастую оказываются «ангажированными» и «нетолерантными» и верующие, и неверующие ученые. Так что упрек отца Владимира Федорова обоюдный.

Это имеет отношение, прежде всего, к исследованию так называемых «новых религиозных движений». В этой предметной области существенные трудности отмечают не только отечественные, но и зарубежные ученые. «Ученых не всегда правильно понимают, когда они говорят об «объективности и беспристрастности», – пишет по этому поводу А. Баркер. – Под беспристрастностью имеется в виду то, что любое изложение исследователем своего предмета должно быть подано по возможности корректно и быть как можно менее окрашено личными ценностными установками. Вполне естественно, что при рассмотрении сложных социальных проблем невозможно обеспечить абсолютную объективность и непредвзятость, однако отличие ученого от непрофессионала заключается как раз в том, что ученый осведомлен о многочисленных «ловушках», которые могут встретиться на его пути, и старается их избежать. Что же касается распространенного мнения, что исследование, лишённое ценностных ориентации, само по себе лишено всякой ценности и полезности, то оно кажется мне нелепым. Обладая особыми навыками изучать явления, исследователь никак не может претендовать на роль судьи в вопросах морали и нравственности. Поэтому малоценными оказываются как раз те отчеты об исследованиях, в которых авторы скорее излагают свои ценностные установки, чем говорят об изучаемых явлениях»⁵. Все это справедливо, но здесь возникает еще один эпистемологический парадокс, связанный с различием научных «понятий», «категорий» и «концептов». О различении понятий и концептов мы и другие авторы уже писали⁶, попробуем разобраться с этой проблемой применительно к категоризации религиозноведческого понятийного ряда.

Зарубежные и отечественные религиоведы, культурологи, социологи, философы вот уже не одно десятилетие ведут спор о том, насколько правомерно употребление терминов и понятий «нетрадиционные» или «новые религии», «новые религиозные движения». Тем более, что помимо этих наиболее распространенных понятий употребляются и такие, как «новые культы», «неомистицизм», «молодежные религии», «религии Нового века». Иногда новые религии называют «вневероисповедными», «эзотерическими», «синкретическими» и т.п. При этом дело не в научной стилистике. И не в том, что терминологическое многообразие всегда является свидетельством методологического неблагополучия в научной дисциплине.

Дело усугубляется и тем, что, как пишет о. Владимир Федоров, «религиозная проблематика в нашей стране стала сегодня частью политической проблематики, частью массовой культуры»⁷. Добавим – частью политической и идеологической борьбы, а для самих богословов и религиоведов – частью жизни, «экзистенциальной проблематикой».

⁵ Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб, 1997 // Режим доступа: http://krotov.info/history/20/1990/berker_00.htm.

⁶ См.: М.М. Белоусова, Ю.М. Мельник, О.Н. Римская, В.П. Римский. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры): Культура и субкультура // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 8 (63). – Вып. 8. – Белгород, 2009. – С. 30-41; Ю.М. Мельник, В.П. Римский. Экзистенциальное время: категория, понятие или концепт? // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 16 (71). – Вып. 10. – Белгород, 2009. – С. 24-36.

⁷ О. Владимир Федоров Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему. Предисловие издателей русского перевода к книге // Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб., 1997 // Режим доступа: http://krotov.info/history/20/1990/berker_00.htm.



Таким образом, политико-идеологическая составляющая в этом вопросе не должна игнорироваться, но рассматриваться не голословно и спекулятивно, а конкретно-исторически.

Политическая ангажированность «новых религий» и неомистицизма – явление отнюдь не новое. Мистические и «языческие» идеи в свое время увлекли нацистских и фашистских лидеров (хотя Муссолини не мог не считаться с силой и влиянием Римско-католической церкви, тем не менее, он внес свою лепту в увлечение древнеримскими культами и верованиями). Это одна из интересных и во многом пока еще загадочных страниц истории современной Европы первой половины XX века. Сейчас появилось достаточно много свидетельств об «интеллектуальных» и «религиозных» пристрастиях Гитлера, который в свои ранние годы богемной жизни в Вене увлекался мистической оккультной литературой (надо заметить, что художественная богема – одна из первых субкультурных форм молодежной культуры эпохи модерна). Гитлер штудировал Ницше и Шопенгауэра, читал книги о восточных религиях, легенды об орденах храмовников, рисовал на открытках (и пытался сбыть их туристам) одну из реликвий германских государей – так называемое «копье Лонгвина», и т.п. Используя архетипы «язычества», мистику и оккультные науки, нацисты обосновывали «миф крови», наукообразные расистские идеи, право «арийцев» на мировое господство. Арийская (вернее, псевдоарийская) мифология используется не только многими политическими маргиналами правого толка, но и «неоязыческими» движениями и религиями на Западе и в России. Тесно связаны с нетрадиционными культами и неонацистскими организациями сегодня, в том числе «интернациональное» националистическое (интересный момент!) движение скинхедов. Как и наоборот: откровенно нацистских взглядов придерживаются члены многих «неоязыческих» организаций (например, на Западе – «Новый Акрополь»).

Как видим, здесь действительно неминуемо привнесение в термины и понятия тех или иных мировоззренческих, политических, идеологических, аксиологических и экзистенциальных смыслов. Именно это и определяет, что *понятия* в конкретных научных и рационально-богословских текстах функционируют в качестве *концептов*, формально-логическая дискурсивность понятий часто превращается в логико-нормативную и смысловую, т.е. аксиологическую концептуальность реальных научно-коммуникативных практик (дискурсов).

Здесь очевидно, что речь надо вести о различении понятий и концептов применительно к живой (обыденной) стихии человеческого мышления. Французские постструктуралисты вернули философии утраченный под влиянием позитивизма интерес к различению рационализированных понятий и концептов как специфических смыслообразов. Ж. Делез и Ф. Гваттари писали: «Прежде всего, концепты всегда несли и несут на себе личную подпись: аристотелевская субстанция, декартовское *cogito*, лейбнизианская монада, кантовское априори, шеллингианская потенция, бергсоновская длительность... А сверх того, некоторым из требуется для обозначения необыкновенное слово, порой варварское или же шокирующее, тогда как другим достаточно самого обычного повседневного слова, наполняющегося столь далекими обертонами, что не философский слух может их и не различить»⁸. И далее: «Философы до сих пор недостаточно занимались природой концепта как философской реальности. Они предпочитали рассматривать его как уже данное знание или представление, выводимое из способностей, позволяющих его формировать (абстракция или обобщение) или же им пользоваться (суждение). Но концепт не дается заранее, он творится, должен быть сотворен; он не формируем, а полагается сам в себе (самополагание)»⁹. Здесь, разумеется, речь идет о философских концептах, с чем и связана их нагруженность аксиологическими (религиозно-мировоззренческими, идеологическими, личностными и т.п.) смыслами.

В философии (теологии) личный и коллективный религиозный *опыт веры* переходит из предметности философской (теологической) рефлексии в рефлексивность философа (теолога), что и дает нам превращенное функционирование рациональных понятий в форме персонифицированных концептов, смыслообразов философского (теологическо-

⁸ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М., 2009. – С. 12.

⁹ Там же. – С. 16.



го) мышления. Философия (в том числе и теология, и философия религии) органично трансформируется в религиозную или атеистическую философию.

Но религиозно-философские или философско-атеистические концептуализации так или иначе всегда оказываются методологическим основанием и метадискурсом религиозоведения как социально-гуманитарного знания религии (конфессионального или внеконфессионального, светского). Можно ли в научном дискурсе религиозоведения устранить концепты как смыслообразы и получить «чистые» понятия и категории научного мышления? Еще Кант показал, что подобная чистота недостижима даже для естествознания (и только для математики такой идеал возможен), выявив многочисленные антиномии чистого разума. До конца в социально-гуманитарном знании (в том числе и религиозоведении) устранить эту смыслообразную стихию вряд ли возможно.

Но тогда какое доверие может быть к ним со стороны публичного дискурса? Могут ли религиозоведы (а тем более богословы) выступать экспертами в оценке тех или иных явлений религиозной жизни, прежде всего, современного религиозного плюрализма? Как достичь идеала «объективности» и «толерантности» в религиозоведении как социально-гуманитарной науке, имеющей междисциплинарный статус? Как же превратить «оценочную», аксиологическую пестроту в восприятие религий и современного религиозного плюрализма в «объективный» и «толерантный» научный дискурс?

Попытаемся выйти из пестроты терминологической, отражающей современный «религиозный плюрализм», через преодоление религиозно-философских (или атеистическо-философских) концептуальных смыслообразов к рационализациям понятийным и категориальным. Очевидно, что строго логически и методологически не работает почти весь терминологический и понятийный ряд, применяемый ныне религиозоведами к исследованию как исторического многообразия религий, так и современного религиозного плюрализма: вместо того, чтобы *разграничивать* изучаемую предметность (в этом и состоит *логическая задача термина* в конструировании силлогизмов и понятий), они ее просто запутывают и плюс ко всему привносят в исследование *негативную аксиологию*. Как же выпутаться из этих эпистемологических парадоксов, когда многие «понятия» таковыми не являются, а в конкретных научных текстах функционируют в качестве «концептов», перегруженных экзистенциальными, идеологическими, мировоззренческими и другими смыслами и контекстами?

Мы уже отмечали, что то или иное *понятие* как исходная идеально-рациональная «клеточка» формирования теории через логический механизм определения, суждения и умозаключения, предполагает, прежде всего, выделение изучаемого «объекта» из некоторой предметной области объективного мира (таковым выступает по отношению к познающему субъекту не только мир природной, «вещественной», но и социокультурной реальности, мира идеально-культурных «вещей», символов и артефактов) посредством указания на его общий и отличительный признак с последующим его включением в более универсальную общность и систему научной классификации. Предварительно можно установить, что такой всеобщностью обладает концепт «религия».

Но имеется и более широкий контекст – *трансдисциплинарный дискурс*, – в котором *концепт* «религия» очищается от неизбежных религиозоведческих (атеистических) и богословских смыслов и становится собственно *рациональным понятием*. На наш взгляд, таким *трансдисциплинарным дискурсом* в отношении религиозоведения, претендующего на «междисциплинарность», могут стать философия культуры и культурология, в которых религиозная тематика очень часто ставится более рационально, решается без излишних эмоций и негативной аксиологии (религия рассматривается в пространстве культурной феноменологии), при этом религиозоведение соединяется не только с философией и культурологией, но и со всем комплексом социально-гуманитарного знания, по отношению к которому философия выполняет роль методологического основания. Именно в этом трансдисциплинарном пространстве уживаются С.С. Аверинцев и М. Элиаде, Кассирер и А.Ф.Лосев, американская культурная антропология и отечественные исследования первобытной мифологии и т.д. Разумеется, понятия «культура» и «религия» органично соотносятся друг с другом, так как в трансдисциплинарном дискурсе проблема «Что первично: культ или культура?» становится псевдопроблемой, наподобие вопроса «о курице и яйце». В этом трансдисциплинарном дискурсе мы и вводим другую

дихотомию «субкультуры – субкультурные религии», которая оказывается конкретизацией другой, более общей оппозиции «культура – религия» позволяет более конкретно исследовать как современное, так и историческое религиозное многообразие.

Нам представляется вполне корректным, объективным и толерантным в аксиологическом плане и эффективным в эпистемологическом пространстве принятие и употребление вместо спектра метафорических терминов и конструктов¹⁰ концепта «*субкультурные религии*» (или в определенном контексте – «*контркультурные религии*»), связанного с уже получившим теоретическую «прописку» в социологии, культурологии и философии более универсальным, «родовым» концептом «субкультура» и соответствующими ему методологическими схемами. Мы понимаем, что здесь мы также имеем дело с концептом, а выявить рациональные, формально-логические значения понятия «субкультурные религии» можно лишь в процессе постоянного научного поиска, совместно с коллегами.

Следует также заметить, что «новая религиозность» формируется, прежде всего, в молодежной среде и на почве молодежной мифологии, субкультуры и контркультуры, способствует их актуализации в среде молодежи, что и заставляет многих исследователей говорить о «молодежных религиях» применительно к ней. Это также говорит в пользу субкультурной методологии в исследовании этого феномена.

Интересно, что религиозный плюрализм выпадает из проблемного поля тех культурологов, которые занимаются этой проблематикой. Под субкультурой часто понимают «наиболее крупные сегменты целостных локальных культур (этнических, национальных, социальных), отличающиеся определенной местной спецификой тех или иных черт (или комплексов черт). В принципе любая культурно-специфическая группа в своих культурных особенностях может быть названа субкультурой (вплоть до «субкультуры императорского семейства»), но, как правило, наука до таких крайностей не доходит и определяет в качестве субкультур лишь культуры сравнительно крупных, компактно и относительно изолированно поселенных или иным образом выделяющих себя групп... Помимо субкультур, отличающихся от основной культуры какими-либо этническими, лингвистическими или *конфессиональными признаками* (выделено нами, здесь религиозность присутствует лишь в качестве «признака» – авт.), существует множество субкультур, основанных на социальной или возрастной специфике. Например, молодежная субкультура, субкультура пенсионеров и людей пожилого возраста, субкультура среды инвалидов, субкультура гомосексуалистов и т.п.»¹¹. Как видим, понятие «субкультура» изначально несло и до сих пор несет оттенок негативизма, что мы стараемся в наших исследованиях преодолеть.

Субкультуры нами понимаются как *ценностные локальные миры*, противостоящие базовой – «большой», «взрослой», «материнской» – культуре («социалистической», «либеральной», «христианской» и т.п.); индивидуальные и коллективные стереотипы поведения и деятельности, воплощенные в специфических знаково-символических манифестациях, социокодах, формах сознания и структурах личностной идентичности; подсистема стилей и стилового поведения; групповые формы культурных стандартов и специфических продуктов духовного производства (в том числе и масскультовского).

Мы исходим из понимания, что субкультурная стратификация имела место на протяжении всей истории человечества. Классы и классовые отношения в чистом виде – продукт европейской раннекапиталистической истории. В исторической эволюции действовали (и действуют) иные механизмы социокультурной стратификации, групповой и личностной идентичности: там мы находим этнокультурные и *этнорелигиозные* общности (архаика); корпоративно-этнические и *корпоративно-религиозные* (античность) и корпоративно-сословные и *корпоративно-конфессиональные* (средневековье) образования и институции, доминирующие над поведением и сознанием отдельно взятого индивида.

Они никуда не исчезают в эпоху индустриализма, а трансформируются, существуют в современной социокультурной динамике в латентных или превращенных формах.

¹⁰ Подробнее см.: О.Н. Римская. Превращенные формы самосознания молодежи в субкультурных формах религиозности // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №9 (40). – Вып. 2. – Белгород, 2007. – С. 247-252.

¹¹ А.Я. Флиер. Культурология для культурологов. – М., 2000. – С. 152, 153.



Таким образом, человек никогда не был «одномерным» классовым, «трудовым», «технологическим» или «экономическим» индивидом, проходил социализацию и аккумуляцию в конкретно-исторических субкультурных формах, воплощенных в культурных кодах, структурах повседневности и семиотике той или иной эпохи. В этих онтологических глубинах, включающих телесные, этнические, семейные, субкультурные и социальные основы жизнедеятельности человека, формировались как бессознательные архетипы (объективно-мыслительные, идеальные формы культуры и сознания), так и последующие – реальные или фантастические – рационализации в формах этнической ментальности и социальной идеологии, общественного сознания (прежде всего, мифологического и религиозного) и самосознания.

В этом методологическом ключе мы подходим и к пониманию феномена субкультурных религий¹². Корректное методологическое использование понятия «субкультурные религии» предполагает, что любая культурная система, как и система вообще, существует в формах *субсистемной стратификации* (наличие субструктур и субэлементов, а, тем самым, и наличие субкультур). И саму доминирующую («базовую», «материнскую» и т.п.) культуру можно представить в виде системы субкультур (в нашем мире секуляризации и постмодерна даже традиционные религии реально представляют собой субкультуры, только институционализованные и массовые). Мы считаем, что понятие «субкультурные религии» вмещает в себя все *многообразие системных формообразований* в современном религиозном плюрализме – центральных и маргинальных, традиционных и инновационных, креативных и деструктивных (контркультурных).

Конкретно-исторические формы антисистемности и контркультурности «субкультурных религий» (исторических и современных) не должны рассматриваться всецело в негативном измерении, так как они сами по себе могут служить как *деструктивным*, так и *инновационным механизмом*, дающим импульс – пусть и не прямо, а косвенно, через сложные механизмы ментальности! – для развития «базовой культуры» (а что является таковой в мире постмодерна?), в том числе и для «традиционных религий»*, включающих рефлексивные структуры и креативные импульсы на разных уровнях (вероисповедном – развитие теологии, на культовом – совершенствование богослужebной практики и миссии, институциональном – демократизация иерархических структур и привлечение мирян к управлению общинной жизнью, на повседневном – укрепление самосознания верующих), для возникновения, в конце концов, новых, креативных форм жизнедеятельности человека.

Можно утверждать, что понятие «субкультурные религии», во-первых, не несет мировоззренческой, политической и идеологической нагрузки; во-вторых, отражает периферийное, маргинальное и порой антисистемное положение новых религиозных образований в современном обществе и культуре; и, в-третьих, дает возможность исследовать культурно-историческую и синхронную динамику современной культуры и контркульту-

¹² См. подробнее о субкультурной методологии, в том числе и применительно к субкультурным религиям: М.М. Белоусова, Ю.М. Мельник, О.Н. Римская, В.П. Римский. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры). Статья 1. Культура и субкультура // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 8 (63). – Вып. 8. – Белгород, 2009. – С. 30-41; М.М. Белоусова, О.В. Ковальчук, В.П. Римский. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 2. Генезис и эволюция субкультур детства и юности // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №8 (79). – Вып. 12. – Белгород, 2010. – С. 30-40; М.М. Белоусова, О.В. Ковальчук, В.П. Римский. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 3. Культурно-исторические образы субкультур детства и юности (античность и средние века) // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №14 (85). Вып. 13. – Белгород, 2010. – С. 50-59; О.Н. Римская, В.П. Римский. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодежных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №20 (91). – Вып. 14. – Белгород, 2010. – С. 65-72.

* Игумен Филарет (Булеков) фактически признает субкультурное положение христианства в Европе: «Сознательные, подлинно церковные христиане в Европе – это меньшинство» // Игумен Филарет (Булеков). Время новой проповеди // Эксперт. – №2 (736). – 17 января 2011 г.

<http://www.expert.ru/expert/2011/02/vremya-novoj-propovedi>. Но это же не меньше относится и к России.



ры (в том числе и «новой религиозности») в контексте XVII-XIX веков, а также в более глубокой ретроспективе.

Список литературы

1. Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб, 1997 // Режим доступа: http://krotov.info/history/20/1990/berker_00.htm;
2. Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры): Культура и субкультура // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 8 (63). – Вып. 8. – Белгород, 2009. – С. 30-41;
3. В.П. Бабинцев, В.П. Римский. Как навести мосты над безднами бездуховности? // Горизонт. – № 11. – Москва, 1988. – С. 47;
4. Владимир Федоров. О. Новые религиозные движения: православный взгляд на проблему. Предисловие издателей русского перевода к книге // Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб, 1997 // Режим доступа: http://krotov.info/history/20/1990/berker_00.htm.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М., 2009. – С. 12;
6. Игумен Филарет (Булеков) фактически признает субкультурное положение христианства в Европе: «Сознательные, подлинно церковные христиане в Европе – это меньшинство» // Игумен Филарет (Булеков). Время новой проповеди // Эксперт. – №2 (736). – 17 января 2011 г. // <http://www.expert.ru/expert/2011/02/vremya-novoj-propovedi>.
7. Мельник Ю.М., Римский В.П. Экзистенциальное время: категория, понятие или концепт? // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 16 (71). – Вып. 10. – Белгород, 2009. – С. 24-36;
8. Римская О.Н. Превращенные формы самосознания молодежи в субкультурных формах религиозности // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №9 (40). – Вып. 2. – Белгород, 2007. – С. 247-252;
9. Флиер А.Я. Культурология для культурологов. – М., 2000. – С. 152, 153;

TOLERANCE AND OBJECTIVITY IN THE METHODOLOGY OF RELIGION STUDIES

V.P. RIMSKIY
O.N. RIMSKAYA

*Belgorod National
Research University*

e-mail:rimskiy@bsu.edu.ru

The article discusses the methodological issues of the contemporary religion studies and epistemological paradoxes of «objectivity» and «tolerance» of humanities and social sciences. In particular, the authors claim that the usage of the notion «subcultural religions» helps enlarging and improving the problematic and conceptual field of religion studies, especially those which are focusing on religious pluralism inhistorical context and classical epistemological paradigms. Thus, religious subcultures are regarded not only as «marginal», «peripheric» and «destructive» but also as a creative challenging element of postindustrial social debvelopment.

Key words: tolerance, objectivity, worldview engagement, notion, conception, transmethodological discourse, religious plurality, subcultural religions.