

Качурова Світлана Володимирівна, кандидат філософських наук,
доцент, доцент кафедри філософії, Національний юридичний
університет імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна
e-mail: kasnirova2020@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-3103-3142

ФОРМИ ВИРІШЕННЯ КОНФЛІКТУ ПРАВОВОЇ І РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В СУЧАСНОСТІ

Визначено основні види конфліктів між сучасними формами релігії і права. Один із них очолюють представники традиційних церков. Інший – носії нової, нетрадиційної релігійної свідомості – «нові релігійні рухи». Третій – представники світського правового світогляду. Релігієзнавча експертиза визначається як найбільш адекватна форма вирішення цих конфліктів. Аналізуються ключові проблеми, що виникають у процесі її застосування.

Ключові слова: *традиційна релігія, новий релігійний рух (НРР), світська держава, релігійна свідомість, релігієзнавча експертиза.*

Постановка проблеми. Не збулися пророцтва багатьох іменитих соціологів початку ХХ ст. про поступове поглинання феномену релігійної свідомості світським [1, с. 65]. Конфлікти між ними спалахують у всьому світі [2, с. 180], у тому числі і в сучасній Україні. У цій статті пропонується звернути увагу на одну з форм вирішення цих конфліктів. Йтиметься про релігієзнавчу експертизу. Перевага цієї форми не викликає ніяких сумнівів. Ані політичний тиск, ані економічні санкції, ані збройне зіткнення не можуть зрівнятися з нею. Тут всі пристрасті переносяться у сферу моральності, де всім учасникам надаються рівні права.

Перш за все визначимо основні види сучасної релігійності. По відношенню до світської держави – гаранта правової безпеки є щонайменше три принципово різні типи релігійної свідомості (зауважимо, що уже ця множинність суперечить формальній єдності, їх усе ж три): по-перше, *традиційна* для даного народу (або групи народів) релігія – та, яка склала основу його історії; по-друге, релігія *нетрадиційна* для даної держави, але традиційна для іншої (традиційні релігії постійно здійснюють експансії на «чужу» територію); по-третє, нетрадиційна релігія, яка *нова* для всякого народу і держави – *новий релігійний рух (НРР)* [3, с. 132]. Усі три види – головні актори сучасної релігійної практики. Кожна релігія усвідомлює себе як єдиного носія абсолютної

істини. Це – альфа і омега релігійної свідомості. Але абсолютність, як відомо, суперечить множинності. Звідси подібна релігійна *множинність* з необхідністю створює в соціальній сфері напруженість. В історії, коли утворювалися релігійні новації, ця напруженість періодично знімалася. Правда, форма цього зняття мала кривавий, військовий характер. У сучасності ж релігійна ситуація ускладнюється ще тим, що світська держава в горизонтах своєї ідеології так же, як і релігія, позиціонує себе як носія абсолютної істини. Це – факт сучасної дійсності.

Придивімося ближче до зазначеної активності сучасної релігійної свідомості. Кожна традиційна релігія є свого роду «акціонер» сучасного світопорядку. Її досвід є та складова, без якої сучасні ліберальні, демократичні цінності (результат історичного розвитку) були б неможливі. Тут виникає питання: чи можна юридично врахувати міру присутності кожної конкретної релігії у створенні сучасної системи громадських відносин, та ще й в конкретній державі? Слід визнати абсолютно виправданим зауваження, що подібні підрахунки в даній сфері не мають ніякого сенсу. Тому-то світська держава просто зрівнює всі релігії по відношенню до себе. Але цим ототожненням суперечності між юридичною рівністю всіх релігій і відмінністю їх ролі в створенні сучасної системи права не знімаються, а тільки зовні затушовуються. Більш того, вони мають тенденцію спалахувати знову і знову. Як бути в даному випадку?

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Перш за все запитаємо себе: чи не суперечить релігієзнавча експертиза ідеї демократії (рівності) – фундаментального орієнтиру сучасності? Дійсно, чому про «Трансцендентальну медитацію» Махаріші можна запитати: «Релігія це чи ні?», а про християнство – ні? Чому можна будувати прогнози про соціальну небезпеку «Білого Братства», але про соціальну небезпеку іудаїзму, буддизму, ісламу та інших історичних релігій не може йти мови? Це – питання, з якими стикається кожен, хто обмірковує сучасну релігійну ситуацію. Останні дослідження й публікації перш за все націлено на пошук відповіді на ці запитання. Ось приклад. У Росії був запущений механізм реалізації закону про те, щоб підводити під релігієзнавчу експертизу тільки ті релігії, які намагаються зареєструватися з деякого часового кордону, не маючи при цьому ніякої історичної традиції¹. Творці цього закону вважали, що він допоможе вирішити суперечності між релігійного спілкування. Насправді ж ці проблеми тільки збільшилися. Такі вчені, як К. Дюрем, Л. Б. Хоумерс, Е. Салигін, М. Штерін [4, с. 182] та ін., попереджають, що «розпливчастість багатьох положень Закону, що допускає

¹ Порядок проведення государственной религиоведческой экспертизы в редакции постановлений Правительства Российской Федерации от 30.12.2005 г. № 847; от 08.12.2008 г. № 930.

їх надмірно широке тлумачення, укупі з очевидним прагненням їх засновників нав'язати новим релігійним групам п'ятнадцятирічний "випробувальний термін", протягом якого вони будуть обмежені в правах, практично неминуче призведе до конфліктних ситуацій...» [5, с. 53]. Тут суспільство має справу з постійно тліючою суперечністю єдиного і множинного в горизонтах сучасної релігійно-правової свідомості. Це пояснює те, чому нові релігійні рухи на протигагу цим обмеженням, апелюючи до рівності, порушують питання про перереєстрацію релігій, що вже існують. Чим вони кращі? Тільки тим, що мають більш тривалу історію порівняно з ними? Але в духовній сфері немає нічого, що, за влучним висловом Гегеля, було б наче «прибите цвяхами», тобто – не мало б історії [6, с. 332]. Сучасні форми ісламу, християнства, буддизму й інших традиційних релігій розвиваються так само, як і «Церква об'єднання Муна», як і «Церква Ісуса Христа святих останніх днів» (мормони), як і «Аум Сінрікьо».

Формулювання цілей. Наше дослідження приймає ідею релігієзнавчої експертизи як єдиного правового способу вирішення конфліктів між типами сучасної свідомості, які претендують на знання абсолютної істини. Тільки тут необхідно врахувати всі *історичні, етичні і методологічні проблеми*, з якими зіткнеться кожен, коли постане питання про практичне застосування цього феномену. Розкриттю природи цих труднощів присвячено цю роботу.

Виклад основного матеріалу. Кожен із названих вище трьох типів сучасної релігії (традиційна, нетрадиційна і новий релігійний рух (НРР)) утворює особливу проблемну сферу. Суперечності традиційних релігій продовжують жити ґрунт міжнародних конфліктів (Близький Схід, Індія і Пакистан, Англія і Ірландія та ін.). Нетрадиційні для однієї держави релігії поширюються на «чужий» державній геополітичний простір, чим входять у суперечність із тими релігіями, які вважають цей простір «своїм». Так виникає другий тип конфлікту. Приклад: офіційна позиція РПЦ щодо останніх ініціатив Ватикану, у тому числі і в Україні. Нас же цікавить третій тип проблем, пов'язаний із діяльністю релігій, які не мають підтримки в будь-якій історичній традиції. Йтиметься про останні релігійні новації. Конфліктні ситуації, які вони створюють у соціальній сфері, украй небезпечні. Їх існування подібне сплячому вулкану. Їм нема до чого апелювати в своїй соціальній практиці, крім норм права *взагалі*. Вони ніби є релігіями «без постійного місця проживання». Їх права в тій чи іншій формі гарантуються законом про свободу віросповідання. І більше у них немає нічого – від слова «Ніщо».

Сучасні світські держави активно діють у цій сфері. Вони вирішують проблеми, що виникають між різними релігіями, використовуючи переважно механізми демократії. Більшість – ось те, на що вони орієнтується в кожному конкретному випадку. Але феномен нових релігій настільки унікальний, що

він за визначенням виходить за це загальне правило. У них немає традиції, у них немає більшості (вони завжди в «меншості»), у них нічого немає, крім... права на рівність з іншими релігіями по закону. Вони – релігії «в собі», релігії «в зародку», релігії «в можливості». З точки зору походження, вони – релігії-«безхатки», релігії-«сироти».

Є сенс звернутися до творчості французького філософа й естетика Ж.-Ф. Лютара. Він знаходить точну назву мов традиційних релігій – «великі розповіді» [7, с. 60]. У цих релігій були в історії власні національні держави, які за допомогою освіти (або зовнішнього примусу) закріпили саме їх (релігій) правила гри. Нові релігії в цьому сенсі приречені на створення «малих оповідань». Їх правила тому завжди відкриті для зміни. Право на рівність із традицією просто дароване їм милістю сучасного світопорядку, дароване тому, що вони просто є. Проте вони – релігії, і навіть якщо вони «погано» себе поведуть, їх можна буде покарати. Але при цьому їх не можна, як дітей, вивести за рамки закону, обмежити у правах і призначити опікунів. Вони формально рівні, з всіма іншими релігіями.

Слід пам'ятати, що в сучасних суспільствах із розвинутою демократією всі повинні слідувати інтересам більшості. Інтереси меншості признаються, але рівно настільки, наскільки вони не суперечать загальним принципам, тобто законам, прийнятим цією більшістю. Проте релігійна меншість за визначенням є меншістю іншого роду, ніж етнічна, сексуальна, економічна та інші меншини. Релігія необхідно пов'язана з правом. Адже в історії саме вона формувала свою державу, свій закон. І навпаки, кожна держава потребує власного ідеологічного забезпечення. Тому будь-яка релігія, визнаючи себе (і тільки себе) представником абсолютних цінностей, спочатку націлена на *приниження* цінностей інших релігій, у тому числі й демократичних цінностей світської держави. Тут знаходиться дійсна причина тих трагедій, з якими вже зіткнулося сучасне суспільство. Адже у випадку з релігійними новаціями ми якраз маємо справу з релігіями, що не реалізували свій соціальний потенціал. Тому від них можна очікувати що завгодно, вони поведуться непередбачувано.

Саме тут виникає завдання розгляду майбутнього розвитку в соціумі цих новацій, тобто – завдання релігієзнавчої експертизи [8, с. 54]. Але при безпосередній реалізації це завдання стикається з трьома труднощами: етичного, історичного і методологічного характеру.

Етичний горизонт проблеми. Уявімо собі православного патріарха, католицького папу або буддійського ламу, які готують основоположні документи своїх релігій для проведення державної релігієзнавчої експертизи православ'я, католицизму або буддизму. Є щось безглузде в цій картині! Чи не так? Що саме? Традиціоналісти відповідають: «Те, що їх соціальна практика вже отримала визнання». «Ну і що?» – заперечать ліберали. «Надайте можливість

новим релігійним рухам, і вони досягнуть того ж рівня. Тільки не підозрюйте їх задалегідь. В іншому випадку релігієзнавча експертиза стане сучасним варіантом полювання на відьом». Тут етичні проблеми кваліфікації релігії поступово переходять в історичні.

Історичний горизонт проблеми проведення релігієзнавчої експертизи. У XVI ст. сумновідома іспанська інквізиція доставляла «фахівцям» на експертну перевірку тези, які приписувалися свідками обвинуваченому. Х. А. Льоренте в «Історії іспанської інквізиції» пише: «Цей документ передавався інквізиторами богословам-кваліфікаторам святого трибуналу, які повинні написати під рядком, чи заслуговують тези богословської оцінки як еретичні; чи дозволяють вони думати, що той, хто їх сформулював, схвалює ересь чи його можна тільки підозрювати в цьому злочині і чи буде в цьому випадку підозра легкою, важкою або сильною» [9, с. 244].

І що ж у підсумку? Така «нормативність», як зізнається сам Х. Л. Льоренте, «...штовхала людство до відчаю», тому що «...кваліфікаторами головним чином бувають монахи, схоластичні богослови, майже зовсім незнайомі з догматичним богослов'ям... Це часто призводить їх до того, що вони вражають богословськими відмітками тези, що знаходяться у перших Отців Церкви». Тут не позаздриш не тільки якомусь дону Карлу Австрійському, а й Августину Блаженному, і навіть самим... євангелістам, якби їх тези (разом з їх авторами) стали предметом розгляду подібними «кваліфікаторами», коли вони автоматично можуть потрапити під «легку, важку або сильну» підозру в ересі. Звідси випливає, що в історичній формі, навіть за наявності об'єктивно визнаного джерела (Святого Письма), релігієзнавча експертиза не стільки знімала проблеми, скільки поглиблювала їх. І горіли на вогнищах найчастіше ні в чому не винні люди. Нагадаємо, що останнє аутодафе відбулося в 1826 р. у Валенсії!

Урахуємо серйозність наступного заперечення: тут же йшлося про те, як одна релігія, причому релігія, ще *не відокремлена* від власної держави, тестує своїх же співгромадян на відповідність їй (точніше, її догматам). Це так. Але, по суті, яка різниця, одна релігія робить «екологічні» заходи всередині себе чи один загальний (світський) світопорядок проводить «екологію» своєї духовності? І там, і тут ідеться про якийсь суб'єкт-актор, який розглядає інший суб'єкт-актор як об'єкт з точки зору, відповідає він йому чи ні. Якщо замість католицизму XVI–XVII ст. в якості суб'єкта ми підставимо у формулу релігієзнавчої перевірки сучасний ліберальний світопорядок, то чи не вийде щось подібне до середньовічної інквізиції? Чи не станеться так, що реєстраційні документи якоїсь нової релігійної групи будуть передаватися державними чиновниками релігієзнавцям-експертам (кваліфікаторам), які повинні будуть написати під рядком, чи заслуговують ці тези релігієзнавчої оцінки як проти-

правні; чи дозволяють вони думати, що той, хто склав їх, схвалює злочин, чи його можна тільки підозрювати в цьому злочині і чи буде в цьому випадку підозра «легкою, важкою або сильною»? І нехай результат не буде настільки жахливий, як раніше, – тортури, страти і відлучення. Нехай йому буде надано форму лише відмови в реєстрації як релігійної організації. Яка різниця? Питання в тому, як уберегти цю практику від свавілля подібних «експертів». Нарешті, чим же, цікаво, вони (ці експерти) будуть керуватися: працями Локка, Джефферсона, Руссо, Маркса, Ніцше чи Поппера? Але ці «батьки-засновники» основних ідеологій сучасності навіть в рамках одного і того ж світського світогляду суперечать один одному!

До всього іншого до цієї проблеми додалася проблема протистояння *традиціоналістів і лібералів*. Коли традиціоналісти в Росії провели експертизу «Богородичного центру» І. Береславського, «Аум Сінрікьо» С. Асахари і «Свідомості Крішни» Б. Прабхупади, то висновки комісії під керівництвом Ю. І. Поліщука зводилися до негативних наслідків діяльності цих організацій для суспільства. Природно, ця комісія рекомендувала: «...утворити при уряді Москви постійно діючу експертно-консультативну групу в складі представників основних традиційних для Росії конфесій (!): психіатрів, психологів, релігієзнавців і юристів, що забезпечує функцію державного контролю над діяльністю релігійних об'єднань на території Москви» [10, с. 21]. Ліберали, у свою чергу, провівши експертизу «Свідків Єгови» і «Саентології», не знайшли в них нічого протиправного, за що традиціоналісти звинуватили їх у «прямому чи непрямому потуранні сектантству» [11, с. 2]. Невже дійсно точка зору визначається місцем «сидіння»!

На жаль, слід констатувати такий підсумок: унаслідок такого протистояння висновків релігієзнавчих експертиз лібералів і традиціоналістів гострота проблеми соціальної адаптації нових релігійних рухів, мабуть, досягає свого максимуму. Дослідження зупиняється на якійсь фатальній розвилці: не проводити релігієзнавчу експертизу – небезпечно, але і проводити її – значить, віддатися на свавілля суб'єктивності (або історичної, або нової). Проблема, яка «замкнута» в онтологічному бутті предмета, так і залишилася б невирішеною, якби не існував ще й інший бік цього предмета – *гносеологічний*. А що, якщо етичні та історичні колізії даної проблеми зумовлені не особливістю предмета, а специфікою методу?

Методологічний горизонт проблеми. Тут логіка, історія і етика перетинаються в одній точці. У цілому релігієзнавча експертиза повинна дати ознаки *загальності* (як одного ключового критерію) і *особливості* (як другого) для визначення досліджуваного феномену на приналежність: до релігії взагалі (саме цей момент назвемо «загальністю»); до певного релігійного типу (цей момент – «особливість»). Це – ідентифікація об'єкта). Крім того, релігієзнав-

ча експертиза повинна володіти принципами, які здатні об'єднати ці моменти, щоб визначити ймовірний генезис даного релігійного феномену. При цьому слід врахувати два аспекти: 1) якщо в наявності дана традиційна релігія, то дослідження її генезису буде логічною реконструкцією, яка ґрунтована на історичних фактах існування цієї релігії; 2) якщо ж це є новий релігійний рух, то йдеться про створення логічної моделі *ймовірного розвитку* цієї релігійності в соціальній сфері (це – одиничність).

Звичайно, це ідеальна модель. Вищеперелічений комплекс є тим обсягом знання, який має реалізувати релігієзнавча експертиза. Такого знання зажадала сучасна соціальна практика від релігієзнавчої теорії, оскільки вона сама подібне знання за допомогою своїх громадських форм виробити не може. Тому рішення проблеми релігієзнавчої експертизи має врахувати такі методологічні особливості:

– коли аналітик проводить експертну оцінку будь-якої релігії, то він має справу переважно з думками, почуттями, тобто чимось внутрішнім, нематеріальним. У сфері природи, де кожен предмет є в своїй даності, усе простіше. Для виявлення істотних характеристик (законів) з матеріальними предметами можна експериментувати. У релігієзнавстві ж потрібно з якихось зовнішніх проявів (слів, вчинків, культових речей) судити про те, що викликало їх;

– під час проведення релігієзнавчої експертизи предмет (релігія) може *приховувати* власний істотний зміст, замість нього імітувати щось інше. У цьому явищі так званого «езотеричного розриву» релігієзнавство стикається з тими ж труднощами, що й криміналістика або психіатрія. Найголовніше – тут предмет є ще і «для самого себе». В інших же науках дещо простіше. Так, наприклад, гроші – щось неживе, узагалі не є для себе. Тому експертиза не доставляє особливого клопоту перевірити їх на справжність, утім так само, як біологу встановити рід тварини, геологу – вид мінералу та ін. Ніякого об'єктивного критерію в цій сфері, про яку тут ідеться, існувати не може. У релігієзнавчій експертизі об'єкт експертної оцінки одночасно є суб'єктом. Тобто він є не тільки для дослідника, але для самого себе. Більш того, насправді він може бути не тим, чим сам себе вважає. Тут предмет є для себе і взагалі, і зокрема (на відміну від тварини). Тому-то аналітик експертної перевірки релігії свідомо користується як «нормою» своїми власними критеріями, сформульованими своєю власною духовністю. Іншого шляху немає, інших варіантів не існує.

Слід особливо підкреслити, що в цілому релігієзнавча експертиза ставить ті ж завдання, що і природничо-науковий досвід – *експеримент*. Тут кваліфікувати предмет, значить, дізнатися: чим він відрізняється від предметів того ж роду, на які види він поділяється в самому собі (момент класифікації), нарешті, наскільки він значущий щодо мене, моїх потреб? Третю ознаку можна

ще інтерпретувати так: «Як можна використовувати знання про нього?» А можна і так: «Як я повинен поводитися з тим, чим не можна скористатися за визначенням?» Про це говорить і походження слова «кваліфікувати» (латин. *qualis* – який, якої якості; *facere* – робити).

Проте є одна суттєва різниця в науках про природу і науках про дух. Науки про природу, висуваючи як критерій істини практику, експеримент, тим самим підкреслюють, що їх предмет, по суті, не є *для себе*. Закони механіки, фізики, хімії й інші не тільки можуть, але повинні бути використані людиною – універсальною сутністю, яка їх пізнає. Ось що означає «бути для себе». Таке «зневажливе» ставлення до свого предмета у природознавстві зумовлено його (предмета) власною природою. Він ніби спочатку існує для того, щоб слугувати засобом для досягнення людських цілей. *Гуманітарні* науки, навпаки, весь час змушені повертатися до витоків. У них завжди міститься сумнів: чи правильно вони осягають предмет – духовні феномени людського життя? Джерело цієї невпевненості корениться в свідомості того, що тут не тільки ми знаємо предмет, але і він має власні знання про навколишній світ і самого себе. Він є для самого себе. Тут практика у природничо-науковому сенсі марна. Зробити себе, свої потреби (нехай навіть під високою назвою потреб свого народу, своєї церкви і навіть усього людства) мірилом для кваліфікації предмета – значить, проводити одностороннє розслідування, уподібнюючися середньовічній інквізиції.

Цей висновок знову повертає нас до загальних питань релігієзнавчої методології. Швидше за все, суть методологічної проблеми релігієзнавчої експертизи якраз полягає в тому, що ми не вміємо поводитися з тим, що має здатність поводитися у згоді з власними принципами. Згадаймо, як релігієзнавча експертиза проходила іспанськими інквізиторами. Богослов, знайомлячися з предметом (тобто з тим, що він є «для нього»), прагнув встановити, чим є даний феномен насправді. Але зробити це він міг, тільки дивлячись крізь призму того, що складають його власні переконання.

Ось приклад. У 1896 р., у зв'язку з новою конституцією Мейдзі (Японія), Департамент у справах Синто поставив перед собою аналогічне завдання – кваліфікувати нові культи, які активно заявили про себе з другої половини XIX ст. Тринадцять нових релігійних рухів Японії проходять реєстрацію як «синтоїстські» [12, с. 43]. Якими ж критеріями користувалися чиновники цієї установи для вирішення виниклої проблеми? На яких підставах було проведено процедуру кваліфікації? На жаль – на тих же самих, які в 1567 р. «випробував» Т. Торквемада і в 1997 р. пропонує А. Кураєв [13, с. 107]. Чотири тисячі років тому, коли в Єгипті почалися гоніння на прихильників релігійної реформи Аменхотепа IV, імовірно, жреці так само «перевіряли» на справжність віри всіх підозрілих.

При всьому тому ситуація тільки на вигляд є безвихідною. Продуктивне рішення цієї проблеми є. Потрібно лише якимось чином навчитися долати свій власний суб'єктивізм, з одного боку, і наївний об'єктивізм – з іншого. Про те, що це подолання не є прерогативою ні природних, ні гуманітарних наук, говорить один факт, який чомусь упустили дослідники історії науки. А саме «тріумфальне» звільнення новоєвропейської науки від релігійної догматики в XVI–XVII ст. знайшло своє вираження *одночасно* в двох формах: у захопленні вчених експериментами, з одного боку, і в експериментуванні над підозрюваними в ересі, що проводиться представниками вищезгаданої інквізиції, – з іншого. Тут ми маємо справу з історичним фактом, який неможливо ігнорувати. Вельми показовий збіг! В обох випадках за основу бралось одну й ту саму дослідну модель: в експерименті бере участь одна свідомість – моя власна, а в якості предмета – усе, що завгодно, але тільки не інша свідомість. Ф. Бекон і Т. Торквемада не помітили, що для моєї свідомості, у випадку з вищими проявами духу, предметом уже виступає інша свідомість. Вони дозволили собі розкіш теоретично відволіктися від того, що інша свідомість точно тією ж мірою, як вона є для мене, є ще і для самого себе. Чому? Можливо, тому, що вважали таке феноменологічне з'ясування невідгідним! Прозріння настане пізніше. Ініціатором його стане критична філософія І. Канта.

Теоретичне і практичне ставлення до матеріального світу є фундаментальним. Нехай так. Тут ще можна використовувати їх у протилежності. Але ж є ще й Бог, релігія, вищі інтереси культури і духовності! Є ще єдність теоретичного і практичного пізнання!

Слід визнати, що розгляд проблем, які створюють сучасні типи релігійності в соціальній сфері, безпосередньо підводить нас до питання про сутність релігієзнавчої експертизи. З'ясувалося, що етичні та історичні аспекти цієї експертизи вказали на методологічний бік як своє джерело. Значить, у релігієзнавстві перш за все потрібно визначитися з тим, як повинна вести себе форма, що має справу з настільки своєрідним змістом. І якщо настала в цій науці та стадія диференціації, коли поряд з історією, антропологією, психологією і релігією має виступити релігієзнавство, що вивчає сучасний стан релігії, то найгостріше методологічна проблематика отримує визначеність саме тут. Тут вона панує від початку до кінця.

Ось питання, з яких вимушене починати сучасне релігієзнавство: у чому своєрідність релігії як предмета пізнання? У чому її відмінність від тих самих явищ природи, які вивчаються «точними» науками?

Бажана відповідь стосується суті самого пізнання: у тому, що вона є щось, *що саме пізнає*. Інакше кажучи, не ми тільки маємо свідомість, пізнаючи

релігію, але вона сама є виявом свідомості. Але чи можемо ми поводитися зі свідомістю?

Наука з моменту свого виникнення зіткнулася з цією проблемою. Згадаймо початок європейської історії. Починаючи з моменту появи, філософія стала розробляти форму понятійного вираження безкорисливого спілкування двох абсолютів – мислення і буття. А феноменологія, виникнувши на заключних етапах розвитку історичних форм філософії, просто акумулювала в собі результат цих дослідів [14, с. 32]. Філософія взагалі є теорія свідомості, у якій одна свідомість досліджує іншу в її власній визначеності.

Релігія, одного разу дозволивши зробити себе предметом знання (а це з необхідністю стало її першим запереченням), повинна була визнати, що від цього вона скоріше щось у собі втратила, ніж набула. Виявилось, що форма, до якої релігія звернулася, почала не дослідження, а справжнє слідство (інквізиція від латин. *Inquisitio* – розслідування). І тут процес її пізнання релігієзнавством, тобто тією науковою дисципліною, якій релігія довірила свої справи, став сигналізувати двозначностями. Він то брав позицію об'єктивізму, то – нормативізму; то виглядав як реалізм, то уподібнювався релігієзнавчому номіналізму. Дозволити і далі існувати такому стану речей у цій сфері стало неможливим, оскільки предмет повністю позбавляється самості, насильно трансформується і в підсумку перетворюється на щось зовсім інше, ніж релігія. Але і повернутися у вихідну форму, тобто в саму релігію, не можна, бо в цьому разі буде втрачено момент знання. Останнє, напевно, знову закинуло б релігію у вир безпосереднього зіткнення її різноманітних форм, тобто – знову в історію. А тут панує принцип, сформульований ще Т. Гоббсом: війна кожного проти кожного і проти всіх.

Тут виникає, на наш погляд, головне проблемне вузлове питання сучасної релігійної ситуації. Причому це питання одночасно етичне і методологічне. Його складові моменти такі:

– намагатися залишити релігію існувати без знання себе (без релігієзнавства), – значить, продовжувати пасивно очікувати чергового конфлікту історичних релігій. А без зіткнень вони самі по собі існувати не можуть. Економічні, національні, «життєві» і навіть політичні інтереси є лише маскарадні костюми, прикриваючись якими, релігії випробовують одна одну на міцність. У цьому сучасні соціальні конфлікти: близькосхідні, балканські, кавказькі і такі інші, по суті, нічим не відрізняються від історичних;

– але й намагатися дозволити формальному релігієзнавству з його абстрактною методологією розпізнавати релігійну сутність (коли дослідження дуже нагадує поліцейське розслідування) означає фактично займатися не вирішенням соціальних проблем, а лише їх заплутуванням. Під личиною на-

укової об'єктивності й академічності прокладають собі шлях ті ж самі *приватнорелігійні* інтереси або, і того гірше, – нерелігійні і ненаукові взагалі;

– імовірно, потрібен третій шлях. Необхідна форма, яка не спотворює предмета. Вона повинна бути настільки ж розвиненою, як і сама релігія, і навіть більше, ніж релігія. Оскільки ця форма виявилася тільки в філософії, з одного боку, а позначений вище перехід релігії від себе до знання став потребою сучасності – з іншого, то філософський аналіз феномену сучасної релігійної свідомості є якраз те, що необхідне там, де інтереси філософії і релігії стикаються.

Висновки. Як показує це дослідження, у проблемі теорії і практики релігієзнавчої експертизи зійшлися численні суперечності різних акторів цієї дії. У межах методологічного горизонту розглянутої проблеми необхідно перш за все врахувати таке:

– методологічні проблеми релігієзнавчої експертизи зараз як ніколи актуальні у зв'язку зі сформованою релігійною ситуацією. Сучасне релігієзнавство не має права їх ігнорувати;

– перебуваючи в межах цих методологічних проблем, релігієзнавству необхідно утриматися від історично відпрацьованих, суб'єктивістських, «глухих» рішень, які тільки погіршують соціальне протистояння основних фігурантів сучасного суспільно-релігійного процесу. Тут потрібно розробити метод, за допомогою якого одна свідомість може досліджувати іншу свідомість, не перетворюючи (по суті – деформуючи) її «під себе»;

– релігія взагалі і кожна релігія зокрема (як історична, так і неісторична) є не тільки для свідомості релігієзнавця. Кожна релігія є *для себе*. Система, у якій перебувають у динамічній єдності моменти «в собі» (предметна сторона) і «для себе» (суб'єктивна сторона, знання), називається свідомістю. І раз основним недоліком інших теорій релігієзнавчої експертизи був *субстанціональний* розгляд предметної сторони, то потрібен досвід *феноменології релігії*;

– якщо філософське дослідження релігії є єдиним способом отримати надійне знання про те, що є релігія в собі і для себе, то повинно бути отримано відповідь на запитання: чим є саме по собі це дослідження? Що це: релігія чи не релігія, або, може бути, не те, не інше?

Слід врахувати, що тут ми розглянули різні підходи в питанні про дослідження нових релігійних рухів. Ми з'ясували, що вони поділяються на дві діаметрально протилежні методології. *Нормативізм і об'єктивізм* з різних теоретичних підстав намагаються розкрити соціальну сутність цього явища. Частково їм це вдається. Але як тільки ці два підходи стикаються з проблемою соціальної непередбачуваності «нових» релігій у сучасних демократичних державах, то відразу ж виникає розуміння того, що зміст предмета досліджен-

ня значно перевищує знання, що склалося про нього. Тут виникає невідповідність предмета і методу дослідження.

Чистий об'єктивізм – соціологія релігії – починає погоджуватися з тим, що розглядати релігійні новації тільки в соціальному аспекті не можна. Що їх сутність пов'язано зі всесвітньоісторичним розвитком традиційних релігій, у тому числі й на території сучасної України [15, с. 16].

Богослов'я (чистий нормативізм), навпаки, приходять до висновку, що нові релігії за своєю суттю пов'язані з феноменом сучасної світської держави. [16, с. 39]. Суперечливість, неоднозначність і непослідовність цих підходів викликали необхідність розглянути методологічну позицію, яка об'єднує крайнощі об'єктивізму і нормативізму. Такою виявляється методологія *філософії релігії*. Таким чином, дана галузь релігієзнавчого знання набуває в сучасності найбільшої актуальності у сфері практичного застосування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. Москва : Элементар. формы, 2018. 808 с.
2. Вебер М. Социология религии. (Типы религиозных сообществ). *Избранное. Образ общества*. Москва : Юрист, 1994. С. 78–280.
3. Дьюрем К. Свобода религии: модель США. *Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы* : сб. науч. тр. Киев : Отд-ние религиоведения Ин-та философии НАН Украины, 1996. С. 131–151.
4. Штерин М. Взаимоотношения между церковью и государством и религиозное законодательство в России в 1990-е годы. *Старые церкви, новые верующие* : сб. науч. тр. Москва : Лет. Сад, 2000. С. 180–197.
5. Дьюрем К., Хоумерс Л. Б. Аналитическая оценка закона Российской Федерации 1997 г. *Религи́на свобода* : зб. наук. пр. Київ, 2000. С. 53–81.
6. Гегель Г. Философия религии : в 2 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1977. 536 с.
7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. 160 с.
8. Тихонравов Ю. В. Судебное религиоведение. Москва : Бизнес-шк. «Интел-Синтез», 1998. 214 с.
9. Льюренте Х. А. История испанской инквизиции : в 2 т. Т. 1. Москва : Ладомир : АСТ, 1999. 606 с.
10. Егорцев А. Ю. *Тоталитарные секты: свобода от совести*. Москва : Информ.-миссионер. центр «Сектор» : Моск. Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. 107 с.
11. *Иваненко С.* Надо ли бояться Свидетелей Иеговы? *Московские новости*. 1997. 16 февр. (№23). С. 2.
12. Ткачева А. А. «Новые религии» Востока. Москва : Наука, 1991. 216 с.
13. Кураев А. Сатанизм для интеллигенции: о Рерихах и Православии : в 2 т. Т. 2. Москва : СТСЛ, 1997. 430 с.

14. Гегель Г. Феноменология духа. Санкт-Петербург : Наука, 1992. 444 с.
15. Горкуша О., Филипович Л. Концепт «Український світ» як когнітивний ідентифікатор життєвого простору сучасних українців (філософсько-релігієзнавчий аналіз). *Українське релігієзнавство*. 2021. № 93. С. 13–32. DOI: <https://doi.org/10.32420/2021.93.2218>.
16. Филипович Л. Етнорелігійна ідентичність: визначення і збереження. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 56. С. 34–40.

REFERENCES

1. Dyurkgejm, E. (2018). *Elementarnye formy religioznoj zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii*. Moskva: Elementar. formy [in Russian].
2. Veber, M. (1994). Sociologiya religii (Tipy religioznyh soobshestv). In *Izbrannoe. Obraz obshchestva – Favorites. The image of society* (pp. 78–280). Moskva: Yurist [in Russian].
3. Dyurem, K. (1996). Svoboda religii: model SShA. In *Modeli cerkovno-gosudarstvennyh otnoshenij stran Zapadnoj Evropy – Models of church-state relations in Western Europe* (pp. 131–151). Kyiv: Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine [in Russian].
4. Shterin, M. (2000). Vzaimootnosheniya mezhdru cerkovyu i gosudarstvom i religioznoe zakonodatelstvo v Rossii v 1990-e gody. In *Starye cerkvi, novye veruyushi – Old churches, new believers* (pp. 180–197). Moskva: Let. sad [in Russian].
5. Dyurem, K., & Houmers, L. B. (2000). Analiticheskaya ocenka zakona Rossijskoj Federacii 1997 g. *Religijna svoboda – Religion Freedom* (pp. 53–81). Kyiv [in Russian].
6. Gegel, G. (1977). *Filosofiya religii* (Vols. 1–2; Vol. 2). Moskva: Mysl' [in Russian].
7. Liotar, Zh.-F. (1998). Sostoyanie postmoderna. Sankt-Peterburg: Aletejya [in Russian].
8. Tihonravov, Yu. V. (1998). *Sudebnoe religiovedenie*. Moskva: Biznes-shk. “Intel-Sintez” [in Russian].
9. Lorente, H. A. (1999). *Istoriya ispanskoj inkvizicii* (Vols. 1–2; Vol. 1). Moskva: Ladomir: AST [in Russian].
10. Egorcev, A. Yu. (1997). *Totalitarnye sekty: svoboda ot sovesti*. Moskva: Informacionno-missioner. centr “Sektor”: Mosk. Podvore Svyato-Troickoj-Sergievij Lavry [in Russian].
11. Ivanenko, S. (1997, February 16). Nado li boyatsya Svidetelej Iegovy? *Moskovskie Novosti – Moscow news*, (23), 2 [in Russian].
12. Tkacheva, A. A. (1991). “Novye religii” Vostoka. Moskva: Nauka [in Russian].
13. Kuraev, A. (1997). *Satanizm dlya intelligencii: o Rerihah i Pravoslavii* (Vols. 1–2; Vol. 2). Moskva: STSL [in Russian].
14. Gegel, G. (1992). *Fenomenologiya duha*. Sankt-Peterburg: Nauka [in Russian].
15. Horkusha, O., & Fylypovych, L. (2021). Koncept “Ukrayinskij svit” yak kognitivnij identifikator zhittiyevogo prostoru suchasniy ukraiyinciv (filosofsko-religiyeznavchij analiz). *Ukrayinske religiyeznavstvo – Ukrainian Religious Studies*, (93), 13–32 [in Ukrainian]. DOI: <https://doi.org/10.32420/2021.93.2218>.

16. Fylypovych, L. (2010). Etnoreligijna identichnist: viznachennya i zberezheniya. *Ukrayinske religiyeznavstvo – Ukrainian Religious Studies*, (56), 34–40 [in Ukrainian].

Качурова Светлана Владимировна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, Национальный юридический университет имени Ярослава Мудрого, г. Харьков, Украина

ФОРМЫ РАЗРЕШЕНИЯ КОНФЛИКТА ПРАВОВОГО И РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОСТИ

Определены основные виды конфликтов между современными формами религии и права. Один из них возглавляют представители традиционных церквей. Другой – носители нового, нетрадиционного религиозного сознания – «Новые религиозные движения». Третий – представители светского правового мировоззрения. Религиеведческая экспертиза определяется в качестве наиболее адекватной формы разрешения этих конфликтов. Анализируются ключевые проблемы, возникающие в процессе применения данной экспертизы.

Ключевые слова: традиционная религия, новые религиозные движения (НРД), светское государство, религиозное сознание, религиеведческая экспертиза.

Kachurova Svitlana Volodymyrivna, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy, Yaroslav the Wise National Law University, Kharkov, Ukraine

FORMS OF RESOLVING THE CONFLICT OF LEGAL AND RELIGIOUS CONSCIOUSNESS IN MODERN TIME

The main types of conflicts between modern forms of religion and law have been identified. One of them is headed by representatives of traditional churches. The other is the bearers of a new, non-traditional religious consciousness – “New Religious Movements”. The third – representatives of the secular legal worldview. Religious expertise is determined as the most adequate form of resolving conflicts between them. The key problems arising in the process of applying this expertise are analyzed.

Keywords: traditional religion, novel religious movements (NRM), secular state, religious consciousness, religious expertise.

