

УДК 2-67

Светлана Владимировна Рязанова

кандидат философских наук,
старший научный сотрудник
Института философии и права УрО РАН
(Пермский филиал по исследованию
политических институтов и процессов),
г. Пермь. E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

КАТЕГОРИАЛЬНЫЙ АППАРАТ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ: ГРАНИЦЫ, ПРИНЦИПЫ, ПАРАДИГМЫ¹

Статья посвящена основным тенденциям в современном религиоведении и принципам его сосуществования с другими гуманитарными дисциплинами, с указанием общих и особенных черт данного процесса. Рассматриваются культурно-цивилизационные факторы, влияющие на становление, самоопределение и развитие наук о религии. Определяются наиболее важные проблемы генезиса и эволюции категориального аппарата, элементы которого выполняют функции демаркации для религиоведения и связанных с ним наук. Выделен ряд центральных категорий, структурирующих пространство дисциплины и оказывающих влияние на функционирование смежных гуманитарных дисциплин: религия, миф, новая религиозность, свобода совести. Особое внимание уделяется семантическим основаниям для формирования категориального аппарата, принципам классификации определений и границам интерпретации используемых категорий и терминов. Указаны допустимые пути выхода из ситуации отсутствия универсальных определений в науках о религии – расширение исследовательского поля, смена акцентов в исследовательских приоритетах, использование принципа междисциплинарности, ситуативный подход в отборе базовых дефиниций, опора на принцип инструментальности при отборе категорий.

Ключевые слова: религия, миф, религиоведение, парадигма, исследовательский подход.

В границах социокультурного пространства любая наука существует как феномен динамичной природы, возникающий в определенном историческом контексте, испытывающий влияние сложной совокупности внешних факторов, обладающий собственной логикой бытия в культуре. Существуя как самостоятельная дисциплина с XIX в., религиоведение проходит путь развития, характерный для большинства гуманитарных дисциплин: через становление и апробацию системы основных категорий, определение эффективных методик сбора и обработки эмпирического материала к формированию собственного мультипарадигмального континуума, включающего и значительный багаж конкретно-исторических данных. Следуя логике развития культуры, религиоведение движется по пути увеличения

¹ Статья подготовлена при поддержке научного проекта № 12-С-6-1003 «Новые парадигмы социального знания».

многообразия теоретических способов решения поставленных задач, расширения предметной сферы исследования, взаимодействия со смежными дисциплинами.

В условиях глобализации и проблемы эффективности и допустимости культурного диалога закономерно возникает вопрос о том, насколько универсальным является категориальный каркас религиоведения как самостоятельной науки, каковы возможности его транслирования как между национальными школами и отдельными исследователями, так и от одного концептуального построения к другому. Наличие общего понятийно-терминологического инструментария является, на наш взгляд, необходимым основанием для существования внутридисциплинарного исследовательского пространства. Речь в данном случае идет не о специфических категориях, которые вводятся исследователями в качестве авторских, а о терминологических константах, задающих объектно-предметное поле дисциплины. Понятия религии, религиозного сознания, культа и другие не только являются своеобразными «визитными карточками» религиоведения, но и выполняют функцию демаркации по отношению к смежным наукам.

Стоит признать, что указанные категории в полной мере задействованы в качестве объектов религиоведческого анализа, оставаясь при этом некими идеальными моделями, ограниченными в своем применении историко-культурными, персоналистскими, парадигмальными, юридическими рамками.

Приходится признать, что в категориальном аппарате религиоведения до сих пор существует набор понятий, трактовка которых не нашла универсального ответа несмотря на важность самих категорий. Наиболее ярким примером является понятие религии как центральное для данной дисциплины. А. П. Забияко справедливо отмечает, что многочисленные попытки привести существующий дискурс по поводу религии к некому общему знаменателю до сих пор не увенчались успехом [5]. Это привело к появлению целого пласта работ, посвященных не столько религии как явлению, сколько тем принципам, на основании которых ее можно и нужно понимать. Как утверждает Г. Аллес, «в течение последних десятилетий ученые перешли от попыток концептуализации религии к рефлексии над самим процессом концептуализации. Можно сказать, что произошел переход от исследования *религии* как феномена к исследованию ее как слова, концепта или категории. В связи с этим заслуживают рассмотрения три тематических блока: история понятия «религия», стратегии в определении и различные дискурсивные цели, преследуемые людьми при концептуализации религии» [2].

Одним из наиболее важных факторов, определяющих ограниченность категориального аппарата религиоведения и связанных с ним дисциплин (социология религии, психология религии и др.), является культурно-цивилизационная обусловленность категориального аппарата. При описании данной детерминанты исследовательского восприятия стоит вы-

делить два аспекта: специфика различных форм мировоззрения, по-своему преломляющих в общественном сознании религию и сопутствующие ей явления, и совокупность исследовательских установок, сформировавшихся в локальном культурном пространстве, определяющих базовые подходы в характеристике вероучительных систем.

Первый аспект напрямую связан с тем обстоятельством, что ряд этносов традиционно вообще не выделял религию в качестве самостоятельного феномена общественной жизни, иногда в наибольшей степени реализуя мифологический способ мировоззрения и мироосвоения. А. П. Забияко на примере целого ряда явлений вероучительной сферы показывает, что представление о сакральном и сверхъестественном начале сильно варьируется от культуры к культуре и от эпохи к эпохе, зачастую не совпадая семантически с западными представлениями о нем, претендующими на формирование некой идеальной модели рассматриваемого явления: «У маори, народа Новой Зеландии, существует слово *waīgua*, которым именуется то, что имеет отношение к значимым проявлениям духовной жизни... В индийской традиции выделяется понятие дхармы (санскр. *dharma*), означающее космический принцип бытия, законы поведения человека и социальных групп, истинное знание... Греки пользовались словом *θρησκευεία*, которое выражает представление о правилах соблюдения культовых предписаний; под *θρησκευεία* понимается только внешняя часть религиозной жизни, обусловленная культовой нормой и коллективным установлением¹... В славянской дохристианской традиции понятием «вера» выражается твердая душевная склонность к истине, праведное предпочтение и богопочитание; в понятие «закон» вложен смысл идейной, нравственной или обрядовой нормы, установленной религиозным сообществом... В современной русской культуре заимствованное слово «религия», вошедшее в широкий оборот довольно поздно (ок. XVIII в.), связано прежде всего с верой в Бога, набожностью. В ближневосточном регионе важную роль играет понятие *dīn*, которое в арамейских языках означало правосудие и праведность, а в арабском – обычай, традицию. В мусульманской культуре *dīn* включает с себе *islām* – покорность вкупе с «пятью столпами», а также *imān* – веру и *ihsān* – добродетель; то, что ислам определяет понятием *dīn*, на европейские языки переводится словом «религия». В еврейской культуре существуют понятия *'abōdāh*, которое означает прежде всего культ, а также *dāt*, которое, хотя и используется сейчас как синоним понятия «религия», однако тяготеет в своих смыслах к культу, обычаю, закону. В Китае с I тыс. н.э. используется понятие *zōngjiao* (как синоним религии – С.Р.)... Первый иероглиф *zōng* относится к предкам, фамильным храмам, монастырям, а также выражает идею почтительности к предкам, родовым храмам, монастырям; в его состав входит иероглиф *qí* – духи

¹ *Thrhskew* в переводе с древнегреческого означает «соблюдаю религиозные обряды», *thrhskēia* – «обряд», весь лексический кластер происходит от *thrhskos* – «набожный», «богомольный» (Прим. – С.Р.).

земли, предзнаменование. Второй иероглиф *jiao* – учение, установление. Таким образом, понятие *zongjiao* в своих исходных смыслах отсылает к представлениям о предках, духах, основоположниках, к почтительному отношению к ним» [5]. Семантика приводимых понятий, лишь отчасти тождественных западному представлению о религии, сформированному по преимуществу протестантами [2], заставляет поставить вопрос о наличии в указанных культурах именно религиозного опыта и основанного на нем мироотношения.

Рассмотрению категорий, используемых религиоведением в качестве универсальных, препятствует их эволюция в ходе развития самой науки, порождающая конфликт семантики и культурного контекста, в котором используется понятие. Определение религии как связи человека с Богом, традиционное для православной мысли XIX–XX вв. и выводимое от глагола *religare* – «связывать», вне зависимости от правомерности такого утверждения, не делает возможным его применение к тем вероучительным системам, которые не оперируют образами Бога, предлагают не устанавливать, а разрывать связи человека с существующим миром, игнорируют саму значимость человека как субъекта веры.

Приходится констатировать, что исследователь вынужден либо признавать, что предлагаемое им определение религии является максимально локализованным – как хронологически, так и территориально, либо формулировать максимально широкий критерий демаркации религиозных феноменов, позволяющий включать в исследовательское пространство максимальное число существующих систем верований – от маори до иудеев и мусульман. И даже во втором случае приходится признать, что определенные акценты одной вероучительной системы могут быть, даже с поправками, совершенно неприменимы к другой. Если ставить перед собой задачу отражения специфики анализируемого верования в применимом к нему научном аппарате, то использование универсальных определений становится весьма затруднительным. Г. Аллес формулирует остроумный пассаж по этому поводу, высмеивающий претензии представителей одной культуры на создание универсального категориального аппарата. Он, в частности, пишет: «*Религия* – это локальная категория, которую ученые, и не только они, употребляли вне области ее возникновения. На протяжении столетий после колумбовых открытий европейские умы адаптировали собственную терминологию для категоризации новых видов флоры и фауны, с которыми им приходилось сталкиваться. В это же время европейцы адаптировали термин *религия*, чтобы придать смысл небывалому разнообразию диковинных представлений и практик. Скотт Атран (Scott Atran, p. 1952) утверждает, что попытка универсального использования биологических классификаций оказалась удачной, поскольку человеческий разум в принципе склонен к использованию определенных иерархических схем в классификации органической жизни. Однако вовсе не очевидно, что разум использует сходный аппарат для классификации продуктов человеческой деятельности. Например, религию нельзя представить как таксон в иерар-

хической системе с взаимоисчерпывающими категориями. (Летучая мышь – либо птица либо млекопитающее. Но если мы согласимся, что конфуцианство не является религией, то какова будет таксономическая альтернатива?) В действительности религии, как и другие культурные продукты не сохраняют «чистоту породы», и поэтому не обладают той стабильностью и определенностью, какой обладают популяции живых организмов. Если сказанное выше верно (а это вполне может оказаться не так), то пока не стоит ожидать появления каких-либо универсально приемлемых классификаций в религиоведении, подобных тем, что мы находим в естественных науках как, например, в биологии» [2].

Указанная проблема усугубляется еще и тенденцией выделения в качестве объекта религиоведческого анализа определенных канонических правил и норм в качестве идеального образца и некоего доминирующего течения наиболее распространенных и общих черт данной системы верований. В то же время представляется необходимым для детального и аутентичного анализа конфессионального пространства учет всех вариантов религиозности в пределах сформированного вероучительной системой хронотопа. В этом случае также возникают потенциально проблемные вопросы. Включать ли схизматиков и ересиархов с их учениями в религиозное пространство, сформированное доминирующим в культуре учением? При помощи критериев количественной (процент верующих в отношении ко всему обществу) или качественной (степень воцерковленности, общественная активность и т.п.) природы допустимо определять эту доминанту? Считать ли доминирующей модель религиозности, формируемую «сверху» (основанную на канонах и догматах, но редко реализуемую в чистом виде), или ту, что воспроизводится на уровне обыденного сознания, испытывая сильное влияние со стороны мифогенных факторов культуры? Стоит ли вообще выделять некую базовую модель внутри пространства одной вероучительной системы или следует признавать любую религию равной другим как множественность способов реализации религиозного опыта? Рассматривать ли миф и неорелигиозные явления как самостоятельные типа верований или подводить их под понятие религии?

Вне ответа на данные вопросы не может быть осуществлено, на наш взгляд, никакое исследование, претендующее на статус религиоведческого. Создание теоретических моделей, разнесение реально существующих феноменов по ветвям типологий, оперирующих идеальными образами всегда таит в себе опасность ухода от непосредственной культурно-исторической жизни, лишение исследования прикладного аспекта и превращение его в академическую «игру в бисер». Еще П. Тиллих писал: «Однако установление типов – всегда сомнительное предприятие. Типы – это идеальные модели, создаваемые для пояснения различий; они не существуют во времени и пространстве, и в жизни в каждом конкретном случае мы всегда находим смесь разных типов. Но не только это обстоятельство делает типологию проблематичной. Главным образом, дело в пространственном характере типологического мышления; типы располагаются друг подле друга и словно

бы между собой никак не связаны. Они кажутся статичными, а динамика остается на долю индивидуального; индивидуальное же – движения, ситуации, личности (т.е. каждый из нас) – сопротивляется попытке быть отнесенными к определенному типу» [16, с. 400].

Следует учитывать и отсутствие в культурном пространстве четких границ между бытием религии, мифологии и светскости, их тесную связь и взаимопроникновение, откуда вытекает невозможность исследования «чистых» форм, существование их только в виде моделей в голове исследователя. Поэтому весьма затруднительно найти в социокультурном пространстве пример религии как изолированного социального феномена, в него всегда будут вкраплены иные – родственные и даже противостоящие ей – культурные формы. Вместе с тем значимые отличия существовавших и существующих форм верований заставляют находить в одних из них большее число собственно «религиозных» черт, полагая одну или несколько систем верований более приближенными к идеальному образцу, нежели другие. Этим объясняется «христиано-центризм» западных представлений о религии, спровоцированный не только сложившейся традицией философствования, накопленным религиозным опытом, но и неизбежным присутствием мифосознания, полагающего свое наилучшим и идеальным, возводящего автохтонную религиозную форму в ранг парадигмы.

В качестве еще одного наглядного примера сложности трактовки религиозно-философских категорий стоит привести и понятие свободы совести, иллюстрирующее трудности межкультурного диалога. Как и целый ряд гуманитарных понятий, эта категория возникла и сформировалась в западном политическом и научном пространстве, подвергнувшись некоторой трансформации в процессе перевода на русский язык. Некоторые исследователи указывают даже на фактическую подмену понятий (conscience – «совесть» – «с», «science» – «наука, отрасль знания»): «сознание» переведено другим понятием – «совесть», которое имеет более определенный смысл, что стало одним из оснований для разногласий при разъяснении формально-логического смысла категории «свобода совести» [9]. Будучи принудительно связанной с религией, категория свободы совести попадает в понятийный аппарат религиоведения как дисциплины, где также подвергается противоречивым истолкованиям. Это связано с понятием самой религии, атрибутированной в границах самого религиоведения строго определенным набором основных признаков. Возникает вопрос о допустимости применения к культурному пространству, где бытийствуют вероучительные системы другого типа, принципа религиозной свободы, особенно в том случае, если рассматриваемый объект наделен минимальным количеством указанных специалистами-религиоведами характеристик, либо таковые полностью отсутствуют. Так, специалисты, разрабатывающие теорию мифа как формы мировоззрения (А. Ф. Лосев, М. Элиаде, К. Хюбнер), отмечают отсутствие в таком культурном пространстве идеи веры как центрального элемента религиозной системы. Носитель мифологического сознания усваивает основные идеи, связанные с сакральным

началом, в качестве априорно заданных, не требующих свободного выбора, специального процесса самоидентификации и декларирования своей принадлежности к вероучительной системе. Свобода совести как свобода вероисповедания применительно к такому феномену начинает утрачивать свой смысл.

В этом аспекте рассмотрения нельзя не упомянуть понятие квазирелигий, широко бытующее в отечественных и зарубежных гуманитарных дисциплинах несмотря на значительные различия базовых парадигм и не всегда в связи с конфессиональной ангажированностью исследователя [14]. Будучи изначально соотнесенным с марксизмом, национализмом и гуманизмом [4, с. 68], этот термин впоследствии был распространен в границах социологического подхода, начиная со школы А. Грилла транслировавшись в обыденное сознание на религиозные объединения нового типа, обретая при этом негативные коннотации. Сходным по содержанию является и понятие парарелигий [4, с. 72]. Очевидно, что такого рода терминология указывает на ограниченность категории религии как сформировавшейся в границах христианской парадигмы, изначально воспринимающей иные варианты реализации религиозного опыта и культовой практики как не до конца состоятельные, что отмечает М.Ю. Смирнов [15, с. 118]. Формирование понятий квази- и парарелигий апофатически, «от противного», как описывающих феномены, не в полной мере соответствующие нормам (отметим – заданным не объективными обстоятельствами культурного бытия, а исследовательскими установками), по-видимому, призвано закрепить исследовательское поле религиоведения за счет исключения явлений, чья сущность слабо поддается существующему научно-исследовательскому инструментарию.

Эта проблема в полной мере наследуется от религиоведения гражданским правом, для которого возникает вопрос определения не только самой религии, но и связанной с ней религиозной практики [29, с. 220; 30, с. 18; 18, с. 149-152]. Сложность формирования правовых понятий в этой сфере усугубляется тем обстоятельством, что речь идет о необходимости фиксации вербально невыразимого феномена религиозного опыта [31, с. 1458]. Ряд судебных органов, претендуя на объективность, также склонны принимать решения по вопросам религиозных движений исходя из стереотипов восприятия и традиционного представления о религии [26, с. 1736]. Поэтому конституционные положения о свободе совести не могут выступать исчерпывающим гарантом реальной свободы религий [38, с. 151], существуя зачастую в отрыве от текущей ситуации [11; 13; 1]. В рамках ряда государственных законодательств могут возникать проблемы локального характера, вызванные двусмысленностью формулировок терминов, связанных с понятием религии, и таким образом нарушающих провозглашаемый в документе принцип религиозной свободы.

В законодательстве РФ это связано с содержанием в преамбуле формулировки «традиционные религии» (п. 4-5). Она предусматривает в том числе лишение статуса религиозного объединения представительств ино-

странных религиозных организаций (п. 2 ст. 13), требование 15-летнего ценза существования для регистрации группы в статусе религиозной организации (п. 1 ст. 9). Таким образом, «отказывая религиозному объединению в регистрации, государство тем самым как бы добровольно отказывается от своих контрольных и надзорных функций, а значит и от возможности лучше изучить и понять новый культ» [12]. Постановлением Конституционного Суда РФ от 23 ноября 1999 г. введен в правовое пространство ряд неправовых понятий: «секта», «миссионерская деятельность», «прозелитизм», «вербовка» [3], которые являются спорными и для религиоведения как науки. В соответствии с Законом о свободе совести «религиозным объединением в РФ признается добровольное объединение граждан РФ., обладающее соответствующими этой цели признаками: вероисповедание; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание своих последователей» (п. 1 ст. 6). Далекое не все из существующих и способных возникнуть вероучительных систем в полной мере могут соответствовать этим признакам [3].

Вклад в усугубление внутренних противоречий в системе категорий религиоведения внесли и новые виды религиозных учений и практик, ставшие еще одним вызовом для методологии религиоведения. С их появлением в культурном пространстве возникла принципиальная проблема: стоит ли считать новые учения и группы элементами религиозного пространства, опять-таки в связи с тем, что они с трудом помещались в сконструированную специалистами систему координат. Изначальное игнорирование некоторых аспектов эволюции традиционных религиозных систем привело к вытеснению модернизированных форм религиозности в маргинальное пространство – религиоведческом, культурологическом, социальном и правовом аспектах. Ситуация усугубилась с появлением форм мировоззрения, занимающих пограничное положение по отношению к религиозному и светскому способам восприятия мира (ролевые игры, новые оккультные практики, экстрасенсорные техники оздоровления, молодежные движения и др.).

Исследователи отмечают, что негативные коннотации используемых терминов приводят не только к затруднениям исследовательского характера, но и к нарушению принципа свободы совести в виде ограничения религиозной свободы и реализации прозелитической деятельности религиозных организаций нового типа [10, с. 7]. Хотя с 1960-х гг. анализ природы религиозности нового типа, новых религий, сходных с ними феноменов и их специфики составил значительную долю религиоведческих исследований [17; 19; 20; 21; 22; 24; 25; 27; 28; 29; 32; 33; 35; 36; 39; 40; 41], по нашему мнению еще нельзя говорить об окончательном решении вопроса об их месте в конфессиональной картине мира. Само использование понятия «новая религиозность» также косвенно указывает на нежелание ряда авторов статусно уравнивать так называемые традиционные и новые религии, сделать давность существования основным критерием легитимации религиозного учения в культуре.

Отдельной проблемой, которую невозможно игнорировать, ставящей под вопрос возможность существования единого пространства религиоведения как науки, становится огромная разница в исследовательских приоритетах национальных школ. Усугубленная в отечественном религиоведении фактом значительного отставания гуманитарных дисциплин, связанного со спецификой идеологии советского периода, она порождает дисбаланс в направленности и объеме исследований в отдельных регионах и в значительной мере затрудняет развертывание компаративистских проектов. Различия в выборе объекта и предмета исследования дополняются еще и неизбежной проблемой возникновения объяснительных лакун при переводе, особенно в случае принадлежности языков к далеко отстоящим языковым семьям. Наиболее известный пример – европейский термин «конфуцианство», почти не имеющий отношение к дословному переводу – «Школа образованных людей», что не только меняет исследовательские акценты, но и способствует утере цивилизационной специфики данной мировоззренческой системы.

Взаимопониманию и обмену информацией не способствует и растущее парадигмальное разнообразие: «...отличительной чертой современного религиоведения можно считать все возрастающий плюрализм методологических подходов к изучению религии. Это проявляется в том, что в рамках традиционно сложившихся религиоведческих дисциплин (философия, история, социология, психология, феноменология религии) постоянно возникают все новые и новые подходы к изучению религии» [8]. Представители каждого направления претендуют на исключительность предложенного подхода, крайне редко предпочитая междисциплинарный подход, позволяющий всесторонне характеризовать рассматриваемое явление: «Многообразие религии адекватно реконструируется только посредством системы дефиниций. При этом каждая из возможных дефиниций религии должна быть операционализирована» [2].

Наличие множества определений одного и того же феномена заставило ряд ученых заняться проблемой классификации множества дефиниций, накопленных соответствующими научными школами: «Во второй половине XX века ученые неоднократно обсуждали ряд вопросов, относящихся к адекватной концептуализации религии. Одним из возможных решений стало различение между функциональными и сущностными определениями, предложенное Милфордом Спиро. Другое широко обсуждаемое направление берет своё начало в размышлениях Людвиг Витгенштейна о принципе семейного сходства: возможность постижения религии политегически, а не монотетически (monothetically)... Традиционный подход предлагал рассматривать эти свойства монотетически, то есть считать их все необходимыми и будучи взятыми в совокупности достаточными для определения религии. В политегических определениях такие требования ослаблены. В них никакое отдельное свойство не является необходимым для религии, а значимым оказывается наличие части из некоторого набора свойств, которой достаточно, чтобы то или иное явление отнести к классу “религия”» [2].

Промежуточным результатом стремления упорядочить неисчисли-
мое множество определений стало положение о допустимости использо-
вания каждой из дефиниций «применительно к конкретному контексту
употребления, к культурно-историческим реалиям и задачам исследова-
ния» [5], а также понимание факта «того, что плюрализм подходов к изу-
чению религии должен быть дополнен поисками более или менее универ-
сальных методологических принципов исследования религии» [8]. Прихо-
дится признать, что для исследователя-религиоведа на данном этапе суще-
ствования науки инструментальность используемой категории важнее ее
самодостаточности, а ценность разработанного определения в наибольшей
степени связана с ситуацией, в которой находим объект исследования.

В заключение нельзя не отметить, что круг вопросов, связанных с
эволюцией и трансформацией категориального аппарата религиоведения,
не исчерпывается обозначенными темами. Не менее важны, например, во-
просы расширения исследовательского поля и изменение области исследо-
вания [8]. Поэтому основной задачей ученого, ориентированного на со-
вершенствование научного инструментария, должен стать не сам коммен-
тарий, а опосредованное им наиболее адекватное представление о рас-
сматриваемом феномене. Иначе универсальным приговором будут звучать
слова Джонатана Смита: «Религия – лишь творение научного исследова-
ния. Оно [понятие] создается с целью анализа процедурами сравнения и
обобщения» [2]. Религиоведение не должно превратиться в своеобразную
игру в бисер, где произвольность интерпретаций вытеснит тщательный
анализ эмпирического материала, строгость теоретических построений и,
наконец, здравый смысл.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Административный суд Краснодара вынес решение о депортации миссионера Лео Маргенссона [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=news&type=archive&day=12&month=9&year=2002&id=2654> (дата обращения: 28.05.2013).
2. Аллес Г. Религия [Электронный ресурс]. URL: <http://religious-life.ru/2013/02/religion/> (дата обращения: 28.05.2013).
3. Бурьянов С.А. Свобода совести и светскость государства в России. Историко-правовой аспект [Электронный ресурс]. URL: <http://www.atheism.ru/lci/analys/?id=36> (дата обращения: 12.03.2013).
4. Забияко А.П. Вместо послесловия. Проблема демаркации религии и квазирелигии // Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / под ред. Забияко А.П. Благовещенск : Амур. гос. ун-т, 2012. С. 190-195. (Б-ка журн. «Религиоведение»).
5. Забияко А.П. Религия: опыт понимания и типологии [Электронный ресурс]: докл. на Второй Междунар. науч. интернет-конф. Моск. религиовед. о-ва «Сравнительное религиоведение: от предмета к проблеме» (окт.-дек. 2009 г.) URL: <http://religious-life.ru/2013/03/zabiyako-religiya-opyt-ponimaniya-i-tipologii/> (дата обращения: 25.04.2013).
6. Колкунова К.А. Подходы к исследованию квазирелигий в западном религиоведении и теологии // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. 7, Философия. 2010. № 6. С. 93-102.
7. Колкунова К.А. Теологические корни концепций квазирелигий // Вестн. ПСТГУ : Православ. Свято-Тихонов. гос. ун-т. (ПСТГУ). Сер. 1, Богословие. Философия. 2012. Вып. 4(42). С. 62-75.

8. Красников А., Элбакян Е. Особенности современного религиоведения [Электронный ресурс] // Обновление России: трудный поиск решений. М. : Рос. независимый ин-т социал. и национал. проблем, 2000. Вып. 8. URL: http://www.religare.ru/2_4206.html (дата обращения: 28.05.2013).
9. Машихин Ю. Свобода совести – ошибка XX века [Электронный ресурс]. URL: <http://mashykhin.narod.ru/freedom.html> (дата обращения: 12.03.2011).
10. Мирошникова Е.М. Свобода совести в контексте отделения церкви от государства: вопросы реализации в современной Европе // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. М., 2005. Вып. 2. С. 5-16.
11. Московское управление юстиции пытается ликвидировать пятидесятническую церковь «Царство Божие» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=news&type=archive&day=18&month=7&year=2002&id=940> (дата обращения: 18.07.2002).
12. Право на свободу совести и вероисповедания [Электронный ресурс] : гл. из докл. Уполномоченного по правам человека в РФ за 2008 год. URL: <http://www.maranatha.org.ua/cnews/r/59170> (дата обращения: 06.07.2009).
13. Продолжаются гонения на баптистов-инициативников в России [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=news&type=archive&day=8&month=8&year=2002&id=1660> (дата обращения: 08.08.2002).
14. Сердюков Ю.М., Забияко А.П., Кобызов Р.А. Современные контексты магии, религии и паранауки. М. : Академия, 2008. 272 с.
15. Смирнов М.Ю. Социология религии : словарь. СПб. : Изд-во С.-Петербург. гос. ун-та, 2011. 412 с.
16. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий (Гл. 3, I) // П. Тиллих. Избранное. Теология культуры. М. : Юрист, 1995. С. 396-441.
17. Aidada A.A. Social Change, Gender Roles, and New Religious Movements // Sociological Analysis. 1985. № 46:3. P. 287-314.
18. Andersen W.F. Constitutional law: due process: freedom of religion and conscience: compulsory flag salute // Michigan Law Review. 1940. Vol. 39, № 1. Nov. P. 149-152.
19. Beckford J.A. Cults, Controversy and Control: A Comparative Analysis of the Problems Posed by New Religious Movements in the Federal Republic of Germany and France // Sociological Analysis. 1981. № 42:3. P. 249-264.
20. Beckford J.A. Some Questions about the Relationship between Scholars and the New Religious Movements // Sociological Analysis. 1983. № 44:3. P. 189-196.
21. Berger A.L. Hasidism and Moonism: Charisma in the Counterculture // Sociological Analysis. 1981. № 41:4. P. 375-390.
22. Blasi A.J. Dialecticizing The Types // Sociological Analysis. 1981. № 42:2. P. 163-172.
23. Bull M. The Seventh-day Adventists: Heretics of American Civil Religion // Sociological Analysis. 1989. № 50:2. P. 177-187.
24. Campbell B. A Typology of Cults // Sociological Analysis. 1978. № 39:3. P. 228-240.
25. Caplow T. Contrasting Trends in European and American Religion // Sociological Analysis. 1985. № 46:2. P. 101-108.
26. Choper J.H. A century of religious freedom // California Law Review. 2000. Vol. 88, № 6: Symposium of the Law in the Twentieth Century (dec., 2000). P. 1709-1741.
27. Davil G. Global Civil Religion: a European Perspective // Sociological Analysis. 2001. № 62:4. P. 455-473.
28. Dawson L.L. Anti-Modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movement // Sociological Analysis. 1998. № 59:2. P. 131-156.
29. Dhavan R. Religious freedom in India // The American Journal of Comparative Law. 1987. Vol. 35. № 1, winter. P. 209-254.

30. *Fisher L.* Indian religious freedom: to litigate or legislate? // *American Indian Law Review*. 2001. Vol. 26, № 1. P. 1-39.
31. *Gordon S.B.* Indian religious freedom and governmental development of public lands // *The Yale Law Journal*. 1985. Vol. 94, № 6, may. P. 1447-1471.
32. *Gussner R.E., Berkowitz S.D.* Scholars, Sects and Sanghas: Recruitment to Asian-Based Meditation Groups in North America // *Sociological Analysis*. 1988. № 49:2. P. 136-170.
33. *Hoge D.R., Smith E.L.* Normative and Non-Normative Religious Experience Among High School Youth // *Sociological Analysis*. 1982. № 43. P. 69-82.
34. *Johnson B.* On Founders and Followers: Some Factors in the Development of New Religious Movements // *Sociological Analysis*. 1992. № 53:S. P. 1-13.
35. *Robbins T., Anthony D., Richardson J.* Theory and Research of Today's «New Religions» // *Sociological Analysis*. 1978. № 39. P. 95-122.
36. *Robertson R.* Religious Movements and Modern Societies: toward a Progressive Problemshift // *Sociological Analysis*. 1979. № 40:4. P. 297-314.
37. *Rudy D.R., Greil A.L.* Is Alcoholic Anonymous a Religious Organization?: Meditations on Marginality // *Sociological Analysis*. 1988. № 50. P. 41-51.
38. *Smith S.D.* The rise and fall of religious freedom in constitutional discourse // *University of Pennsylvania Law Review*. 1991. Vol. 140, № 1, nov. P. 149-240.
39. *Stone D.* New Religious Consciousness and personal religious Experience // *Sociological Analysis*. 1978. № 39:2. P. 123-134.
40. *Swatos W.H.* Church-Sect and Cult: Bringing Mysticism Back in // *Sociological Analysis*. 1981. № 42. P. 17-26.
41. *Wallis R.* Paradoxes of Freedom and Regulation: the Case of New Religious Movements in Britain and America // *Sociological Analysis*. 1988. № 48:4. P. 355-371.

Материал поступил в редколлегию 26.06.2013 г.

Svetlana V. Ryazanova, Candidate of Philosophy, senior researcher, Perm Division, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Perm.
E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

CATEGORICAL APPARATUS OF RELIGIOUS STUDIES: LIMITS, PRINCIPLES, PARADIGMS

Abstract: The article is devoted to the main tendencies in contemporary religious studies and to the principles of their coexistence with other humanitarian disciplines including the indication of common and particular features of this process. The cultural and civilization factors, which influence formation, self-determination and development of religious studies, are considered. The most important problems of the genesis and the evolution of categories, which carry out demarcation functions for philosophy of religion and related disciplines, are defined. A number of central categories, which structure the space of discipline and have impact over the functioning of related humanitarian subjects – religion, myth, new religiousness, freedom of worship – is allocated. Particular attention is paid to semantic basis of the formation of categories, as well as to principles of classification of definitions and limits of interpretation of used categories and terms. Admissible ways of diminishing the shortage of universal definitions in religious studies are defined: expansion of research field; change of research priorities; use of inter-disciplinarily approach; pragmatism in selection of categories; situational approach in selection of basic definitions.

Keywords: religion, myth, religious studies, paradigm, scientific approach.

Материал поступил в редколлегию 21.06.2013 г.

*The transliteration of the list of literature
(from the cirillic to the latin symbols) is submitted below*

BIBLIOGRAFICHESKIJ SPISOK

1. Administrativnyj sud Krasnodara vynes reshenie o deportacii missionera Leo Martensona [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=news&type=archive&day=12&month=9&year=2002&id=2654> (data obrashhenija: 28.05.2013).
2. *Alles G.* Religija [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://religious-life.ru/2013/02/religion/> (data obrashhenija: 28.05.2013).
3. *Bur'janov S.A.* Svoboda sovesti i svetskost' gosudarstva v Rossii. Istoriko-pravovoj aspekt [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://www.atheism.ru/lci/analys/?id=36> (data obrashhenija: 12.03.2013).
4. *Zabijako A.P.* Vmesto posleslovija. Problema demarkacii religii i kvazireligii // Kiberreligija: nauka kak faktor religioznych transformacij / pod red. Zabijako A.P. Blagoveshhensk : Amur. gos. un-t, 2012. С. 190-195. (В-ка zhurn. «Religiovedenie»).
5. *Zabijako A.P.* Religija: opyt ponimaniya i tipologii [Jelektronnyj resurs] : dokl. na Vto-roj Mezhdunar. nauch. internet-konf. Mosk. religioved. o-va «Srvnitel'noe religiovedenie: ot predmeta k probleme» (okt.-dek. 2009 g.). URL: <http://religious-life.ru/2013/03/zabiyako-religiya-opyt-ponimaniya-i-tipologii/> (data obrashhenija: 25.04.2013).
6. *Kolkunova K.A.* Podhody k issledovaniju kvazireligij v zapadnom religiovedenii i teologii // Vestn. Mosk. gos. un-ta. Ser. 7, Filosofija. 2010. № 6. S. 93-102.
7. *Kolkunova K.A.* Teologicheskie korni koncepcij kvazireligij // Vestn. Pravoslav. Svjato-Tihonov. gos. un-t (PSTGU). Ser. 1, Bogoslovie. Filosofija. 2012. Vyp. 4 (42). S. 62-75.
8. *Krasnikov A., Jelbakjan E.* Osobennosti sovremennogo religiovedeniya // Obnovlenie Rossii: trudnyj poisk reshenij. M. : Ros. nezavisimyj in-t social. i nacional. problem, 2000. Vyp. 8 [Jelektronnyj resurs]. URL: http://www.religare.ru/2_4206.html (data obrashhenija: 28.05.2013).
9. *Mashihin Ju.* Svoboda sovesti – oshibka XX veka [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://mashykhin.narod.ru/freedom.html> (data obrashhenija: 12.03.2011).
10. *Miroshnikova E.M.* Svoboda sovesti v kontekste otdelenija cerkvi ot gosudarstva: voprosy realizacii v sovremennoj Evrope // Svoboda sovesti v Rossii: istoricheskij i sovremennyj aspekty. M., 2005. Vyp. 2. S. 5-16.
11. Moskovskoe upravlenie justicii pytaetsja likvidirovat' pjatidesjatinicheskiju cerkov' «Carstvo Bozhie» [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=news&type=archive&day=18&month=7&year=2002&id=940> (data obrashhenija: 18.07.2002).
12. Pravo na svobodu sovesti i veroispovedaniya [Jelektronnyj resurs] : gl. iz dokl. Upolnomochennogo po pravam cheloveka v RF za 2008 god. URL: <http://www.maranatha.org.ua/cnews/r/59170> (data obrashhenija: 06.07.2009).
13. Prodolzhaetsja goneniya na baptistov-iniciativnikov v Rossii [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=news&type=archive&day=8&month=8&year=2002&id=1660> (data obrashhenija: 08.08.2002).
14. *Serdjukov Ju.M., Zabijako A.P., Kobyzov R.A.* Sovremennye konteksty magii, religii i paranauki. M. : Akademiya, 2008. 272 s.
15. *Smirnov M.Ju.* Sociologija religii. Slovar'. SPb. : Izd-vo S.-Peterburg. gos. un-ta. 2011. 412 s.
16. *Tillih P.* Hristianstvo i vstrecha mirovyh religij (Gl. 3, D) // P. Tillih. Izbrannoe. Teologija kul'tury. M. : Jurist, 1995. S. 396-441.

17. *Aidada A.A.* Social Change, Gender Roles, and New Religious Movements // *Sociological Analysis*. 1985. № 46:3. P. 287-314.
18. *Andersen W.F.* Constitutional law: due process: freedom of religion and conscience: compulsory flag salute // *Michigan Law Review*. 1940. Vol. 39, № 1, nov. P. 149-152.
19. *Beckford J.A.* Cults, Controversy and Control: A Comparative Analysis of the Problems Posed by New Religious Movements in the Federal Republic of Germany and France // *Sociological Analysis*, 1981, № 42:3. P. 249-264.
20. *Beckford J.A.* Some Questions about the Relationship between Scholars and the New Religious Movements // *Sociological Analysis*. 1983. № 44:3. P. 189-196.
21. *Berger A.L.* Hasidism and Moonism: Charisma in the Counterculture // *Sociological Analysis*. 1981. № 41:4. P. 375-390.
22. *Blasi A.J.* Dialecticizing The Types // *Sociological Analysis*. 1981. № 42:2. R. 163-172.
23. *Bull M.* The Seventh-day Adventists: Heretics of American Civil Religion // *Sociological Analysis*. 1989. № 50:2. P. 177-187.
24. *Campbell B.* A Typology of Cults // *Sociological Analysis*. 1978. № 39:3. R. 228-240.
25. *Caplow T.* Contrasting Trends in European and American Religion // *Sociological Analysis*. 1985. № 46:2. P. 101-108.
26. *Choper J.H.* A century of religious freedom // *California Law Review*. 2000. Vol. 88, № 6 : Symposium of the Law in the Twentieth Century (dec., 2000). R. 1709-1741.
27. *Davil G.* Global Civil Religion: a European Perspective // *Sociological Analysis*. 2001. № 62:4. P. 455-473.
28. *Dawson L.L.* Anti-Modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movement // *Sociological Analysis*. 1998. № 59:2. P. 131-156.
29. *Dhavan R.* Religious freedom in India // *The American Journal of Comparative Law*. 1987. Vol. 35, № 1, winter. P. 209-254.
30. *Fisher L.* Indian religious freedom: to litigate or legislate? // *American Indian Law Review*. 2001. Vol. 26, № 1. P. 1-39.
31. *Gordon S.B.* Indian religious freedom and governmental development of public lands // *The Yale Law Journal*. 1985. Vol. 94, № 6, may/ P. 1447-1471.
32. *Gussner R.E., Berkowitz S.D.* Scholars, Sects and Sanghas: Recruitment to Asian-Based Meditation Groups in North America // *Sociological Analysis*. 1988. № 49:2. P. 136-170.
33. *Hoge D.R., Smith E.L.* Normative and Non-Normative Religious Experience Among High School Youth // *Sociological Analysis*. 1982. № 43. P. 69-82.
34. *Johnson B.* On Founders and Followers: Some Factors in the Development of New Religious Movements // *Sociological Analysis*. 1992. № 53:S. P. 1-13.
35. *Robbins T., Anthony D., Richardson J.* Theory and Research of Today's «New Religions» // *Sociological Analysis*. 1978. № 39. P. 95-122.
36. *Robertson R.* Religious Movements and Modern Societies: toward a Progressive Problemshift // *Sociological Analysis*. 1979. № 40:4. P. 297-314.
37. *Rudy D.R., Greil A.L.* Is Alcoholic Anonymous a Religious Organization?: Meditations on Marginality // *Sociological Analysis*. 1988. № 50. P. 41-51.
38. *Smith S.D.* The rise and fall of religious freedom in constitutional discourse // *University of Pennsylvania Law Review*. 1991. Vol. 140, № 1, nov. P. 149-240.
39. *Stone D.* New Religious Consciousness and personal religious Experience // *Sociological Analysis*. 1978. № 39: 2. P. 123-134.
40. *Swatos W.H.* Church-Sect and Cult: Bringing Mysticism Back in // *Sociological Analysis*. 1981. № 42. R. 17-26.
41. *Wallis R.* Paradoxes of Freedom and Regulation: the Case of New Religious Movements in Britain and America // *Sociological Analysis*. 1988. № 48:4. P. 355-371.