

МИНОБРНАУКИ РОССИИ  
Федеральное государственное бюджетное общеобразовательное учреждение  
высшего образования  
«Тверской государственный технический университет»  
(ТвГТУ)

**Л.В. Удалова**

**Религия в современном мире:  
социально-философский аспект**

*Учебное пособие*

Тверь 2024

УДК 1:21(075.8)

ББК 87:86я7

Рецензенты: доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой «Психология и философия» ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет» Евстифеева Е.А.; кандидат философских наук, доцент кафедры философии и психологии с курсами биоэтики и истории Отечества Тверского государственного медицинского университета Макаров А.В.

Удалова Л.В. Религия в современном мире: социально-философский аспект: учеб. пособие. Тверь: Тверской государственный технический университет, 2024. 80 с.

Содержит систематическое изложение основных разделов религиоведения как отрасли научного знания. Учтены новейшие направления в религиоведении, современное положение, актуальные проблемы. Особое внимание уделено состоянию религии в современном мире, своеобразным процессам, протекающим в этой сфере, которые могут затронуть каждого человека. Представлено краткое изложение взглядов на религию представителей ряда авторитетных школ и направлений. Даны определения необходимых религиоведческих терминов.

Адресовано студентам всех форм обучения, может быть использовано как для самостоятельного изучения материала, так и для дополнения или закрепления материала аудиторных занятий.

ISBN 978-5-7995-1353-5

© Тверской государственный  
технический университет, 2024

© Удалова Л.В., 2024

## ВВЕДЕНИЕ

Актуальность изучения религиозной тематики студентами вуза обусловлена складывающейся как внутри страны, так и за рубежом ситуацией, которая характеризуется активизацией элементов этноконфессионального и гражданского самосознания. Результаты этой активизации проявляются в росте радикальных движений, в конфликтах на этноконфессиональной почве. События, разворачивающиеся по поводу реституции объектов собственности РПЦ, дискуссии по поводу допустимости тех или иных элементов одежды представителей различных конфессий показали, что вопросы самоидентификации через этнос, конфессию, культуру не сходят с повестки дня, выступают инструментом формирования общественного мнения и создания различных моделей реальности. Подобные проблемы вызывают особое внимание со стороны государственных органов и делают понятным уровень требований, предъявляемых к системе образования в целом и к педагогическому сообществу в частности. Система образования в наши дни является одним из ключевых факторов, определяющих гармоничное сосуществование групп и общностей различного этнического и конфессионального состава, тем институтом, который призван обеспечить формирование гражданской целостности личности с учетом ее этноконфессиональных особенностей и запросов.

Освоение религиозоведческих курсов, изучение студентами религии как важного компонента культуры способствует формированию у них компетенций, необходимых для будущей профессиональной деятельности в условиях современного поликультурного и многоконфессионального общества, – способности понимать и ценить этнокультурное и религиозное разнообразие России и мира в целом, толерантно относиться к людям других убеждений, как религиозных, так и атеистических.

Цель настоящего учебного пособия – помочь студентам осмыслить ключевые аспекты современного научного религиоведения, стимулировать интерес к изучению религии, ее роли в современном мире, способствовать их самостоятельному и осознанному мировоззренческому самоопределению.

В пособии отражены наиболее важные, теоретические и актуальные темы, которые представлены во всех религиоведческих курсах, читаемых студентам разных направлений образовательных программ.

В конце каждой главы представлены вопросы для самостоятельной работы и обсуждения на практических, семинарских занятиях.

# ГЛАВА 1

## ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЗНАНИЯ О РЕЛИГИИ

### 1.1. Структура современного знания о религии

История человечества знает множество разнообразных религий и систем верований. Все они так или иначе исходят из идеи неполноты и несовершенства человека и предлагают пути нашего совершенствования, восхождения к высшей целостности, к спасению. Религия – одна из необходимых форм постижения мира и укрепления солидарности людей на основе признаваемых ими конечных смыслов универсума, жизни и совершенствования общества и индивида. «Религия есть сфера нашего сознания, в которой решены все загадки мироздания, устранены все противоречия глубокой мысли, стихает вся боль чувства, она есть сфера вечной истины, вечного покоя, вечного мира; в ней все народы всегда видели свое достоинство и праздник своей жизни» [19. с. 205]. Религия представляет собой один из самых сложных предметов познания, подход к которому осуществляется с самых разных позиций и с различными методологическими инструментариями. Если обратиться к эпохе Античности, то можно насчитать как минимум семь моделей толкования религии, которые легли в основу современных представлений об этом феномене.

*Религия как иррациональный дар свыше* всегда истолковывалась религиозными мыслителями. С точки зрения П. Флоренского, религия – это «жизнь нас в Боге и Бога в нас». Поэтому сложно говорить о каких-либо функциях религии, о ее генезисе, так как она дается непосредственно свыше – оттуда, куда она направляет человека. Это четко осознавалось античными философами, а в более поздние времена такое истолкование религии получило самые разнообразные модификации. Однако впоследствии обнаружились узость данного подхода, его привязка к конфессиональным особенностям христианства и неприменимость для религиоведения в целом, поэтому в методологическом отношении исследователи стали обращать внимание на попытки раскрыть сущность религии надконфессионально, не определяя, каков этот дар «свыше». Д.В. Пивоваров отмечает, что основным вопросом религии «вообще» будет вопрос, выраженный в трех аспектах:

1. Существует ли абсолют?
2. Как его можно познать?
3. Как к нему практически относиться [37, с. 24]?

*Религия как аллегорическое знание* впервые была истолкована Теагеном Регийским (VI в. до н. э.). В этом смысле религия понималась и

понимается в современности как особый эзотерический и мистический способ познания, позволяющий увидеть то, что обыденному, экзотерическому познанию недоступно, даже если оно предельно систематизировано. Такой подход сегодня актуален для представителей направления «Нью Эйдж», для поисков особой духовности, не связанной с религиозными организациями как социальными институтами.

*Религия как преклонение* впервые была понята Эвгемером из Мессены (IV в. до н. э.) в книге «Священная запись». Он считал, что люди обожествляют древних героев – царей, вождей, полководцев, которые были реальными людьми и сделали что-то очень важное для общества, поразили своими подвигами. Такой подход сегодня положил начало объяснению возникновения культа и происхождения культурных героев в религиозной мифологии.

*Религия как общественный институт* впервые была объяснена афинским тираном Критием (ум. в 403 г. до н. э.), осмыслившим ее как изобретение властителей с целью лучшего управления. В дальнейшем эта точка зрения проявляется в свободомыслии как «теория обмана». Секст Эмпирик, как и некоторые французские просветители XVIII в., рассматривал религию как открытый договор между властителями и народом. В трудах К. Маркса религия предстает как опосредованный результат общественных отношений и иллюзорное сознание.

*Религия как плод страха и бессилия* впервые была определена Демокритом из Абдеры (V в. до н. э.). Концепцию греческого философа в форме афоризма выразил древнеримский поэт Стаций: «Первых в мире богов создал страх». В дальнейшем психологическая трактовка гносеологических корней религии приобрела различные модификации в психологии религии.

*Религия как врожденное свойство человека* была впервые интерпретирована философом-стоиком Посидонием из Апамеи (ок. 135–51 гг. до н. э.). Согласно такой трактовке, религия считается необходимым свойством человека, так как основывается на фундаментальных жизненных потребностях, вписывается в целесообразное устройство его организма. Идея весьма созвучна психологическим трактовкам религии, однако не отвечает на вопрос о том, почему врожденная религиозность у людей столь разнообразна. Ответ содержится в рамках другой версии, которая сформировалась только в XVIII в.

*Религия как направляющая сила* впервые была понята И. Кантом (1724–1804). С его точки зрения, основные положения религиозных учений представляют собой постулаты практического разума, то есть являются не просто взглядами на жизнь, а жесткими требованиями, которые диктуют человеку логику его поведения. Эту линию осмысления религии продолжил М. Вебер, именно о такой ее «интегративной роли»

говорил Э. Дюркгейм, и эти исследования продолжают сегодня в социологии религии.

*Религия как восстановление и воспроизводство связи.* Лактанций, христианский апологет (ок. 250 – ок. 325 г.), считал, что слово *religio* происходит от латинского *religare*, означающего связывание, следовательно, это связь, духовный союз, заключенный между человеком и Богом (богами). В.С. Соловьев в работе «Чтения о богочеловечестве» дает такое определение: «Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным и всецелым началом и средоточием всего существующего» [39, с. 5]. Иными словами, философ определял религию как связь человека с Абсолютом.

Таким образом, можно отметить, что возникшая еще в эпоху Античности потребность в осмыслении сущности религии, ее значения для человека и общества продолжает существовать и сегодня.

*Философия религии* насчитывает множество направлений и школ в рамках длительной истории ее осмысления. В современном религиоведении исследование осуществляется в двух направлениях. В рамках первого религия рассматривается как определенная картина мира в какой-либо конфессии и акцент делается на ее мировоззренческих и смысло-жизненных основаниях (например, картина мира в шаманизме). Второе направление задано еще Гегелем в его «философии религии»: религия предстает как часть философской системы наряду с «философией науки», «философией мифа», «философией права» и т. д. Как указывает Д.В. Пивоваров, «в ходе истории возникли три типа философии религии – теология, религиозная философия и философское религиоведение» [37, с. 9]. Последний тип имеет свои особенности: он описывает и анализирует природу религии, ее сущность в контексте культуры и общей картины мира, осмысливает язык религии, философски грамотно защищает либо критикует те или иные религиозные взгляды.

*История религии* изучает возникновение и развитие религий, тех, что уже существуют, и уже исчезнувших, собирает и сохраняет информацию об их генезисе, трансформации и модернизации их многообразного мира, об общих и особенных чертах конкретных религиозных проявлений. Подлинно научное изучение истории религий начинается с эпохи Нового времени, с формирования концепции «естественной религии». Научное описание религий начинается с XIX в. Его основоположниками можно считать М. Мюллера, К. Тиле, Ш. де ля Соссе. Основы сравнительной методологии истории религии заложены М. Мюллером. Известен его методологический принцип: «Кто знает одну религию, тот не знает ни одной». Заслуга этих исследователей состоит в том, что, будучи по роду своей деятельности теологами, они предложили руководствоваться в изучении религии не оценочными нормативными суждениями, а

нейтральными, чтобы в русле позитивистской методологии дать предельно точное описание фактов религиозной жизни.

В настоящее время специфику истории религии определяют следующие методологические требования:

выявление объективного существования той или иной религии или совокупности религиозных представлений и их описание;

прослеживание их исторических трансформаций в пространстве и времени;

установление их межкультурных коммуникаций и влияния на ход общественно-исторического развития.

*Психология религии* изучает психологические законы развития и функционирования религиозных явлений (чувств, настроений, потребностей и др.), их структуру и направленность, влияние на нерелигиозные сферы жизнедеятельности общества. В течение длительного времени в психологии религии исследуются мифы, религиозные символы, обычаи и их влияние на сознательную и бессознательную сферы личности, групп. Психология религии сформировалась в конце XIX – начале XX в. благодаря трудам В. Вундта, Т. Рибо, Т. Флурнуа, У. Джемса, Дж.А. Леуба и др. Стоит отметить большой вклад представителей психоаналитического направления – З. Фрейда, К. Юнга, Э. Фромма. В настоящее время данные психологии религии широко востребованы как религиозными организациями, так и наукой (например, знания, полученные в сфере психологического изучения личности, используются при проведении религиоведческих экспертиз, а также в практической психологии, психотерапии).

*Антропология религии* изучает человеческое поведение, саму религиозную жизнь путем наблюдения и фиксации конкретных фактов ее проявления, определения функций религии в обществе и их воздействия на человека. Любые феномены культуры должны анализироваться с точки зрения удовлетворения с их помощью основных потребностей человека, поэтому необходимо выделять как одну из важных функций религии восстановление единства группы в кризисных ситуациях (Б. Малиновский). Современная антропология религии имеет разнообразные междисциплинарные связи и внутри культурной (социальной) антропологии, и за ее пределами, взаимодействуя с психологической, экономической, экологической, медицинской антропологией, с антропологией искусства, а также связана с рядом комплексных проблем. Среди них мышление и культура, изучение ритуала и измененных состояний сознания, взаимодействие конфессиональных и этнопсихологических аспектов стереотипов поведения в различных культурах и исследование взаимоотношений нормы и патологии.

*Социология религии* изучает социальные условия возникновения религии, ее место и роль в функционировании и развитии социальных систем. От истории религии данный раздел религиоведения отличается большим интересом к современному состоянию религии, чем к ее прошлому, а от психологии религии – преимущественная ориентация на социальную, а не на индивидуальную психологическую составляющую. К предметному полю социологии религии относятся также проблемы секуляризации и религиозности. Как подчеркивает В.И. Веремчук, социологический анализ религии предполагает выявление ее социальных, гносеологических, психологических корней [14, с. 11]. Методологическими принципами социологии религии являются принцип историзма, то есть подход к изучению религиозных систем как процессу их становления, функционирования, развития на определенных этапах развития общества сообразно логике истории, а также типологический принцип (расчленения и группировки изучаемых социальных объектов по каким-либо признакам), принцип каузальности (причинного объяснения возникновения и функционирования религиозных объектов в социуме) и собственные методы конкретно-социологических исследований [22].

*Феноменология религии* дает систематическое описание и классификацию явлений религии на основе их сопоставления и сравнения. Ее основоположники – Э. Гуссерль, который ввел понятие «феноменологическая редукция», и А. Шюц. Они подчеркивают необходимость абстрагирования исследователя религии от своих собственных религиозных или атеистических воззрений. Материал, с которым работают исследователи в области феноменологии религии, – это разнообразные проявления религиозного мышления, поведения, религиозные идеи, касающиеся Абсолюта (Бога и богов) [2]. В современной феноменологии религии Е.И. Аринин выделяет несколько традиций ее интерпретации: «в предельно широком и неопределенном смысле как описание и изучение с разных позиций любых феноменов, относимых к категории “религия”; как необходимый компонент исследования в качестве “взгляда изнутри”, как описание с позиций участника религиозной системы; направление, связанное с кросс-культурными исследованиями “символических миров, институтов и практик” в неофеноменологии религии» [3, с. 17].

*Герменевтика религии* – раздел религиоведения, включающий понимание религиозных объектов, теорию истолкования священных текстов [22], их перевод с языка оригинала на иные языки, понимание первоисточников каждым новым поколением. Французский философ П. Рикер сформулировал тезис о необходимости «прививки» герменевтической проблематики к феноменологическому методу. Однако наибольшую роль в становлении герменевтики в целом и герменевтики религии

сыграли взгляды Ф. Шлейермахера, который рассматривал герменевтику как искусство понимания «другого», понимания чужой субъективности. При этом важнейшую роль в его концепции играла интуиция, поскольку именно она способствует пониманию человеком целого и выходу за границы герменевтического круга. Последователи экзистенциально-философской герменевтики М. Хайдеггера и Х. Гадамера использовали выработанные в ней понятия «предсуждения», «предпонимания», «предпо- нятия». Впоследствии разработка герменевтики применительно к религии использовалась М. Фуко. В современной религиозной герменевтике внимание уделяется разработке таких понятий, как «традиция» и «экзегеза».

*Религиоведение* ставит своей целью познать и понять религию как одну из форм общественного сознания, как социально-психологический феномен на основании методологического плюрализма. По мнению С.А. Горохова и Т.Т. Христова, «религиоведение можно охарактеризовать как особую разновидность гуманитарного знания, изучающую религиозное поведение человека по отношению к трансцендентному, Богу, или богам, или к чему бы то ни было, рассматриваемому как священное или сакральное» [3, с. 17]. Исходя из этого, предметом религиоведения можно считать изучение закономерностей возникновения, развития, функционирования религии, ее взаимоотношений с другими сторонами жизни общества, ее философское осмысление и фактическое воплощение в жизни человека.

Таким образом, структура современного знания о религии представляет собой комплекс дискриптивно-аналитических дисциплин на основе междисциплинарного подхода. С точки зрения современных религиоведов, главными принципами изучения религии остаются компаративизм, историзм, эмпирическая достоверность, объективность, толерантность, конфессиональная и политическая неангажированность

## **1.2. Религия: значение термина и объем понятия**

Современная наука знает множество определений термина «религия», но ни одно из них не стало общеупотребительным. Причина этой сложности коренится в многообразии религиозных традиций и практик, которые включают в себя как развитые теологические религиозные системы так называемых авраамических религий (к ним относятся иудаизм, христианство и ислам), так и различные сравнительно простые формы поклонения духам предков и природных явлений, практикуемые, например, племенами коренных народов Африки или Микронезии.

Сравнивая описание различных религиозных традиций и представлений, мы приходим к выводу, что на самом деле большинство свойств и качеств не объединяет их, а, напротив, разделяет, а зачастую и противопоставляет – бывают религии мифологические и догматические (о мифологии и догмате подробно говорится ниже), бывают религии, в которых преобладает разум, или чувство, или воля (то есть рационалистические, эстетические или этические), в которых «чувство доходит до экстаза или остается спокойным, в которых оно подавлено или приподнято; религии с частичной или с общей нравственностью; относящиеся к миру положительно или отрицательно; выражающиеся внешним образом или преимущественно в живописи и ваянии, или в музыке» [26, с. 19]. Кроме того, существуют сложно поддающиеся классификации религиозные традиции, составляющие своеобразные «пограничные области», которые возникают на пересечении различных способов проявления религиозной веры.

Найти то общее, что представлено во всех существующих религиях, причем в объеме, достаточном для определения, оказывается практически невозможным. Из-за отсутствия общепринятой дефиниции возникает ситуация, когда исследователь, приступая к изучению религиозных процессов, вначале вынужден оговорить, что именно он будет рассматривать в качестве религии. Тем не менее, при всем разнообразии определений религии, их можно соотнести с несколькими основными типами, которые будут рассмотрены ниже.

В российском религиоведении религия обычно определяется как вера в «сверхъестественное», причем предполагается, что эта вера выражается в неких социально значимых проявлениях деятельности человека. В качестве таких действий могут рассматриваться система религиозных ритуалов и мотивированное религиозной этикой поведение человека по отношению к другим людям и всей окружающей его действительности. Такой подход можно рассматривать как попытку понятийного определения религии, так как в его основе лежит поиск признаков, присущих всем религиям, и концептуальное осмысление этих признаков. Однако понятие «сверхъестественное» тоже оказывается достаточно размытым. Если «сверхъестественное» трактовать как необъяснимое (а именно так обычно и происходит), то тогда к сверхъестественному следует отнести и те явления и процессы, которые пока еще не могут быть объяснены научно, но при этом, очевидно, не имеют никакого отношения к области религиозного. Не всякое сверхъестественное непременно связано с религией. Например, первобытному сознанию вообще не свойственно противопоставление естественного и сверхъестественного, а различного рода духи и боги, которым поклоняется носитель такой религиозности, в

его представлении ничуть не менее естественны, нежели он сам. В соответствующих религиозно-мифологических представлениях боги могут стареть и умирать, вступать в брак с людьми, истекать кровью и т. д., но на основании этого такие представления нельзя не считать религиозными.

Указанная сложность не единственная проблема. Русский религиозный философ С.Н. Булгаков отмечает невозможность понятийного определения понятия «религия», поскольку религиозное не сводится к разуму, чувствам, представлениям, «но обнимает собой все эти особенности человеческого духа». По его мнению, сводить религию к известной системе представлений, превращать ее в своего рода метафизику – это ошибка, в которую впадали мыслители самых различных направлений: Гегель, Спенсер, М. Мюллер и Кант [11].

На Западе близкой позиции придерживался А. Гарнак, утверждавший в лекциях о сущности христианства: «Мы теперь знаем, что жизнь не укладывается в общие понятия и что нет такого понятия о религии, к которому действительные религии относились бы как виды к роду» [18, с. 13]. В настоящее время данное представление активно развивается западными авторами, которые в большинстве своем считают, что определение религии возможно только в рамках частного научного подхода к исследованию этого феномена – философского, антропологического, теологического и т. д. Иными словами, предлагается говорить не о едином определении религии, но о множестве таких определений, включая философское, историческое, теологическое, социологическое и пр.

Другой подход – его можно определить как феноменологический – определяет религию через понятие «священное», или «святое» [25]. Феноменологический подход опирается на работы немецкого теолога и философа Р. Отто, который предложил рассмотреть священное как абсолютно иное по отношению к человеку. Для определения совершенной запредельности священного Отто использовал термин «нуменозное», который вошел в терминологический словарь феноменологии религии. Главное отличительная черта священного состоит в том, что оно представляет собой явление совершенно иного порядка, нежели те, с которыми имеет дело человек в своей жизни. Поэтому встреча со священным вызывает восхищение его неотмирностью и экзистенциальный страх, своего рода священный трепет.

На феноменологическую концепцию Р. Отто повлияли взгляды И. Канта, который считал, что сущность религии определяет чувство возвышенного в душе человека. Согласно И. Канту, именно благоговение перед возвышенным присуще истинной религии, тогда как страх, ощущение собственного бессилия, покорность и другие подобные чувства порождают суеверия. Они не способствуют тому, чтобы человек удивлялся

величию Божию, «для чего необходимы расположение к спокойному созерцанию и совершенно свободное суждение» [28, с. 272]. Именно на религиозном чувстве основывал понимание религии теолог и философ-романтик Ф. Шлейермахер.

Сходным образом современный теолог и философ Х.Р. Нибур понимает религию как веру в «иноного-нежели-я-сам, который представляется людям скорее, когда они верят, чем когда они видят, слышат, осязают, даже скорее, чем когда они рассуждают. Принято говорить, что эта объективная реальность – Бог или боги – признается или познается в вере» [34, с. 227].

Близок феноменологическому подходу к определению сущности религии протоиерей А.В. Мень, по мнению которого религия усматривает в основании бытия сокровенную Божественную сущность и осознает себя как ответ на проявление этой сущности.

Интересная интерпретация «священного» предложена современным французским антропологом М. Годелье, оспаривающим концепцию Отто. Согласно наблюдениям М. Годелье, священное представляет собой вымысел, в котором место реальных людей – создателей материальной и духовной культуры – занимают не существующие в реальности боги, духи и т. п. Таким образом, священное выступает в этой теории как результат мифологического переосмысления истории цивилизации. Священное трактуется М. Годелье как «воображаемое, символическое и реальное содержание социальных отношений» [21, с. 214] (нечто подобное, потустороннее как отчужденное человеческое, присутствует уже в работах Л. Фейербаха).

Однако всегда ли это так? Нетрудно показать, что, например, так называемые святые места, связанные с различными формами проявления священного, не находятся в непосредственной связи с созидательной деятельностью – места предполагаемого обитания духов почитаются в различных религиях вне зависимости от веры в чью-то культурную миссию. Вероятно, будет справедливым предположить иной источник такой священной символики, не связанный напрямую с культурно-цивилизационной деятельностью человека. С точки же зрения феноменологической традиции понимания религии, символизм священного обусловлен повторяющимся переживанием встречи (общения) с «высшим миром», опосредованным предметами мира материального. Субъективный мистический опыт религиозных переживаний символически закрепляется в священном и становится объективным, наблюдаемым и воспринимаемым.

Дальнейшее развитие этих идей привело к формированию иного, коммуникативного подхода к определению сущности религии. Коммуникативный подход предполагает интерпретацию религии как

особого коммуникативного акта, акта общения, в котором участвуют человек и высший, запредельный мир. Достоинством данного подхода является то, что он открывает возможность использования семиотических (связанных с изучением знаков и знаковых систем) методов для изучения религиозных процессов. Саму же проблему определения религии не решает и он.

Для понимания религии важную роль играют представления о специфике веры. Как таковая вера является способом принятия информации, который не предполагает непосредственной рациональной проверки степени ее достоверности (на чем и основывают свою критику веры последовательные рационалисты и сциентисты). Огромный объем информации человек принимает на веру, и именно на этом строится многое в образовании и воспитании. Определение понятия «религия» через понятие веры не является общепринятым, хотя оно и весьма распространено.

В восточно-православной богословской традиции термин «религия» если и не является широко распространенным, то, по крайней мере, он вполне «нейтрален». Так, например, составители Полного православного богословского энциклопедического словаря приводят восходящее к Лактанцию определение религии как «взаимоотношение между Богом и человеком», завершая статью утверждением, что первобытный человек «не под влиянием видимых предметов природы... изобрел идею о Боге, но уже существующую в нем идею божества воплотил в видимых земных предметах», и отвергая тем самым идею о конструировании религии человеком [38]. Интересно, что предложенная дефиниция в определенной мере близка к приведенной выше, полученной в рамках коммуникативного подхода.

В ряде протестантских деноминаций, напротив, термин «религия» либо не используется вовсе, либо употребляется в негативном смысле для противопоставления веры и церковного ритуала; к последнему в этих случаях относятся с пренебрежением. Подобная негативная оценка религии имеет в числе своих сторонников выдающегося евангелического протестантского теолога XX в. К. Барта, который противопоставляет религию и веру исходя из того, что первая представляет собой продукт исключительно человеческого творчества, результат кризиса веры. Если вера, согласно Барту, это принятие Бога таким, каким Он являет себя посредством откровения, то религия – это придумывание Бога, дело сомневающегося человека. Следует отметить, что на рубеже Нового времени западные теологи, прежде всего под влиянием идей Реформации, трактовали «религию» именно как внутреннее благочестие, которое не находится в непосредственной зависимости от существующих христианских доктрин и практик. В основу веры, по мысли К. Барта, полагаются два

аспекта: откровение, то есть «самопредставление» Бога, и действие, которым Бог примиряет человека с собой через благодать [6]. Таким образом, вера базируется на божественном откровении, а религия – на делах человека. Может создаться впечатление, что Барт выступает здесь как критик философско-религиозных идей Г.В.Ф. Гегеля, утверждавшего, что «в наивысшей идее религия... не есть дело человека, а есть в своей сущности высшее определение самой абсолютной идеи» [19, с. 367]. На самом деле противоречия здесь нет, так как Барт не понимает под «религией» всей совокупности религиозных явлений, но противопоставляет религию и веру, которая в его концепции и предстает «наивысшей идеей религии». Рассматриваемую концепцию религии можно определить как теологическую. Такого понимания религии придерживаются (по иным причинам) представители радикальных неопротестантских общин, для которых само слово «религия» стало ругательным. Для теологии традиционных христианских конфессий такой подход не характерен.

Предложенное Э. Тайлором и вызвавшее длительную дискуссию «минимальное определение» (то есть характеризующее любую религию, универсальное) трактует религию как верование в духовные существа. Обобщая комментарии Тайлора, французский социолог Э. Дюркгейм, один из основоположников социологии религии, отмечает, что «под духовными существами следует понимать сознательных субъектов, наделенных силой высшей, чем та, которой обладает большинство людей» [24, с. 208]. Это не только божества, но и души умерших, духи, демоны и т. п.

Однако такое «расширительное» понимание термина «духовное существо» тоже нельзя считать бесспорным, поскольку предложенное определение не позволяет ответить на вопрос о том, почему указанные объекты религиозного почитания объединены в категорию именно духовных существ. Если считать их признаком обладание силой, высшей, чем та, которой обладает большинство людей, то подобное определение несложно распространить на целый ряд вполне «материальных существ» – например, на медведей и бегемотов, которые сильнее человека, особенно если допустить у них наличие неких ментальных способностей, к чему склоняется ряд исследователей-биологов. Поэтому категория духовного вряд ли может рассматриваться как производное сверхчеловеческой силы. Возможно, более последовательным является рассмотрение в качестве основного признака, который позволяет различать «духовные существа», то, что их особые способности и возможности выходят за пределы материального мира. Однако и эта оговорка не снимает основной сложности, связанной с использованием «минимального определения» Э. Тайлора.

Суть проблемы состоит в том, что в религиозных системах (например, относящихся к первобытным культурам, которым свойственно отождествление человека и мира) духовное и материальное могут вообще не противопоставляться (так, согласно Ж. Батаю, первобытное религиозное сознание не знает противопоставления даже между «духом» и «телом» [7, с. 37], не говоря уже о разных мирах). Поскольку как сам термин, так и традиции его использования заимствованы европейской традицией у античной римской цивилизации, представляется, что употребление его латинскими авторами позволит отчасти прояснить проблему.

В представлении авторов античных текстов:

религия находится в тесной связи с храмом, в том числе ритуалами жертвоприношения, религиозное поведение проявляется как регулярное участие в храмовых обрядах, в заботе о самих храмах, их чистоте и благоустроенности;

важное условие религии – почитание богов. Отвергающие культ считаются нечестивыми, нерелигиозными (*irreligioses*);

религиозные требования являются нормативными для общества – они определяют правила поведения человека; разрешая или запрещая определенное поведение, религия связана с пространством этики.

В христианском понимании (например, в нормативном для католического богословия латинском переводе Библии) закреплено:

религиозный ритуал, обладающий статусом закона, божественного установления, должен неизменно и строго соблюдаться и передаваться от поколения к поколению верующих. Значение этого ритуала обусловлено его происхождением, а содержание и строение с точки зрения восприятия верующих не является итогом человеческого творчества, но есть результат откровения;

«благочестие» – набор этических (прежде всего) и аскетических (в широком значении термина как направленных на самодисциплину человека) правил, соблюдение которых предписывается человеку Богом.

Очевидно, что такое понимание соотносит религию с требованиями религиозного закона, причем как ритуальными, так и этическими. Нормы общественного богослужения, совершения обрядов, согласно установленным правилам, составляют неотъемлемую часть этого понимания. Современные определения термина «религия», указывающие на ритуально-культовую коммуникацию человека и высшего мира, свидетельствуют о том, что позднеантичное понимание религии оказало влияние на развитие этого понятия в позднейшее время. Возможно, это произошло именно благодаря влиянию данной античной культурной и интеллектуальной традиции, во многом определившей развитие наук. Несмотря на отсутствие четкой дефиниции, сама совокупность явлений, обозначаемых термином «религия», в целом определена. Поэтому можно сделать вывод о

том, что при анализе определений религии следует руководствоваться не такими оценками, как «правильные/неправильные», но «удачные/неудачные». Удачные – это те, которые, даже не решив задачи окончательного определения религии в целом, тем не менее очерчивают область для исследования; формируют приблизительное представление о предмете; выделяют его важные особенности.

В свете сказанного можно, например, признать вполне удачным определение, предложенное отечественным религиоведом И.Н. Яблоковым. Религия понимается им как сфера духовной жизни общества, группы и индивида, как способ практического освоения мира и духовного производства. В этом качестве религия представляет собой:

- проявление сущности общества;
- один из необходимых аспектов жизнедеятельности общества и человека;
- способ существования и преодоления осуждения;
- форму отражения действительности;
- общественную подсистему;
- феномен культуры [32, 41].

### **1.3. Классификация религий и типология религиозных организаций**

Под классификацией религий понимается логическая операция выделения общих и наиболее существенных признаков религий с дальнейшей их группировкой по этим признакам. Необходимость наличия классификационного признака порождает разные подходы к классификации религий.

*Нормативный подход* делит религии на истинные и ложные, он характерен для конфессионального религиоведения и теологии, является оценочным. Например, с точки зрения ряда католических и православных богословов, ислам исключается из числа пророческих религий и религий откровения.

*Эволюционный подход* (морфологические классификации) заключается в классификации религий в соответствии с их эволюцией от простых форм к более сложным. Известная эволюционная классификация предложена Г.В.Ф. Гегелем. В соответствии с ней выделяются три типа религий: естественные, религии духовной индивидуальности, абсолютная религия.

- К первому типу относятся:
  - непосредственная религия (колдовство);
  - субстанциональные естественные религии: религия меры (Китай), религия фантазии (брахманизм), религия «в-себе-бытия» (буддизм);

переходные естественные религии: религия добра или света (Персия), религия страдания (Сирия), религия загадок (Египет).

К религиям второго типа относятся:

религия величия (иудаизм);

религия прекрасного (Греция);

религия целесообразности или рассудка (Рим).

Абсолютная религия одна – христианство, причем трактуемая как лютеранство, которому Г.В.Ф. Гегель был привержен. Очевидно, что эта классификация строится на принципе примата христианства, а главное, полностью подчинена общей гегелевской схеме диалектического развития с характерным для нее выделением триад (две противоположности и синтез), на чем и основан выбор всех критериев. Поэтому ее нередко относят не к эволюционным, а к философским классификациям, когда разнообразие религий осмысливается исходя из заранее выбранной философской позиции.

Эволюционного подхода придерживались О. Конт (выделявший три вида религий, соответствующих историческим этапам ее развития: фетишизм, политеизм и монотеизм), а также следовал Дж. Леббок (1834–1913), выделивший семь видов религий и этапов ее развития: изначальный атеизм, фетишизм, тотемизм, шаманизм, идолопоклонство, боги – сверхъестественные творцы, боги – благодетельные существа.

Одной из классических является *классификация Э. Тайлора*, согласно которой выделяют:

культ предков, характерный для примитивных обществ и основанный на почитании духов умерших;

фетишизм – поклонение предметам, обладающим, по мнению верующего, сверхъестественной силой;

идолопоклонство – восприятие образа бога как самого бога;

тотемизм – веру в существование связи между человеческим коллективом и духом-первопредком, воплощенным в образе тотема – животного, насекомого, явления природы, предмета и т. д.;

политеизм – религию многобожия, почитание множества богов;

монотеизм – веру в высшее и единое божество.

Весьма популярна классификация Ф.М. Мюллера, одного из основателей религиоведения, выделившего три этапа развития религии:

политеизм;

генотеизм – почитание единого верховного бога при сохранении многобожия;

монотеизм.

*Классификация американского социолога Р. Беллы* основана на понимании религии как совокупности символических форм, соотносящих человека с конечными условиями существования. Исходя из степени

дифференцированности религиозных символов, Белла выделяет следующие виды религии:

примитивную (религиозные верования первобытной эпохи), базирующуюся на двух символических формах – мифе и ритуале;

архаическую (религии неолита и первых цивилизаций) – появление культа, религиозной организации и жреческого сословия; дистанция между человеком и божеством увеличивается;

историческую (мировые религии) – появление представлений о трансцендентном и противопоставление его сфере действительности. К основным характеристикам исторических религий можно отнести идею единого бога, универсальность (отсутствует привязка к конкретному этносу), наличие религиозных ритуалов, необходимых для спасения верующего, отделение религиозной организации от иных форм социальных организаций, значительная дистанция между верующим и Богом;

раннесовременную (протестантизм эпохи Реформации) – ориентация не на трансцендентный, а на посюсторонний мир, достижение спасения в миру, отсутствие посредников между человеком и Богом, добровольное членство в религиозной общине;

современную (деизм Просвещения, кантовская «религия в пределах только разума») – носителем веры является личность, а не религиозная организация.

*Географический подход* к классификации религий основывается на критерии географического распределения религий и их объединении в группы в соответствии с географией их распространения:

религии Ближнего Востока – финикийская, древнеегипетская, зороастризм, иудаизм, христианство, ислам и др.;

религии Дальнего Востока – конфуцианство, даосизм, синтоизм, ламаизм, дзэн-буддизм и др.;

религии Индии – индуизм, джайнизм, ранний буддизм, сикхизм;

религии Африки;

религии Америки (ее коренных жителей);

океанические религии – религиозные верования аборигенов Австралии, Новой Зеландии и Тихоокеанского региона;

классические религии Древней Греции и Древнего Рима.

Недостаток данного подхода связан с тем, что религии могут менять ареал распространения, как это произошло с христианством, буддизмом, исламом, либо иметь несколько ареалов, причем могут появляться местные, региональные разновидности, трансформирующиеся со временем в самостоятельную религию.

*По характеру происхождения, распространения и влияния* религии делят на этнические (национальные) и мировые (рис. 1).



Рис. 1. Классификация религий по характеру происхождения, распространения и влияния

Основной характеристикой мировых религий (христианства, ислама, буддизма) является отсутствие этнических, языковых и государственных границ для распространения и активный прозелитизм (вербовка новых последователей). Национальные, или этнические религии – религии, получившие распространение среди одного народа или группы народов, составляющих единое культурное пространство или входящих в состав одного государства (конфуцианство и даосизм в Китае, индуизм в Индии, синтоизм в Японии и т. д.).

Национальные религии, в свою очередь, можно разделить на две группы: этнообразующие и этноограничивающие религии. К этнообразующим религиям можно отнести иудаизм, принятие которого автоматически делает человека евреем, то есть религия определяет этническую принадлежность человека. К этноограничивающей религии можно отнести индуизм, в котором индуистом может быть только человек, рожденный в одной из индийских каст, то есть существует жесткое ограничение, не позволяющее посторонним входить в религиозную группу. По этой причине нельзя говорить о наличии в индуизме сект – все существующие внутри него течения, при всем их разнообразии, на равных правах могут считаться индуизмом, если исповедуются людьми, принадлежащими к одной из каст; в противном же случае это верование уже не имеет отношения к индуизму.

В западном религиоведении нередко используется также критерий выделения религий откровения и народных религий (вариант критерия происхождения). В его основе лежит деление религий, основанных на сверхъестественном откровении божества, и религий, базирующихся на убеждении в существовании божеств, достигнутом усилиями познающего мир разума. Этот критерий в значительной степени предполагает особенности самооценки религии и ее отношения к другим религиям. Религии откровения понимаются как комплекс верований, в которых

божество открывается верующему через факт богоявления (теофании), имеющий религиозно-нравственное содержание. К религиям откровения обычно относят иудаизм, христианство и ислам. По специфике происхождения и идейному содержанию выделяются несколько видов религий.

Во-первых, это авраамические (авраамистические) религии: монотеистические, происходящие из общей древнесемитской религиозной традиции почитания патриарха семитских племен Авраама (рис. 2). Все они в той или иной мере признают Ветхий Завет.



Рис. 2. Авраамические религии

Во-вторых, пророческие религии, в которых одной из центральных фигур является личность пророка – провозвестника воли Бога людям (рис. 3). Пророк выступает в качестве посредника между Богом и людьми, передавая последним волю и установления Бога.

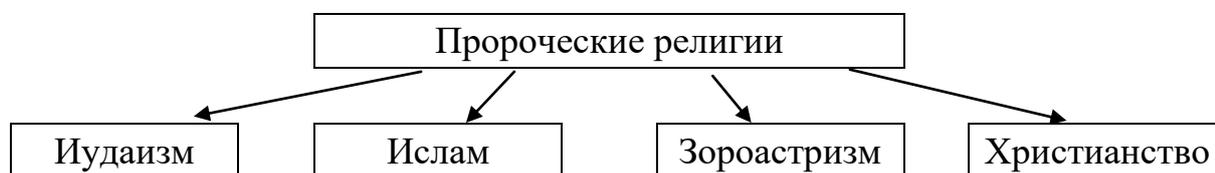


Рис. 3. Пророческие религии

В-третьих, дхармические религии, в основе которых лежит идея дхармы как универсального закона бытия (рис. 4).



Рис. 4. Дхармические религии

В-четвертых, религии с преобладанием этического компонента. Этический компонент является составной частью каждой религии, однако он обычно вторичен по отношению к сверхъестественному, проистекает из него. При этом существует ряд религий, в которых первичным элементом

религии выступают этические учения, а собственно религиозный компонент «подстраивается» под этику или «надстраивается» над ней; к таким религиям можно отнести конфуцианство и даосизм, а также ранний буддизм.

Значительной популярностью пользуются классификации по этнолингвистическому принципу (Ф.М. Мюллер, К. Риннгрен, Х. Стрем): письменные и бесписьменные, арийские, индоевропейские, семитские, тюркские и т. д. В этих случаях религии совпадают с ареалами распространения родственных языков. Марксистское религиоведение использует классовые критерии, деля религии на доклассовые и классовые.

В отечественной науке часто встречается деление религий на ранние формы религиозных верований, национальные и мировые религии, новые религиозные движения. Для обозначения последних часто используются термины «секта» и «ересь», которые зачастую имеют негативный оттенок из-за их специфического использования и восприятия в культуре, сформированной под влиянием христианства, в теологии которого эти термины и стали широко употребляться.

Феноменологический подход стал популярным с распространением феноменологии религии. Классификацию определяют описанные феномены (очевидные данности) религиозного сознания. В качестве таковых могут выступать «уединенность», «борьба», «беспокойство», «сила», «бесконечность», «сострадание», «величие», «унижение», «любовь» (Г. Ван дер Леув), «нравственность» и «спасение» в разных выражениях и соотношениях (Г. Зибек).

Близко к феноменологическому и деление религий в зависимости от того, какой образ потустороннего культивируют их приверженцы. При этом в образе потустороннего учитываются два признака: количество трансцендентных сущностей и степень персонификации. В результате появляются религии монотеистического типа (христианство, ислам, иудаизм), политеистического (например, религии древнего мира) и пантеистического, не разделяющие четко мир, вселенную и само божественное начало (буддизм). Данный подход фиксирует именно такой образ потустороннего, который присущ религиозному сознанию.

Большинство из перечисленных классификаций имеют свои недостатки. Их стремится преодолеть статистический подход, сформировавшийся в рамках социологии религии, когда основанием для классификации служат эмпирически определяемые данные – ареал распространения, количество верующих, их этнический, возрастной и половой состав, количество религиозных групп и направлений внутри той

или иной религии. Этот подход, однако, подвержен условностям с выделением явных, но несущественных признаков.

Не менее сложным является вопрос типологии религиозных организаций и групп. Религия – это не только совокупность различных религиозных идей, взглядов и учений, это и социальные организации – устойчивые социальные общности, состоящие из социальных групп и обладающие сложной структурой. Религиозная организация объединяет людей общими верованиями и связанными с ними целями и задачами. Она предполагает разделение труда, власти, делегирование ответственности, единообразие и регламентацию поведения, включая и ритуальные действия. В ней вырабатывается сложная система ролей и взаимодействий между их носителями, включающих лично-эмоциональные и официально-формальные отношения. Сами носители религиозных взглядов не отрицают неизбежного наличия социального элемента в религиозной организации, даже если ее бытие и признается имеющим внеземную санкцию.

На ранних этапах развития религии не существовало религиозной организации, религия и общество не разделялись, а религиозная принадлежность определялась групповой или этнической. Подобные религиозные верования принято именовать «диффузными» (народными) религиями. Первые религиозные организации создавались, по мнению большинства исследователей, в диффузных религиях среди малых девиантных групп (отклоняющихся от общепринятого поведения). Усложнение ритуалов вело к выделению религиозной специализации – появлению посредников между человеком и богом (шаманов, жрецов), владеющих знанием о том, как правильно и результативно совершать ритуал. Объединение религиозных, властных и хозяйственных функций вместе с монополией на знание и культовую деятельность приводит к возникновению религиозной организации привычного для нас типа. Начинается дифференциация, механизмы которой описываются различно. При «организованных» (мировых) религиях происходит обособление от естественных социальных сообществ (племени, народа, государства) в связи с институционализацией религии, предполагающей ее становление как социального института, отличного от иных (политики, экономики, культуры, семьи и т. д.).

Наиболее распространенная типология религиозных организаций восходит к М. Веберу, хотя и дополнялась позднее. В соответствии с этой типологией религиозные организации делятся на церковь и секту. Различия между ними состоят в отношении к «миру», критериях членства, организационной структуре [13].

*Церковь* – религиозная организация, не противопоставляющая себя миру, принимающая его культуру, порядки и правила, стремящаяся к тому,

чтобы включить в свои ряды максимально большое количество членов общества. Принадлежность к церкви, как правило, определяется традицией. Критерии членства в церкви умеренные, что связано с желанием объединить наибольшее количество верующих, члены церкви анонимны, а требования церкви к ним умеренны. Спасение достигается только через посредничество церкви, обладающей всей полнотой возможностей для этого. Для церкви характерна сложная бюрократическая организация, основанная на разделении должностных и профессиональных полномочий между служителями культа (например, священнический сан в христианстве не тождественен административному назначению на церковную должность), управление церковью осуществляется руководителем административного типа. Нередко как основные критерии церкви выдвигают общность вероучения, предполагающую его четкую формулировку, общность организации (единое руководство) и общность ритуала (хотя бы в принципиальных моментах) – «принцип трех критериев».

Следует отметить, что термин «церковь» имеет богословское происхождение и обычно применяется по отношению к христианству, поэтому в религиоведении используется термин «конфессия» (от лат. *confessio* – исповедание). Существует тенденция использовать этот термин только по отношению к разновидностям христианства, но можно говорить о конфессии как вероисповедании в более широком значении. К ее обязательным признакам относят разработанное единое вероучение, обычно оформленное в виде текста и официально введенное.

*Секта* – религиозная организация, тяготеющая к неприятию мира, его осуждению и отчуждению от него, она стремится к избранности и исключительности, противопоставляя себя миру. Членство в секте определяется добровольным и сознательным выбором, связано с «обращением» из ненормального, поврежденного состояния (церковь, мир) в нормальное. Спасение достигается только самосовершенствованием. В соответствии с этим формируется специфическое отношение к миру – аскетизм, самоограничения, строгость нравов. Внутренняя структура секты зависит от личных качеств ее членов, управление осуществляется руководителем харизматического типа, причем требования дисциплинарного характера зачастую документально не регламентируются. Секты ориентированы на то, что они являются единственными обладателями истинной веры и знания.

Существуют и иные признаки секты:

перфекционизм – установка на совершенство и святость всех членов, а не общины в целом;

акультурная (и даже контркультурная) позиция, стремящаяся либо изолироваться от господствующей культуры, либо сформировать собственную, альтернативную;

отсутствие какого-либо развития богословских взглядов и богословия вообще (фундаментализм) и т. д.

Некоторые авторы указывают на недостаточный уровень образования и общей эрудиции членов как на признаки секты. Вслед за Э. Трельчем возникновение секты представляют как результат активной борьбы с другим, порождающим вероисповеданием, без противостояния которому секта немислима. В этом противостоянии состоит пафос ее существования.

Р. Нибур выделил третий тип религиозных организаций, занимающих промежуточное положение между церковью и сектой, – деноминацию. Он утверждал, что развитие религиозных организаций циклично и происходит по схеме: секта – деноминация – церковь – секта – и т. д.

*Деноминация* – религиозная организация, для которой характерна открытость для мира и активная прозелитическая деятельность, направленная на других ее членов. Обычно исследователи, вслед за Р. Нибуrom, под ней подразумевают структурно оформленную организацию без четкого документально оформленного вероучения. Она отличается наличием смешанного типа членства, сочетающего традиционное членство с вербовкой новых сторонников. В ней активно происходит бюрократизация управления, но единого систематического вероучения нет. Однако, как показывает практика, деноминации, существуя сотнями лет, могут устойчиво сохранять ряд своих признаков, в связи с чем нельзя говорить об их превращении в церковь или конфессию.

Несмотря на бурное развитие религиоведения, тщательное и убедительное дифференцирование, а тем более типологизация религиозных сообществ не осуществлены полностью. Введенные специально или «унаследованные» по традиции термины (такие как «секта», «деноминация», «церковь») порой теряют свое значение, особенно если учесть семантическую эволюцию наиболее старых из них. Например, в культурной ситуации XVII в. секта подразумевала общественную опасность, склонность ее членов дестабилизировать общественно-политическую ситуацию. Такой социологический подход недостаточно учитывает и причудливую динамику религиозной жизни, особенно современной. При явном сокращении числа последователей традиционных для той или иной культуры религий и падении религиозности у многих из тех, кто в организационном отношении в них еще пребывает, при снижении влияния и престижа религиозных организаций их можно, при желании, попытаться определить как секту. Кроме того, основания для такого отнесения появляются, если в таких сообществах наблюдается оживление религиозной жизни, звучат призывы к усилению деятельности, активной реализации своих религиозных установок. Очевидно, что такое

отнесение было бы поспешным. Равным образом требуют более тщательной проработки вопросы, касающиеся превращения сект в сообщества иного типа по мере их количественного роста, бюрократизации, вхождения во властные элиты общества, наращивания общественного престижа.

#### **1.4. Социальные аспекты религии, функции религии в обществе. Религиозная ситуация**

Религия активно влияет на бытие человека, и это влияние отмечается на протяжении всей истории человечества. Ряд археологических данных заставляет задуматься о наличии элементов, похожих на религиозные, еще до появления человека как современного биологического вида (например, практика захоронения умерших у гоминид, не относившихся, по мнению антропологов, к виду *Homo sapiens*). Неандертальцы совершали сложные похоронные действия, включая погребение, трупоположение умерших. В таком случае история религии простирается в глубь веков (до 250 тысяч лет до н. э., с учетом возможных погрешностей в датировках).

По мере усложнения общественной жизни, с появлением новых ее сфер – политики, государства, права, идеологии и других религия становится их системообразующей основой. Даже с началом секуляризации, сильно выраженной в XIX–XX вв., ее влияние не было утрачено – оно поменяло интенсивность и обрело иные формы. Влияние религии на социальную жизнь зависит от множества конкретных обстоятельств и потому может иметь как положительные, так и отрицательные результаты. Впрочем, в оценке этих результатов лучше проявлять осторожность. Она порой сильно зависит от личной позиции оценивающего (например, аморальный человек может быть недоволен строгой регламентацией вопросов нравственности, мнительного может не устраивать религиозное акцентирование смертности человека и идеи посмертного воздаяния). Кроме того, истинный масштаб и значение результатов влияния религии на жизнь общества могут выявиться спустя много времени (отсюда, например, тенденции к более взвешенному отношению к религиозной жизни Средневековья, распространенные в современной науке, с отказом от ярлыка «темное»).

Многообразные процессы такого воздействия делятся на функциональные группы, которые принято именовать функциями религии в обществе (у разных исследователей можно обнаружить различия в наборе этих функций). В пределах социологического подхода принято выделять четыре функции, наиболее характерные для религии и определяющие ее

социальный облик. Первые две направлены на личность, остальные – на социальные структуры.

*Функция значения* («смыслополагания», по М. Веберу) – функция, заключающаяся в формировании картины мира. Религиозная картина мира определяет смысл и оправдание деятельности, целеполагание человеческой жизни, объясняет смысл страдания и смерти, формирует определенный «путь» личности как выполнение миссии, а также указывает средства достижения цели. Религия предоставляет человеку модель жизнедеятельности в упорядоченном мире, ориентируя его либо на приятие мира в его данности, либо на неприятие (от стремления что-то изменить до полного отрицания). С этой функцией соотносится мировоззренческая, выделяемая рядом авторов.

Религиозное мировоззрение, согласно И.Н. Яблокову, включает в себя:

- миропонимание (объяснение мира в целом);
- миросозерцание (отражение мира в восприятии и ощущениях);
- мирочувствование (эмоциональное принятие или отвержение мира);
- мироотношение (оценка мира).

*Функция принадлежности* (или идентификации) – религия предоставляет личности чувство принадлежности к социальной группе, организации, институту, удовлетворяя потребность в самоопределении. Осуществляется функция и через ритуалы перехода, когда через вхождение в религиозную группу человек совершает определение своей личности и позиции в мире и обществе, проясняет для себя ответ на вопрос «кто я?». Этот опыт оказывается полезным и для жизни в обществе в целом.

*Функция социальной интеграции и стабильности* – по мнению Э. Дюркгейма, это наиболее важная функция, способствующая поддержанию не столько индивидуальной, сколько коллективной идентичности и групповой солидарности. Религия выполняет ее, объясняя место и значение конкретной социальной группы среди иных групп и в мире в целом. Наиболее эффективно эта функция реализуется в традиционных обществах. В социально дифференцированных и сложных обществах, включая большинство современных, эта функция религии может не срабатывать или вести к обратному результату – дезинтеграции, разобщению индивидов, социальных групп и институтов.

*Функция сакрализации этических культурных ценностей* предполагает наделение общественных норм и ценностей, социальных институтов (в первую очередь института власти) особым священным статусом. В традиционных обществах эта функция была преобладающей. В сложных обществах, для которых характерны ярко выраженные тенденции к десакрализации общественной жизни, норм, ценностей и

стандартов поведения, складываются иные механизмы адаптации человека к условиям существования и воспроизводства форм социальной жизни.

Кроме перечисленных функций религии в обществе, можно добавить еще несколько, которые дополняют предыдущие и частично с ними пересекаются (они выделены вне рамок социологического подхода).

*Компенсаторная (психотерапевтическая) функция* реализует психологическую защиту человека при изменении условий существования. Она связана с мировоззренческой функцией, обеспечивает возможность компенсации чувства зависимости от обстоятельств, смягчает ощущение физической и моральной беспомощности, страха и растерянности, в том числе и перед лицом смерти. Данная функция может осуществляться через ритуалы (исполнение которых приносит облегчение), но может предполагать и просто размышление или созерцание. С ней связана и следующая функция религии.

*Экзистенциальная (ноотическая) функция* состоит во внутренней поддержке человека, прежде всего в наделении его бытия смыслом. Человек стремится к выходу за собственные пределы, а значит, к решению предельных проблем, касающихся своего происхождения и назначения. Эта функция объясняет высокую жизнестойкость, присущую подлинно верующим. Пути реализации не отличаются в целом от предыдущей функции, что и позволяет их предельно сближать.

*Коммуникативная функция* определяется общением верующих между собой и с миром сверхъестественного – богом, ангелами (духами), душами умерших, святыми, которые могут выступать и как особые посредники, усложняя цепочки коммуникации людей. Реализуется как в ритуальной сфере (общение с богом и единоверцами через участие в единых ритуалах), так и в любой иной, причем имеет три плана:

общение с богом и потусторонним миром;

общение верующих друг с другом;

общение религиозной группы и верующего с внешним миром.

При этом богообщение является высшим видом общения, а иные виды общения – второстепенными и из него проистекающими. Общение религиозных людей подразумевает наличие семиотического религиозного кода. Он позволяет как облегчить общение (при сходстве взглядов и наличии единого культурного кода), так и усложнить его вплоть до полной невозможности (при несовпадении и противоречии). К коммуникативной близка следующая функция.

*Консолидирующая (интегрирующая) функция* состоит в способности религии сплачивать людей, причем не только в определенном сообществе верующих, имеющем единое руководство, но и за пределами этого круга. В то же время религия всегда является и разъединяющей силой, поскольку неизбежно делит общество на группы в зависимости от мировоззрения и

религиозной принадлежности. При этом между такими группами не обязательно должна возникать вражда и агрессия. Пример мирного отделения – монашеская жизнь.

*Регулятивная функция* религии заключается в ее влиянии на поведение индивидов и групп людей в различных жизненных ситуациях и сферах социальной жизни. Она осуществляется через систему норм (в том числе моральных), распоряжений, рекомендаций, санкций, примеров наказания и поощрения. Может реализовываться через деятельность религиозных организаций, отдельных авторитетных личностей, через рефлексию – размышление самого верующего с выводами, выступающими как руководство к действию. Разновидностью норм и требований являются запрещения (табуирование).

*Культуротранслирующая функция* связана с развитием и трансляцией культурных ценностей и культурного богатства в целом. Религия поощряет либо осуждает разные культурные явления, осуществляя оценку и селекцию. В некоторых обстоятельствах могут быть предприняты попытки затруднить такую трансляцию вплоть до ее полного блокирования (цензура аморальных публикаций, изъятие непристойных изображений). Впрочем, оценка и селекция имеют место в каждой культуре, но в культуре религиозной они строже и основаны на специфических началах.

*Легитимирующая функция* религии состоит в узаконении ею тех или иных явлений, что повышает их ценность в глазах верующих. Так, одобрение церковью государственных мер увеличивает положительную активность граждан. Отказ в узаконении вплоть до прямого осуждения – разновидность осуществления данной функции. Религия может пользоваться разными средствами легитимации, прибегая и к помощи светских социальных и государственных институтов. Пример отказа от легитимации – неприятие светских браков, не получивших религиозного благословения.

*Стабилизирующая функция* религии заключается в том, что, являясь институционализированной, официально признаваемой государством системой идей и ценностей, она стремится сохранить и поддержать социальный порядок, частью которого является. Иногда дестабилизация возникала при пассивной позиции религиозных организаций, их принудительном отстранении от общественной жизни или конфликте (отлучении от церкви правителей-тиранов).

*Политическая функция* религии состоит в ее способности влиять на государственный строй и политическую жизнь (ряд авторов отождествляют ее с предыдущей и возводят к регулятивной). Прежде всего это относится к государственной религии. В данном случае возможны как политизация религии, так и злоупотребление ею со стороны политиков.

Помимо перечисленных функций выделяют множество второстепенных. Можно охарактеризовать роль религии в обществе в виде общего результата выполнения функций.

В современном обществе роль религии оценивается противоречиво. Порою прихотливо меняются положительные и отрицательные оценки, но это связано с различием точек зрения на религию, на ее роль в обществе и способы осуществления этой роли. Здесь крайне важно воздерживаться от скоропалительных суждений «обывательского» типа и оставаться на позициях строгой научности.

Положительно чаще всего оцениваются гуманизирующая и нравственная роль религии, состоящая в трансляции на общество комплекса этических взглядов и установок, причем с условием, что сами верующие демонстрируют их реализацию, а не остаются чисто внешне «приписанными» к религиозному сообществу. Правда, следует отметить, что в этом случае на первый план выступает именно то, что в рамках самой религии считается второстепенным, производным от самих фундаментальных религиозных взглядов (можно вспомнить известную максиму Ф.М. Достоевского о том, что отсутствие Бога делает дозволенным все что угодно). Положительно воспринимаются психотерапевтическая и ноотическая функции религии, благотворительность, сохранение духовных и семейных ценностей (например, через поддержание традиционной семьи и осуждение аморальности и вседозволенности), снижение уровня конфликтности, содействие развитию научных идей и взглядов.

Отрицательно обычно оценивается религиозный фанатизм. Однако следует иметь в виду, что явление это неоднородное, а самим словом часто пользуются как ярлыком, предъявляя голословное обвинение. Обычно негативную оценку вызывают выраженные формы фанатизма, от бытовых внутрисемейных конфликтов на религиозной почве до организованного экстремизма. С другой стороны, религиозный фанатизм может рассматриваться и как способ выживания религиозной группы и индивида в условиях современного секуляризованного мира и активно распространяющегося атеизма. Нередко под фанатизмом понимают любую религиозную убежденность, совершая тем самым подмену понятий и злоупотребление словом. Кроме того, не стоит забывать и атеистический, богоборческий фанатизм, неоднократно являвший себя в истории человечества, что и дает основание говорить о присущих последовательному атеизму религиозных чертах и даже об «атеистической религии». Кроме того, за фанатизм могут принимать любые формы реализации упомянутой выше легитимирующей функции религии.

В разных религиозных организациях степень проявления фанатизма в значительной мере зависит от ситуации, но вряд ли он может полностью отсутствовать. Высокая интенсивность фанатизма характерна для ряда

новых сект и культов, где он часто выступает сознательной и целеустремленной установкой. В любом случае следует тщательно разделять фанатизм и яркие формы убежденной религиозности. Обвинения в фанатизме без достаточных доказательств его наличия могут быть формой стремления просто избавиться от религии как таковой вместо более сложного решения вопросов о том, как к ней относиться и как с ней сосуществовать даже при приверженности иным взглядам.

Религиозные процессы всегда взаимодействуют с процессами социальными. Для изучения специфики этого взаимодействия используется понятие «религиозная ситуация», разработанное современным российским религиоведом Р. Лопаткиным. Понятие «религиозная ситуация» включает в себя весь спектр влияния религиозности на стабильность социальных институтов и отношений.

Анализ религиозной ситуации необходим для гармонизации государственно-конфессиональных отношений, профилактики религиозных конфликтов, религиозного экстремизма и ксенофобии. Религиозная ситуация является предметом социологического и религиоведческого изучения и оценивается по степени напряженности и стабильности. Если религиозная жизнь социума протекает спокойно, а религиозно мотивированному поведению людей не свойственны радикализм и экстремизм, то соответствующую религиозную ситуацию определяют как спокойную.

Спокойная религиозная ситуация наблюдается в традиционных обществах, имеющих выраженную конфессиональную доминанту, или в социумах, в которых поликонфессиональный уклад имеет более или менее длительную историю.

Напряженная религиозная ситуация наблюдается в обществах, где в силу дезинтеграционной функции религии происходит усиление радикальных и экстремистских настроений. Причем радикализация может проявляться по отношению к секулярному обществу, к представителям других религий и конфессий, иным религиозным организациям и юрисдикциям в рамках единой конфессии (при этом последние обыкновенно провозглашаются «еретическими», «не истинными», «продавшимися врагам» и т. п.).

Радикализация межконфессиональных и межрелигиозных отношений проявляется в постепенном формировании представлений о том, что носителей иных религиозных взглядов следует считать потенциальными или реальными врагами.

Для конфликтной религиозной ситуации характерно стремление использовать фактор принуждения, в том числе физическое или психическое насилие. Эта тенденция может реализоваться в формах погромов и массовых беспорядков (например, еврейские погромы в дореволюционной России), использования административного ресурса

государства или могущественных социальных институтов (например, насильственная смена религии или конфессии населения захваченных территорий). Крайней формой конфликтной религиозной ситуации является религиозная война.

По степени стабильности религиозная ситуация оценивается как устойчивая или неустойчивая. Для последней характерны частые переходы от одной стадии к другим, тогда как первая предполагает наличие устойчивого баланса в межконфессиональных и социоконфессиональных отношениях.

Изучение религиозной ситуации, ее динамики, обстоятельств, влияющих на ее развитие, относится к важным задачам религиоведения. Исследователи выделяют следующие факторы, способные оказать влияние на динамику религиозной ситуации:

- изменение конфессионального состава общества;
- серьезные изменения политических и экономических реалий, войны, революции, падение или, наоборот, значительный рост уровня жизни;
- смена культурных парадигм;
- внутриконфессиональные процессы;
- мероприятия, обусловленные политикой государственно-конфессиональных отношений.

Сложность изучения религиозной ситуации обусловлена тем, что на состояние последней всегда влияет значительное количество факторов, причем некоторые из них носят латентный характер. Для глубокого анализа религиозной ситуации следует использовать не только результаты собственно религиоведческих исследований, но и данные социологии, конфликтологии, психологии, истории, политологии, культурологии и других наук. В связи с этим анализ религиозной ситуации представляет собой сложную методологическую проблему. Для большей надежности выводов желательно учитывать результаты, полученные при помощи различных методов.

### **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ**

1. Чем обусловлена актуальность идей философии религии?
2. В чем специфика феноменологического подхода к изучению религии?
3. Что такое религия и какие подходы к определению этого феномена вы знаете? В чем причина многообразия подходов?
4. Какие типы классификаций религии вам известны и по каким критериям осуществляются эти классификации?
5. Объясните специфику известных вам типологий религиозных организаций.
6. Какие функции выполняет религия в жизни общества?

## ГЛАВА 2 РЕЛИГИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

### 2.1. Современные тенденции в развитии религии

Одна из тенденций современного мира – изменение места религии в культурной, социальной, правовой, политической жизни. Важную роль в этом сыграла секуляризация. Если первоначально она выражалась только в уменьшении религиозного влияния и усилении светского начала в общественной жизни, то уже к XVII в. это явление приобретает более широкие масштабы и понимается уже как фактор формирования современной культуры и общества как исключительно светских.

Начало этому процессу в Европе было положено, в частности, Венецианской республикой, где в начале XVII в. светские власти ограничили церковные вклады граждан, взяли под контроль церковное строительство, ввели подсудность католических священнослужителей гражданскому суду, устранили священнослужителей со всех государственных постов. Подобные тенденции получили затем широкое распространение в мире.

К XX в. уже можно говорить о существовании секулярного общества в общемировом масштабе. Секуляризация сформировала современные нам общество и культуру, коренным образом изменив положение религии, веры и церкви в социуме. Светская культура основывается на том, что из отношений между людьми исчезает религиозная составляющая. Религия и весь разнообразный религиозный мир вытесняются из повседневного опыта человека, приобретая статус чужеродных и бесполезных для современной общественной жизни. В частной жизни человека ценность религии также уменьшается, что проявляется в росте религиозного безразличия и ощущении независимости от религиозных авторитетов и предписаний.

Все это ведет к геттоизации церкви – ее вытеснению за рамки общественной жизни и из сферы повседневного опыта. Если до XIX в. религия была определяющим фактором в формировании мировоззрения, специфики взаимоотношений индивидов, социальных групп и институтов, то в современном обществе эту роль выполняют наука и иные внерелигиозные социальные институты. Проблема заключается в том, что наука – это сфера высокой абстракции, научное мировоззрение предполагает высокий образовательный ценз. В связи с этим неизбежно возникают мировоззренческие и этические лакуны, которые при геттоизации религии заполняются квазирелигиозными, оккультными и

иными идеями, вплоть до мистико-религиозного отношения к возможностям и достижениям науки (Э. Дэвис обозначил это как «техногнозис»).

По мнению ряда ученых, именно секуляризация привела к существенному ускорению темпов научно-технического прогресса, последствия которого мы наблюдаем сегодня. Однако вместе с этим секуляризация вызвала к жизни и ряд проблем, поставила перед обществом вопрос о «возрождении религии». Последнее связывается с надеждой решения проблемы отчуждения человека, ценностных конфликтов, поиска идентичности.

В современной науке существует различные подходы к пониманию природы, причин и последствий секуляризации. В рамках одного из них секуляризация понимается как необратимый процесс неуклонного сокращения сферы действия религии, что в конечном счете приведет к ее полному исчезновению. С другой точки зрения, секуляризация – это метаморфоза социального бытия религии, не ведущая к ее полному уничтожению. Секуляризация воспринимается как естественный процесс развития религии и общества, следствием которого будет усиление роли религии в жизни общества.

К основным теориям секуляризации можно отнести теорию П. Бергера о секуляризации как утрате «священного» [10, с. 6–12]. Возникновение секуляризации исследователь связывает с экономической деятельностью, освобождающей различные сферы социальной жизни от влияния религии. Религия переходит в сферу частной жизни, становясь делом «предпочтения» или «выбора», но если повседневный опыт исключает необходимость обращения к религии, то последняя вытесняется и из частной жизни. Становясь делом личного выбора индивида, религия теряет свою интегрирующую и мировоззренческую роль. Секуляризация в конечном счете приводит к демонополизации религиозных традиций и религиозному плюрализму. Последнее же ведет к еще большему ослаблению религии, так как она вынуждена не только вступать в противоборство с процессом секуляризации, но и конкурировать с множеством иных религиозных и квазирелигиозных групп, вырождаясь в своеобразный придаток рынка – организацию по предоставлению конфессиональных психотерапевтических услуг.

Религия в процессе секуляризации перестала выполнять функцию созидания «священного космоса», то есть наделять смыслом и ценностным содержанием человеческую жизнь; «расколдовывание мира» (М. Вебер) в процессе секуляризации ведет к моральному и духовному кризису – утрате смысла, отсутствию ценностей, дезориентации.

В работах, отражающих идеи контовского позитивизма, секуляризация рассматривается как вытеснение религии наукой, рациональным

мышлением. В основе секуляризации лежит «десакрализация» окружающего мира – сокращение сферы сверхъестественного за счет расширения научного знания и рационализации мышления. Поскольку мир может быть объяснен средствами науки, отпадает необходимость в обращении к трансцендентному.

По З. Бауману, секуляризация связана с незначительной дистанцией между неверием и верой в непостижимость Бога – этот вопрос просто становится несущественным, что и запускает механизм секуляризации [8, с. 303].

Э. Гидденс выделил три признака секуляризации:  
 количество верующих,  
 социальный престиж религии,  
 упадок религиозности.

Все указанные признаки существуют на данный момент, что, по мнению автора, еще не означает немедленной гибели религии, хотя в перспективе это и не исключено. Секуляризация понимается также и как эволюция религии в меняющемся мире [20, с. 448–449].

Т. Парсонс полагает, что религия вслед за обществом идет по пути дифференциации. Теряя ряд своих позиций, но приобретая новые, она становится более значимой для индивида, способного теперь на сознательный выбор веры [36, с. 616–617].

По мнению Р. Беллы, религия эволюционирует вместе с социумом, изменяя сложившиеся общественные нормы и ценности, вырабатывая иные, соответствующие требованиям времени. Секуляризация ослабляет организационный контроль над религиозными убеждениями и влечет за собой «приватизацию религии» и возникновение «секуляризованной» религии, под которой понимается религия внецерковная и внеорганизационная. Однако, поскольку проблемы смысла жизни всегда будут интересовать человека, религия будет существовать, но только в совсем ином виде [9, с. 699–703].

К середине XX в. процессы секуляризации завершились. Наступила *эпоха постсекулярности*, когда все мыслимые результаты секуляризации достигнуты и необходимо определиться с порядком новой жизни и новым сознанием. При этом оказалось, что отношение к результатам секуляризации различно. Для одних это позитивный факт (например, для крупного теоретика постсекулярного общества, немецкого философа и социолога Ю. Хабермаса), тогда как другие высказывают мысль о том, что исчезновение Бога и религии из жизни принесло пустоту и неудовлетворенность (это иногда обозначают термином «*абсентеизм*» – болезненное ощущение богоотсутствия). Появляются идеи реставрации религии в той или иной форме.

В отношении самой религии к происходящему можно выделить четыре основных вектора:

идею полной изоляции от «греховного мира» (*фундаментализм*);

сохранение вероучения и всех традиционных позиций с установкой на признание со стороны общества и даже возвращения к прежнему положению дел (традиционализм); эти настроения усилились и по причине появления новых концепций философии истории, допускающих варианты ее нелинейного развития и не считающих прогресс неизменным сценарием;

умеренный компромисс с новым положением дел (*умеренный модернизм*);

требования радикально переосмыслить все содержание религии в духе нового общества и новой культуры (*крайний модернизм*).

В обществе в целом и религиозных кругах все чаще встречаются консервативные настроения с пафосом сохранения религией своей аутентичности и возвращения к более тесному взаимодействию религии, культуры и общества. Вариантом таких взглядов являются концепции *Нового Средневековья*, связанные с изменением среди историков и культурологов отношения к эпохе Средневековья.

Известными представителями религиозных консервативных настроений в философии являются, например, русский философ, ученый, священник П.А. Флоренский, философ и правовед И.А. Ильин, французский протестант, историк и культуролог П. Шоню, немецкий философ О. Розеншток-Хюсси.

Так, по мнению П. Шоню, в условиях секуляризации церковь должна была не снижать требования и не заигрывать с толпой, а, наоборот, «повысить планку». Последствия секуляризации сказались и в том, что часть людей, которые номинально относят себя к верующим, ведут жизнь практических атеистов. Это явление получило название *культурной шизофрении*.

На этом фоне стало значимым такое поведение, как *бытовое исповедничество* – исполнение человеком своего обычного религиозного долга, невзирая на пренебрежительное отношение окружающих. В самом названии отражена мысль о том, что в современном мире это поведение можно условно приравнять к подвигу святых исповедников, то есть терпевших страдания за свою приверженность религии.

Еще одним явлением современности становится *культуррелигиозность*, когда человек причисляет себя к адептам религии, будучи неверующим или слабо представляя себе ее вероучение и требования. Религия при этом выступает как часть дорогой ему культурной традиции и даже как ее движущая сила. Такой человек может пытаться выполнять некоторые обряды, выступать в защиту религиозных организаций. Религия

в этом случае профанируется, выхолащивается, получает глубоко унижительную роль «свадебного генерала». Например, к культуррелигиозным личностям можно отнести людей, характеризующих себя как православных атеистов.

В первой половине XX в. папа Пий XI запретил организацию «Аксьон франсез», деятельность которой, осуществляемая под лозунгами реставрации «старого французского порядка», носила культуррелигиозный характер.

Культуррелигиозность представляет более серьезную опасность для религии, чем открытый атеизм и антиклерикализм, поскольку она создает «ложных друзей». Кроме того, когда культура первенствует, а религии отводится роль декорирующего элемента, нередко возникает вопрос о том, какая религия в большей степени соответствует данной культуре. Именно поэтому как в славянском мире, так и в Европе некоторые приверженцы культуррелигиозности избрали в качестве «вывески» не христианство, а язычество (славянское, древнегерманское и т. д.).

В XX в. вновь стало проблемой *обрядоверие*, бездумное исполнение обрядов без понимания их смысла и значения, а порою с придумыванием собственных смыслов, подчас нелепых и вполне магических (например, поставить «свечу за упокой» с целью навредить, отслужить панихиду за живого, чтобы отучить его от пьянства или супружеской неверности). Это относится и к исполнению обрядов (например, крещения и причащения) только потому, что «так принято».

Следствием указанной ситуации является и новый религиозный синкретизм – причудливое смешение элементов разных конфессий и даже религий, включая, например, христианство и язычество или даже оккультные верования. Увлечение новой магией и экстрасенсорикой также можно считать типичным суррогатом традиционной религии.

## 2.2. Религиозный модернизм. Модернизм в католицизме

Уже в начале XX в. набирают популярность идеи адаптации, приспособления религии к сознанию и нуждам современного человека. Они получили название *религиозного модернизма* (осовременивания), или *обновленчества*.

Модернизм как важное и показательное явление религиозной жизни XX в. требует более подробного рассмотрения. Модернистские идеи в протестантизме появились уже в XIX в. Философской базой католического модернизма были идеи ряда протестантских авторов, идеалистическая философия (А. Бергсон), *либеральный католицизм Ламенне, реформа-*

*торский католицизм*, распространенный преимущественно в Германии и предлагавший программу реформирования католической церкви.

Аббат Лакордер, настаивая на неприкосновенности догматики, говорил о необходимости изменений в отношениях церкви и общества: отделения церкви от государства, повсеместного введения светского образования. Священник Мориц Саксонский тяготел к концилиаризму, признавая авторитет собора выше папского. Эти же идеи поддерживало и старокатолическое движение во главе с И. Дёллингером, отделившееся от католической церкви после I Ватиканского собора. Все перечисленные факторы привели к появлению модернизма, направленного на коренные преобразования догматики, церковной жизни и обрядности католической церкви.

Наиболее громко модернизм заявил о себе во Франции. К видным его представителям (или кругам, близких модернизму) относятся Альфред Луази, Люсьен Лабертоньер, Морис Блондель, Рамоло Мурри.

Хотя модернизм не успел выработать единой концепции и взгляды его приверженцев подчас сильно варьировались, его общая направленность отчетливо прослеживается. В развитии католического модернизма выделяются следующие этапы:

подготовительный (конец XIX в.), в первую очередь *американизм*, осужденный Львом XIII;

модернизм начала XX в.;

скрытый период модернизма (до II Ватиканского собора);

неомодернизм (II Ватиканский собор и постсоборный период).

Основные идеи модернизма можно представить следующим образом:

отрицание сверхъестественного откровения – человек сам ищет Бога благодаря имеющемуся внутреннему стремлению к нему, вся религия основана на личном опыте;

отрицание богоустановленности церковной иерархии, особенно широких прав епископов и Папы;

подход к Библии как к историческому документу и Евангелию как документу эпохи раннего христианства;

заимствована идея различения «Христа исторического» и «Христа евангельского», отрицание библейских чудес как мифов;

отрицание абсолютного характера догматов, они лишь отражают определенный этап богопознания и могут меняться;

отрицание догматов о Троице и божественности Христа;

трактовка таинств как условных знаков, питающих внутреннюю религиозность (в духе крайнего протестантизма).

В философском плане модернизм базировался на *агностицизме* (учении о непознаваемости, в данном случае – Бога, что проявилось в

отрицании откровения) и субъективизме, он последовательно вел к превращению религии в разновидность идеалистической философии с Богом-Абсолютом, который не являл себя людям и не воплощался. Церковь понималась как собрание, что вело к *латитудинаризму* (от лат. *latitudo* – ширина, простор), то есть расширительному толкованию границ церкви, которые не совпадают ни с какими видимыми границами, так что все человечество может в итоге «неожиданно для себя» оказаться в пределах церкви. Последовательно проведенные идеи модернизма могли привести к деизму и атеизму.

В культурном отношении модернизм означал полную капитуляцию перед секуляризмом Нового времени, стремление к ревизии христианства.

Борьбу с модернизмом начал весьма консервативный папа Пий X. – глава Католической церкви в период с 1903 по 1914 гг. Всем формам секуляризма и секулярной культуры противопоставлялся последовательный христианский традиционализм, без которого, по его мнению папы, не могла существовать европейская цивилизация. В 1907 г. Пий X декретом *Lamentabili* осудил 65 тезисов модернизма о природе церкви, толковании Библии, таинствах. Он ввел для всех священников и младших клириков антимодернистскую присягу. При его содействии возникла антимодернистская организация *Solidatum Pianum* (Общество Святого Пия V). Программой антимодернистской энцикликой Пия X стала *Pascendi Dominici Gregis*. Послание содержало анализ и оценку модернизма, его квалификацию как ереси (и даже синтеза всех ересей) и вводило ряд мер борьбы с модернизмом: усиление церковной цензуры, вменение в обязанность епископам следить за возможным распространением модернизма в своих епархиях, проводить дознание в случае подозрения в симпатиях к модернизму и др.

Благодаря столь действенным мерам удалось быстро подавить модернизм, что, однако, не предотвратило его дальнейшего латентного существования в ожидании благоприятных условий для активизации. А. Луази и Р. Мурри были отлучены от церкви, некоторые из модернистов подчинились папе (Л. Лабертоньер), относительно других (например, Э. Леруа) после исследования дела обвинение в распространении модернистских взглядов было снято. Борьба с модернизмом вышла за рамки внутрицерковного мероприятия. Это было противостояние двух типов культур и культурного сознания. Пий X, как и ранее Пий IX, пошел на непопулярные меры ради сохранения догматической ортодоксии и христианской культуры в ее традиционном понимании. Разумеется, это достигалось и за счет некоторой геттоизации Церкви и традиционной культуры, но такое положение дел воспринималось консерваторами как меньшее зло, а сама «культурная резервация» была в действительности

весьма активной и сохраняла возможность активизировать действия при благоприятных условиях.

Недовольные, в том числе либеральная и откровенно антиклерикальная пресса, обвиняли Пия X в бескультурности, обскурантизме и непонимании «требований времени». Однако приверженцы консерватизма утверждали, что лишь такой жесткий курс позволит сохранить не только внутреннее единство церкви, но и саму христианскую цивилизацию как таковую. Папа ограничил использование в богослужении светской музыки, подтвердил, что подлинным литургическим пением Западной церкви является григорианский распев, строго запретил все попытки использования иных музыкальных инструментов, кроме органа. Последующие папы: Бенедикт XV, Пий XI и особенно Пий XII – сохранили отрицательное отношение к модернизму. Пий XII еще раз официально осудил ряд положений, близких модернистским.

Пий XII пытался продолжать курс своих предшественников, став последним традиционалистом на папском престоле, сочетая консерватизм с почти энциклопедической образованностью и интеллектуальной утонченностью. Его установка на сохранение хотя бы каких-то «участков» традиционного христианства в современной культуре была бескомпромиссной. Христианская культура становилась частью пастырской программы, что вполне соответствовало девизу Пия X “*Omnia instaurare in Christo*” («Все восстановить во Христе»). Это касалось целого ряда вопросов, в том числе и относящихся к биоэтике (ценность жизни, которая не подлежит сомнению в новых культурных условиях), проблемам семьи и т. п. Папа уделил внимание вопросам медицинской этики, возникшим в связи с развитием этой сферы знания и породившим ряд новых проблем.

Однако кризисные явления постепенно набирали силу. Среди представителей высшего духовенства, сочувствовавших модернистским идеям, формировалась своеобразная эзотерическая группа, имевшая целью изменение всей церковной ситуации после смерти Пия XII. Сложившаяся ситуация требовала реакции со стороны папы – либо реорганизации церкви в соответствии с духом времени, то есть возвращения к модернизму, либо следования консервативной линии. Первое означало бы отказ не только от традиционных ценностей церкви, но и от традиционного видения всей культуры. Надежд на возрождение модернизма при жизни Пия XII не было, тем более что он демонстрировал возможность расширения влияния церкви.

В 1958 г. папой был избран Иоанн XXIII, взявший имя, которое не носил ни один из его предшественников в течение нескольких последних веков. С этого понтификата начинается модернистский кризис

католицизма и новый этап активизации модернизма в благоприятных для этого условиях.

Переломным для традиционного католицизма стал II Ватиканский, или XXI Вселенский собор (не все в католическом мире считают этот собор вселенским), заседавший в 1962–1965 гг. На нем обсуждалась стратегия церкви во все более секуляризирующемся мире. Выделились два крыла – обновленческое и консервативное, причем возобладало первое, поощряемое Иоанном XXIII с его курсом на *аджорнаменто* (обновление; само слово заключало в себе намек на модернистские симпатии).

Собор завершал уже новый папа, Павел VI. Документы, принятые на соборе, утверждали его пастырский характер и отличались расплывчатостью формулировок. Известный своими модернистскими склонностями кардинал Л. Сьоненс с удовлетворением назвал этот собор «Французской революцией в Церкви». Характерно и заявление одного из кардиналов, что он надеется умереть до окончания собора, так как в этом случае останется кардиналом подлинной католической церкви.

Собор пересмотрел в духе модернизма все положения, касающиеся жизни церкви. Отделение церкви от государства полагалось обязательным. Постановлением *Sacrosanctum concilium* вводились новые принципы богослужения, незаметно затушевывались жертвенный характер мессы и исключительная роль священника в ее совершении. Богослужбные книги стали двуязычными, подлежали переводу на национальные языки и переводились зачастую с неточностями, искажавшими не только стиль, но порой и догматику. Изменения коснулись всех богослужбных книг и не затронули лишь католиков-униатов. Латинский язык стремительно вытеснялся из обихода.

В 1969 г., несмотря на многочисленные протесты духовенства и мирян, было введено новое чинопоследование мессы, хотя мелкие инновации наблюдались с 1962 г. Тридентская месса – утвержденный специальной буллой Пия V «вековечный» церемониал, изменения в котором были недопустимы, – фактически упраздняялась. В «Послании Оттавиани – Баччи» (по имени двух консервативных кардиналов, представивших этот коллективный документ Павлу VI) содержалась резкая и подробная критика нововведений. Однако Павел VI проигнорировал этот документ и в 1970 г. окончательно ввел «Новый чин мессы» («*Novus ordo Missae*» – NOM).

К особенностям NOM (и порожденной им практики) относятся:

- сокращение времени богослужения;
- сокращение и устранение ряда молитв;
- служение на национальных языках;
- изменение основной части мессы, Евхаристического канона, связанное, в том числе, с внедрением альтернативных евхаристических

канонов (на данный момент их насчитывается более ста, помимо четырех официально разрешенных повсеместно);

отмена служения спиной к народу;

допущение причастия «в руку» и стоя, что немислимо для католицизма;

отмена традиционного церковного пения с разрешением приходу и певчим выбирать песнопения на свое усмотрение;

введение новых упрощенных облачений;

введение новых интерьеров (что привело к перестройке храмов и уничтожению традиционных церковных интерьеров, даже тех, что представляли культурную ценность);

сокращение числа крестных знамений и коленопреклонений.

В результате месса приблизилась к лютеранскому и англиканскому образцам.

Именно литургическая реформа, начавшаяся на самом соборе, наиболее болезненно ударила по верующим. Консервативно настроенная часть духовенства сопротивлялась нововведениям, особенно новой мессе. В этом активно участвовал архиепископ М. Лефевр. Новая месса была раскритикована многими литургистами и консервативными философами и богословами. Так, Дитрих фон Гильдебранд заявил, что в составлении нового ритуала не принимал участия ни один серьезный богослов и ни один носитель подлинного духовного опыта (что было особенно болезненно для сторонников модернизма ввиду большого авторитета этого философа).

Количество людей, не желавших принимать обрядовые нововведения, оказалось столь велико, что постсоборные власти пошли на уступки: введение Тридентской мессы как «альтернативной», для чего требовался индульт (разрешение) епископа на ее проведение в конкретной общине, но в его получении могли отказать без объяснения причин. Индультные мессы должны были отвлечь часть народа от возникших традиционалистских движений, склонных к отрицанию всей совокупности соборных реформ.

Два принятых на соборе документа были посвящены экуменизму: первый касался отношений церкви с другими христианскими общинами, второй – с нехристианскими. Оба вступили в явное противоречие с посланиями прежних пап. Это выразилось, в частности, в разрешении проводить синкретические богослужения с совмещением христианских обрядов с инородными. Стала сворачиваться миссионерская деятельность, утрачивающая смысл ввиду тезиса о том, что «все могут спастись».

Активный участник собора, философ Ж. Маритен, создатель теории интегрального гуманизма, выдвинул концепцию, согласно которой специфика христианства как религии состоит как раз в том, что оно

совместимо с любой культурой. Христианство – духовная субстанция, которая может проникнуть собой любую культуру. Проблема межкультурных границ при таком подходе полностью снимается.

Собор расширил права мирян в церкви. Им стали доверять совершение некоторых ритуалов в ходе богослужения. Более значимой стала и их роль в управлении церковью, стали стираться даже видимые знаки различия между духовенством и мирянами (священники-«реформисты» переставали носить сословную одежду и отказывались от положенного им приветствия).

Последовала уступка современной культуре с ее духом феминизма и эгалитаризма (провозглашения максимального равенства). Однако требование узаконить женское священство в духе некоторых протестантских общин было все же отвергнуто, и догмат об исключительно мужской природе священного сана был торжественно подтвержден Иоанном-Павлом II в виде, по мнению многих теологов, безошибочного папского суждения. Однако шаг назад перед наступающей безрелигиозной культурой второй половины XX в. все равно был сделан. Надо заметить, что «плоды» собора вызвали разочарование даже у многих инициаторов его проведения. Сам Павел VI говорил о катастрофичности его последствий.

Ж. Маритен, которого многие называли «звездой собора», в конце жизни заявил, что соборный курс является *неомодернистским*. Он принял отчетливый пропротестантский уклон. Декларированные надежды на сближение с православием не оправдались, поскольку по ряду вопросов, таких как экуменизм, литургия, мультикультуралистский курс, в отношениях с православием и православной культурой возникли разногласия. Некоторые представители православной церкви, равно как и часть протестантов, высказывались в духе того, что с традиционным, «аутентичным» католицизмом вести диалог было легче и органичнее. Ряд православных авторов с определенным сочувствием относятся к позиции архиепископа М. Лефевра, особенно относительно литургических реформ, и негативно оценивают принятые на соборе решения. Из известных иерархов Русской православной церкви собор положительно оценивал, например, митрополит Никодим (Ротов).

Некоторые пытались оправдать разрушительный характер реформ ссылкой на то, что «хорошие решения» были испорчены их «дурной реализацией». Следующие папы: Иоанн-Павел I, Иоанн-Павел II и даже более сдержанный Бенедикт XVI – в целом продолжили принятый на соборе курс.

Иоанн-Павел II отказался обсуждать вопрос о женском священстве и отмене целибата, настаивал на безусловном понимании мессы как жертвоприношения с пресуществлением даров, издал энциклику с

осуждением этических доктрин, не учитывающих благодать и божественный источник морали. Однако экуменизм при нем принял весьма активные формы. Примером этого явились молитвы о мире в монастыре в Ассизи (связанном с Франциском Ассизским, популярным западным святым), где собирались представители всех религий, включая анимистические культы, и практиковались ритуалы синкретического типа. Эти моления вызвали недоумение и критику со стороны православных, многих протестантов и консервативных католиков. Еще будучи кардиналом, Й. Рацингер (будущий Бенедикт XVI) высказывался против «крайностей» литургических реформ. В частности, он признал богословскую ошибочность служения мессы лицом к народу, предложил остановить на неопределенный срок реформы там, где они еще не произошли. Учитывая значительное количество верующих, примкнувших к традиционалистским братствам и желающих возвращения к традиционному богослужению, папа расширил для священников права служения Тридентской мессы. Новый порядок уже не предполагал необходимости получения разрешения от епископа, но эта месса все равно сохраняет статус «экстраординарной» и выглядит неорганично на фоне сохранения всех нововведений Собора (к тому же при ее служении не всегда выдерживаются все традиционные требования). Все чаще среди епископата звучат заявления вроде «Лефевр был во многом прав».

В то же время идеал Нового Средневековья становится для католиков все более актуальным. Растет и число культурных традиционалистов, в основном европоцентристской ориентации. Для некоторых из них характерен культурхристианский уклон, когда Церковь воспринимается лишь в качестве части национально-культурной традиции и важной культурогенной силы (например, Ж.-М. Ле Пен во Франции).

### 2.3. Традиционализм

Модернизация церкви вызвала массовый протест духовенства и мирян, формирование движения традиционалистов, направленного на сохранение тридентской догматики, мессы и самой церкви в том виде, как она существовала до II Ватиканского собора. Крупнейшим западным традиционалистом стал архиепископ М. Лефевр, автор книги «Они предали его. От либерализма к отступничеству» [33]. Он является как бы «лицом» западного христианского традиционализма, а его деятельность – моделью, важной для религио-ведческого осмысления.

Уже во время Собора Лефевр примкнул к консервативному крылу. В 1968 г. он вынужден уйти на покой. В 1969 г. после многочисленных обращений семинаристов в г. Фрибурге (Швейцария) открывается

Семинария святого Пия X с целью подготовки священников в максимально консервативном, традиционном духе. В 1970 г. в Швейцарии Лефевр создает Священническое братство святого Пия X для поддержки священников-традиционалистов. С 1971 г. центр традиционалистского движения переносится в Экон (Швейцария), где открывается новая семинария братства. М. Лефевр заявляет о неприемлемости любых нововведений, включая NOM. В 1974 г. он выступает с развернутой критикой II Ватиканского собора, объявляя последний неканоническим (ссылаясь, в частности, на декларированный соборными папами «пастырский» его характер, тогда как вселенские соборы должны носить характер догматический); в этом случае собор, согласно католическому учению, не имеет авторитета безошибочности и не обязывает к подчинению. С 1974 по 1976 гг. происходят нападки на Священническое братство, архиепископу Лефевру запрещают рукополагать новых священников, а в 1976 г. архиепископа запрещают в служении, чему он не подчинился, ссылаясь на церковное право.

Основной вопрос на переговорах с Ватиканом, избравшим обновленческий курс, а именно рукоположение епископов Братства, был вопросом его выживания, поскольку со смертью М. Лефевра некому было бы рукополагать новых священников. В католицизме, как и в православии, роль епископа как в управлении, так и в богослужении очень велика, и его отсутствие может привести церковную жизнь в полный упадок. М. Лефевру было разрешено рукополагать новых епископов при условии выбора кандидатур Ватиканом, что архиепископ счел неприемлемым.

15 августа 1988 г. архиепископы М. Лефевр и Антонио де Кастро Майер рукополагают четырех молодых епископов, выбранных без утверждения Ватиканом: Ричарда Вильямсона, Бернара Тисе де Маллере, Альфонсо де Галларета и Бернара Фелле. Рим объявляет об отлучении от церкви участников церемонии. М. Лефевр доказывает законность своих действий, их соответствие каноническому праву и суждениям крупнейших богословов. Например, святой Роберт Беллармин утверждал, что насколько позволительно сопротивляться папе, если он хочет причинить ущерб телу, настолько же правомерно сопротивляться, если вред грозит душе; требуется лишь полная уверенность, что это действительно так.

Обвинение в расколе отвергается и потому, что новые епископы не образовали никакой «параллельной иерархии», их задачи – пастырские, а чрезвычайное положение, в котором им приходится действовать, длится лишь до того момента, когда ситуация в церкви нормализуется. Поступок епископа вызвал широкий резонанс не только в католическом, но и в православном и протестантском мире. Многие полностью солидаризировались с М. Лефевром, другие одобрили его действия частично, некоторые поддержали его негласно (например, давая в церковной прессе

богословские разъяснения касательно того, что папское отлучение недействительно, так как отсутствует поступок, навлекающий такое наказание).

В разных частях христианского мира высказывались суждения о том, что действия М. Лефевра адекватны сложившейся ситуации, когда существование не только христианской церкви, но и христианской культуры находится под угрозой. После смерти архиепископа в кругах верующих стала распространяться убежденность в его святости. В 2009 г. Бенедикт XVI снял отлучение с епископов Братства, хотя их позиция в целом не изменилась. В настоящее время между Братством и официальным Ватиканом ведутся переговоры.

Обряды проводятся по богослужебным книгам, изданным до 1962 г. Устройство храмов сохраняется без изменений. Клирики носят соответствующую сану сословную одежду. II Ватиканский собор не признается, как не имеющий статуса вселенского, а по характеру своих решений – некатолический, нарушающий традицию. Среди духовенства, монахов и мирян культивируется традиционная духовность, программы и духовная атмосфера в семинариях Братства соответствуют дособорным стандартам. Востребованы старые катехизисы и труды богословов, пишущих в консервативном духе.

Братство критически относится к новому катехизису, где ряд вопросов изложен в духе модернизма, и новому Кодексу церковного права, который, в отличие от Кодекса 1917 г., основан не на идее иерархии, как стержня Церкви и источника власти, а на «демократической» концепции «церкви как народа божия».

Теологи – последователи Лефевра считают постсоборных пап находящимися в моральном затруднении и потому не могущими принести подлинного блага церкви, даже если они этого и желают. Братство признает только те решения постсоборных пап, которые в полной мере соответствуют традиции. Братство не стремится к какой-либо власти, не принадлежащей ему по церковному праву, а свое существование расценивает как сугубо временное и вынужденное в связи со сложившимися обстоятельствами. М. Лефевр неоднократно заявлял, что не создает никакого нового учения, но следует традиционному и не образует никакой особой организации, будучи епископом традиционной церкви и понимая свои епископские обязанности в обычном духе. В конечном счете сторонники М. Лефевра надеются на денонсацию решений II Ватиканского собора, что должно вернуть церковь к нормальной жизни.

В культурном отношении М. Лефевр являлся сторонником идеи христианской цивилизации, сближения государства и Церкви. Признается, что Европа только тогда является подлинной Европой, когда выступает носителем христианской культуры, причем не только на уровне

деклараций. В определенной степени справедливо обратное утверждение: культура входит в европейский культурный ареал постольку, поскольку она является христианской.

Истоки той культуры, которая оказалась противостоящей христианской, М. Лефевр и его последователи усматривают в Реформации и Французской революции. Торжество Христа они, в духе дособорных пап (особенно Пия XI), рассматривают как «социальное царство», то есть земное торжество, а не только как окончательную победу над злом в конце времен, при апокалиптическом крушении мира. Это подразумевает и активное использование церковью помощи и защиты со стороны светских властей. Р. Вильямсон выступил с резкой критикой американского образа жизни и американской культуры – своего рода зеркала всей современной западной культуры, и предостерег о грядущем наказании за общее богоотступничество.

Полемически возражая постсоборным идеологам, выдвинувшим программу *инкультурации* и *новой евангелизации*, М. Лефевр заявлял, что нет никакой нужды выдумывать христианскую цивилизацию, она уже была создана, необходимо лишь восстановить и актуализировать ее.

Культурный радикализм М. Лефевра напоминает в ряде моментов воззрения митрополита Антония Храповицкого (1863–1936). Секуляризация современной жизни требует от каждого верующего противостояния, включая и ограждение детей от тлетворного влияния культуры безрелигиозной, американизированной, усвоившей плоды сексуальной революции и превратно понятой «свободы личности». Идеи М. Лефевра созвучны концепциям так называемого Нового Средневековья, в частности, культурной позиции о. П.А. Флоренского и И.А. Ильина. С учетом этого можно говорить о сложной ситуации в современном католицизме (рис. 5).

Католицизм	Либерально-модернистское крыло	Ультрамодернисты
		Умеренные модернисты
		«Скрытые консерваторы» («скрытые традиционалисты»)
	Сторонники компромисса	«Индультисты»
		Члены официальных Братств и сообществ («Братство святого Петра», «Братство Христа-Царя», организация «Una voce»)
	Традиционалисты	Седевакантисты
«Братство святого Пия X»		

Рис. 5. Состояние современного католицизма

Возможны разные варианты дальнейшего развития католицизма: реставрация, продолжение нынешнего курса умеренных реформ, усиление реформаторских настроений. Сомнение в правомерности решений Собора высказывают ряд католических богословов и иерархов.

В зависимости от взглядов на проблему модернизма, католики, оставаясь единой церковью, распределились на следующие группы:

модернисты, в общем и целом одобряющие обновленчество в соборном духе, среди которых выделяются крайние модернисты, недовольные компромиссным характером постановлений Собора (например, Г. Кюнг);

умеренные, продолжающие послесоборный курс, и «скрытые традиционалисты», консерваторы, не желающие идти на конфронтацию с церковной властью. Они стараются интерпретировать решения собора в умеренно консервативном духе и сохранять элементы старого церковного устройства, в том числе и литургического;

сторонники компромиссной позиции, совершающие традиционную литургию по разного рода разрешениям и признающие каноничность Собора;

традиционалисты, в число которых, помимо последователей архиепископа М. Лефевра, входят некоторые иные группы, в частности седевакантисты, считающие Пия XII последним подлинным папой.

Прогнозирование дальнейших изменений представляет серьезную религиозоведческую задачу. Сплошь и рядом за католицизм принимают результаты соборных реформ, отождествляя их с ним и упрощая этот сложный религиозный феномен, не имея возможности ознакомиться с традиционным католицизмом. Например, классическая римская месса совершается в сравнительно немногих местах, таких как «лефевристские» общины, приходы и монастыри, где ее разрешили. То, что многими воспринимается как типичный католицизм (в том числе из кинофильмов и литературы), в действительности является недавно возникшим реформированным его вариантом [32].

## 2.4. Модернизм в православии

Модернизм в православии выразился в виде обновленческого движения (1920-е гг.), составленного множеством организаций, не совсем правильно объединенных названием одной из них – «Живая церковь». Лидерами и теоретиками обновленчества стали организатор Всероссийского союза демократического православного духовенства и мирян митрополит А.И. Введенский, получивший этот сан в обход канонических

правил, и митрополит А. Грановский. Оба были активными церковными деятелями, популярными в определенных кругах; А. Введенский получил известность как полемист и апологет христианства.

Требования обновленцев напоминали таковые у католических модернистов. Предполагалась демократизация церковной жизни, изменение церковного управления с усилением роли мирян, ликвидация патриаршества, введение женатого епископата и второбрачия для священников, упрощение и реформа богослужения (в частности, отказ от церковнославянского языка, подобно отказу от богослужебной латыни после II Ватиканского собора), упразднение иконостаса, подчеркивающего разделение на священство и мирян, отмена или упрощение церковных облачений, отказ от утвержденного чинопоследования службы и поощрение самодеятельного творчества по сочинению песнопений. А. Грановский предложил вынести Престол в центр храма, что влекло возможность окружения священника народом.

Одним из теоретиков философского осмысления православного модернизма был Н.А. Бердяев, выдвинувший концепцию истории христианства как своего рода вечного модернизма, когда на смену одному поколению новаторов приходит следующее.

Обновленцы оказались в меньшинстве на Соборе 1917–1918 гг. и вошли в конфронтацию с новоизбранным в 1917 г. патриархом Тихоном (Беллавиным), носителем традиционно-консервативных взглядов.

В 1922 г. в Москве возникают группа «Живая церковь», возглавленная протоиереем Вл. Красницким, и «Союз церковного возрождения» А. Грановского. Последний ориентируется не на клир, а на мирян, общину как таковую, перенося демократизацию в чисто религиозную сферу. А. Введенский организует «Союз общин древлеапостольской церкви»; существовали и иные группы. Патриарха Тихона пытались объявить низложенным, а институт патриаршества – ликвидированным.

В том же году обновленцы потребовали от патриарха отказаться от своих полномочий. Он вынужден был подписать резолюцию о временной передаче церковной власти митрополиту Ярославскому Агафангелу – одному из назначенных патриарших местоблюстителей. Шестнадцатого мая создан новый орган управления церковью – Высшее церковное управление (ВЦУ), в состав которого входили сторонники обновленчества. Они же захватили две трети действующих храмов.

В 1923 г. состоялся II Поместный Всероссийский Собор (первый обновленческий). Он объявил о низложении патриарха Тихона, лишении его сана и монашества, и ввел институт белого (женатого) епископата. В массах верующих деятельность собора поддержки не получила. Тихон

анафематствовал обновленцев, и некоторые из них вернулись в церковь, принеся покаяние. Высшее церковное управление было преобразовано в Высший церковный совет (ВЦС), а в 1923 г. переименовано в Священный Синод (для того чтобы подчеркнуть преемственность с пред-революционной церковью), находившийся под контролем А. Введенского. В 1925 г. проходит II Поместный собор («третий» по счету обновленцев), направленный на примирение с «тихоновцами» и не принесший результатов. От обновленческого синода, в немалой степени морально дискредитированного, обособляется А. Грановский. Управлявший церковью после кончины патриарха Тихона митрополит Петр (Полянский) занял по отношению к обновленцам еще более бескомпромиссную позицию.

Закат обновленчества начался в 1927 г., когда стало ясно, что поддержки среди верующих живоцерковники не имеют, представляя «структуру без массы», а замещавший патриарха митрополит Сергей (Страгородский) опубликовал Декларацию о лояльности церкви к советской власти, лишив тем самым обновленцев возможности упрекать «тихоновцев» в контрреволюционных настроениях. После поддержки властями СССР патриаршей церкви (сентябрь 1943 г.) обновленчество теряет остатки влияния. Весной 1944 г. происходит массовый переход примкнувшего к обновленчеству духовенства и возвращение приходов в Московский патриархат. Со смертью А. Введенского в 1946 г. движение полностью прекращается.

В начале 1990-х гг. появляется неообновленчество, в менее явном виде возрождающее программу модернизации церкви.

Обновленческий курс можно охарактеризовать как секуляризацию церкви и как следующую (после петровских преобразований) попытку осуществить организованную реформацию. Обновленческая программа не получила поддержки в массах, она породила среди верующих культурный шок. Люди переходили в храмы, где служило ортодоксальное «тихоновское» духовенство, при их отсутствии шли к старообрядцам, а если и это оказывалось невозможным, отказывались от посещения храма. Именно недоверие верующих, а также присущий им консерватизм в значительной степени обусловили скорый кризис обновленчества. Возможности же чисто богословской полемики с обновленцами (которых пренебрежительно называли «живцами») в существовавших условиях были крайне ограничены.

Противоположную обновленцам позицию заняла группировка эмигрантского духовенства. В 1919 г. на территории, подконтрольной Белому движению, было образовано Временное высшее церковное

управление (ВВЦУ) на Юго-Востоке России под председательством архиепископа Новочеркасского и Донского Митрофана (Симашкевича). Оно было легитимизировано Постановлением патриарха Тихона. В 1920 г. ВВЦУ назначило архиепископа Евлогия (Георгиевского) управлять приходами в Западной Европе, что было подтверждено указом патриарха.

Эмигрировавшие в Константинополь священнослужители во главе с митрополитом Антонием (Храповицким) в 1920 г. организовали Высшее Русское Церковное Управление за границей (ВРЦУ), переехавшее затем в Сремски-Карловци (Сербия), где в 1921 г. состоялось первое заседание ВРЦУ под председательством митрополита Антония. Последний возглавил церковную группу, объединившую только русское духовенство.

Позиция Русской православной церкви за границей (РПЦЗ) включала в себя полное неприятие новой власти, монархическую идеологию, отказ от любых либеральных тенденций в церкви, в том числе экуменизма. Эта программа была провозглашена на Карловацком соборе 1921 г., решения которого были осуждены патриаршим указом. Высшее Русское Церковное Управление подлежало упразднению, и митрополит Антоний был склонен выполнить волю патриарха, но в дальнейшем было указано, что его распоряжения не являются свободными и, следовательно, не обязывают архиереев к немедленному их исполнению.

После Декларации 1927 г. митрополита Сергия РПЦЗ обособилась окончательно, не признав нового главу церкви и оговорив, что остается частью церкви, временно находящейся на особом положении. В ответ последовало обвинение в расколе, отвергнутое «карловчанами». Второй всезарубежный собор состоялся в 1938 г. в Сремских Карловцах под председательством митрополита Анастасия (Грибановского). Собор обратился с двумя посланиями: «К Русскому народу в Отечестве страждущему» и «К Русской пастве в рассеянии сущей», а также осудил как ересь софиологию С.Н. Булгакова.

Однако полного единомыслия в среде зарубежного духовенства не было. Делались попытки воссоединения с Московским патриархатом, предпринятые некоторыми епископами, включая митрополита Евлогия. В 2007 г. состоялось официальное воссоединение, с чем часть РПЦЗ все же не согласилась.

Иерархи РПЦЗ отличались крайним религиозным и культурным консерватизмом, что было predetermined уже личностью митрополита Антония (Храповицкого). Они последовательно развивали концепцию России как Третьего Рима, а монархию рассматривали как единственно возможное государственное устройство. В вопросах догматики и литургики обычно не допускалось речи об изменениях, главенствовал принцип, согласно которому литургия имеет характер вневременной и

никоим образом не может быть адаптирована к новой культурной эпохе. Митрополит Антоний всегда подчеркивал необходимость тщательного, точного и полного соблюдения чина богослужения и всех требований, предъявляемых к нему.

Ориентация митрополита Антония на восточнохристианскую культуру сказалась и на его богословских взглядах, так что порой его консерватизм обретал необычные формы. Он отвергал все, что хотя бы косвенно связано с западной философско-апологетической и богословской традицией. Например, митрополит склонялся к отказу от признания точного числа таинств (как западной идеи), настаивал на специфической интерпретации крещения, евхаристии и иных таинств, полагал, что библейскую экзегетику также нужно полностью освободить от «западного влияния». По ряду свидетельств, он, например, считал, что относящиеся к Богу библейские антропоморфизмы (вроде «Бог смеется») следует понимать буквально, а не в переносном смысле. В этом случае мы наблюдаем интересный пример влияния культурной позиции и культурных симпатий на богословские взгляды. Вместе с тем митрополит Антоний с недоверием относился к софиологии, выросшей из афонской мистики. Однако взгляды самого иерарха не следует полностью распространять на всю РПЦЗ.

Весьма показательным явлением стало так называемое «парижское богословие», сложившееся вокруг Православного богословского института в Париже. Наиболее известным его представителем был о. С.Н. Булгаков, излагавший в своих лекциях особое учение о Софии, которое было осуждено как Московским патриархатом, так и РПЦЗ. Помимо софиологических влияний, «парижскому богословию» присущи и другие черты, например сомнение в существовании ада. Оно также не исключает возможности экуменических контактов, считая их формой православной миссии в мире. Стала складываться специфическая богословская традиция и даже особая православная духовность.

Круги верующих, близких к парижскому богословию, находились под покровительством митрополита Евлогия, чью церковную позицию можно охарактеризовать как осторожный и выборочный реализм с некоторыми либеральными чертами. Он отстранился от РПЦЗ, воздерживался от резкой критики софиологического богословия, не отрицал экуменических контактов, в частности, сам принял участие в совместной молитве с англиканским епископом У. Фриром.

В культурном отношении и представители парижского богословия, и круги, близкие митрополиту Евлогию, могут считаться сторонниками более расширительного понимания «христианского мира», включающего католическую и даже протестантскую Европу, чему решительно

противился митрополит Антоний. Такая установка неизбежно предполагает допущение значительной проницаемости культур. В какой-то степени здесь сказался опыт долгого проживания в эмиграции, в иной культурной среде, на положении меньшинства, с вынужденными многочисленными контактами с людьми иной культурной и конфессиональной принадлежности. Очевиден отказ от характерной для РПЦЗ позиции культурного изоляционизма. «Парижская школа» оказала влияние на становление позднейшего либерального православного богословия, включая и отечественное.

В послереволюционный период обособилась так называемая Истинно православная (катакомбная) церковь, находившаяся в резкой конфронтации с новой политической реальностью и избравшая конспиративный способ существования. У нее много общих черт с движением «Истинно-православных христиан», но последние, во-первых, сильно изменили порядок богослужений, приблизившись в этом к старообрядцам-беспоповцам, а во-вторых, очень часто не только не скрывались, а вступали в открытое противостояние с властью (в то время как Истинно-православная церковь существовала в виде подпольных монастырей, насельники которых вели внешне обычную жизнь, устраивались на светские должности, рассматривая их как монашеское послушание и т. п.).

Если учесть двойственный характер всего «катакомбного» движения, то и само разделение на две указанные выше ветви следует признать во многом условным. Кроме того, к Истинно-православной церкви оказались отнесены и те, кто никакого социального и религиозного протеста не выражал, а просто оказался вне действия правовых норм в результате их резкой смены. Такие люди (как миряне, так и духовенство) со временем обычно легализовывались, особенно после избрания митрополита Сергия патриархом и уменьшения административного хаоса в церковной жизни.

## 2.5. Модернизм и консервативные направления в протестантизме

Модернизм в протестантизме стал продолжением идей «либерального богословия» и Тюбингенской школы.

Уже в первой трети XX в. возникает попытка ответить на вызов секуляризации путем своеобразного творческого возврата к богословской мысли Реформации. Это направление получило название *диалектической теологии* (более позднее его ответвление, представленное в США, обычно именуется *неоортодоксией* (новой ортодоксией); его ранние концепции

восходят к некоторым идеям С. Кьеркегора и противопоставлены либеральной теологии.

Основные принципы диалектической теологии были сформулированы швейцарцем К. Бартом. Он призывал вернуться к признанию абсолютной потусторонности Бога, идеи греха и беспомощности человека, оставляющих ему только надежду на благодать и милость Божию. Ничто в этом мире не может дать человеку устойчивого бытия (это приводило даже к преуменьшению роли церкви), а попытки найти такую устойчивость, в том числе в бытовом и социальном благополучии, являются грехом. Барт подчеркивал безусловную боговдохновенность Библии.

Данное направление представлено также Э. Бруннером, Э. Турнейзенем, Г. Мерцем, Р. Бультманом, П. Тиллихом, Р. Нибуром, Х.Р. Нибуром. Несомненна их близость к философии экзистенциализма. Однако в послевоенный период влияние Барта с его консерватизмом падает, а у его последователей – П. Тиллиха, еще ранее у Р. Бульмана – появляются идеи либерального толка. Поэтому в итоге диалектическая теология, провозгласившая курс на своеобразный протестантский консерватизм, не смогла повлиять на распространение модернизма.

Основными вариантами модернизма XX в. являются:

*секулярное христианство* (Д. Бонхеффер, Дж. Робинсон), согласно которому человечество стало «совершеннолетним», прежние представления о Боге неактуальны и непонятны, а отношения с ним радикально меняются: так, любовь к Богу должна проявляться через любовь к человеку;

*атеистическое христианство* (Х. Кокс, Г. Ваханян), доведшее идеи секулярного богословия до логического завершения и заговорившее о «смерти бога» уже в прямом значении;

*концепция демифологизации* (Р. Бультман) как часть секулярного христианства, согласно которой миф, как библейский, так и средневековый, есть лишь историческая форма религиозного мироощущения, от которой в условиях современной культуры следует отказаться, перейдя на язык философии экзистенциализма, более понятно описывающий специфику человеческого бытия. Бультман активно внедрял в понимание Библии философские идеи М. Хайдеггера [12].

Сблизившийся с модернизмом П. Тиллих предлагал отказаться от представлений о Боге как потусторонней личности и понимать его как некую «глубину бытия», постигаемую интуитивно с помощью медитации, а не молитвы. Опознавательным знаком этой теологии стали слова «бог умер», то есть перестал существовать для современного человека как нечто актуальное. Модернисты настаивают на дальнейшем изме-

нении ритуалов, внесении в них светских элементов (например, рок- и поп-музыки), женском священстве, узаконении однополых браков и т. п.

Своеобразное проявление модернизма – стремление технизировать и технологизировать религию. Первая тенденция привела к появлению *электронной церкви* – использованию в ритуале технических средств, технических эффектов (например, звуковых и световых): воспроизведение звуков и образов (механический колокольный звон, замена свечи на зажигающийся светофильтр, очертаниями напоминающий пламя, и т. п.).

К явлениям второго рода относятся стремления упростить религиозную жизнь, что соответствует ожиданиям массовой культуры и общества потребления, ориентированного на минимальные затраты, экономию времени и использование разнообразных культурных субпродуктов. Сюда можно отнести переводы Библии на обыденный язык среднего представителя современного общества (например, слова Христа «дерзай, чадо» переводятся как «смелее, сынок»), изложение событий священной истории в виде комиксов, упрощение рисунков и изображений, использование в качестве проповеди средств обычной рекламы, сокращение времени богослужений. Стоит сказать и о *сокращенных сотериологических технологиях*, восходящих к протестантскому ривайвализму: массовые «стадионные» проповеди с призывом к покаянию, дающему немедленное спасение, брошюры, предлагающие серию вопросов о вере, при положительных ответах на которые читателю предлагается считать дату прочтения брошюры днем обретения спасения (тем самым предполагается, что оно может быть достигнуто за несколько минут).

Модернизм превращает религию в субпродукт, «почти готовый к употреблению». Такое положение дел дало некоторым теологам основание говорить о том, что существуют «анонимные верующие» (в частности, «анонимные христиане»), то есть люди, праведно живущие и фактически исполняющие многие предписания религии, но не относимые и сами себя не относящие к сообществу верующих.

С этим тесно связано и явление, возникающее на фоне поисков Бога при утрате всей вероучительной и обрядовой традиции как переходный этап к другим формам религиозного сознания, – так называемая *бедная религия*. В этом случае преобладают догматически четко не оформленная вера и нравственные поиски при очень небольшой роли ритуалов.

В рамках протестантизма реакцией на модернизм является, прежде всего, *протестантский фундаментализм* с его ориентацией на буквальное прочтение Библии и полное отвержение любых соображений, помимо библейского текста, включая и традиционное богословие, а также

представленный в лютеранстве и англиканстве консервативный «высокоцерковный» протестантизм, противопоставляющий модернизму сближение с церковной традицией (богословской, организационной, литургической) и ортодоксальными конфессиями и отстраняющийся от фундаменталистов.

## 2.6. Неоязычество

Термин «язычество» в богословской традиции используется для обозначения многочисленных религиозных верований первобытных и древнейших народов (тотемизма, магии, анимизма, фетишизма), а также религий политеизма. Понятие *неоязычества* гораздо сложнее.

В самом общем виде под неоязычеством подразумевается одно из современных духовно-религиозных исканий, направленное на возрождение домотеистических (в частности, дохристианских) форм мировоззрения и ритуала как основы «гармоничного взаимодействия» с природой и обществом.

Неоязычество, или нативизм (от лат. *nativus* – родной, природный) – это реконструкция прежде всего дохристианских политеистических верований, хотя очень часто христианство при этом сближают с иудаизмом, как одну монотеистическую религию с другой, видя в них две ипостаси одного враждебного мировоззрения. Но неоязычество, будучи неоднородным явлением, предстает в виде агрессивных по отношению к традиционным конфессиям квазирелигиозных практик и идеологий, в основе которых лежат мистико-расистские доктрины, основанные на синтезе древних языческих верований и мифологии, доктрин восточных религий и разных видов оккультизма. В силу этого нет и универсального определения неоязычества, однако существующие точки зрения адекватно отображают основные его аспекты.

Академик Н.И. Толстой полагает, что подлинный возврат к язычеству в каких бы то ни было формах невозможен, так как это означает не только регресс общества в целом, но и мощный интеллектуальный регресс. Возврат к язычеству – это возвращение в каменный век, с его вседозволенностью, примитивизмом мышления и отсутствием морали.

По мнению В. Прибыловского, неоязычество является политизированной квазирелигией, мифологизированной формой расовой, этнической и религиозной ксенофобии [15], то есть скорее стилизует архаичные религиозные формы, чем на самом деле к ним возвращается.

И.А. Галицкая и И.В. Метлик считают, что русское неоязычество существует в виде синкретических нетрадиционных форм религиозного

сознания, и расценивают неоязыческие религиозные объединения как деструктивные в отношении традиционных духовных и культурных ценностей народов России. Их деятельность может представлять опасность для общества, так как она направлена против традиционных конфессий России; наносит психологический ущерб адептам неоязычества; ведет к нарушению процесса социализации и инкультурации молодежи; наносит ущерб семьям адептов [16].

С точки зрения А.М. Шабанова, неоязычество, или неопаганизм (от лат. *paganus* – языческий, ср. польск. *poganstwo*; существует этимологическая связь с русским прилагательным «поганый») основывается на социал-дарвинистских, политеистически-натуррелигиозных, ритуально-магических и мифологических представлениях. Славянское неоязычество – это часть мирового процесса идеологических поисков XX в. Сюда относятся религиозные группы, исповедующие мистико-расистские доктрины, основанные на синтезе славянской мифологии, теософски осмысленного индуизма и оккультизма. Они имеют строгую иерархию, обрядовые действия и определенные политические цели, зависящие от специфики вероучения.

Неоязыческие группы часто представляют собой военизированные организации, заботящиеся о военной и общефизической подготовке адептов, насаждающие культ физического здоровья и силы (отсюда частая маскировка под сообщества пропагандистов оздоровительных и целительных практик, вроде общин последователей Порфирия Иванова, которые практикуют «целительные» обливания водой как элемент обожествления водной стихии, а также молитвенные обращения к природе).

Дисциплина, порядок и соблюдение иерархии имеют в таком случае основополагающее значение. Лидер и жрец группы часто является одним и тем же лицом. Культ физического совершенствования связан и с религиозно осмысленной идеей чистоты и здоровья нации и готовностью всегда защитить ее интересы (христианство подвергается критике за допущение болезни как возможного наказания или испытания, посланного Богом, и следствия поврежденной грехом человеческой природы).

Неоязычество зачастую проповедует расистские и фашистские взгляды. Большинство организованных националистов являются его адептами. В России неоязыческие культы порой маскируются под спортивно-молодежные и патриотические клубы. Латентная деятельность неоязычников выражается и в организации разного рода культурно-массовых мероприятий, имеющих внешне чисто фольклорный (и псевдохристианский – вроде празднования Масленицы) характер.

О.В. Асеев считает славянское неоязычество выражением интересов части интеллигенции (в 1990-х гг. сделавшей выбор не в пользу традиционных религий, но и не пожелавшей, во многом ради культурной моды, оставаться атеистической) и проявлением тенденций этноцентризма. Особенность учения и культовой практики неоязычества состоит во временной (циклической) регуляции жизнедеятельности, что и определяет психологию поведения неоязычников. К причинам возникновения неоязычества в России исследователь относит:

- активный поиск национальных корней и национальной идеологии;
- стремление к национальной сегрегации и национальному обособлению;

- восстановление национального самосознания;
- стремление противодействию урбанизации, миграции, биологической деградации, вестернизации, рыночным отношениям и обществу потребления;

- возросшее влияние восточных национальных и культурно-религиозных традиций;

- секуляризацию общества и утрату популярности такими нерелигиозными идеологиями, как социализм, либерализм, демократия [35, 20–26].

Славянское неоязычество – это возврат к почитанию Перуна, Велеса, Макоши и прочих богов, реконструкция дохристианских языческих верований и ритуалов древних славян на основе весьма скудных исторических материалов, разбавляемых сомнительными или фальсифицированными сведениями фантастики, фэнтези, политеистических верований других народов и оккультизма. Этим оно отличается от небольших (реликтовых) языческих общин, сохранившихся после христианизации Руси и иногда встречавшихся приблизительно до XVIII в.

В современном неоязычестве можно выявить четыре взаимопроникающих течения:

- народно-бытовое,
- этническое,
- экологическое,
- националистическое.

*Народно-бытовое язычество* преобладает в сельской местности и состоит из суеверий, включающих в себя веру в приметы, гадания и оккультно-магическое воздействие, такие как сглаз, порча, заговор, и упрощенного набора представлений о потустороннем мире (домовые, упыри, русалки и пр.). Данный вид язычества зачастую переплетен с мировоззрением традиционной религии или светской идеологии и является составной частью местного этнического синкретического культа,

включая и синкретические ритуалы с использованием предметов церковного культа (что строжайше запрещено церковью). Нередко народно-бытовое язычество смыкается с экстрасенсорикой и бытовым оккультизмом.

*Этническое язычество* представляет собой политеистические культы, имеющие глубокие исторические корни (например, шаманистские культы коренных народов Сибири и Дальнего Востока). Их отличительной чертой являются автохтонность и цельность мировоззрения.

*Экологическое язычество* – организации с оккультным, синкретическим, квазиэтническим политеистическим мировоззрением с идеологией экологизма. К таковым относятся общины, входящие в «Круг языческой традиции».

*Националистическое язычество* – религиозные и политические организации, имеющие синкретическое, квазиэтническое, политеистическое мировоззрение с националистической идеологией. К первым, например, относятся общины «Союза славянских общин» и Древлеправославная церковь Инглингов. Ко вторым – националистические неоязыческие партии (например, Партия духовного ведического социализма).

Яркой и организованной на государственном уровне попыткой реставрации язычества был гитлеровский Третий рейх. Интересно, что с точки зрения церкви попытки оживления язычества рассматривались как проявление невежества.

Реставрация типичного древнего язычества едва ли возможна уже потому, что предполагает радикальный сдвиг в сторону мифологического и примитивно-магического мышления. Учитывая современное состояние интеллекта и культуры человека, это попытка совмещения несовместимого. Поэтому чаще всего неоязычество представляет собой воспроизведение верований и ритуалов, осуществляемое людьми, которые мыслят не мифологически, а вполне рационально (отсюда и их яростные нападки на традиционные религии, и создание суррогатных форм «теологии»), в то время как подлинное мифологическое мышление лежит вне рациональной критики; такую «теологию» заимствовали из арсенала христианства и превратили в «антитеологию», используя те же богословские категории). В результате мы видим или типичную культуррелигиозность, маскирующую совершенно иные, внерелигиозные цели, либо в значительной мере обычную имитацию, культурные игры, «реконструкцию».

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ**

1. Каковы причины, ход и последствия секуляризации для жизни общества?
2. Какие теории секуляризации вы знаете, какая из них, по вашему мнению, наилучшим образом отражает процессы секуляризации?
3. Как вы можете охарактеризовать явление антиклерикализма?
3. Что понимают под религиозным модернизмом и каковы основные тенденции модернизма в христианских церквях?
4. Охарактеризуйте традиционализм как религиозный, культурный и социальный феномен.
5. Дайте определение понятия «культуррелигиозность».
6. Что такое неоязычество, каковы его характеристики и типы?
7. Что такое секта, какие критерии и характеристики сект выделяют разные авторы?

## **ГЛАВА 3 НОВЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ И РЕЛИГИИ**

### **3.1. Новые религиозные движения**

Одна из основных черт, характеризующих современное состояние религии, – зарождение в XX в. огромного количества новых религиозных движений (НРД). Все религии когда-то возникли. Современные НРД интересны прежде всего тем, что появились в обществах, которые, казалось бы, утратили интерес к религии. Новые религиозные движения – порождение эпохи свободного выбора и культурного плюрализма, духовного кризиса, вызванного в том числе и секуляризацией [29].

Новые религиозные движения в специальной литературе обычно принято относить к религиозным организациям, возникшим во второй половине XX в., хотя некоторые исследователи расширяют хронологические рамки этого явления. Так, П. Антес относит к «новым религиям» не только НРД в узком смысле этого слова, но и множество религиозных групп, появлявшихся с середины XIX столетия в Европе, Латинской Америке, Африке и т. д. [4, с. 4–5]. В данном случае одно понятие объединяет слишком разные по своему происхождению религиозные феномены. Особенность НРД состоит в том, что они возникли именно в секулярных обществах. Используются и другие обозначения действующих в России религиозных новообразований: «оппозиционные», «альтерна-

тивные», «нетрадиционные», «внеконфессиональные религии», «религии “нового века”».

Оппоненты НРД называют их сектами или культами, добавляя при этом оценочное определение «тоталитарные» или «деструктивные». Большинство религиоведов предпочитают пользоваться более нейтральным термином «новые религиозные движения». Кроме того, и по формальным критериям очень многие из этих движений назвать сектами в строго религиоведческом смысле было бы неправильно, поскольку сектами обычно называют те группы, которые отделились от церкви. Многие НРД не отделились ни от церкви, ни от другой секты, а возникли в результате деятельности их основателей и, кроме того, не имеют и других признаков, характерных для классических сект. Новые религиозные движения основаны на принципах прямого членства и равенства членов общины, в отличие от иерархической структуры церкви. Как правило, НРД не отгораживаются от окружающего мира как сообщество избранных, напротив, они активны в миру и пытаются интегрироваться в него как можно успешнее, многие из них не стремятся к организационному оформлению. В этом нет ничего удивительного. М. Вебер и Э. Трельч, изучая НРД, ориентировались на религиозную ситуацию, которая сложилась в Европе после Реформации. Новые религиозные движения возникли в совершенно другом обществе, и немалая их часть не имеет вообще ни малейшего отношения ни к протестантизму, ни к христианству.

Термин «культ» используется в трех значениях:

«почитание» или «поклонение» (например, культ Девы Марии в католицизме, возможен другой, светский объект почитания);

обрядность, система символических действий, молитв (например, православный культ);

тип религиозной организации.

Культы – это неформальные объединения, которые складываются вокруг харизматичных лидеров. Эти люди не объединены ничем, кроме личной преданности и доверия своему лидеру.

В европейских странах и США слово «культ» используется в том же смысле, что и «секта» в России, то есть к культам принято относить все те «страшилки», которые у нас массовое сознание приписывает сектам. У многих со словом «секта» ассоциируется что-то пугающее, куда «затягивают», где обманом отбирают деньги и квартиры. Сектанты – это жертвы злодеев, их принуждают бросать работу, порывать с семьей, они уже фактически не люди, а роботы, потому что в сектах их зомбируют, и т. д.

Американское, западноевропейское, а спустя два десятилетия и российское общество воспринимало это «нашествие» зачастую враждебно, что и повлекло за собой появление оскорбительных определений и

характеристик. В научной среде наиболее популярным стал термин «НРД», который ввела в обиход социолог из Великобритании Айлин Баркер. Данный термин позволяет отделить религиозные новообразования, возникшие в XX в. при вполне определенных обстоятельствах (движение молодежной контркультуры и др.), от сектантских, характерных для историко-религиозного процесса. Например, вряд ли уместно Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормонов) или организацию «Свидетели Иеговы» причислять к НРД, существующим самое большее три-четыре десятилетия.

К основным факторам, способствующим появлению и распространению НРД, относятся:

формализация и бюрократизация деятельности традиционных религиозных организаций и ослабление их влияния (НРД как «неоплаченные счета» церкви);

религиозный плюрализм, возможность выбора религии;

открытая внешним влияниям культура современных обществ;

кризис ценностей и духовных ориентиров, мировоззренческая неопределенность, свойственная современным развитым обществам.

Согласно теологическому подходу, *секта* (восходит к лат. *secta* от *sequi* – следовать за кем-то, повиноваться, а также к слову *secare* – отсекать) – это религиозное течение, отделившееся от основного религиозного направления, подвергшее существенной ревизии его вероучение, создавшее собственную организацию и характеризующееся недолгим сроком существования. Этимология слова в значительной степени определяет сущность этой религиозной группы, возглавляемой харизматическим лидером, в ряде случаев формирующим особое религиозное направление и отсекающим людей от изначальной религиозной целостности, как организационной, так и мировоззренческой. В теологической традиции понятие секты тесно связано с понятиями ереси и лжеучения (ложного учения). Религиоведы эти понятия используют с крайней осторожностью из-за их изначальной негативной окраски, некоторые же не используются ими совсем. Как правило, термин «секта» используется для обозначения группы или организации, а «ересь» – для неортодоксальных учений, носителями которых могли быть и секты. В религиоведении вместо них обычно используется категории новые религиозные объединения (НРО), или движения (НРД), или культы.

Для НРД характерны:

незначительный период существования;

культивирование адептами преувеличенных представлений о личности лидера, который не только основал объединение, но и принес людям долгожданную истину;

доктринальные разногласия с традиционными религиями.

Попытки дать классификацию «сект» предпринимались давно, это было нужно даже в административных целях. Упомянем классификацию, одобренную Святейшим Синодом РПЦ в 1860-х гг. Она, в частности, выделяла:

1. Не признававших Иисуса Христа Сыном Божиим;
2. Отвергавших Таинства и «власти богоустановленные»;
3. Допускавших при «наружном общении» «человекобожие»;
4. Посягавших на оскпление себя и других;
5. Отвергавших молитву за царя;
6. Отвергавших церковный брак и признававших временные супружеские союзы [1].

На настоящий момент существует множество различных классификаций НРО, ввиду их крайнего разнообразия мы упомянем наиболее распространенные.

Классификация по типам лидерства:

*харизматические НРД*, возникновение и деятельность которых связаны с появлением тех или иных провидцев, пророков и т.п.;

*иерархические НРД*, воспроизводящие организационные структуры церковного типа; их члены подчиняются руководству, исходя из убеждения, что получили права руководства по определенному уставу, имеющему легализующую силу; квалификация таких общин нередко вызывала споры (так, традиционное православное и католическое богословие относило меннонитство к сектам, но с религиоведческой точки зрения эта община должна быть квалифицирована иначе);

*теократические НРД*, которые стремятся к созданию религиозно-теократической организации;

*тоталитарные НРД* (определение современного исследователя А.Л. Дворкина; далеко не все религиоведы согласны с выделением такой разновидности и используются этот термин) связаны с наличием жесткой системы лидерства, осуществлением тотального контроля над всеми сферами жизнедеятельности (рис. 6).

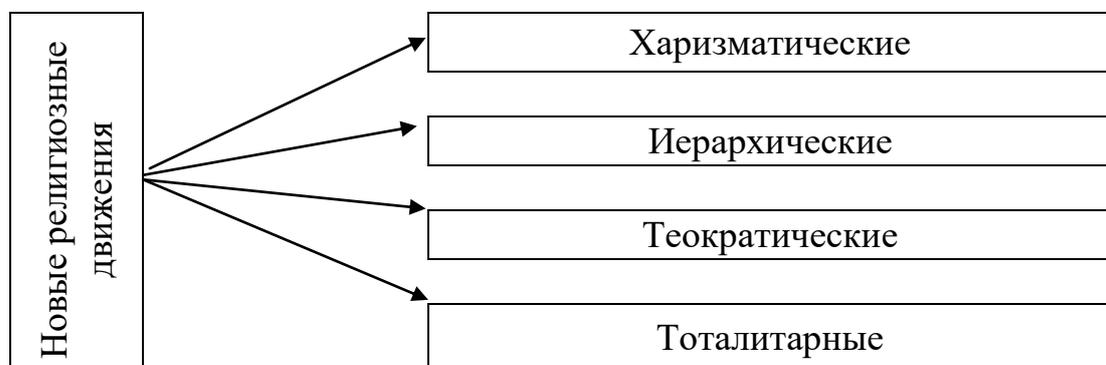


Рис. 6. Классификация НРД по типу руководства

Часто встречаются организации смешанного типа, сочетающие в себе различные черты вышеперечисленных типов НРД.

Согласно одной из возможных классификаций – по направлению вероучения (разработана А.Л. Дворкиным) [23] – выделяют следующие НРД:

*псевдохристианские* (Церковь Христа, Новоапостольская церковь, Завет, Семья). Ссылаются на Библию как на источник вероучения, оперируя отдельными фрагментами ее текста, нередко со значительным искажением вероучения традиционных конфессий;

*претендующие на обладание «новым откровением»* (Белое братство, Богородичный центр, Церковь объединения (последователи Муна), Аум Синрикё, Церковь последнего завета (известная также как секта Виссариона)). Могут сохранять в качестве декорации элементы традиционных религий;

*«восточные» учения* (Международное общество сознания Кришны) – псевдоиндийские, «восточные» учения. Предлагаемые духовные практики и методы самосовершенствования эклектичны, в них сочетаются элементы религий Востока и оккультных практик. Используют христианскую терминологию, создавая иллюзию близости христианству. Включают в себя псевдонаучные учения и псевдофилософские доктрины, а также учения, акцентирующиеся на йогических практиках;

*учения, относящиеся к движению Нью Эйдж* (религии нового века). Носят преимущественно оккультный характер, ставят задачей развитие в человеке паранормальных и экстрасенсорных способностей, проповедуют учения и практики магического типа, могут использовать учение о синтезе «всех религий» или рождении новой (целители и колдуны, восточные культы – кришнаизм, йогические практики, в том числе «Сахаджа-йога», трансцендентальная медитация, неоведантизм, Живая Этика (Агни Йога) Рерихов, антропософия, последователи Порфирия Иванова, сайентология Рона Хаббарда (центры «Дианетика», «Нарконтон», «Криминтон») и др.);

*сатанопоклоннические и люциферианские культы* – деструктивные образования, угрожающие жизни и здоровью человека (культы, построенные на активном отрицании Бога и поклонении злым силам);

*эклектические культы* – сочетающие в себе черты вышеперечисленных;

*коммерческие культы* – организации, идеология, структура и иерархия которых определяется коммерческой выгодой, получаемой под прикрытием религиозной деятельности (рис. 7).



Рис. 7. Классификация новых религиозных образований по направлению вероучения

Новым религиозным движениям присущ также ряд других признаков, относящихся к способу ведения ими своей деятельности. Кратко охарактеризуем их.

1. *Религиозный «маркетинг».* Использование для вербовки и распространения учения методов, направленных на эмоциональную сферу сознания, начиная от типичной рекламы (уличной, почтовой и т. д.). Она может осуществляться под видом изучения Библии (Церковь объединения) или английского языка (Церковь Иисуса Христа святых последних дней – мормоны), патриотической деятельности (собрание всех обеспокоенных судьбой России – Святая Русь), фестивалей и семинаров по вопросам семейной жизни и психологических тренингов (муниты, Церковь сайентологии), благотворительных концертов (Семья), семинаров по вопросам педагогики, медицины и обучения нетрадиционным методам оздоровления (последователи Т. Акбашева и П. Иванова) и др.

Часто НРД маскируются под традиционные церкви (Духовный центр им. Сергия Радонежского и др.). В то же время следует отметить, что, например, изучением Библии занимаются и традиционные религии, но делают они это не для привлечения новых членов.

2. *Крайне активная деятельность по привлечению адептов с использованием различных методов привлечения и удержания неофитов в поле внимания.* Потенциальный член общины окружается вниманием, подвергается «бомбардировке любовью» (формируется ощущение

необходимости и значимости) и непрестанной опеке. Собирается любая информация о человеке с тем, чтобы удержать его в группе (включая и шантаж). Используются специфические инициации – совершение поступка, ставящего нового адепта вне традиционных общественных и нравственных связей: отречение от родных, всего «прежнего» образа жизни и т. п.

3. *Наличие вариантов учения*, один из которых для «маркетинга», а другой – для посвященных. Большинство современных НРД декларируют свою приверженность общепризнанным ценностям и нормам.

4. *Эзотеризм*. Постигание скрытого учения предполагает изменение места в иерархической системе, продвижение к «центру». Новые религиозные движения предполагают прохождение этапов посвящения, без чего конечная цель недостижима. Может вводиться сложная система семинаров, членства и участия в деятельности.

5. *Обожествление лидеров* для укрепления установки на непогрешимость объединения. Основатели нередко наделяют себя божественными качествами: Мун, С. Тороп (Виссарион), М. Цвигун (Мария Дэви Христос), Т.Ф. Акбашев, Сёко Асахара и др. Общение с лидерами в таких случаях становится общением с божеством, где привычный регламент коммуникации не действует изначально. Учение НРД всегда претендует на обладание высшей истиной. «Истины» объявляются сверхъестественными, полученными через «откровения», а традиционные учения – заблуждением.

6. *Жесткий информационный контроль* с отбором желательной и нежелательной для адепта информации. В итоге должна сформироваться полная зависимость адепта от сообщества.

7. *Склонность к слиянию с капиталом, в том числе криминальным*. Многие НРД (Церковь Объединения (Движение Муна), Церковь сайентологии Рона Хаббарда) являются крупными промышленными и финансовыми корпорациями, стремящимися расширить свое влияние вплоть до политического господства.

Разумеется, в каждом конкретном случае могут иметь место не все перечисленные признаки, что создает серьезные трудности при квалификации того или иного объединения. Со временем некоторые НРД могут трансформироваться, обретая черты традиционных религиозных организаций. Религиоведение не занимается оценкой их вероучений по шкале «правильно/неправильно».

Что касается социального базиса, то, как и в случае неоязычества, наиболее активными проводниками НРД сейчас являются молодежь и круги интеллигенции.

### 3.2. Особенности культовой практики и организационного оформления

Для НРД восточного происхождения характерна приверженность ритуалу, тогда как в неохристианских группах ритуал предельно упрощен и сведен к минимуму. В них утверждается возможность каждого без посредства духовенства обращаться к Богу, используются новые «молитвенные» практики, напоминающие рекламное шоу.

Большую роль играет эмоционально-психологическая сторона, вытесняющая веру на задний план. Подлинная религиозная вера, по мнению адептов НРД, возможна лишь в результате изменения сознания, на основе виртуальной встречи с Богом. В официальном христианстве, напротив, с недоверием относятся к спонтанным проявлениям религиозных чувств, полагая, что они должны быть выражением веры и подчиняться ей. Транс, экстаз и другие измененные состояния в НРД интерпретируются как просветление, приобщение к божественной реальности.

Для некоторых харизматических форм религиозного культа, таких как Церковь Объединения (Движение Муна), Церковь Последнего Завета (секта Виссариона), культ Сатья Саи Бабы и другие, характерно стремление к собственному мистическому опыту: «видениям», пророчествам, «чудесным исцелениям». Многие НРД практикуют методы йоги, медитации, с которыми связывают надежды на физическое, нравственное, психическое и спиритуальное возрождение человека. Их использование, по сути, является прямой или завуалированной формой «чудесного» исцеления. Важной особенностью культовой практики является представление о ее эффективности, действенности «здесь и сейчас», обещается пробуждение божественного начала в самом человеке, а не ожидание божественной милости в будущем от далекого бога официального христианства. Используются особый язык, уникальная терминология (например, в Церкви сайентологии, движении «Радастея» и др.).

Для НРД характерны иные, отличные от традиционных конфессий принципы организационного оформления. Многие из них функционируют как центры, общества, школы, культы-аудитории, практикующие свободную форму членства и не имеющие ярко выраженного лидера (например, культ Анастасии). Существуют и харизматические культы. Отдельные НРД (например, Церковь последнего завета) создают некие города будущего – поселения со своеобразной инфраструктурой, включая школы, культурно-просветительские центры либо университеты, клиники трансцендентальной медитации. При этом утверждаются особые правила образа жизни, нравственные устои, диета и др. В тех НРД, где присутствует организационное оформление, культивируются атмосфера

семьи, отношения любви, братства, принципы гуманизма, бережного отношения к природе, искоренения зла [27].

Противники НРД акцентируют внимание на специфике применяемых ими методов вербовки – «промывании мозгов», или контроле сознания. При этом оппоненты НРД подразделяются на две основные группы: конфессионально ориентированные организации, включающие представителей религиозных кругов, концентрирующих внимание на вероучительных вопросах (контркультурное движение), и светские организации (антикультурное движение). Последние ставят вопрос об угрозе культов для общества. Однако, по мнению авторов учебного пособия «Новые религиозные движения», изданного в 2011 г., подобное разделение характерно для североамериканского общества и не свойственно для западноевропейского и российского [40]. Наиболее острой, дискуссионной проблемой в анализе НРД Эйлин Баркер считает контроль сознания [5]. В России описание техники контроля сознания дал А.Л. Дворкин – глава Центра святого Ирины Лионского, действующего под эгидой РПЦ. Он выделяет три этапа данной методики:

- 1) отказ от всего прошлого;
- 2) разделение сознания и воли, что может достигаться посредством заучивания и многократного повторения мантр;
- 3) тотальная индоктринация – внушение нового учения [23].

В итоге происходит нарушение нормального функционирования мозга. Теория контроля сознания непопулярна в западной академической среде и, по заключению экспертов Американской ассоциации психологов, не соответствует принятым научным критериям. Протестантские авторы – противники НРД считают, что допущение существования методик контроля сознания противоречит христианской антропологии, а именно постулату о наличии у человека свободной воли, позволяющей ему делать собственный религиозный выбор и нести за него ответственность перед Богом.

Критики НРД выделяют и такие их специфические признаки, как приспособленность к массовой культуре, использование методов маркетинга и рекламы, сращивание с бизнесом, синкретизм и эклектизм. И в этом нет ничего удивительного. Новые религиозные движения – порождение эпохи глобализма и несут на себе ее отпечатки. Некоторые особенности, элементы учения НРД действительно вошли в массовую культуру, особенно это касается такого аморфного движения, как «Нью Эйдж». В массовой культуре мы можем обнаружить типично нью-эйджевские по духу увлечения: фэншуй, медитативная музыка и многие другие. По мнению исследователей, субкультура «Нью Эйдж» способна привести в отчаяние любого исследователя постмодернистским смешением доктрин и организационных форм. Приведем одно объявление: «Проснитесь в мире осознанных сновидений: то, на что

Кастанеда и тибетские йоги тратили годы, может стать реальным за считанные недели благодаря новейшим технологическим разработкам института осознанных сновидений и портативных приборов для обучения осознаваемому сновидению, которые будут вашим личным тренером, вы можете стать мастером-сновидцем» [42, с. 115–116].

«Нью Эйдж» и некоторые другие НРД – действительно коммерциализированное явление, предлагающее свои услуги как искателям эзотерических истин, так и успешным бизнесменам.

Итак, мы выяснили, что НРД – сложное и противоречивое явление, порожденное современным обществом и заслуживающее внимания исследователей. Некоторые религиоведы предлагают перейти от описательного анализа НРД к феноменологии новых религий, включающей в себя интерпретацию и анализ феноменов «новой религиозности». Не менее важно изучение процесса эволюции НРД, что позволит выявить перспективы, тенденции их дальнейшего существования и развития.

### **3.3. Экуменизм и глобализм**

Еще одним явлением современной религиозной жизни стал экуменизм (от греч. οἰκουμένη – вселенная). Это концепция сближения или объединения разных христианских конфессий и даже разных религий. Инициатором экуменического движения стал в начале XX в. методист Дж. Р. Мотт.

К экуменизму не следует относить требования мирного бытового сосуществования людей с разными религиозными взглядами, поскольку это прописная и всегда актуальная истина.

Для большинства религий характерно отрицательное отношение к идеям экуменического типа (они обозначались по-разному, сам термин «экуменизм» очень поздний). Экуменические идеи возникли в протестантской среде как теоретическое обоснование для единения протестантских общин, терявших из-за своей разрозненности влияние. Появляется теория ветвей, рассматривающая все направления христианства как ветви одного дерева, и теория основных догматов, согласно которой принципиально важно признавать лишь основные положения вероучения, второстепенные же оставляются на личное усмотрение (причем критерий второстепенности неясен).

Экуменизм предлагает либо синкретическое соединение религий, либо поиск общего вероучительного минимума, который часто очень невелик, тем более что внешнее сходство может оказаться преувеличенным.

Далеко не все протестанты приняли такую концепцию. Православие и католицизм относились к экуменизму резко отрицательно.

В целом негативное отношение к экуменизму было высказано на Всеправославном совещании, проходившем в Москве в 1948 г. при патриархе Алексии I (Симанском). Крайне негативное отношение к экуменизму выразили представители РПЦЗ.

Еще в 1864 г. папа Пий IX осудил учение о том, что невидимые границы Церкви намного шире видимых, и масса людей, официально не принадлежащих к Церкви, принадлежит к ней на деле и в силу этого будет спасена. В 1928 г. папа Пий XI энцикликой *Mortalium animos* признал это учение еретическим. Перелом в отношении к экуменизму наступил только в середине XX в. В католической церкви он был одобрен II Ватиканским собором, что вызвало резкую критику со стороны традиционалистов, которые бойкотируют экуменические инициативы. Так, священник-традиционалист Г. Марсиль назвал экуменизм церковной проказой. В рамках экуменизма было провозглашено взаимное снятие анафем между Римом и православным Константинополем, а также анафем Тридентского собора и антикатолических анафем Аугсбургского рейхстага времен реформационных событий.

Крупнейшей экуменической организацией является *Всемирный совет церквей* (ВСЦ), официально утвержденный в 1948 г. В нем доминируют протестанты. Однако консервативные протестанты зачастую относятся к экуменизму сдержанно, говоря, что установление мира не может быть достигнуто перешагиванием через принципиальные различия (например, возникли сложности при диалоге лютеран и англикан по вопросу о роли епископата в церкви). Среди радикальных протестантов отношение к экуменизму чаще однозначно отрицательное.

Участие православной церкви в ВСЦ ограничено, причем часто истолковывается как один из способов рассказать о православии людям, плохо его знающим. Католическая церковь в данную организацию не входит.

Философской основой радикального, последовательного экуменизма обычно является агностицизм, то есть учение о непознаваемости мира и Бога. Бог не дал человеку надежного пути для богопознания и спасения, потому все одинаково пригодны. Высказывается и интересное суждение об экуменизме как своеобразной форме деизма – учения о том, что Бог создал мир, но не заботится о нем, а люди могут искать дорогу к Нему по своему усмотрению. Экуменизм хорошо вписывается в культуру постмодернистского типа с ее восприятием реальности как игры и истолкованием любого мировоззрения и любых форм культуры как в принципе равноценных.

В культурном отношении экуменизм соотносится с глобализмом, поскольку объединение религий (полное или же частичное, через их уравнивание) есть необходимый элемент создания единого общества. Как быть при этом с очевидными вероучительными различиями, которые в таком случае нужно объявить несущественными, сторонники экуменизма не знают. Они полагают, что объединение произойдет неведомым человеку образом перед концом истории, то есть эсхатологически.

Можно выделить три вектора постсоборного экуменизма:  
 попытку договориться с православием;  
 тяготение к протестантизму;  
 сближение с нехристианскими религиями.

Не менее важна, по мнению официального Ватикана, политика *инкультурации* – адаптации между светской и церковной культурой, разрыв между которыми особенно увеличился в XX в., когда *бикультурность* стала восприниматься как вполне обыденное явление. Инкультурация восходит к идеям аджиорнаменто Иоанна XXIII.

По мнению П. Шоню, церковь в культуре XX в. – это соль, которая привносит специфику в культуру. Если эта специфика не будет ощущаться, церковь станет не нужна. Поэтому в эпоху секуляризма нужно не понижать, а повышать планку вхождения в церковь и пребывания в ней.

В настоящее время официально-бюрократический экуменизм в значительной мере утрачивает популярность, происходит резкая поляризация на консерваторов и либералов модернистского толка. В результате среди и тех и других фактически происходит консолидация сил с образованием «межконфессиональных фронтов» – консервативного и либерального. Либералы активно участвуют в официальном и стихийном («диком», иницируемом некоторыми кругами верующих, особенно частью молодежи) экуменизме. «Консервативный фронт» все чаще выступает как альтернатива официальному экуменизму.

Инкультурация отражает дух глубинного приспособленчества, одни из ее первых проектов – либеральный католицизм и американизм. Ее сторонники начинают ориентироваться на субкультуры, в том числе молодежные, пытаясь адаптировать к ним культуру церкви, зачастую в ущерб учению и догматике.

Инкультурация понимается в смысле адаптации христианства как явления европейского к культурам неевропейских стран. Практическое применение она находит в изменении архитектуры (в духе конструктивизма 1960-х гг.) и внутреннего убранства храмов, богослужений (рок-концерты во время служб и т. д.), введении в литургию новых элементов (восточных ритуалов, танцев и пр.).

В связи с изложенным можно констатировать, что у сегодняшней католической церкви только два пути развития: полная утрата религиозности или Новое Средневековье.

Еще одна особенность современной религиозной ситуации заключается в перераспределении религиозной активности и географическом перераспределении традиционных для данной местности религий. Например, при спаде христианской религиозности в Европе наблюдается ее всплеск в Латинской Америке. В традиционно христианских Германии и Франции растет число приверженцев ислама, причем не только за счет мигрантов, но и за счет представителей коренного населения (самый известный случай – переход в ислам французского философа Р. Генона, который, однако, не поощрял других подражать этому шагу).

Интересным феноменом религиозности XX–XXI вв. является *харизматическое движение*. По сути своей это неопятидесятничество с более рыхлой структурой и отсутствием единого вероучения, допускающее самые экстравагантные формы поведения при получении «даров Святого Духа», к каковым относится, например, «святой смех» – заразные приступы беспричинного хохота, доводящие человека до физического изнеможения. Харизматики (или харизматы) претендуют на «новое излияние Святого Духа», должны обновить «уснувший» мир. Они либо образуют разнообразные собственные общины, либо внедряются в уже существующие (католические, протестантские, реже православные), формируя там синкретические формы религиозной практики. Харизматические инициативы существуют и в иных религиях, а их приверженцы обычно стремятся объединить усилия с соответствующими течениями в христианстве. Они нередко образуют общины, квалифицируемые как тоталитарные секты и культы.

В современном мире традиционная религиозность соседствует с модернизированной, новыми и суррогатными форматами религии, синкретизмом разных религий, последовательным атеизмом (включая и понимание религии только как свода нравственно-этических предписаний и принципов) и индифферентизмом, пассивной безразличностью. Впрочем, индифферентная позиция неустойчива, сознание таких людей достаточно открыто религиозным установкам, причем очень часто именно примитивным, эрзацным формам религии.

Таким образом, постсекулярную ситуацию в современном мире трудно признать окончательной, как это делает, например, Ю. Хабермас. Она может подразумевать разные варианты дальнейшего развития. Это тем более существенно, что процессы секуляризации в разных частях мира и в ареалах преобладания разных религий протекали неодинаково.

Одной из основных проблем религии в современной России является разрыв религиозной традиции, возникший за почти сто истекших лет. Его последствия затронули все сферы религиозной жизни (богослужебную, благотворительную, богословскую и образовательную) и все религиозные объединения, но, естественно, сильнее отразились на тех, кто обладал развитой и богатой традицией. Сыграли роль и такие моменты, как полное или почти полное прекращение религиозной деятельности.

Разрыв преемственности создает условия для заполнения образовавшегося вакуума вновь «изобретенными» представлениями, для роста религиозного безразличия и нецерковной религиозности, что объясняется экономией усилий, необходимых для освоения традиции и вживания в нее. Например, при плохом знании богослужения начинают появляться нелепые, выдуманные ритуальные элементы. Праздники десемантизируются, их смысл искажается, они могут осмысляться синкретически (вроде смешения монотеизма с язычеством: языческая Масленица воспринимается как часть чисто христианской традиции) или превращаться в расплывчатый «культурный символ», когда представление о главном содержании праздника заменяется повышенным вниманием к второстепенным атрибутам. Порой религиозные праздники оказываются лишь поводом для застолья.

Для духовенства восстановление традиционного уровня образования и подготовки, а также веками выработывавшихся правил, писанных и неписанных норм сословного поведения, своего рода «профессионального кодекса», выражается в повседневной жизни, например в практике постоянного ношения сословной одежды (в тех конфессиях, где религиозные правила и традиция это предписывают, например в православии). Для простых верующих это сопряжено с усилиями по овладению минимумом знаний о вероучении, богослужении и введением в свою жизнь дисциплинарных и аскетических норм, таких как посты, регулярное посещение храма, чтение положенных молитв и т.п. С этим же связаны и такие явления, как рост религиозного синкретизма, номинальной религиозности («номинальные верующие») и культуррелигиозности. Естественно, что просто присоединиться к определенной религии или конфессии или причислить себя к ее приверженцам легче, чем выполнять хотя бы основные требования, с этим связанные.

Не случайно в РПЦ обсуждается вопрос о целесообразности легкого допуска большого числа людей к крещению и венчанию, широко практиковавшегося в 1990-е гг., порой без достаточной подготовки. Эта практика, вполне объяснимая сама по себе, в немалой степени привела именно к росту номинальной религиозности, появлению большого количества «крещеных атеистов». Интересно, что еще в начале

XX в. ряд представителей православной церкви, в том числе епископы, ставили вопрос о том, что крещеные, но не верующие в Бога и не признающие церковь люди должны в законном порядке переставать считаться ее членами во избежание «прикосновения к таинствам и святыням», что в данном случае является кощунством и профанацией. В этой среде с особым скепсисом воспринимались тогдашнее законодательное требование ежегодной исповеди и причастия для чиновников, которые были обязаны предоставлять соответствующие справки. Такое формальное участие в таинствах часто подменяло личную религиозность.

Полноценное восстановление традиции – сложный и длительный процесс. Подчас номинальные верующие воспринимают свою принадлежность к церкви как основание для апломба, повышения своего социального престижа и даже получения определенных социальных преференций, могут вести себя высокомерно и агрессивно, присваивая себе право выражать «позицию церкви», имея о ней слабое представление (порою доходя до показной религиозности). Еще более этот тип поведения характерен для культуррелигиозных личностей.

В действительности приверженность церкви и подлинная религиозность определяется не только фактом совершения ритуала присоединения к религии (например, крещения), но и рядом критериев, в том числе:

регулярным посещением богослужений (для православных – воскресных и праздничных служб) и достаточным знанием их смысла, а также регулярными исповедью и причащением);

выполнением предписаний, в том числе ограничительного характера (например, отказом от работы по воскресеньям для христиан, субботний покой – для приверженцев иудаизма, соблюдением постов и иных пищевых запретов, воздержанием от просмотра телепрограмм или чтения текстов, признанных вредными для религиозной нравственности);

соблюдением установок, связанных с семейной жизнью (это касается в первую очередь проблем развода, супружеской верности, вопросов, касающихся репродуктивной сферы (в религиозной области мы, как правило, сталкиваемся с запретом аборта и почти полным запретом на искусственное ограничение зачатия) и религиозного воспитания детей).

Интенсивность религиозной жизни определяется прежде всего по посещаемости основных богослужений (воскресных – для христиан, субботних – для иудеев, пятничных – для мусульман и т. д.). В некоторых протестантских общинах религиозной жизни основным критерием служит регулярность чтения Библии.

В результате часто происходит «сдвиг центра тяжести», когда отсутствие глубоких религиозных убеждений и устоявшейся практики религиозной жизни восполняют менее важными элементами. Завышение значимости последних выражается как в изменении ценностной иерархии в сознании самого человека, так и во внешнем подчеркивании таких элементов. Так, иногда ношению нательного креста придается большее значение, чем еженощному участию в литургии, а погребальный обряд становится важнее всех остальных составляющих религиозной жизни, включая таинства, которые и должны, по учению церкви, быть подлинной подготовкой к праведной кончине. Равным образом знание основ вероучения заменяется рассуждениями о важности роли религии и декларацией своей религиозной принадлежности. Иногда люди затрудняются ответить, какой ритуал важнее (например, причащение или получение в храме святой воды). В результате ритуальные атрибуты разных религий могут превратиться в своеобразные амулеты, «обереги» или просто очередные знаки культурных симпатий, то есть изменить свой смысл, семиотическую сущность.

В XXI в. констатируется спад той моды на религию, которая началась в 1990-е гг. Этот факт может иметь самые разные последствия, начиная от оттока из храмов «номинальных верующих» и заканчивая ростом числа приверженцев оккультизма и нетрадиционных культов.

Можно говорить о трех причинах спада религиозной моды.

Во-первых, многие подходили к религии с заведомо магическими представлениями, полагая, что присоединение к ней и соблюдение минимума обрядов окажется средством решения практических жизненных проблем (что характерно для религиозной проповеди американского типа). Поскольку эти ожидания не оправдались, интерес угас.

Во-вторых, многие были носителями потребительских установок: дать меньше, получить больше.

В-третьих, представление о религии было часто примитивно-идеализированным, почерпнутым из книг, эстетским, когда в религии видели очередной «носитель прекрасного», «возвышенного» или «духовного». Кроме того, для ряда представителей интеллигенции интерес к религии стал формой протестного поведения, связанного с идеологическими мотивами и вытекающими отсюда особенностями образа жизни.

Ряд проблем связан с молодежной религиозностью, что обусловлено психологическими и социальными особенностями формирования мировоззрения этой возрастной категории. Молодежь более активна, мобильна, восприимчива к новому, но и менее постоянна, подчас недостаточно ответственна в ситуации выбора. Для молодых людей характерны протестные, демонстративные формы поведения, заниженное чувство социальной опасности, подверженность возрастным психофизиологи-

ческим и мировоззренческим кризисам, высокий риск депрессий и так называемых экзистенциальных фрустраций (состояний, связанных с утратой смысла жизни). Контакт с молодежью и помощь ей невозможны без учета такой специфики.

Находятся в стадии решения вопросы, связанные с образованием. Это и вопросы преемственности – восстановления традиций старых духовных школ (в частности, духовных академий), и вопросы об изучении религии и религиозной культуры в светских учебных заведениях (в том числе в школе), о формах и методах такого изучения. Оформляется модель сосуществования в условиях исторически сложившейся многоконфессиональности, обусловленной многоэтничным составом населения.

Затронул Россию и вышеупомянутый общий процесс перераспределения религий, что проявилось, в частности, в популярности неоязычества. Перераспределение может быть как внешним, совершающимся преимущественно за счет миграции и смены состава населения, так и внутренним, обусловленном автохтонными процессами в самом обществе. Смена вероисповедания может иметь очень разную мотивацию, часто наивную или не касающуюся области собственно религиозных убеждений (так, некоторым нравится, что в протестантизме к духовным лицам можно обращаться по имени-отчеству, хотя, например, лютеранство категорически не поощряет такого амикошества и имеет собственную систему титулатуры). Иногда мотивом выступает отдаленность храмового здания или аналогичного ему места совершения ритуала, физическая, пространственная недоступность духовенства. В религиях и конфессиях, где получил распространение модернизм, часть верующих реагирует на него резко отрицательно, вплоть до выхода из общины, но в то же время он может привлечь людей благодаря «демократичности», снижению требований и упрощению ритуала.

Развивается сотрудничество светских и религиозных структур в иных сферах, в частности, медицинской и благотворительной. Как показывают исследования Э. Кюблер-Росс, работа с тяжелобольными может не только облегчить их страдания, но и превратить последнюю болезнь из простого ожидания смерти в плодотворный и наполненный смыслом период [31]. К похожим выводам приходит и крупный отечественный психолог Л.А. Китаев-Смык [30]. Для этого необходимы специфические навыки работы, часто выходящие за пределы обычной психотерапии, а также наличие времени, чего трудно требовать от врачей. В этом плане целесообразно сотрудничество с религиозными организациями, тем более что религия накопила огромный опыт работы с больными и умирающими, а некоторые представители духовенства имеют к тому же профессиональ-

ную квалификацию медиков и психологов. Возрождение больничных храмов и больничного духовенства (разной конфессиональной принадлежности) является важным шагом в этом направлении.

Еще один аспект связан с экономикой религии. Часть верующих не осознает, что любая религиозная организация (община, епархия, монастырь) подчиняется определенным экономическим законам и включена в общие экономические процессы. В частности, на содержание зданий, являющихся частью городской застройки, заработную плату духовенству и церковным служащим и организацию богослужebной жизни требуются деньги, а они, в свою очередь, не возникают «ниоткуда». Порою после восстановления храма забывают о том, что его дальнейшее функционирование сопряжено с материальными затратами. В разных странах эти вопросы на практике решаются по-разному (например, введением официального церковного налога).

Принимая во внимание изменение места религии в обществе и культуре, правомерно говорить об *экологии религии*. Это может включать в себя охрану храмовых зданий не только как памятников искусства, но и как ритуальных комплексов. Интересно, что опасность порой исходит изнутри самой религии. В течение жизни нескольких последних поколений в ходе богослужebных реформ было утрачено огромное количество памятников христианства, которые могли бы стать органичной частью культурного наследия.

### **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ**

1. Что означает термин «новые религиозные движения»?
2. Какие черты присущи НРД?
3. Какие факторы способствуют появлению и распространению НРД?
4. Какие типологии НРД вам известны?
5. Объясните значение терминов «новые религии», «невероисповедная религиозность», «нетрадиционные религии».
6. Опишите феномен экуменизма.
7. Каким образом глобализация влияет на религиозную ситуацию в современном мире?

**БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК**

1. Алексеева С.И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856–1904 гг. СПб.: Наука, 2006. 275 с.
2. Аринин Е.М. Философия религии: Академическое введение в основные концепции и термины: учеб. пособие. Владимир: ВлГУ, 2014. 407 с.
3. Аринин Е.И. Феноменология религии: учеб. пособие: в 2 ч. Владимир: ВлГУ, 2015. Ч. 1. 168 с.
4. Антес П. Религии современности: История и вера / пер. с нем. С. Червонной. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 302 с.
5. Баркер Э. Научное изучение религии? Вы, должно быть, шутите! // Религиоведение. 2003. № 4. С. 103–109.
6. Барт К. Церковная догматика / пер. с нем. В. Витковского. М.: Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2007. 535 с.
7. Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Минск: Современный литератор, 2000. 352 с.
8. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002. 324 с.
9. Бем Д. Культурные противоречия капитализма. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. М.: Аспект-пресс, 1996. С. 699–703.
10. Бергер П. Священная завеса // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2003. № 32. С. 6–12.
11. Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. 508 с.
12. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. 750 с.
13. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. М.: Владимир Даль, 2017. 446 с.
14. Веремчук В.И. Социология религии: учеб. пособие. М.: ЮНИТИ, 2004. 254 с.
15. Верховский А., Михайловская Е., Прибыловский В. Политическая ксенофобия. Радикальные группы. Представления лидеров. Роль Церкви. М.: Панорама, 1999. 191 с.
16. Галицкая И.А., Метлик И.В. Новые религиозные культы и школа: пособие для рук. образования и учителей / отв. ред. М.А. Ушакова. М.: Сентябрь, 2001. 159 с.
17. Гараджа В.И. Социология религии. М.: Аспект-пресс, 2005. 236 с.
18. Гарнак А. Сущность христианства. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2016. 320 с.
19. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. / под ред. А.В. Гулыги; пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 531 с.
20. Гидденс Э. Социология. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 703 с.
21. Годелье М. Загадка дара. М.: Восточная литература РАН, 2007. 293 с.

22. Гриненко Г.В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. М.: Новый век, 2000. 445 с.
23. Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты: опыт систематического исследования. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2008. 813 с.
24. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. с французского А. Аполлонова и Т. Котельниковой. М.: Дело (РАНХиГС), 2018. 732 с.
25. Забияко А.П. Категория святости: сравнительное исследование лингво-религиозных традиций. М.: Московский учебник, 2000. 205 с.
26. Иллюстрированная история История и теория религии: учеб. пособие / под общ. ред. Е.В. Мельниковой. Екатеринбург: Уральский ун-т, 2019. 222 с.
27. История и теория религии: учебное пособие / под общ. ред. Е.В. Мельниковой. Екатеринбург: Уральский ун-т, 2019. 222 с.
28. Кант И. Критика способностей суждения. М.: Искусство, 1994. 365 с.
29. Кантеров И.Я. Новые религиозные движения: учебник для вузов. М.: Юрайт, 2023. 326 с.
30. Китаев-Смык Л.А. Психология стресса: психологическая антропология стресса. М.: Акад. проект, 2009. 943 с.
31. Кюблер-Росс Э. О смерти и умирании. М.; Киев: София, 2001. 316 с.
32. Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М., Викторов В.Ю. Религиоведение: учебник для бакалавров: учебник для студентов высших учебных заведений. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юрайт, 2016. 467 с.
33. Лефевр М. Они предали его. От либерализма к отступничеству / пер. с фр. М. Заслонова. СПб.: Владимир Даль, 2007. 348 с.
34. Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юрист, 1996. 574 с.
35. Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера: справочник // Информационно-аналитический вестник. 2002. № 1. 446 с.
36. Парсонс Т. О социальных системах. М.: Акад. проект, 2002. 830 с.
37. Пивоваров Д.В. Философия религии. Праксеология религии: учеб. пособие для вузов. М.: Юрайт, 2022. 474 с.
38. Полный православный богословский энциклопедический словарь. М.: Концерн «Возрождение», 1992. 2464 с.
39. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. 251 с.
40. Эгильский Б.Э. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения: учеб. пособие. М.: КноРус, 2011. 224 с.
41. Яблоков И.Я. Религиоведение: учеб. пособие для студентов вузов. М.: Гардарики, 2004. 317 с.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
 ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЗНАНИЯ О РЕЛИГИИ....	 4
1.1. Структура современного знания о религии .....	4
1.2. Религия: значение термина и объем понятия .....	9
1.3. Классификация религий и типология религиозных организаций..	16
1.4. Социальные аспекты религии, функции религии в обществе. Религиозная ситуация .....	25
Вопросы для самоконтроля .....	31
 ГЛАВА 2. РЕЛИГИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ .....	 32
2.1. Современные тенденции в развитии религии .....	32
2.2. Религиозный модернизм. Модернизм в католицизме .....	36
2.3. Традиционализм.....	43
2.4. Модернизм в православии.....	47
2.5. Модернизм и консервативные направления в протестантизме ....	52
2.6. Неоязычество.....	55
Вопросы для самоконтроля .....	59
 ГЛАВА 3. НОВЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ И РЕЛИГИИ .....	 59
3.1. Новые религиозные движения .....	59
3.2. Особенности культовой практики и организационного оформления .....	66
3.3. Экуменизм и глобализм.....	68
Вопросы для самоконтроля .....	76
 БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК .....	 77

Лариса Викторовна Удалова

**Религия в современном обществе:  
социально-философский аспект**

*Учебное пособие*

Редактор М.Б. Юдина  
Корректор С.В. Зорикова

---

Подписано в печать 10.06.2024

Формат 60×84/16

Физ. печ. л. 5

Тираж 100 экз.

Усл. печ. л. 4,65

Заказ № 30

Бумага писчая

Уч.-изд. л. 4,35

С – 30

---

Редакционно-издательский центр  
Тверского государственного технического университета  
170026, г. Тверь, наб. Афанасия Никитина, 22