

Н.Г. ОСИПОВА, С.О. ЕЛИШЕВ

**РЕЛИГИЯ:
СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

Монография

Москва 2022

УДК 2-1
ББК 86.210+60.563

Рецензенты:

В.И. Добреньков, д. филос. н., профессор;
С.В. Перевезенцев, д. истор. н., профессор.

Рекомендовано к печати по решению ученого совета социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Протокол № 8 от 30.06.2021 г.)

О 73

Осипова Н.Г., Елишев С.О.

Религия: социологический анализ. Монография. – М.: Перспектива, 2022. – 436 с.

ISBN 978-5-88045-550-8

Настоящая монография охватывает широкий спектр тем, связанных с социологическим анализом религии. Особое внимание уделяется становлению и развитию социологии религии в России, четкому определению предметной области социологии религии в системе социологического знания. Детально освещены социальные аспекты ведущих религиозных доктрин, обоснована антисистемная деятельность тоталитарных сект и религиозных культов. Значимое место занимает анализ процесса политизации религии и проблем построения конфессиональной молодежной политики.

© Н.Г. Осипова, С.О. Елишев, 2022.

Оглавление

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ПЕРВАЯ ЧАСТЬ. СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ	10
1.1. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ	10
1.2. ФОРМИРОВАНИЕ ВЗГЛЯДОВ НА СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ. ДИСКУССИЯ «ЗАПАДНИКОВ» И «СЛАВЯНОФИЛОВ»	35
1.3. ДИСКРЕДИТАЦИЯ РЕЛИГИИ И ПРАВОСЛАВИЯ ОТЕЧЕСТВЕННЫМИ ИДЕОЛОГАМИ СОЦИАЛИЗМА, АНАРХИЗМА И РЕВОЛЮЦИОННОГО МАРКСИЗМА	56
1.4. РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ВОЗЗРЕНИЯХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ЛИБЕРАЛЬНОГО ЛАГЕРЯ РУССКОЙ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ	74
1.5. ОСМЫСЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ КОНСЕРВАТИВНОГО ЛАГЕРЯ РУССКОЙ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ	102
1.6. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ	138
ВТОРАЯ ЧАСТЬ. СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ВЕДУЩИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДОКТРИН	161
2.1. КЛЮЧЕВЫЕ ПРИНЦИПЫ ИНДУИЗМА. КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА И СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ИНДУИСТОВ	161
2.2. СИМВОЛИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ И СОЦИАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ БУДДИЗМА	182
2.3. АВРААМИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ: ИУДАИЗМ, ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО	203
2.3.1. <i>Иудаизм как религия еврейского народа: вера и долг</i>	208
2.3.2. <i>Мобилизирующий потенциал ислама: религиозная жизнь мусульман</i>	222

2.3.3. <i>Христианство: ведущая мировая религия</i>	239
2.4. ДИВЕРСИФИКАЦИЯ И ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ПРОТЕСТАНТСКИХ ТЕЧЕНИЙ	248
ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ. РЕЛИГИЯ, ПОЛИТИКА И ГОСУДАРСТВО	275
3.1. МОДЕЛИ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ	275
3.2. РЕЛИГИОЗНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ КАК ГЛОБАЛЬНЫЙ СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН	299
3.3. ФУНДАМЕНТАЛИЗМ В МИРОВЫХ РЕЛИГИЯХ	324
3.4. ТОТАЛИТАРНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЕКТЫ И ДЕСТРУКТИВНЫЕ КУЛЬТЫ КАК АНТИСИСТЕМНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ	352
3.5. МОЛОДЁЖЬ КАК ОБЪЕКТ МАНИПУЛЯТИВНОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ ТОТАЛИТАРНЫХ СЕКТ И ДЕСТРУКТИВНЫХ КУЛЬТОВ	371
3.6. КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ МОЛОДЁЖНАЯ ПОЛИТИКА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ.....	387
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	408

ПРЕДИСЛОВИЕ

Практически все основоположники социологии – О. Конт, К. Маркс, Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, М. Вебер и Г. Зиммель, так или иначе, затрагивали религию как уникальный социальный феномен и важнейшую сферу общественного бытия. И сегодня анализ религии остается важнейшим направлением научной социологии, поскольку «религия является связующим звеном между теологией и социологией; религия есть определенный исходный факт, базис, а социология дает возможность научно постичь его»¹.

Более того, не подлежит сомнению тот факт, что религию «невозможно отделить от общества, от истории, от эмоционального или интеллектуального опыта ее приверженцев»², «ни одна религия не является абстракцией, оторванной от жизни. Приверженцы того или иного вероучения могут заявлять, что их вдохновляет Бог или даже претендовать на то, что их священные писания продиктованы Богом и что в них заключены вечные истины. Но эти тексты истолковываются людьми и служат руководством в человеческой жизни»³. И, несмотря на то, что человеческая история знает множество попыток уменьшить роль религии в государстве, общественной или частной жизни, и даже просто «упразднить» её, она была и остается важнейшим социальным институтом, неотъемлемым элементом социальной структуры, требующим постоянного и тщательного социологического анализа. Это предполагает изучение роли, места и функций религии в обществе, развития религиозности в разных типах обществ, связь религии с такими социальными институтами как семья, наука и образование, ее взаимоотношений с моралью.

Социологический анализ религии является важнейшей областью научного социального познания, а социология религии – учебной дисциплиной, способной не просто обогащать будущих профессиональных социологов новыми, важными знаниями, но и формировать социально значимые ценностные ориентации и мировоззренческие позиции, позволяющие активно противостоять деструктивным и антисистемным организациям религиозного и псевдорелигиозного толка.

¹ Социология религии как наука: функциональный подход. *Дж. М. Йингер* // Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич*. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 162.

² *Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение* / Пер. с англ. *М.Д. Гольдовской*. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 12.

³ *Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение* / Пер. с англ. *М.Д. Гольдовской*. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 11.

В настоящее время отечественное социологическое образование располагает рядом изданий, в основном учебного толка, по социологии религии. Безусловно, каждое из них отражает серьезный труд их авторов и вносит существенный вклад в социологию религии не только как учебную дисциплину, но и актуальную область научного социологического познания. Тем не менее, достаточно часто авторами акцентируется внимание на том, что в социология религии в России должна развиваться исключительно в рамках западной теоретико-методологической традиции, которой они явно отдают предпочтение, не признавая имеющиеся альтернативы. В очень небольшом количестве из них, изданных к настоящему времени, можно найти либо вольное, фрагментарное и критическое обращение к анализу российской социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института, без глубокого анализа работ и воззрений классиков русской школы социологии религии, либо их подчеркнутое игнорирование⁴. Однако это вряд ли продуктивно и, на наш взгляд, негативно сказывается на современном состоянии социологии религии в России, а также преподавании соответствующей учебной дисциплины в российских вузах.

На самом деле, неповторимое своеобразие пути развития русской цивилизации, культуры, российского общества и государства, необходимость их научного осмысления, в сопоставлении с опытом иных стран и сложившихся там научных подходов и направлений, закономерно привели к формированию собственной российской социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института, хотя данный факт до настоящего времени отрицается, ставится под сомнение или подвергается критике, в том числе и со стороны известных современных социологов религии⁵.

Восполнить этот пробел, связанный с незнанием трудов отечественных мыслителей, творчество которых относится к имперскому периоду российской истории, во многом призвана настоящая монография. В её первой части «Становление и развитие социологии религии» довольно много места отводится обращению к богатому наследию русской социальной мысли, работам классиков русской школы социологии религии – В.С. Соловьева, Б.Н. Чичерина, П.Б. Струве, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, К.П. Победоносцева, Л.А. Тихомирова и целого ряда других. На наш взгляд, это поможет не только устранить очевидную историческую несправедливость, но и в полной мере способствовать возрождению и успешному последующему развитию собственной, самобытной отечественной социологической

⁴ См., например: *Гараджа В.И.* Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2007; Социология религии / Под ред. *Самыгина С.И.*, Ростов н/Д: Феникс, 2015.

⁵ См., например: *Гараджа В.И.* Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2007. С. 50-51.

традиции изучения религии. Эта традиция, которая оформилась в имперский период отечественной истории, нашла своё отображение в трудах российских учёных-эмигрантов за рубежом в советский период отечественной истории, и к настоящему моменту только начинает заново возрождаться в постсоветской России, с учётом тех наработок, которые были сделаны советскими учеными в советский период российской истории.

Многочисленные подходы к определению религии обусловили специфику развития и самоидентификации социологии религии в системе научного знания. При этом разнородность теории и методологии анализа, которую использует социология религии, породила серьёзную проблему поиска ее места в структуре социологической науки. Наиболее часто социологию религии отождествляют или с религиозной социологией, или с автономной отраслью в горизонтальной структуре социологической науки.

В результате социология религии представляет собой произвольную совокупность тем, включающих анализ фундаментальных трудов преимущественно социально-философского характера, избыточных религиозными терминами, непонятными неподготовленному читателю, что серьёзно затрудняет понимание сути и методологии социологического анализа религии. С этой целью в настоящей монографии дифференцировано и структурировано предметное поле социологического анализа религии, выделены его наиболее перспективные поля исследований.

На наш взгляд, уместно вести речь о социологическом анализе религии, который развивался и продолжает развиваться в рамках двух крупных, но равнозначных направлений.

Первое сосредоточено на социологическом познании религии в русле общей современной социологической теории, в широком социальном контексте, в качестве одной из подсистем социетальной системы. Особое место в рамках данного направления занимает анализ религии как социального феномена и социального института, социальных функций и дисфункций последнего, в числе которых – интенсивный процесс политизации религии.

Второе – на внутреннем анализе религии и различных религиозных доктрин, прежде всего, с точки зрения особенностей тех социальных отношений, которые формируются в их рамках. Исследовательским фокусом этого направления служат социальные функции различных религий, их влияние на нравственные ценности и мировоззрение отдельных индивидов и социальных групп, формы проявления в повседневной жизни, особенности формирования и функционирования новых

религиозных движений, в том числе тоталитарных религиозных культов и сект. Следует отметить, что данному направлению посвящена вторая часть настоящей монографии «Социальные аспекты ведущих религиозных доктрин».

В этой части анализируются социальные аспекты индуизма и буддизма – религий, которые редко рассматривались отечественными авторами с данной точки зрения, а также авраамических религий – иудаизма, христианства и ислама.

Анализ исторического развития индуизма, показывает, что, несмотря на отсутствие жесткой организационной структуры, он обладает внутренним единством на социальном, идейном и культовом уровнях. Краеугольным камнем как вероучения, так и социальной составляющей доктрины индуизма являются понятия сословий и каст, а набор религиозных предписаний и культовых практик, регулируют повседневную жизнь индуистов. В данной связи индуизм является не только и не столько религией, сколько образом жизни и целостным поведением, в котором может быть и своя духовная практика

Буддизм, протестное движение, зародившееся в Индии, и направленное против застывшего иерархизма, механической обрядовости и корыстолюбия брахманов, привнес в религию личностный аспект и воплотил идею о необходимости сострадания ко всем живым существам. В специальной главе особое место занимает анализ нравственной и социальной составляющей данной религии, а также обоснованы причины привлекательности буддизма и его легкой адаптивности к другим религиозным доктринам.

Специальная глава посвящена анализу авраамических религий – иудаизма, ислама и христианства, – особенностям их зарождения, связи вероучений с культовой и социальной практикой, а также опровержения стереотипных представлений. В отдельной главе рассматривается социальная проблема трансформации традиционных религиозных доктрин в квазирелигиозные течения, которая находит свое наиболее наглядное отражение в процессе дифференциации и диверсификации протестантизма в виде постпротестантских, а точнее – псевдопротестантских движений и культов. Авторы обращаются к анализу причин, прежде всего – социальных, Реформации церкви, истории возникновения и укрепления первых протестантских течений – лютеранства, кальвинизма, англиканства и анабаптизма, выделяет социальные корни и ключевые принципы протестантского вероучения. Однако протестантизм не смог остаться в рамках единого учения и культа, в нем быстро стало появляться большое количество близких по духу, но отличных направлений и течений, что способствовало быстрому вырождению самого духа

протестантизма, традиционной протестантской этики, основанной на аскетизме, трудолюбии, скромности, честности и т.п.

Третья часть монографии «Религия, политика и государство» посвящена традиционным, но очень острым и злободневным проблемам взаимоотношений церкви и государства, процессу политизации религии, находящему свое выражение в феномене религиозного фундаментализма, охватывающего все без исключения религии, а также особенностям деятельности тоталитарных религиозных сект и деструктивных культов, которая носит антисистемный характер. Специальные главы отведены механизмам и методам манипулятивного воздействия тоталитарных сект и деструктивных культов на молодёжь, а также проблемам, связанным с институционализацией и направленностью конфессиональной молодежной политики в современной России.

Профессор *Н.Г. Осипова*
Профессор *С.О. Елишев*

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ. СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

1.1. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Эпоха Просвещения и буржуазных революций как один из важнейших истоков социологии религии. Религия как предмет научной рефлексии. Принцип эволюционизма и его развитие Г. Спенсером в отношении религии. Проблема периодизации истории становления социологии религии.

Становление социологии религии в западной социологии. Классический этап. Особенности анализа религии К. Марксом, О. Контом и Г. Спенсером.

Религия в социологическом творчестве Э. Дюркгейма. Ключевые элементы в определении религии Э. Дюркгейма. Демаркация религии и магии. Вклад в сравнительный социологический анализ религий М. Вебера. Развитие социологии религии на Западе в начале XX – конце 60-х гг. XX столетия. Современный и новейший этапы развития социологии религии за рубежом.

Особенности становления и развития социологии религии в России. Зарождение социологии религии в имперский период российской истории. Социологический анализ религии в СССР. Специфика развития социологии религии в современной России.

Как отмечают исследователи, своим возникновением социология религии во многом обязана тем процессам в обществе, начало которым положила эпоха Просвещения и буржуазных революций. Одним из важнейших источников социологии религии стала социально-философская критика феодальных общественных отношений и церкви как социального института, в особенности – со стороны французских философов XVIII в. Эта критика религии, получившая мощное развитие в XVIII – XIX столетиях, была связана с пробуждением интереса к вопросам о социальной обусловленности религии и ее роли в жизни общества⁶.

На базе этой критики возникла стратегия, базирующаяся на неприятии представлений о мистико-спиритуалистической природе социаль-

⁶ См. подробнее: *Гараджа В.И.* Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2005.

ного⁷, рассматривающая религию как состояние сознания и поведения, производное от жизни общества и связывающая возникновение, основания для распространения и функциональность любых религий прежде всего с социально-историческими и материальными обстоятельствами бытия людей.

Общий секулярный пафос социальной мысли в эпоху Просвещения сделал возможным критический анализ реального облика религиозных организаций, позволил выявить положительные и отрицательные стороны их деятельности в государстве и обществе. Религия, сохраняясь как предмет исповедания, становилась и предметом научной рефлексии.

Другим, не менее важным источником стал принцип эволюционизма, получивший развитие как в трудах естествоиспытателей, так и социальных мыслителей, прежде всего, Герберта Спенсера.

Г. Спенсер в XVIII главе «Данные социологии» своей работы «Основания социологии» описал «различные группы факторов, входящих в социальные явления – от человеческих идей и чувствований, рассматриваемых в их необходимой эволюции, а также окружающие естественные условия и те постоянно усложняющиеся условия, начало которым дает само общество»⁸. В частности, к «идеям», эволюция которых способствовала становлению религиозных представлений, Г. Спенсер отнес «идеи о Смерти и Воскресении», «идеи о Душах, Призраках, Духах, Демонах и т.п.», «идеи о Загробной жизни», «идеи о Другом мире», «идеи о Сверхъестественных деятелях» и ряд других. Далее этот мыслитель дал анализ процесса возникновения таких феноменов как «Вдохновение, ясновидение, заклинание и колдовство», культовых мест, к которым отнес «Священные места, Храмы и Алтари» и ритуальных действий – «Жертвоприношений, Поста и Умилоствления; Славословия, Молитвы и т.п.»⁹.

В еще одной – XXIII главе «Церковные учреждения» рассматриваемой работы Г. Спенсер провел «дифференциацию духовного правительства от светского, показал его последовательное усложнение и размножение сект, рост и непрерывное изменение религиозных идей как следствие прогресса знания и изменение нравственных черт, и постепенное примирение этих идей с истинами отвлеченной науки»¹⁰.

Как отмечают исследователи, «вывод об эволюционности религиозной жизни общества подразумевал существование функциональных

⁷ Смирнов М.Ю. Определение предметной области социологии религии // 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / Под ред. Д-ра филос. наук проф. Е.А. Аршнина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С. 404 – 428.

⁸ Спенсер Г. Синтетическая философия: пер. с англ. Киев: Ника Центр, 1997. С. 252.

⁹ Спенсер Г. Синтетическая философия: пер. с англ. Киев: Ника Центр, 1997. С. 266 – 283.

¹⁰ Спенсер Г. Синтетическая философия: пер. с англ. Киев: Ника Центр, 1997. С. 363; 363 – 374.

различий действия религии в разные исторические эпохи. Задачами социальной мысли стали выяснение причин этих различий, анализ влияния религии на ту или иную общественную среду, открытие зависимости религиозной сферы от потребностей и поведения каких-либо общественных групп. Все это требовало комплекса эмпирически установленных и теоретически обоснованных логически связанных знаний о взаимоотношениях религии и общества»¹¹.

Социология религии возникла в результате взаимовлияния идей и достижений двух важнейших научных дисциплин – социологии и религиоведения. Соответственно, социология религии как самостоятельная отрасль социологии не могла возникнуть ранее конца 30-х – начала 40-х гг. XIX столетия, до того, как были конституированы эти научные дисциплины и оформлен их категориальный аппарат. В то же время истоки такого междисциплинарного гибрида можно обнаружить в истории социально-философской мысли, в рассуждениях о природе религии, об отношении религии и государственной власти, о вере и суевериях, моральных принципах религии выдающихся философов прошлого – Т. Гоббса, Д. Юма, Ш. Монтескье, Ж.Ж. Руссо, И. Канта, Г. Гегеля и целого ряда других ученых.

При этом нельзя согласиться с утверждением о том, что «в трудах обществоведов, признанных основоположниками социологии, – К. Маркса, О. Конта, Г. Спенсера еще нельзя непосредственно обнаружить социологию религии», <...> а «социология религии как таковая начинает свое существование со времени деятельности ее «отцов-основателей», в первую очередь, – Эмиля Дюркгейма и Макса Вебера, их единомышленников и оппонентов на едином предметном поле социологического изучения религии»¹².

Дело в том, что история становления и развития социологии религии, как структурного элемента дисциплинарной матрицы социологии, не может рассматриваться, а тем более изучаться в отрыве от тех этапов (исторических периодов), которые являются общепринятыми для систематизации истории социологического знания.

Это классический, современный и новейший этапы развития как социологии, так и социологической теории, которые достаточно детально освящены в отечественной социологической литературе¹³. Временные границы этих этапов, безусловно, совпадают. При этом, если обра-

¹¹ *Гараджа В.И.* Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2005.

¹² *Смирнов М.Ю.* Определение предметной области социологии религии // 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / Под ред. Д-ра филос. наук проф. *Е.А. Аринина.* Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С. 404 – 428.

¹³ См., в частности: *Осипова Н.Г.* Западная социология в XX столетии: ключевые фигуры, направления и школы. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018.

таться к наследию Карла Маркса, Герберта Спенсера и Огюста Конта, то следует подчеркнуть, их представления о религии органично вписывались в те масштабные социально-философские концепции, которые пронизывают все аспекты творчества этих обществоведов – концепцию исторического материализма у К. Маркса, теорию общей и социальной эволюции у Г. Спенсера и концепцию «трех стадий развития человеческого ума» у О. Конта. При этом каждый исследователь внес свой особый и значимый вклад в становление предметного поля и последующего научного дискурса социологии религии.

В частности, к наиболее известным трудам Карла Маркса, в которых этот мыслитель затрагивал проблему религии, относятся «Экономические рукописи 1844 года», «К еврейскому вопросу», «К критике Гегелевской философии права», «Капитал. Критика политической экономии».

В этих трудах К. Маркс утверждал, что религия как особый вид производства, включена в систему производственных отношений капиталистического общества и сравнивал религию с процессом самоотчуждения рабочего в процессе труда, который рассматривался как противостоящая рабочему сила. Однако «религиозное отчуждение как таковое происходит в сфере сознания, в сфере внутреннего мира человека, но экономическое отчуждение есть отчуждение действительной жизни – его упраздняет, поэтому охватывает обе стороны»¹⁴.

Согласно К. Марксу, «так как бытие религии есть бытие несовершенства, то источник этого несовершенства надо искать в сущности самого государства»¹⁵.

«Таким несовершенным государством является христианское государство, и христианская религия служит восполнением и освещением этого несовершенства»¹⁶. В то же время «демократическое государство, действительное государство, не нуждается в религии для своего политического восполнения»¹⁷.

По отношению ко всем другим формам государства К. Маркс утверждал, что «это государство, это общество порождает религию,

¹⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. Цит. по: Религиозное отчуждение. К. Маркс / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 82.

¹⁵ Маркс К. К еврейскому вопросу // Цит. по: Религиозное отчуждение. К. Маркс / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996.

¹⁶ Маркс К. К еврейскому вопросу // Цит. по: Религиозное отчуждение. К. Маркс / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 82 – 83.

¹⁷ Маркс К. К еврейскому вопросу // Цит. по: Религиозное отчуждение. К. Маркс / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 82 – 83.

превратное мировоззрение, ибо они сами превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме <...>, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в фантастическую действительность человеческую сущность, потому что человеческая сущность не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенная борьба против того мира, духовной услугой которого является религия»¹⁸.

Кроме проблемы религиозного отчуждения, которое институционально усиливается по мере развития капиталистических общественных отношений, проблемой, которая также предопределяет борьбы с религией вплоть до полного ее исключения из социальной жизни, является переход религии в сферу эгоизма, сферу частных отношений.

«Религия для нас уже не причина мирских ограничений, а лишь ее проявление. Государство, таким образом, может совершенно эмансипироваться от религии даже тогда, когда большинство еще остается религиозными. А преобладающее большинство не перестает быть религиозным от того, что оно остается религиозным только *privatum* (в качестве частных лиц)»¹⁹.

«Человек политически эмансипируется от религии тем, что изгоняет ее из сферы публичного права и переносит ее в сферу частного права». Она уже не является духом государства, <...> она стала духом гражданского общества, сферы эгоизма, <...> а ее сущность выражает уже не общность, а различия. Религия стала выражением отделения человека от той общности, к которой он принадлежит, от себя самого и других людей, чем и была первоначально. Она является всего только абстрактным исповеданием особой превратности, частной прихоти, произвола»²⁰, – писал К. Маркс.

К. Маркс настаивал на полном упразднении религии, поскольку, по его мнению, «Религия – это вдох угнетенной твари, сердце бесчеловечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»²¹.

¹⁸ Маркс К. К критике Гегелевской философии права // Цит. по: Религиозное отчуждение. К. Маркс / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 85.

¹⁹ Маркс К. К еврейскому вопросу // Цит. по: Религиозное отчуждение. К. Маркс / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 83.

²⁰ Маркс К. К еврейскому вопросу // Цит. по: Религиозное отчуждение. К. Маркс / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 82 – 83.

²¹ Маркс К. К критике Гегелевской философии права // Цит. по: Религиозное отчуждение. К. Маркс / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 85.

Тогда «упразднение религии как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критики той юдоли плача, священным ореолом которого является религия»²².

Согласно К. Марксу, «критика религии завершается учением, что человек высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевавшим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, порабощенным, презренным существом»²³.

Этот мыслитель утверждал, что «религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрениях и разумной связи между собой и природой». «Строй общественно-го жизненного процесса, то есть материального процесса производства, сбросит с себя мистически туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общего союза людей и будет находиться под их содержательным и планомерным контролем. Но для этого необходимо определить материальную основу общества или ряд определенных материальных условий существования, которое представляет собой естественно выросший продукт долгого и мучительного процесса развития»²⁴.

«Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т.д. суть особые виды производства и подчиняются его всеобщему закону. Поэтому положительное упразднение человеческой собственности, как присвоение человеческой жизни, есть положительное упразднение всякого отчуждения, то есть возвращения человека из религии, семьи, государства и т.д. к своему человеческому, то есть общественному бытию»²⁵.

Основателем социологии религии, впрочем, как и самой социологии, по праву считается Эмиль Дюркгейм, который первым обосновал

²² Маркс К. К критике Гегелевской философии права // Цит. по: Религиозное отчуждение. К. Маркс / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 85.

²³ Маркс К. К критике Гегелевской философии права // Цит. по: Религиозное отчуждение. К. Маркс / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 86.

²⁴ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии // Цит. по: Религиозное отчуждение. К. Маркс / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 88.

²⁵ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Цит. по: Религиозное отчуждение. К. Маркс / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 81.

правомерность включения социологического анализа религии в систему социологической науки: «поскольку религия всегда создавалась группой, а именно церковью, поскольку существуют религиозные верования, обряды и институты, то в действительности религия представляет собой социальное явление. Соответственно, исследование религии относится к социологии и составляет объект социологии религии»²⁶.

Основополагающей работой Эмиля Дюркгейма в области социологического анализа религии стали «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии». Центральное место в этой работе ученый отводит поиску общих черт (структурно-функциональных характеристик) у различных религиозных верований, – тех функций, которые поддерживают социальные связи между людьми в обществах разного типа. С этой целью он предпринял плодотворную попытку «охарактеризовать элементарные явления, из которых всякая религия происходит и которые предшествуют возникновению системы, произведенной их соединением»²⁷. Эти религиозные явления он разделил на две основные категории: верования и обряды. Первые – это состояния сознания, они состоят в представлениях; вторые – это определенные способы действия²⁸.

По мнению Э. Дюркгейма, специфическая природа объекта обряда выражена в веровании. Все известные религиозные верования, будь они простые или сложные, содержат одну и ту же общую черту: они предполагают классификацию реальных или идеальных явлений, которые представляют себе люди, на два класса, два противоположных рода, обозначаемых – обычно двумя различными терминами и достаточно хорошо выражаемых словами: светское и священное. Именно определению специфики и отличиям этих категорий и посвящены дальнейшие рассуждения этого ученого, которые целесообразно привести с некоторыми сокращениями.

Ученый утверждал, что священной может быть любая вещь – утес, дерево, родник, камень, кусок дерева, дом, а сам круг священных вещей не может быть определен раз и навсегда; их распространенность бесконечно меняется вместе с религиями. Вопрос заключается в поиске тех качественных критериев, тех общих признаков, какими «священные» вещи отличаются от «светских». Одним, возможным

²⁶ Дюркгейм Э. Социология: ее предмет, метод, предназначение. 3-е изд; доп. и испр. / пер. с фр., состав., вступит. ст. и примеч. А. Гофмана. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2008. С. 386.

²⁷ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии: (Введение; Глава 1) / Пер. с фр. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников. М.: Канон+, 1998. С. 215.

²⁸ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии: (Введение; Глава 1) / Пер. с фр. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников. М.: Канон+, 1998. С. 216.

критерием, по Э. Дюркгейму, могло бы служить место, которое им приписывается в иерархии существ, однако этот критерий слишком широкий и слишком неточный. Подчиненности одного явления другому недостаточно для того, чтобы последнее было священным по отношению к первому.

Другим критерием для определения священного по отношению к светскому остается лишь их разнородность. Но эта разнородность оказывается достаточной для характеристики отмеченной классификации явлений и ее отличия от любой другой благодаря одной своей важной особенности: она абсолютна. В истории человеческой мысли нет другого примера двух категорий вещей, столь глубоко дифференцированных, столь радикально противостоящих друг другу. Священное и светское всегда и везде воспринимались человеческим умом как два отдельных рода, как два мира, между которыми нет ничего общего²⁹.

Энергии, действующие в одном из них, – не просто те же, что и в другом, но более высокой степени; они контрастны по своей природе, а сам факт этого контраста универсален. Переход из одной из этих сфер в другую, если он и происходит, заключает в себе настоящую метаморфозу. Особенно убедительно это доказывают обряды инициации, в том виде, как они практикуются бесчисленным множеством народов.

Инициация – это трансформация *totius substantiae* (всей сущности), ее смерти и возрождения в новой форме. Примеры инициации, по мнению Э. Дюркгейма, и служат доказательством того, что между светским существом, которым он был, и религиозным существом, которым он становится, существует качественное различие. Поскольку принадлежать целиком к одному из них можно только при условии полного ухода из другого, человека призывают полностью удалиться от светского, чтобы вести исключительно религиозную жизнь. Тогда первым критерием идентификации религиозных верований служит несовместимость светских и священных вещей, поскольку понятие священного в мышлении людей всегда и повсюду отделено от понятия светского, поскольку мы усматриваем между ними нечто вроде логической пустоты, ум испытывает неодолимое отвращение к тому, чтобы соответствующие явления смешивались или даже просто оказывались в контакте. Священная вещь – это главным образом та, которой непосвященный не должен, не может безнаказанно касаться.

Священные вещи – это те, которые защищены и отделены запретами; светские вещи – те, к которым эти запреты применяются и кото-

²⁹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии: (Введение; Глава 1) / Пер. с фр. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников. М.: Канон+, 1998. С. 218.

рые должны оставаться на расстоянии от первых. Отсюда Э. Дюркгейм выводит определения религиозных верований и обрядов.

Религиозные верования – это представления, выражающие природу священных вещей и их отношения либо между собой, либо со светскими вещами.

Религиозные обряды – это правила поведения, предписывающие, как человек должен вести себя со священными вещами. Когда известное число священных явлений поддерживает между собой отношения координации и субординации, так что они образуют более или менее единую систему, не входящую, однако, ни в какую другую систему того же рода, тогда совокупность соответствующих верований и обрядов составляет определенную религию.

Каждая однородная группа священных вещей или даже каждая сколько-нибудь значительная священная вещь образуют организующий центр, к которому тяготеет какая-то группа верований и обрядов, особый культ; и нет такой религии, какой бы единообразной она ни была, которая бы не признавала множественность священных явлений. Поэтому религия, обычно не сводится к единственному культу, но состоит в системе культов, наделенных известной автономией. Эта автономия к тому же изменчива. Однако это определение Э. Дюркгейм считает неполным, поскольку оно одинаково подходит к двум категориям фактов, которые, будучи родственны между собой, требуют все же различения – это магия и религия.

Магию и религию сближает то, что магия также состоит из верований и обрядов. В ней, как и в религии, есть свои мифы и догмы; у магии также есть свои церемонии, жертвоприношения, очищения, молитвы, свои песнопения и танцы. Тем самым создается впечатление, что магия полна религии, какие бы связи ни существовали между этими двумя видами институтов, они не могут не противостоять друг другу в некоторых отношениях. Линия демаркации между этими двумя областями проводится Э. Дюркгеймом следующим образом.

Собственно религиозные верования всегда являются общими для определенной группы, которая открыто признает свою приверженность им и связанным с ними обрядам. Они не только допускаются всеми членами данной группы в качестве личного дела, но они являются делом группы и создают ее единство, а составляющие ее индивиды чувствуют себя связанными между собой уже тем только, что у них общая вера. Общество, члены которого едины потому, что они одинаково представляют себе священный мир и его отношения со светским миром и потому, что они выражают это общее представление в одинаковых действиях, – это то, что называют Церковью.

Совершенно иначе обстоит дело с магией. Несомненно, магические верования всегда имеют некоторое распространение, но они не имеют своим результатом связь между собой исповедующих их людей и их объединение в одной группе, живущей одной и той же жизнью. Не существует магической церкви. Между магом и обращающимися к нему индивидами, как и между самими индивидами, нет длительных связей, которые бы делали их членами одного и того же нравственного организма, близкого тому, который образуют верующие в одного и того же Бога, приверженцы одного и того же культа. У мага есть своя клиентура, и его клиенты могут вполне не иметь между собой никаких отношений, вплоть до того, что могут не знать друг друга. Даже те отношения, которые они поддерживают с ним, обычно бывают случайными и поверхностными.

Даже в тех случаях, когда маги образуют сообщества (примером чему служат сборища ведьм в европейском фольклоре), они никоим образом не обязательны для функционирования магии; редки и являются скорее исключениями. Колдун, чтобы заниматься своим искусством, отнюдь не нуждается в своих собратьях. Он скорее одиночка; как правило, он не ищет общества, а бежит от него. Религия, наоборот, неотделима от идеи Церкви. Церковь – это не просто жреческое братство; это нравственная община, образованная всеми верующими одной и той же веры, как ее последователями, так и священниками. Во всякой общине такого рода магия обычно отсутствует³⁰.

Рассуждения, изложенные выше, позволили Э. Дюркгейму прийти к следующему определению религии: «Религия – это единая система верований и действий, относящихся к священным, т. е. к отделенным, запрещенным, вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен»³¹.

Таким образом, именно благодаря Э. Дюркгейму, «религия выделяется из совокупности общественных институтов как институт особого рода – сакральный, прерогативой которого в обществе является духовная власть, по отношению к которому все остальные общественные реалии рассматриваются как. мирские, светские»³².

³⁰ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии: (Введение; Глава 1) / Пер. с фр. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников. М.: Канон+, 1998. С. 230.

³¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии: (Введение; Глава 1) / Пер. с фр. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников. М.: Канон+, 1998. С. 230 – 231.

³² См.: Гараджа В.И. Социология религии. М.: Учебное пособие. – 4-е изд., перераб. и дополн. М.: ИНФРА-М, 2010.

Значительный вклад в становление социологии религии внес Макс Вебер, достаточно глубоко проработавший проблемы секуляризации, дифференциации религиозных организаций, религиозных идей и интересов, религиозного неприятия мира и т.п. Однако наиболее фундаментальный вклад этого мыслителя в рассматриваемую сферу социологии стал сравнительный анализ мировых религий.

Под «мировыми религиями» этот ученый понимал «(совершенно свободно от оценочных суждений) те пять религиозных или религиозно обусловленных систем регламентации жизни, число сторонников которых особенно велико»³³ – конфуцианство, буддизм, христианство, индуизм и ислам. К ним же, в качестве шестой религии, он отнес иудаизм, «как потому, что в нем содержатся решающие исторические предпосылки для понимания двух последних из названных мировых религий, так и вследствие его отчасти действительно, отчасти мнимого значения в развитии современной хозяйственной этики Запада»³⁴. При этом М. Вебер подчеркивал, что «не предполагал дать законченную характеристику рассматриваемых религий», его цель состояла в том, чтобы «подчеркнуть те их черты, которые присущи одним религиям и находятся в противоречии с другими и одновременно важны для устанавливаемых здесь взаимосвязей...»³⁵.

По М. Веберу та или иная религия представляет определенный идеальный тип отношения к миру, в каждой заключен соответствующий образ и стиль жизни, тип рациональности, задающий направление последующей рационализации как «картины мира», системы убеждений и культурных ценностей, так и социальной деятельности в ее разнообразных формах. Социальные последствия функционирования разных религий в разных социокультурных контекстах весьма различны. Так, основными темами таких работ М. Вебера как «Религия Китая: конфуцианство и даосизм», «Религия Индии: социология индуизма и буддизма», «Древний иудаизм» стали воздействие религиозной доктрины на хозяйственный уклад общества, ее влияние на структуру общества и причи-

³³ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии / Пер. М.И. Левиной. М., 1985. С. 40-75. Цит. по: Социальная психология мировых религий. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 441.

³⁴ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии / Пер. М.И. Левиной. М., 1985. С. 40-75. Цит. по: Социальная психология мировых религий. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 441.

³⁵ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии / Пер. М.И. Левиной. М., 1985. С. 40-75. Цит. по: Социальная психология мировых религий. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 464.

ны, обуславливающие выбор цивилизационного пути развития, альтернативного западному.

Этот ученый полагал необходимым выявить то, что типически важно в исторической реальности этих различных религий для связи с противоположностями экономического этоса. «Но и важные для хозяйственной этики черты религий интересуют нас с определенной точки зрения, а именно по их отношению к экономическому рационализму, причем, поскольку и это понятие неоднозначно, к экономическому рационализму того типа, который стал господствовать на Западе с XVI и XVII в. в качестве компонента укоренившейся там буржуазной рационализации жизни»³⁶, – писал этот исследователь.

В своих работах он пытался определить своеобразие западного, а внутри него – современного западного рационализма и объяснить его развитие. Согласно М. Веберу, «любая подобная попытка толкования должна ввиду фундаментального значения экономики принимать во внимание прежде всего экономические условия. Однако нельзя упускать из виду и обратную каузальную связь. Ибо в такой же степени, как от рациональной техники и рационального права, экономический рационализм зависит и от способности и предрасположенности людей к определенным видам практически рационального жизненного поведения. Там, где определенные психологические факторы служат ему препятствием, развитие хозяйственно-рационального жизненного поведения также наталкивается на серьезное внутреннее противодействие»³⁷.

М. Вебер считал, что «в прошлом основными формирующими жизненное поведение элементами повсюду выступали магические и религиозные идеи и коренившиеся в них этические представления о долге»³⁸. В настоящее время «самым трудным для восприятия аспектом рассматриваемой им проблемы» он считал «обусловленность хозяйственного мышления, этоса данной формы хозяйства определенным религиозным направлением»³⁹. Наиболее ярко эту обусловленность учёный обосновал в своей фундаментальной работе «Протестантская этика

³⁶ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии / Пер. М.И. Левинской. М., 1985. С. 40-75. Цит. по: Социальная психология мировых религий. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 464.

³⁷ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990 // Цит. по: Протестантизм и капитализм. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 606.

³⁸ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990 // Цит. по: Протестантизм и капитализм. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 606.

³⁹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990 // Цит. по: Протестантизм и капитализм. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 606.

и дух капитализма», в которой он показал связь современного хозяйственного «этоса» с рациональной этикой аскетического протестантизма.

Однако эта связь, как он сам оговаривался, носила не совсем однозначный характер. Так, М. Вебер писал: «мы ни в коей степени не намерены защищать столь нелепый доктринерский тезис, будто «капиталистический дух» (в том смысле, в каком мы временно употребляем это понятие) мог возникнуть только в результате влияния определенных сторон Реформации, будто капитализм как хозяйственная система является продуктом Реформации. Уже одно то, что ряд важных форм капиталистического предпринимательства, как известно, значительно старше Реформации, показывает полную несостоятельность подобной точки зрения»⁴⁰. «Мы стремимся установить лишь следующее: играло ли также и религиозное влияние – и в какой степени – определенную роль в качественном формировании и количественной экспансии «капиталистического духа» и какие конкретные стороны сложившейся на капиталистической основе культуры восходят к этому религиозному влиянию»⁴¹.

Достаточно интересным представляется метод, который использовал М. Вебер для анализа невероятно сложного переплетения взаимосвязей между материальным базисом, формами социальной и политической организации.

Прежде всего, он полагал важным установить, «существует ли (и в каких пунктах) определенное «избирательное сродство» между известными формами религиозного верования и профессиональной этикой. Тем самым (поскольку это возможно) выявится также тип и общая направленность того влияния, которое религиозное движение оказывало в силу подобного избирательного сродства на развитие материальной культуры. Лишь после того, как это будет с достаточной достоверностью установлено, можно попытаться выяснить, в какой мере содержание современной культуры в его историческом развитии следует сводить к религиозным мотивам и в какой мере к мотивам другого рода»⁴².

Подводя итог своему исследованию, М. Вебер считал возможным утверждать, что «мирская аскеза протестантизма со всей решительно-

⁴⁰ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990 // Цит. по: Протестантизм и капитализм. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 610.

⁴¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990 // Цит. по: Протестантизм и капитализм. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 610.

⁴² Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990 // Цит. по: Протестантизм и капитализм. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 610 – 611.

стью отвергала непосредственное наслаждение богатством и стремилась сократить потребление, особенно когда оно превращалось в излишества. Вместе с тем она освобождала приобретательство от психологического гнета традиционалистской этики, разрывала оковы, ограничивавшие стремление к наживе, превращая его не только в законное, но и угодное Богу (в указанном выше смысле) занятие»⁴³.

«Борясь за производительность частнохозяйственного богатства, аскеза ратовала как против недобросовестности, так и против инстинктивной жадности, ибо именно ее она порицала как «covetousness», «мамонизм» и т.п., другими словами, против стремления к богатству как самоцели. Ибо имущество само по себе, несомненно, является искусом. Однако тут-то аскеза превращалась в силу, «что без числа творит добро, всему желая зла» (М. Вебер ссылается на строфу из произведения В. Гёте «Фауст» – *Н.О.*), а зло в ее понимании – это имущество со всеми его соблазнами.

Дело заключалось не только в том, – продолжал ученый, что в полном соответствии с Ветхим заветом и с этической оценкой «добрых дел» эта сила видела в стремлении к богатству как самоцели вершину порочности, а в богатстве как результате профессиональной деятельности – Божье благословение; еще важнее другое: религиозная оценка неутомимого, постоянного, систематического мирского профессионального труда как наиболее эффективного аскетического средства и наиболее верного и очевидного способа утверждения возрожденного человека и истинности его веры неминуемо должна была служить могущественным фактором в распространении того мироощущения, которое мы здесь определили как «дух» капитализма. Если же ограничение потребления соединяется с высвобождением стремления к наживе, то объективным результатом этого будет накопление капитала посредством принуждения к аскетической бережливости. Препятствия на пути к потреблению нажитого богатства неминуемо должны были служить его производительному использованию в качестве инвестируемого капитала»⁴⁴, – заключал мыслитель.

На наш взгляд, представляет интерес сравнительная оценка вклада в социологию религии М. Вебера и Э. Дюркгейма классиком структурно-функционального направления в социологии Толкоттом Парсонсом. В частности, этот ученый отмечал, что «несмотря на то, что обсуж-

⁴³ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990 // Цит. по: Протестантизм и капитализм. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 613 – 614.

⁴⁴ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990 // Цит. по: Протестантизм и капитализм. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 614 – 615.

дении основного тезиса веберовской «Протестантской этики» было сказано немало вздора, понятно, что он был в центре внимания исследователей из самых различных областей изучения религии и общества. Учитывая также интерес к его понятию харизмы и к сравнительным исследованиям в социологии религии, вероятно, можно сказать, что влияние Вебера было наиболее значительным на тех ученых его поколения, которые занимались социологическим изучением религии.

По сравнению с Вебером, влияние Дюркгейма именно в этой области, видимо, было более ограниченным. В общих чертах, собственная интерпретация этого факта, по сути дела, заключается в том, что в интеллектуальном отношении Дюркгейм значительно опередил свое время. И что, за небольшими исключениями, ученые в области социальных наук – единственные, кто обратил большое внимание на работу Дюркгейма – были просто не готовы оценить значение взглядов, развивавшихся Дюркгеймом в «Элементарных формах» и некоторых других его произведениях ... Наверное, не будет чересчур опрометчивым предположение, что в довольно близком будущем Дюркгейм будет вновь открыт и что это позволит занять ему совершенно иное место в культурной и интеллектуальной истории, чем то, которое он занимал до сих пор»⁴⁵.

После первой мировой войны существенные изменения в религиозной жизни человечества, произошедшие в рамках глобальных социально-исторических перемен, повлекли за собой новые научные дискуссии, предметом которых, в частности, стали:

- 1) упадок авторитета традиционных религиозных устоев,
- 2) кризисное состояние многих религиозных организаций,
- 3) возникновение новых форм религиозности,
- 4) активизация мистических настроений в условиях социальных трансформаций.

В этот период в таких европейских странах как Франция и Германия выделились исследователи, уделявшие значительную часть своего научного внимания социологическому рассмотрению религии. Если говорить о Франции, то социология религии развивалась в двух автономных направлениях, предопределивших специфику развития социологии в этой стране между мировыми войнами.

Первое образовали «католические социологи», сторонники томизма – направления в схоластической философии и теологии католицизма,

⁴⁵ Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии. *Т. Парсонс* / Цит. по: Протестантизм и капитализм. *М. Вебер* / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич*. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 187.

порожденное влиянием Фомы Аквинского. Второе – ученики и последователи Э. Дюркгейма, проводившие идеи своего учителя во всех областях обществознания – М. Мосс, С. Бугле, П. Фоконне, М. Хальбвакс, Ж. Дави, П. Лапи, А. Морэ и целый ряд других, образовавших французскую социологическую школу. Ее представители большое место в своей деятельности отводили популяризации идей Э. Дюркгейма, в том числе и в области религии, публикуя как его произведения, так и обширные комментарии к ним. При этом интерпретация наследия Э. Дюркгейма его учениками носила, в основном, философско-теоретический характер⁴⁶.

В Германии, вслед за Г. Зиммелем⁴⁷, социологический анализ религии получил развитие в трудах В. Зомбарта, Ф. Тённиса и Э. Трёльча⁴⁸.

В целом, в период между мировыми войнами социология религии развивалась по пути дальнейшей дифференциации подходов при одновременной более глубокой разработке каждого из направлений, возникших в ее проблемном поле. Общей чертой всех подходов стало активное обращение к конкретике религиозных явлений и учет динамики их корреляций с социальными факторами. На этой волне появились работы авторов, дополнявших или критически переосмысливавших взгляды отцов-основателей социологии. Примером тому служат работа М. Хальбвакса «Возникновение религиозного чувства по Дюркгейму», уточнявшего выводы труда Э. Дюркгейма, и Р. Тауни «Религия и подъем капитализма», оспаривавшего категоричность постулатов М. Вебера о протестантских корнях европейского капитализма, а также целый ряд других. В конце этого периода, когда получила бурное развитие эмпирическая социология, появились первые эмпирические исследования и по социологии религии, с широким использованием метода социологии.

Как отмечает в работе «Социологический взгляд на религию»⁴⁹ один из представителей структурно-функционального направления Дж. М. Йингер, «с началом Второй мировой войны. В Европе и в Америке научное изучение религии получает все более ощутимую поддержку. Простые обобщения по поводу религиозных институтов и религиозного поведения заменяются их детальным анализом, в котором преобладают точные сравнения. Все более ясно ощущается необходимость прини-

⁴⁶ См. подробнее: *Осинова Н.Г.* Западная социология в XX столетии: ключевые фигуры, направления и школы. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018.

⁴⁷ *Simmel G.* Zur Soziologie des Religion // *G. Simmel* Gesamtanasgabe. Frankfurt a / M.M., 1992.

⁴⁸ *Смирнов М.Ю.* Определение предметной области социологии религии // 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / Под ред. Д-ра филос. наук проф. *Е.А. Арцина.* Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С. 404 – 428.

⁴⁹ *Yinger J.M.* Sociology Looks at Religion. N. Y., 1963. P. 139 – 153.

мать во внимание различия в классовой принадлежности, образовании и другие социальные факты для проведения более точных обобщений относительно религиозного влияния или, напротив, влияния на религию. В это время появляется ряд специализированных журналов, занимающихся публикацией исследований в области религии.

Целый ряд проблем, поднятых в исследованиях по социологии религии в этот период, показал, что эта дисциплина не является некоей тайной, доступной лишь посвященным в нее специалистам, работающим в строго очерченных рамках научного интереса. Напротив, изучение социологии религии подразумевает работу в наиболее важных сферах, анализ общества и культуры в актуальном для определенного периода времени контексте»⁵⁰.

И после окончания Второй мировой войны социология религии не утратила поступательности в своем развитии.

Во-первых, появились теоретические труды, отразившие новые мотивы социальной востребованности религии, нашла свое продолжение работа по социографии религиозных практик, существенно пополнился диапазон её исследовательских методик.

Во-вторых, увидели свет обзорные и обобщающие труды по социологии религии. В их числе «Социология религии»⁵¹ немецкого феноменолога Густава Меншинга, рассматривавшего социологию религии как вполне состоявшуюся науку, с выделением ее сущности, задач и эвристических возможностей, энциклопедический труд американского социолога Джона Милтона Йингера «Религия, общество и индивид. Введение в социологию религии» и Т. О'Ди «Социология религии».

В-третьих, активизировался процесс интернационализации социологии религии: с 1948 г. начинают проводиться регулярные международные конференции, положившие начало Международному обществу социологии религии⁵².

К середине XX века социология религии заняла достойное место в ряду социологических и религиоведческих наук. Если вести речь о тех ключевых теоретико-методологических направлениях в социологии, в русле которых проводился, в том числе, и целенаправленный анализ религии, то это, прежде всего, структурный функционализм и психоанализ.

⁵⁰ Социология религии как наука: функциональный подход. Дж. М. Йингер // Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 161 – 162.

⁵¹ *Mensching G. Soziologie der Religion.* Bonn: Ludwig Rohrscheid Verl., 1947.

⁵² *Смирнов М.Ю.* Определение предметной области социологии религии // 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / Под ред. Д-ра филос. наук проф. Е.А. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С. 404 – 428.

Функциональная интерпретация религии, как отмечал Дж.М. Йингер, «базируется на нескольких связанных друг с другом идеях. Несомненно, важнейший из них является та, которая гласит, что общества – системы взаимно обуславливающих друг друга элементов. Потому-то религиозные представления нельзя понять в отрыве от целостной структуры, в которой они находятся. Это положение хорошо иллюстрируется в работе Д. Фортеса и Э. Эванс-Притчарда «Африканская политическая система», где показано, каким образом религиозные символы, ритуалы, догматы и святые места объединяют социальные системы, интегральной частью которых они являются. Эти авторы представили целую систему мистических ценностей, которые действуют гораздо сильнее, чем требование простого послушания светским санкциям»⁵³.

В рамках психоаналитического направления мировую известность приобрели труды выдающегося немецко-американского социолога Эриха Фромма, основоположника гуманистического психоанализа, анализирующего типы религии и религиозный опыт⁵⁴.

Новые оттенки в теоретические изыскания внесли интерпретация религии с позиций структурной антропологии К. Леви-Строссом и концепция «народной религии» Л. Шнайдера. Актуальными стали вопросы о мотивах религиозного выбора и о типологии новых религиозных ориентаций, поставленные в трудах Ч. Глока⁵⁵.

Следует отметить, что в 60-е годы XX века ключевое место в социологии религии заняла тема секуляризации. Социологическому анализу состояния религии в современном секулярном обществе были посвящены многие исследования социологов, религиоведов и теологов этих лет – П. Бергера, Х. Кокса, Д. Мартина, Т. Парсонса, Г. Свэнсона, Б. Уилсона, У. Херберга и др. Предметом изучения стали и конкретные последствия секуляризации для религиозной среды – изменение состава и внутренних связей в приходах традиционных конфессий, распространение нетрадиционных форм религиозного поведения.

Для лучшего понимания процессов, происходящих с религией во многих странах мира предпринимались разного масштаба эмпирические исследования изменений в религиозных приоритетах населения, влия-

⁵³ Функциональный подход к религии. Дж. М. Йингер // Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 166 – 167.

⁵⁴ Фромм Э. Психоанализ и религия / Пер. А. Дванова. М.: АСТ, 2010. Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ // По ту сторону поработающих нас иллюзий. Дзен-буддизм и психоанализ. — М.: АСТ, 2010.

⁵⁵ Смирнов М.Ю. Определение предметной области социологии религии // 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / Под ред. Д-ра филос. наук проф. Е.А. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С. 404 – 428.

ния религиозного фактора на повседневную жизнедеятельность людей и их социальное поведение, которые проводил Г. Ленски⁵⁶.

Одновременно активизировалась и теоретическая работа. Вновь проявился интерес к наследию основоположников социологии религии. Теория Э. Дюркгейма оказалась актуальной для понимания социальных функций религиозных институтов и практик, а ее идеи способствовали разработке историко-социологической модели религиозной эволюции Р. Беллой⁵⁷. Следует отметить, что этому автору принадлежит и еще одно «открытие» этого десятилетия – концепция гражданской религии⁵⁸.

Теоретические дискуссии, открывшие новый период развития социологии, обусловили и новый круг проблем в социологическом осмыслении религии.

Во-первых, было констатировано глобальное изменение места и роли религии в постиндустриальном обществе, так называемое «возвращение сакрального», нашедшее отражение в трудах Д. Беллы, П. Бергера и Р. Нисбета⁵⁹.

Во-вторых, повышенное внимание исследователей привлекло к себе широкомасштабное распространение нетрадиционной религиозности, а социологическое изучение новых религиозных движений и нетрадиционных культов стало постоянным направлением в социологии религии.

Серьезные изменения религиозной ситуации в мире, имевшие место в конце 80-х гг. XX столетия, – рост религиозного конформизма, снижение религиозных и усиление мирских мотивов церковного членства, очередной подъем религиозного фундаментализма, массовость новых форм религиозности, – привели к существенному расширению предметного поля социологии религии. Несмотря на то, что достаточно большой круг проблем был связан с социологическим анализом традиционных религий, на первый план вышли различные формы религиозного модернизма и связанные с ним явления – так называемые «популярные религии», «теле- и радиоевангелизм», активное привлечение женщин в качестве служителей в религиозных организациях, конфлик-

⁵⁶ *Lenski G.* The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life. Garden City (N. Y.): Doubleday; Anchor Books, 1961.

⁵⁷ *Bellah R. N.* Religious Evolution // *American Sociological Review*. 1964. Vol. 29. No 3; *Белла Р. Н.* Социология религии (1968) / Пер. с англ. // *Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы* / Под ред. *Г.В. Осунова*. М.: Прогресс, 1972.

⁵⁸ *Bellah R. N.* Civil Religion in America // *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. Boston (MS), 1967. Vol. 96. № 1.

⁵⁹ *Bell D.* The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion // *Zigon*. 1978. Vol. 13; *Berger P. L.* The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. Garden City (N. Y.): Doubleday; Anchor Press, 1979; *Нисбет Р.* Возвращение «священного» / Пер. с англ. *Е.Д. Руткевич* // *Социологический журнал*. 1999 № 1/2.

ты в семьях по поводу «современенного» отношения молодого поколения к религии.

Не менее важным моментом в самоопределении социологии религии этого периода стал выход ряда трудов, одни из которых, в частности Н. Смелсера, подтверждали ее принадлежность к структуре общей социологии, другие, например Б. Харгроува, выявляли преемственность классических и современных подходов в социологических теориях религии, третьи – Г. Керера и М. Хилла – систематизировали достигнутое и формулировали задачи будущих исследований, или же, например, Р. Сигал рассматривали перспективы взаимодействия социологии религии с другими социальными науками.

Постоянная динамика религиозной ситуации в мире, возникновение новых религиозных феноменов неизбежно требовала соответствующего научного объяснения. В частности, в социологических теориях секуляризации начинает звучать тезис об исчерпанности активной фазы этого процесса. Так, исследователи П. Бергер, К. Доббелер и Д. Мартин показали, что, принеся обновление религиозной сферы и ее реструктуризацию, секуляризация уступает место десекуляризации. Наблюдается «переоткрытие сакрального» (Р. Уитноу) и ревитализация традиционных форм религии на Западе (Л. Вуайе, Р. Финке, Г. Фергюсон).

В сферу внимания ученых, наряду с концепциями – «популярной религии» Джорстеда и Ч. Липпи, «исповедания без принадлежности» Г. Дэйви, «публичной религии» Х. Казановы, «приватизации религии» П. Бейера и Т. Лукмана, попали концепции, обосновывавшие возникновение состояний «скрытой религии» (Э. Бэйли⁶⁰) и «диффузной религии» (Р. Чиприани⁶¹). Эти явления нашли отражения в энциклопедических изданиях о религии и обществе, в частности в «Учебнике по социологии религии», вышедшем под редакцией М. Диллон, Д. Мелтона, У. Свэйтоса, Р. Уитноу⁶².

Отличительной чертой новейшего периода в истории западной социологии религии, начавшегося в первое десятилетие XXI века, стала активизация эмпирических исследований в данном направлении. С их помощью прогнозы о новом «религиозном пробуждении» человечества получили своеобразное подтверждение. С одной стороны исследования показали действительную повсеместную активизацию религиозного

⁶⁰ *Bailey E.* *Implicit Religion in Contemporary Society.* Kampen (Neth.): Kok Pharos, 1997.

⁶¹ *Cipriani R.* *Religions sans frontières?* Rome: Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1994.

⁶² *A Handbook of the Sociology of Religion / Ed. by M. Dillon.* New York: Cambridge University Press, 1997; *Encyclopedia of Politics and Religion / Ed. by R. Wuthnow.* Vols. 1–2. Washington (D. C.): Congressional Quarterly Books, 1998; *Encyclopedia of Religion and Society / Ed. by W. H. Swatos, jr.* Walnut Creek (CA): Altamira Press, 1998; *Melton J. G.* *Encyclopedic Handbook of Cults in America.* 2nd ed. New York: Garland, 1992; *Religion and the Social Sciences: An Encyclopedia / Ed. by W. H. Swatos, jr.* New York: Garland Publishing Inc., 1998.

фактора. С другой стороны, этот фактор по большей части проявлялся в политизации настроений верующих разных религий, в привлечении религиозных доводов для обоснования социально-политических требований, вплоть до призывов к новому мировому порядку.

В целом история становления и развития социологии религии на Западе показывает ее изначальную многовекторность и полипарадигмальность, которые всегда были присущи и самой социологической дисциплине. Тем не менее, «она нашла свою особую нишу среди других социальных наук»⁶³.

Если говорить об этапах зарождения и развития социологии религии в России, то ни их временные рамки, ни тематическое наполнение, не совпадают с теми, что уже были выделены в отношении социологии религии за рубежом.

Тем не менее, социология религии в России имеет богатую историю. Её развитие началось задолго до окончательной институционализации социологии религии в качестве отдельной отрасли социологического знания и происходило в рамках совсем иной социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института, чем та, которая сложилась на Западе.

В дореволюционный период вопрос о социальной роли религии и ее месте в обществе был неразрывно связан с осмыслением исторического пути и судеб России. При этом следует отметить, что на развитие социологии религии в России оказали воздействие не только те факторы и условия, которые влияли на развитие социологии религии на Западе, но и исторические особенности развития российского общества, государства и научной мысли, например, последствия реформ Петра I; феномен западничества; имперский характер российской государственности, своеобразие церковно-государственных взаимоотношений синодального периода истории РПЦ; имперская официальная идеология; специфика конфессиональной ситуации в российском обществе и государстве и многое другое.

Неповторимое своеобразие пути развития русской цивилизации, культуры, российского общества и государства, необходимость их научного осмысления, закономерно привели к формированию собственной российской социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института.

К сожалению, в СССР научный анализ религии в качестве социального феномена происходил исключительно в контексте марксистской теории общества, согласно которой способ производства матери-

⁶³ Смирнов М.Ю. Определение предметной области социологии религии // 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / Под ред. Д-ра филос. наук проф. Е.А. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С. 404 – 428.

альной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни. Исходя из этих посылок, религия рассматривалась как одна из форм общественного сознания, наряду, например, с моралью. При этом идеологическим обоснованием такого подхода служил «атеизм» (от греч. ἄθεος – отрицание Бога, безбожие), означавший в общепринятом тогда смысле отвержение веры в существование Богов.

Дисциплина, в рамках которой была сосредоточена вся теоретическая разработка религиозной проблематики, носила название «научный атеизм», подвергавший религию критическому анализу, вплоть до дискредитации религиозного мировоззрения.

Вслед за основоположниками марксизма (К. Марксом, Ф. Энгельсом и В.И. Лениным), теоретиками научного атеизма религия рассматривалась как «пережиток прошлого» и должна была уступить место светскому философскому и научному мировоззрению. В свою очередь, концептуализация религиозного феномена как «пережитка прошлого» ориентировало изучение религии в социалистическом обществе под углом зрения выяснения объективных социальных условий, способствующих ее сохранению или преодолению, привлекало внимание к социальным условиям секуляризации общественного сознания, которая в советской литературе трактовалась как его «атеизация».

Однако закономерность процесса «атеизации» общественного сознания, решенная на общетеоретическом уровне, требовала подкрепления конкретными эмпирическими исследованиями динамики религиозности населения в различных регионах, в городах и сельской местности, в различных профессиональных, возрастных группах и т.д. Соответствующие этим интересам социологические исследования проводились, хотя и нерегулярно и без достаточной методологической базы, уже с начала 1920-х гг. Они выполняли специальный идеологический и социальный заказ, связанный с предполагаемым программой коммунистического строительства и «воспитанием нового человека», служили обеспечением решения задач идейно-воспитательной работы в массах.

В 60-е гг. XX в., на волне возрождения науки в СССР, появились переводы работ западных социологов, включающие разделы по социологии религии. В работах Ю.А. Левады вводятся в научный оборот подходы Э. Дюркгейма, Б. Малиновского и др., хотя и ракурсе общей критики их «буржуазности» и «псевдонаучности». Однако разработка религиозных тем оставалась в рамках научного атеизма, где и получила организационную базу. В частности, был создан ряд кафедр научного атеизма в университетах и гуманитарных вузах, велась работа в академических институтах, в первую очередь в Институте философии АН СССР.

В Академии общественных наук при ЦК КПСС организован Институт научного атеизма.

В 1960-70-е гг. в стране стали интенсивно проводиться эмпирические социологические исследования, в том числе и в области социологии религии. Одним из первых стало изучение христианского сектантства, осуществленное в 1959 – 1961 гг. в Тамбовской, Липецкой и Воронежской областях под руководством А.И. Клибанова, результаты которого оказались ценными для последующих социологических исследований религиозности.

Результаты социальных исследований сектантства в эти годы также были обобщены в сборнике «Конкретные исследования современных религиозных верований» (1960). Постепенно социологические исследования стали приобретать все больший размах, а их тематика – расширяться. Предметом социологического исследования выступали религиозные общины, социально-психологические аспекты религиозности, религиозная психология и религиозное сознание⁶⁴, религиозный синкретизм, общественное мнение по вопросам религии и атеизма.

В 1970 – 80 гг. увидели свет монографии, посвященные творчеству западных социологов – Э. Дюркгейма, М. Вебера, Г. Зиммеля, Т. Парсонса, К. Мангейма и др., в которых социология религии рассматривалась как составная часть их «буржуазного» учения. Среди них – работы Е.В. Осиповой «Социология Эмиля Дюркгейма» и Л.Г. Ионина «Георг Зиммель – социолог». В книге Д.М. Угриновича «Введение в теоретическое религиоведение» в разделе «Социологический анализ религии» была представлена критика панорамы послевоенной западной социологии религии, включающая концепции Т. Парсонса, Р. Мертона, П. Бергера, Т. Лукмана и Э. Грили.

В ИНИОН АН СССР, под редакцией М.П. Гапочки и В.И. Гарджи, вышла серия реферативных сборников и обзоров по современной западной социологии религии: «Эволюция религии и секуляризация», «Социология религии», «Зарубежные исследования социальных функций религии».

В целом, несмотря на то, что марксистская социология религии в советский период активно осваивала эмпирические методы социологического исследования, внимание ученых сосредотачивалось на проблемах кризиса и отмирания религии условиях социалистического общества, проблемах преодоления религии, секуляризации, перехода от религии к научно-атеистическому мировоззрению.

⁶⁴ См. напр., *Адрианов Н.П., Лопаткин Р.А., Павлюк В.В.* Особенности современного религиозного сознания. М., 1966.

В постсоветский период развитие социологии религии продолжалось по целому ряду направлений.

Во-первых, активно переводились и издавались труды классиков западной социологии религии – Г. Зиммеля, М. Вебера, В. Зомбарта, Э. Дюркгейма, М. Мосса, Б. Малиновского, П. Бергера, Т. Лукмана, Т. Парсонса и др., что позволило вплотную обратиться к более полному осмыслению теоретического багажа западной традиции в изучении религиозной проблематики.

Во-вторых, в известной, хотя отнюдь не в достаточной степени вводились в научный оборот труды отечественных ученых-историков, этнографов, фольклористов, лингвистов, культурологов, философов и богословов, работавших как до, так и после 1917 г., включающих в себя и значимые для социологии религии теоретические разработки, но не известные российской общественности.

В-третьих, продолжались и эмпирические исследования, в том числе в систематических опросах Всероссийского центра по изучению общественного мнения, аналитического центра Российской академии наук (РАН) и социологического центра Российского научного фонда, а также Института социально-политических исследований, включавший в себя сектор социологии религии. Наряду с общероссийскими опросами, проводились локальные исследования в Москве, Санкт-Петербурге, в Пермской и некоторых других областях.

В то же время необходимо подчеркнуть, что ряд масштабных исследовательских проектов, посвященных изучению связи религии и политики в современном массовом сознании, например, «Религия и ценности после падения коммунизма», «Энциклопедия современной религиозной жизни России», проводились по заказу и под эгидой западных зарубежных организаций (в частности, Кестонского института и др.).

К сожалению, в отношении социологического анализа религии в современной отечественной социологии справедливо мнение, что он «развертывается дискретно, с частыми вненаучными интерполяциями, и касается преимущественно внутрироссийских проблем»⁶⁵. При этом нельзя согласиться с посылкой о том, что «социология религии в России, от первых ее опытов до нынешнего состояния, обнаруживает тенденции и к обобщающим теориям, и к эмпирической насыщенности знаний о религии и обществе»⁶⁶.

⁶⁵ См.: *Смирнов М. Ю.* Социология религии в Российской Федерации: два наблюдения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I. Богословие. Философия. 2014. Вып. 3 (53). С. 71 – 80.

⁶⁶ *Смирнов М. Ю.* Социология религии в Российской Федерации: два наблюдения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I. Богословие. Философия. 2014. Вып. 3 (53). С. 71 – 80.

Отсутствие теоретико-методологической базы, а порой и ресурсной основы для проведения эмпирических исследований, приводит к тому, что, как справедливо отмечает В.И. Гараджа, «религиозный фактор недооценивается или вовсе не учитывается в экономической, политической социологии, даже в социологии семьи и образования, хотя, казалось бы, очевидно, что этого не должно быть, если мы хотим иметь достаточно полную и достоверную картину жизни нашего общества»⁶⁷. Более того, вопрос об обобщающих теориях в современной отечественной социологии религии, впрочем, как и к общесоциологической теории вообще, обычно попросту не поднимается, что обусловлено общими тенденциями отсутствия какого-либо исследовательского интереса к ним⁶⁸.

Восполнить этот пробел, на наш взгляд, может детальный анализ неповторимого и своеобразного облика отечественной социологической традиции изучения религии, которая оформилась в имперский период отечественной истории, нашла своё отображение в трудах российских учёных-эмигрантов за рубежом в советский период отечественной истории, и к настоящему моменту только начинает заново возрождаться в постсоветской России.

⁶⁷ Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005.

⁶⁸ См. подробнее: Осипова Н.Г. Прошлое, настоящее и будущее теоретической социологии в России // Вестник Московского университета. 2015. № 2.

1.2. ФОРМИРОВАНИЕ ВЗГЛЯДОВ НА СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ. ДИСКУССИЯ «ЗАПАДНИКОВ» И «СЛАВЯНОФИЛОВ»

Исторические особенности развития российского общества, государства и научной мысли, предопределившие отличия формирования собственной российской социологической традиции изучения религии.

Неправомерность подходов отечественных социологов религии к анализу истории становления социологии религии в России. События, оказавшие знаковое влияние на становление и развитие научного осмысления религии в России.

Зарождение радикально-секулярного мировоззрения в кругах российской интеллигенции. Разработка государственно-охранительной идеологии. Уваровская триада «Православие, самодержавие, народность» как стрезень российской государственной идеологии.

Осмысление особенностей исторического пути и судьбы России, исторической роли православия, Русской Православной Церкви в судьбе русского народа, российского общества и государства в дискуссиях между «западниками» (П.Я. Чаадаев, В.Г. Белинский) и «славянофилами» (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков, И.С. Аксаков).

На развитие социологии религии в России оказали воздействие не только те факторы и условия, которые влияли на развитие социологии религии на Западе (например, секулярная идеология эпохи Просвещения, привнесённая в науку и до сих пор оказывающая значимое влияние на развитие социально-гуманитарных наук; великие Английская, Американская, Французская революции; переход от традиционного, сословно-корпоративного, доиндустриального типа общества к обществу индустриальному, современному; процесс секуляризации и активного развития научного знания). Это, прежде всего:

- исторические особенности развития российского общества, государства и научной мысли (например, последствия реформ Петра I);
- феномен западничества;
- имперский характер российской государственности, своеобразии церковно-государственных взаимоотношений синодального периода истории РПЦ;
- имперская официальная идеология;

– специфика конфессиональной ситуации в российском обществе и государстве и многое другое.

Неповторимое своеобразие пути развития русской цивилизации, культуры, российского общества и государства, необходимость их научного осмысления, в сопоставлении с опытом иных стран, сложившихся там научных подходов и направлений, закономерно привели к формированию собственной российской социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института.

Следует отметить, что данный факт до настоящего времени отрицается, ставится под сомнение или подвергается критике, в том числе и со стороны известных современных социологов религии⁶⁹, предпочитающих, по-видимому, чтобы социология религии в России развивалась исключительно в рамках западной теоретико-методологической традиции, которой они явно отдают предпочтение, не признавая имеющиеся альтернативы.

Однако это в свою очередь крайне непродуктивно и, на наш взгляд, негативно сказывается на современном состоянии социологии религии в России, а также преподавании соответствующей учебной дисциплины в российских вузах. В очень небольшом количестве учебников и учебных пособий по данной дисциплине, изданных к настоящему времени, можно найти либо вольное, фрагментарное и критическое обращение к анализу российской социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института, без глубокого анализа работ и воззрений классиков русской школы социологии религии, либо их подчеркнутое игнорирование⁷⁰.

Подобного рода подход не является, на наш взгляд, конструктивным. Обращение к богатому наследию русской социальной мысли, работам классиков русской школы социологии религии, поможет не только устранить очевидную историческую несправедливость, но и в полной мере способствовать возрождению и успешному последующему развитию собственной, самобытной отечественной социологической традиции изучения религии.

При изучении процесса становления российской социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института, как уже отмечено, следует учитывать особенности исторического развития российского общества и

⁶⁹ См., например: *Гараджа В.И.* Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2007. С. 50-51.

⁷⁰ См., например: *Гараджа В.И.* Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2007; *Социология религии/* под ред. *Самыгина С.И.*, Ростов н/Д: Феникс, 2015.

государства и те события, которые оказали знаковое влияние на становление и развитие научного осмысления религии в России.

К такого рода событиям однозначно следует отнести:

1) реформы Петра I, и прежде всего, его церковную реформу, знаменующую собой отказ от традиционной для России модели «симфонии» взаимоотношения церкви и государства,

2) ликвидацию патриаршества, самостоятельности Русской Православной Церкви, превращение её в часть созданной Петром I бюрократической государственной системы,

3) начало масштабного процесса секуляризации российского общества, а также фактическое порождение им такого феномена как западничество.

Обычно под западничеством понимают направление русской общественной мысли и политической идеологии, ориентированное на ценности западноевропейской культуры, отрицательно относящееся к идее самобытности, своеобразия, уникальности путей развития русской, на более широком уровне – восточноевропейской культуры, сочетающееся со стремлением представителей этой тенденции навязать русской нации формы западной культуры, социальной практики и политического устройства, отвергая систему ценностей и традиционных устоев жизнедеятельности русского общества.

В результате значимая часть российской элиты была фактически оторвана от своего народа, не понимала его традиций, чаяний и устремлений, воспитываясь в иной социокультурной традиции, в которой особую роль стала играть идеология Просвещения, оправдывающая необходимость последующей ломки традиционных для российского общества отношений и устоев.

Последствия этих масштабных и радикальных реформ в этом контексте оказали самое негативное влияние как на жизнедеятельность и функционирование Русской Православной Церкви, так и на жизнедеятельность всего российского общества и государства, естественно сказавшись и на духовно-нравственном состоянии русского народа.

Под влиянием секулярной идеологии Просвещения, способствующей распространению идей рационализма и деизма, в среде российских интеллектуалов ещё в XVIII веке сложился определённый взгляд на сущность религии.

По мнению исследователя М.Ю. Смирнова, наиболее полно он отображён в работах Василия Никитича Татищева «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (1733 г.) и Дмитрия Сергеевича Аничкова «Рассуждение из натуральной богословии о начале и

происшествия натурального богопочитания» (1769 г.)⁷¹. Общим для этих работ стал свойственным «взгляд на религию как закономерное состояние, возникающее в ходе естественной эволюции народов, определяемое несовершенством их умственного и социального развития. В них подчеркивался исторически необходимый (для нравственности и духовного пробуждения) и вместе с тем преходящий характер религиозных установлений, которые в разумно устроенном обществе полагались уже как препятствие прогрессивным преобразованиям»⁷².

Вера в ничем неограниченный прогресс человечества и человеческого разума, родившаяся в кулуарах масонских лож идея служения этому «прогрессу», рационализм и антирелигиозный пафос идеологии Просвещения, закономерно приводящий к попыткам подмены религии своеобразной псевдорелигией (например, установление культа Разума во времена Великой Французской революции), способствовали, на взгляд историка С.В. Перевезенцева, тому, что «в образованных кругах общества, в высшем свете гораздо большее влияние приобрело светское миропонимание, нашедшее свое выражение в распространении научных знаний и просветительской идеологии, которые, волей неволей вступали в противоречие с традиционной русской религиозностью, даже пытались потеснить и Церковь, и саму православную веру. Своеобразным пиком, вершиной светского миропонимания стала <...> масонская мистика, захватившая умы пока еще немногих, но очень влиятельных деятелей отечественной истории, ибо масонский каббалистический оккультизм почитался как самое "передовое", самое "прогрессивное" направление тогдашней светской философской мысли. Это увлечение масонством показывало и сущность всего светского миропонимания, как псевдорелигии человекобожия»⁷³.

Иными словами, по мнению С.В. Перевезенцева, к началу XIX века в образованных слоях и элите русского общества произошёл своеобразный духовный раскол, последствия которого оказали гораздо более негативное, глубокое и коварное воздействие на развитие российского общества и государства, чем даже раскол XVII века. «Идейные <...> и религиозные новшества XVIII века начали разбивать, расстраивать, смущать людей, ибо поставили под сомнение и бытие

⁷¹ См.: *Смирнов М.Ю.* Очерк истории российской социологии религии: учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. С. 6-8.

⁷² *Смирнов М.Ю.* Очерк истории российской социологии религии: учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. С. 8.

⁷³ *Перевезенцев С.В.* Святурусское царство. История русской святости. М.: Общество развития русского исторического просвещения «Двухглавый орёл», Издательство М.Б. Смолина (ФИБ), 2018. С. 287.

Церкви, и, главное, истинность православного вероучения. Духовный раскол XVIII столетия – это борьба не внутри одного вероучения, а начало противостояния разных религиозных сознаний: традиционной православной веры и светского миропонимания. Именно поэтому этот раскол был глубже Раскола вековой давности. Но поэтому же он был и коварнее, ведь адепты светского миропонимания или не осознавали, или же намеренно скрывали религиозную сущность своего мировоззрения, как это делали, к примеру, масоны. Однако задача формулировалась именно в такой плоскости – светское миропонимание должно было вытеснить традиционную русскую религиозность»⁷⁴.

К сожалению, сторонников такого радикально-секулярного миропонимания, приобретающего часто антисистемный характер, ни в коей степени не отрезвили, как закономерный результат пропаганды подобного рода мировоззрения и миропонимания, ни кровавые события Великой Французской революции, ни последовавшие за ними масштабные европейские войны (как «революционные», так и «наполеоновские»), ни кровопролитие в дни декабрьского мятежа 1825 года в России. Более того, кого-то из них всё это по отдельности или в совокупности, вдохновило на различные антисистемные и антигосударственные действия.

Естественно, что в этих условиях, правительство было вынуждено реагировать на подобного рода антисистемные проявления, пытаясь разработать официальную имперскую национальную государственную идеологию охранительного характера, способствующую преодолению нестроений внутри российской элиты, образованных слоёв и всего российского общества.

Стержнем данной идеологии стала знаменитая «уваровская триада», «Православие. Самодержавие. Народность», которую сформулировал министр народного просвещения Российской империи граф Сергей Семёнович Уваров в своей докладной записке от 19 ноября 1833 года «О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством Народного Просвещения» государю императору Николаю I.

В своём докладе С.С. Уваров, размышляя о тех основах, началах, которые обеспечивают успешное развитие того или иного общества и государства, а также образуют каркас любой государственной системы, выделил три – «великих государственных начала», составляющих её высшую ценность и достояние.

⁷⁴ *Перевезенцев С.В.* Святорусское царство. История русской святости. М.: Общество развития русского исторического просвещения «Двухглавый орёл», Издательство М.Б. Смолина (ФИВ), 2018. С. 287.

Во-первых, это традиционная для того или иного общества национальная религиозная система, религия (в различных странах Запада таковыми были соответственно католицизм и протестантизм, в России – православие). Как писал С.С. Уваров: «Без любви к Вере предков народ, как и частный человек, должны погибнуть; ослабить в них Веру – то же самое, что лишать их крови и вырвать сердце. Это было бы готовить им низшую степень в моральном и политическом предназначении. Это была бы измена в пространном смысле»⁷⁵.

Во-вторых, это традиционная для того или иного государства форма правления и политическая система (в странах Запада это были абсолютные и конституционные монархии, различные формы республики, в России – самодержавная монархия, как разновидность монархической формы правления, свойственной православным империям (Византии и России)). «Самодержавие, – подчёркивал С.С. Уваров, – представляет главное условие политического существования России в настоящем ее виде <...> Русский Колосс упирается на самодержавии, как на краеугольном камне»⁷⁶.

В-третьих, это традиционные для того или иного общества ценности, принципы воспитания подрастающих поколений и устойчивой жизнедеятельности, составляющие неповторимое духовное и нравственное своеобразие, историческую миссию, народное самосознание, мировоззрение нации, находящие своё отображение в понятии «Народности». В этом контексте характерными чертами данного «начала» для русского народа стали соборность, общинность и коллективизм, в то время как для западных народов – ярко выраженный индивидуализм.

В единстве этих начал и взаимном дополнении, связке их друг с другом, и состоит основное условие благополучного развития того или иного общества и, в частности, России. Анализируя процессы, происходящие в странах Запада и России, С.С. Уваров, отмечал, что, «Посреди всеобщего падения религиозных и гражданских учреждений в Европе, не взирая на повсеместное распространение разрушительных начал, Россия к счастью сохранила доселе теплую веру к некоторым религиозным, моральным, и политическим понятиям, ей исключительно принадлежащим. В сих понятиях, в сих священных остатках ее народности, находится и весь залог будущего ее жребия»⁷⁷.

Уваровская формула-триада – «Православие. Самодержавие. Народность» – стала своеобразным стержнем имперской национальной идеологии, призванной консолидировать нацию, преодолеть раскол и

⁷⁵ Уваров С.С. Государственные основы. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 104.

⁷⁶ Уваров С.С. Государственные основы. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 104-105.

⁷⁷ Уваров С.С. Государственные основы. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 104-103.

нестроения внутри общества между значимой частью элиты и народом, восстановить «в русском сознании тот духовный смысл, который закладывался в существование Российского царства»⁷⁸ в допетровской России и был утерян в XVIII веке, а также определить вектор стратегии дальнейшего национального развития России, связав «настоящее и будущее России с её духовно-историческими корнями»⁷⁹.

При этом, как справедливо отмечает историк С.В. Перевезенцев, Уваровская формула-триада «одухотворила саму идею Российской империи, придала Российской империи великий духовный смысл»⁸⁰, воплощённый в основной задаче «её земного исторического бытия» – «удерживающей силе», т.е. способности «удержать мир от падения в объятия антихриста, символами которого считались распространяющийся материализм в философии, секуляризм в отношении к религии, республиканизм и социализм в социально-политической сфере и революционизм в методах политического действия»⁸¹.

В этом контексте особый характер восприятия российской имперской государственности, её миссию и задачу, чуть позже в 1848 году хорошо очертил Фёдор Иванович Тютчев в своей статье «Россия и революция».

В частности, он писал: «Уже давно в Европе существуют только две действительные силы: Революция и Россия. Эти две силы сегодня стоят друг против друга, а завтра, быть может, схватятся между собой. Между ними невозможны никакие соглашения и договоры. Жизнь одной из них означает смерть другой. От исхода борьбы между ними, величайшей борьбы, когда-либо виденной миром, зависит на века вся политическая и религиозная будущность человечества»⁸². «Россия – христианская держава, а русский народ является христианским не только вследствие православия своих верований, но и благодаря чему-то еще более душевному. Он является таковым благодаря той

⁷⁸ Перевезенцев С.В. Святорусское царство. История русской святости. М.: Общество развития русского исторического просвещения «Двухглавый орёл», Издательство М.Б. Смолина (ФИБ), 2018. С. 297.

⁷⁹ Перевезенцев С.В. Святорусское царство. История русской святости. М.: Общество развития русского исторического просвещения «Двухглавый орёл», Издательство М.Б. Смолина (ФИБ), 2018. С. 297.

⁸⁰ Перевезенцев С.В. Святорусское царство. История русской святости. М.: Общество развития русского исторического просвещения «Двухглавый орёл», Издательство М.Б. Смолина (ФИБ), 2018. С. 297.

⁸¹ Перевезенцев С.В. Святорусское царство. История русской святости. М.: Общество развития русского исторического просвещения «Двухглавый орёл», Издательство М.Б. Смолина (ФИБ), 2018. С. 297.

⁸² Тютчев Ф.И. Россия и революция // Тютчев Ф.И. Юбилейное издание в 3 т. Т. 2. М.: Дарь, 2013. С. 43.

способности к самоотречению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы. Революция же прежде всего – враг христианства. Антихристианский дух есть душа Революции, ее сущностное, отличительное свойство»⁸³.

Подобного рода установка на важную национальную миссию и задачу имперского государства, на обыденном уровне вполне естественно получила своё воплощение и во всем известном девизе – императиве поведения, устремлений, служения русского народа и человека – «За Веру, Царя и Отечество!». Она же одновременно явилась и своеобразным ответом на девиз Великой Французской революции – «Свобода, равенство братство!» и секулярную идеологию эпохи Просвещения.

Оформление официальной имперской идеологии вполне закономерно сделало религиозную проблематику одной из самых обсуждаемых тем русской социально-политической мысли XIX-XX веков, интерес к которой проявляли представители разнообразных течений, направлений и школ, вступающие между собой в масштабные дискуссии.

Центральным местом подобных дискуссий стало осмысление особенностей исторического пути и судьбы России, исторической роли православия, Русской Православной Церкви в судьбе русского народа, российского общества и государства, а также всего мира.

Речь, прежде всего, идёт об историософских спорах между представителями таких влиятельных течений русской философской и общественной мысли 40-х – 50-х годов XIX века, как «западничество» и «славянофильство». И это, следует отметить, стало одной из значимых особенностей формирования русской социологической традиции изучения религии как социокультурного феномена и социального института.

Тон данной дискуссии задала публикация в 1836 году в журнале «Телескоп» первого «Философического письма» основоположника и самого известного представителя «западничества», как значимого течения русской философской и общественной мысли 40-х – 50-х годов XIX века, противопоставлявшего себя «славянофильству», и обосновывающего необходимость усвоения социальных преобразований в России с историческими достижениями западноевропейских стран, Петра Яковлевича Чаадаева, вызвавшая скандал и получившая огромный резонанс в российском обществе.

⁸³ *Тютчев Ф.И.* Россия и революция // *Тютчев Ф.И.* Юбилейное издание в 3 т. Т. 2. М.: Дарь, 2013. С. 44.

Как пафосно заявлял философ – революционер А.И. Герцен, комментируя значимость этого события, «Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь <...> “Письмо” Чаадаева потрясло всю мыслящую Россию»⁸⁴. Скандальность данной публикации была обусловлена тем, что фактически в своём произведении П.Я. Чаадаев, начав с размышлений о том, к какому миру принадлежит Россия – к «Западному» или «Восточному», подверг жесточайшей критике не только окружающую его российскую действительность, но и все базовые положения официальной имперской идеологии, формул-триаду С.С. Уварова (негативно оценивая традиционную для России религию, политическую систему, систему ценностей и устой жизнедеятельности). Как отмечал П.Я. Чаадаев, «мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось»⁸⁵.

П.Я. Чаадаев категорично и в мрачных тонах писал о русской истории, судьбе российского общества и государства, очевидном, на его взгляд, застое в развитии российского общества и государства и отрыве их от других народов: «Сначала дикое варварство, затем грубое суеверие, далее иноземное владычество, жестокое и унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала, – вот печальная история нашей юности <...> Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя»⁸⁶. «Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была выдвинута из нашей среды; мы не дали себе труда ничего создать в области воображения и из того, что создано воображением других, мы заимствовали одну лишь обманчивую внешность и бесполезную роскошь»⁸⁷.

Основные причины застоя в развитии, отрыва России от Западного мира, цивилизации, католичества, к которым он испытывал

⁸⁴ Герцен А.И. Былое и думы. 1852-1856. Часть 4. // Герцен А.И. Собрание сочинений в 30 т. Т. 9. М.: Издательство АН СССР, 1956. С. 139.

⁸⁵ Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. [сборник] / изд. подгот. Тарасов Б.Н. М.: Русский мир, 2008. С. 78.

⁸⁶ Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. [сборник] / изд. подгот. Тарасов Б.Н. М.: Русский мир, 2008. С. 79-80.

⁸⁷ Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. [сборник] / изд. подгот. Тарасов Б.Н. М.: Русский мир, 2008. С. 83-84.

однозначные симпатии, П.Я. Чаадаев усматривал в Православии, деятельности Русской Православной Церкви, а также традиционной для России имперской форме самодержавной государственности, пришедшей к нам из «растленной Византии» – «предмета глубокого презрения» западных народов⁸⁸, по его мнению.

Выходом из данной тупиковой ситуации, на взгляд П.Я. Чаадаева, являлось бы возвращение России в лоно западной цивилизации, посредством продолжения курса Петра I, прорубившего окно в Европу, отрекшегося «пред лицом всего мира <...> от старой России»⁸⁹, освободившего «нас от всех этих пережитков прошлого, которые загромождают быт исторических обществ и затрудняют их движение»⁹⁰, передавшего «нам Запад сполна, каким его сделали века»⁹¹.

Таким образом, П.Я. Чаадаев волей или неволей способствовал оформлению весьма распространённого к настоящему времени, благодаря его активному продвижению и пропаганде, русофобского социального мифа о вековой отсталости русского народа, общества и государства от «цивилизованного», «прогрессивного» и более успешного Запада, рабском характере русского народа и ничтожности православия и русской истории. Интерес представляет тот факт, что на голословный характер и полную историческую несостоятельность подобного рода утверждений П.Я. Чаадаеву сразу же обратил внимание А.С. Пушкин, написав последнему: «Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. <...> Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам бог её дал»⁹².

Естественно, что публикация «Философических писем», в которых П.Я. Чаадаев категорично и пространно восхвалял Запад, католицизм, уничижительно отзываясь о традиционных для России религиозных, политических и социальных системах, устоях жизнедеятельности, вызвала вполне закономерную реакцию со стороны правительства. Раз человек, офицер, герой войны 1812 года, с незапятнанной репутацией пишет подобного рода вещи, значит он скорее всего утратил

⁸⁸ См.: Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. [сборник] / изд. подгот. Тарасов Б.Н. М.: Русский мир, 2008. С. 84.

⁸⁹ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. [сборник] / изд. подгот. Тарасов Б.Н. М.: Русский мир, 2008. С. 168.

⁹⁰ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. [сборник] / изд. подгот. Тарасов Б.Н. М.: Русский мир, 2008. С. 170.

⁹¹ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. [сборник] / изд. подгот. Тарасов Б.Н. М.: Русский мир, 2008. С. 170.

⁹² Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10 т. Т.10. М.: Государственное издательство Художественной литературы, 1962. С. 309-310.

здравомыслие, т.е. сошёл с ума. И П.Я. Чаадаев был официально объявлен сумасшедшим и поставлен под полицейский надзор. После чего, вынужденно оправдываясь, доказывая, что он не сумасшедший, в другой своей работе – «Апология сумасшедшего» (1837 г.) П.Я. Чаадаев несколько снизил категоричность своих суждений, отметив имеющееся у России особое призвание «решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»⁹³.

При этом следует отметить, что воззрения П.Я. Чаадаева, носившие в достаточной степени своеобразный, «ярко выраженный религиозный характер»⁹⁴, обусловленный фактически выдвинутым им тезисом о необходимости построения царства Божия на земле, резко выделялись и контрастировали на их фоне с воззрениями других представителей западничества (А.И. Герценом, В.Г. Белинским, Н.П. Огарёвым, Н.В. Станкевичем, Т.Н. Грановским, К.Д. Кавелиным и др.). И это было по меткому выражению протоиерея Г.В. Флоровского, вполне закономерно, ибо «магистраль <...> русского западничества уходит уже и в те годы в атеизм, в “реализм” и позитивизм»⁹⁵.

Как справедливо охарактеризовал данное обстоятельство российский философ Н.О. Лосский, большинство западников «были убеждены, что Россия должна учиться у Запада и пройти тот же самый этап развития. Они хотели, чтобы Россия усвоила европейскую науку и плоды векового просвещения. Западники мало интересовались религией. Если среди них и были религиозные люди, то они не видели достоинств православия и имели склонность к преувеличению недостатков русской церкви. Что же касается социальных проблем, то одни из них более всего ценили политическую свободу, а другие являлись сторонниками социализма в той или иной форме»⁹⁶.

Лучшей иллюстрацией воззрений этих авторов являются цитаты из письма Виссариона Григорьевича Белинского к Н.В. Гоголю, в котором он, использовал различного рода манипулятивные приемы и технологии по очернению своих оппонентов и окружающей русской действительности. В частности, практически голословно отрицающая какую-либо положительную роль Православия и Русской Православной Церкви в истории и развитии России, В.Г. Белинский, явно впадая в

⁹³ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. [сборник] / изд. подгот. Тарасов Б.Н. М.: Русский мир, 2008. С. 175.

⁹⁴ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель. 1991. С. 52.

⁹⁵ Прот. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 316.

⁹⁶ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель. 1991. С. 50.

крайности, неполиткорректно навешивал на неё «ярлыки», именовал Русскую Православную Церковь «опорою кнута и угодницею деспотизма»⁹⁷, «поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницею братства между людьми»⁹⁸. В целом критически относясь к институту церкви, он задавался вопросом: что общего можно найти между учением Христовым (которое «и было спасением людей, пока не организовалось в церковь и не приняло за основание принцип ортодоксии»⁹⁹) «и какою-нибудь, а тем более православную церковь»¹⁰⁰?

По мнению В.Г. Белинского, русский народ представлял собой «глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности»¹⁰¹, которую можно встретить только «в раскольнических сектах, столь противоположных, по духу своему, массе народа и столь ничтожных перед нею числительностью»¹⁰².

О подвижниках, иерархах и служителях церкви этот автор говорил, как о «гносном русском духовенстве»¹⁰³, пользующемся «всеобщим презрением у русского общества и русского народа», которое «никогда, ничем и нигде не было, кроме как слугою и рабом светской власти»¹⁰⁴ и «отличалось только толстыми брюхами, теологическим педантизмом да диким невежеством»¹⁰⁵.

При этом, что характерно, В.Г. Белинский положительно оценивал секулярную идеологию европейского Просвещения, считая, что именно она открыла истинный смысл учения Христова¹⁰⁶. В силу чего, в его представлении «какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки потушивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно больше сын Христа,

⁹⁷ Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 214.

⁹⁸ Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 214.

⁹⁹ Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 214.

¹⁰⁰ Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 214.

¹⁰¹ Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 215.

¹⁰² Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 215.

¹⁰³ Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 215.

¹⁰⁴ Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 215.

¹⁰⁵ Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 215.

¹⁰⁶ См.: Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 214.

плоть от плоти и кость от костей Его, нежели все ваши попы, архиереи, митрополиты и патриархи, восточные и западные»¹⁰⁷.

В другой своей работе «Россия до Петра Великого», В.Г. Белинский, положительно оценивая реформы и личность Петра I, направленные на «возвращение» России в лоно европейской цивилизации, в частности писал: «Все великое, благородное, человеческое, духовное взшло, выросло, расцвело пышным цветом и принесло роскошные плоды на европейской почве. Разнообразие жизни, благородные отношения полов, утонченность нравов, искусство, наука, порабощение бессознательных сил природы, победа над матернею, торжество духа, уважение к человеческой личности, святость человеческого права, – словом, все, во имя чего гордится человек своим человеческим достоинством, через что считает он себя владыкою всего мира, возлюбленным сыном и причастником благодати божией, – все это есть результат развития европейской жизни. Все человеческое есть европейское, и все европейское – человеческое»¹⁰⁸.

Поэтому, на взгляд В.Г. Белинского, только следуя по пути очерченным Петром I, Россия сможет развиваться в прогрессивном направлении. Она обретёт «свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пиетизме, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и навозе, права и законы, сообразные не с учением церкви, а с здравым смыслом и справедливостью, и строгое, по возможности, их выполнение»¹⁰⁹.

Совсем иную оценку истории России, роли Православия, Русской Православной Церкви, особенностям их исторического пути развития, давали представители славянофильства – направления в русской социально-философской мысли, ориентированного на выявление самобытности России, ее типовых отличий от Запада.

Славянофилы, впрочем, как и западники, критиковали со своих позиций окружающую их действительность, а также, периодически, действия правительства. К видным представителям славянофильства относились Алексей Степанович Хомяков, Иван Васильевич Киреевский, Константин Сергеевич Аксаков, Иван Сергеевич Аксаков.

¹⁰⁷ Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 214-215.

¹⁰⁸ Белинский В.Г. Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России, собранные из достоверных источников и расположенные по годам. Сочинение И. И. Голикова. Издание второе. // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 5. М.: Издательство АН СССР. 1954. С. 105.

¹⁰⁹ См.: Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 213.

Как подчеркивал Н.О. Лосский, «Старания славянофилов были направлены на разработку христианского миропонимания, опирающегося на учения отцов восточной церкви и православие в той самобытной форме, которую ему придал русский народ»¹¹⁰. В то же время, по его мнению, «они чрезмерно идеализировали политическое прошлое России и русский национальный характер. Славянофилы высоко ценили самобытные особенности русской культуры и утверждали, что русская политическая и общественная жизнь развивалась и будет развиваться по своему собственному пути, отличному от пути западных народов. По их мнению, Россия призвана оздоровить Западную Европу духом православия и русских общественных идеалов, а также помочь Европе в разрешении ее внутренних и внешних политических проблем в соответствии с христианскими принципами»¹¹¹.

Славянофилы резко критиковали западников за фактически имевшую место с их стороны идеализацию Запада, доходящую до своеобразного коленопреклонения перед ним, устоями, ценностями, институтами Западного мира. Они, как уже было отмечено, были категорически не согласны с той оценкой истории России, роли Православия, Русской Православной Церкви, особенностей их исторического пути развития, которую давали западники.

В их представлениях, Россия, наряду с Западным миром и иными культурными регионами, являет собой особый самобытный мир, со своим своеобразием, ценностными и иными системами, институтами, жизненным укладом и неповторимым путём развития, в сохранении и преумножении которых и состоит главная цель последующего успешного развития России. По религиозной, ценностной, культурной и политической системам, образующим своеобразный каркас, основу этого мира, Россия являлась правопреемницей православной Византийской империи и исторической миссии державообразующего имперского народа, состоящей в сохранении истинной православной веры, ценностей и культуры, защиты православных народов и удержания мира от скатывания к злу. Как писал А.С. Хомяков: «Мы принимали от умиравшей Греции святое наследие, символ искупления и учились слову; мы отстаивали его от нашествия Корана и не отдали во власть папы; сохраняли непорочную голубицу, перелетевшую из Византии на берега Днепра и припавшую на грудь Владимира»¹¹².

¹¹⁰ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель. 1991. С. 50.

¹¹¹ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель. 1991. С. 50.

¹¹² Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме // Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. Работы по историософии. М.: Московский Философский фонд: издательство «Медиум», 1994. С. 454.

Славянофилы анализировали и сопоставляли особенности исторического и религиозного пути развития России и стран Запада, с одной стороны, однозначно осуждая Запад за отпадение от Вселенской Православной Церкви, с другой стороны, переживая за последствия этого шага для Запада, как за свою собственную трагедию. Сравнивая особенности развития государства Российского и западных государств, они выделяли те основания, начала, на которых выстраивался основной каркас государственности и происходило последующее их развитие.

Например, К.С. Аксаков подчеркивал, что: «в основании государства Западного (лежат – *С.Е.*): насилие, рабство и вражда. В основании государства Российского: добровольность, свобода и мир. Эти начала составляют важное и решительное различие между Русью и Западной Европою и определяют историю той и другой. Пути совершенно разные, разные до такой степени, что никогда не могут сойтись между собою, и народы, идущие ими, никогда не согласятся в своих воззрениях. Запад, из состояния рабства переходя в состояние бунта, принимает бунт за свободу, хвалится ею и видит рабство в России. Россия же постоянно хранит у себя признанную ею самую власть, хранит ее добровольно, свободно и поэтому в бунтовщике видит только раба с другой стороны, который также унижается перед новым идолом бунта, как перед старым идолом власти, ибо бунтовать Может только раб, а свободный человек не бунтует. Но пути эти стали еще различнее, когда важнейший вопрос для человечества присоединился к ним: вопрос Веры. Благодать сошла на Русь. Православная Вера была принята ею. Запад пошел по дороге католицизма. Страшно в таком деле говорить свое мнение; но если мы не ошибаемся, то скажем, что по заслугам дался и истинный, дался и ложный путь Веры, первый – Руси, второй – Западу»¹¹³.

Как справедливо отмечал исследователь В.В. Зеньковский, по мнению славянофилов, Православие заключало «в себе иное восприятие и понимание христианства, чем то, какое сложилось на Западе»¹¹⁴. Исследуя особенности развития христианства в Западном мире, они всячески подчеркивали своеобразную закономерность возникновения и последующего развития процесса секуляризации в странах Запада, поэтапного отхода западноевропейских обществ от основ христианского мировосприятия и жизнедеятельности. Как писал А.С. Хомяков, анализируя особенности развития христианства и христианской Церкви в странах Запада, «христианская нравственность не может пережить учения, служащего ей источником. Лишенная своего

¹¹³ Аксаков К. С. Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 305.

¹¹⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Часть 2. Л.: «Эго». 1991. С. 5.

родника, она, естественно, иссякает. Нравственные требования, не оправданные доктриной, скоро теряют свою обязательную силу и превращаются в глазах людей в выражения непоследовательного произвола; правда, привычка некоторое время еще с ними уживается, но затем корысть и страсть отбрасывают их окончательно. А в том-то именно заключается существенная опасность, грозящая настоящей эпохе, что мысль на Западе действительно обогнала религию, уличив ее в рационализме и непоследовательности, а религия обогнанная, есть религия приговоренная»¹¹⁵.

Рационализм, «будь он догматический или утилитарный»¹¹⁶, лежащий в основе католицизма и протестантизма, на взгляд А.С. Хомякова, закономерно привел к утрате живой веры, чистоты, к материализму и потребительству Западного мира, мира «прекрасного, соблазнительного, но обреченного на гибель»¹¹⁷. И в этом контексте, становится понятна негативная оценка славянофилами реформ Петра I. Как подчеркивал И.С. Аксаков, оценивая результаты «петровских» преобразований, «Русская земля подверглась внезапно страшному внешнему и внутреннему насилению. Рукой палача совлекался с русского человека образ русский и напяливалось подобие общеевропейца. Кровью поливались спешно, без критики, на веру выписанные из-за границы семена цивилизации. Всё, что только носило на себе печать народности, было предано осмеянию, поруганию, гонению; одежда, обычай, нравы, самый язык – всё было искажено, изуродовано, изувечено. <...> Умственное рабство перед европеизмом и собственная народная безличность провозглашены руководящим началом развития...»¹¹⁸.

Последствия этих реформ, самым негативным образом сказались на всей жизнедеятельности российского общества и государства. Кризис в церковно-государственных отношениях, духовной сфере жизнедеятельности, возникновение «западничества», своеобразное низкопоклонство перед ним, слепое копирование без оглядки на российские реалии с западных лекал, оторванность значимой части российской элиты от своего народа, формирование антисистемы, – вот

¹¹⁵ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа. // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994. С. 126.

¹¹⁶ Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. С. 101.

¹¹⁷ См.: Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. Работы по историософии. М.: Московский Философский фонд: издательство «Медиум», 1994. С. 464.

¹¹⁸ Аксаков И.С. Речь о А.С. Пушкине // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М.: Современник, 1981. С.265.

неполный перечень негативных последствий этих реформ, о которых писали славянофилы.

«Устремившись из своей тесной национальной ограды в пролом, сделанный мощною рукою Петра, русское общество, сбитое с толку, с отшибленной исторической памятью, избывшее и русского ума и живого смысла действительности, заторопилось жить чужим умом, даже не будучи в состоянии его себе усвоить. Нескладно и безобразно залепетало оно дикою смесью простонародного говора, церковнославянского языка и изуродованной иностранной речи. Чужой критериум, чужое мерило, чужие формы, чужое мирозерцание. Жизнь наводнилась ложью, призраками, абстрактами, подобиями, фасадами – и колоссальным недоразумением между народом и его так называемой «интеллигенцией» официальной и неофициальной, консервативной и либеральной, аристократической и демократической»¹¹⁹, – писал И.С. Аксаков.

По мнению славянофилов, в основе государственности и всей жизнедеятельности народа лежит религия. Как писал И.В. Киреевский, «Для меня душа государства есть господствующая вера народа»¹²⁰. На взгляд, А.С. Хомякова, религия, основанная на вере, «есть крайний предел всего мышления человеческого: явно или тайно, разумно или инстинктивно, она в себе всегда включает полный и окончательный вывод из его духовной жизни»¹²¹, «сущность религии есть неизменный во веки дух света, проникающий все формы земные»¹²². При этом, понятие веры и религии у А.С. Хомякова не являются тождественными, «ибо религия может соединять людей, но только Вера связует людей не только друг с другом, но еще и с ангелами и с самим Творцом людей и ангелов, Вера, со всею ее животворною и строительною силою, мысленною свободою и терпеливою любовью»¹²³.

В рамках своей достаточно оригинальной историософской концепции А.С. Хомяков выделил три главных вида вероисповеданий: «многобожие (политеизм), единобожие (монотеизм) и всебожие

¹¹⁹ Аксаков И.С. Речь о А.С. Пушкине // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М.: Современник, 1981. С.266.

¹²⁰ Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 117.

¹²¹ См.: Хомяков А.С. «Семирамида». // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994. С. 194.

¹²² Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме (напечатанном в 15 книжке «Телескопа») (Письмо к г-же Н.) // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994. С. 450.

¹²³ Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011.С. 417.

(пантеизм)»¹²⁴. По его мнению, «в них содержится и дуализм, который есть скрытый монотеизм (как у древних персов), или политеизм (как у некоторых гностиков), и нигилизм, в котором не видим ничего кроме измененного пантеизма¹²⁵».

При этом для типологизации различных видов религий А.С. Хомяков использовал как критерий их классификации понятие нравственной свободы и необходимости¹²⁶. В соответствии с этим критерием, А.С. Хомяков выделил две группы религий:

1) иранство (иракство), к которому он относил, например, религии Древнего Ирана, иудаизм и христианство;

2) кушинство (от слова Куш – древнего наименования Нубии), к которому он, в частности, относил шиваизм, буддизм, зороастризм, эллинско-римское язычество и другие религии. Если иранство основано на предании нравственной свободы личности или на внутреннем осознании его, вкупе с представлениями о божественном сотворении мира из ничего¹²⁷, то кушинство – на понятии необходимости, проистекающей из самого хода развития жизнедеятельности, вещественном восприятии и преклонении перед ней. Своеобразное соперничество этих групп религий, составляли, по мнению А.С. Хомякова, основное содержание процесса исторического развития религиозной сферы жизнедеятельности человеческих обществ.

Следует также отметить, что А.С. Хомяков, размышляя о судьбах России, Православия и Русской Православной Церкви, исходя из основ православного вероучения, особое внимание в своих работах обращал на понимание сущности церкви, которую он определял, как тело Христово¹²⁸. В его представлении, «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»¹²⁹.

При изучении Церкви и церковной жизни, по мнению А.С. Хомякова, следует учитывать все сложности данного процесса, поскольку, «Все признаки Церкви как внутренние, так и внешние познаются только ею самою и теми, которых благодать призывает быть

¹²⁴ Хомяков А.С. «Семирамида». // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994. С. 31.

¹²⁵ Хомяков А.С. «Семирамида». // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994. С. 31.

¹²⁶ См.: Хомяков А.С. «Семирамида». // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994. С. 188.

¹²⁷ См.: Хомяков А.С. «Семирамида». // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994. С. 199.

¹²⁸ См.: Хомяков А.С. Церковь одна. // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994. С. 5.

¹²⁹ Хомяков А.С. Церковь одна. // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994. С. 5.

ее членами. Для чуждых же и непризванных они непонятны; ибо внешнее изменение обряда представляется непризванному изменением самого Духа, прославляющегося в обряде (как, например, при переходе ветхозаветной Церкви в новозаветную или при изменении обрядов и положений церковных со времен апостольских). Церковь и ее члены знают, внутренним знанием веры, единство и неизменность своего духа, который есть Дух Божий. Внешние же и непризванные видят и знают изменение обряда внешним знанием, не постигающим внутреннего, как и сама неизменность Божия кажется им изменяемою, в изменениях Его творений. Посему не была и не могла быть Церковь измененною, помраченною или отпадшею, ибо тогда она лишилась бы духа истины. Не могло быть никакого времени, в которое она приняла бы ложь в свои недра, в которое бы миряне, пресвитеры и епископы подчинились предписаниям и учению, несогласному с учением и духом Христовым. Не знает Церкви и чужд ей тот, кто бы сказал, что могло в ней быть такое оскудение духа Христова»¹³⁰.

Размышляя о воцерковлённости, необходимости стать подвижником, на путь духовного самосовершенствования, быть вовлеченным и иметь опыт участия в жизни Церкви, А.С. Хомяков ввёл в научный оборот понятие «соборности», под которым он понимал живое, свободное и органическое единство, целостность Православной Церкви, «проявляемые в законе духовной любви»¹³¹. По его мнению, «в вопросах веры нет различия между грамотеем и невеждой, церковником и мирянином, мужчиной и женщиной, государем и подданным, господином и рабом; где, когда это нужно, по усмотрению Божию, отрок получает дар ведения, младенцу дается слово премудрости, безграмотный пастух обличает и опровергает ересь своего ученого епископа, дабы все были едины в свободном единстве живой веры, которое есть проявление Духа Божия. Таков догмат, лежащий в глубине идеи собора»¹³².

Естественно, что идея соборности, общинность и коллективизм, свойственные русскому народу и лежащие в основе жизнедеятельности российского общества и государства, резко контрастировали с крайним индивидуализмом западноевропейцев и религиозно-организационными формами западного христианства, к сожалению не имеющих таких ориентиров. Как отмечал А.С. Хомяков, «Итак, очевидно, есть

¹³⁰ Хомяков А.С. Церковь одна. // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994. С. 6.

¹³¹ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алтейя, 1994. С. 20.

¹³² Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994. С. 56.

существенная разница между идеею Церкви, признающей себя единством органическим, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви, и между идеею западных обществ, единство которых, совершенно условное, у протестантов состоит только в арифметическом итоге известного числа отдельных личностей, имеющих почти тождественные стремления и верования, а у римлян – только в стройности движений подданных полудуховного государства»¹³³.

По мнению славянофилов, наипервейшей задачей, стоящей перед российским обществом и государством, являлось выполнение исторической миссии русского народа, – созидателя православной империи, творца истории, носителя православного сознания. На взгляд А.С. Хомякова, «Внутренняя задача Русской земли есть проявление общества христианского, православного, скрепленного в своей вершине законом живого единства и стоящего на твердых основах общины и семьи»¹³⁴. Поддерживая Православие, Православную Церковь, сохраняя свою самобытность, идентичность, традиционные устои своей жизнедеятельности, преодолевая негативные последствия реформ Петра I и раскол между народом и частью его элиты, вследствие появления «западничества», государство и общественные институты, по мнению славянофилов, должны были приложить все усилия для выхода из наметившегося духовного кризиса, без каких-либо революционных потрясений и радикальных масштабных преобразований.

Как подчеркивал И.В. Киреевский, «государственность народа должна быть проникнута его верою, т.е. Церковью, которую он исповедует»¹³⁵. «Если же, сохрани Бог, в России когда-нибудь сделается что-нибудь противно Православию, то все-таки будет враждебно России столько же, сколько и вере ее. Все, что препятствует правильному и полному развитию Православия, все то препятствует развитию и благоденствию народа русского; все, что дает ложное и не чисто православное направление народному духу и образованности, – все то искажает душу России и убивает ее здоровье нравственное, гражданское и политическое. Потому, чем более будет проникаться духом Православия государственность России и ее правительство, тем здоровее будет развитие народное, тем благополучнее народ, и тем крепче его правительство, и, вместе, тем оно будет благоустроеннее,

¹³³ Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011.С. 101.

¹³⁴ Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011.С. 274.

¹³⁵ Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 107.

ибо благоустройство правительственное возможно только в духе народных убеждений. Если оно будет не того духу, то непременно будет стеснять свободное его выражение в жизни и слове под предлогом толерантства и, стесняя его, само будет стесняться им и утверждаться против него только насильственно, боясь каждой тени духа общественного, как привидения из другого мира»¹³⁶.

Подводя итог обзору полемики славянофилов и западников, можно констатировать, что поднятая ими проблематика, не утратила своей актуальности до настоящего времени.

Фактически их полемика о истории России, роли религии и Православия, Русской Православной Церкви, особенностям их исторического пути развития, продолжается и до настоящего времени на страницах газет, экранах телевизоров, социальных сетях и научных изданиях. С шестидесятых годов XIX века она же получила свою актуализацию в работах представителей трёх идеологических направлений русской религиозной и социально-политической мысли: консерватизма, либерализма и социализма. Исходя из славянофильских позиций на сущность религиозной проблематики излагали свои воззрения представители неославянофильства и консерватизма. С позиций западничества – представители либерального и социалистического направления. И данная ситуация не изменилась до настоящего времени.

¹³⁶ *Киреевский И.В.* Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 113-114.

1.3. ДИСКРЕДИТАЦИЯ РЕЛИГИИ И ПРАВОСЛАВИЯ ОТЕЧЕСТВЕННЫМИ ИДЕОЛОГАМИ СОЦИАЛИЗМА, АНАРХИЗМА И РЕВОЛЮЦИОННОГО МАРКСИЗМА

Формирование в среде русской интеллигенции, бюрократии и части элиты антисистемы. Введение в научный оборот и трактовка антисистемы Л.Н. Гумилевым. Критерии отнесения к антисистеме.

Анализ И.А. Ильиным нигилистских, атеистических и материалистических умонастроений, распространенные в интеллигентских кругах. П.Б. Струве о «безрелигиозности» русской интеллигенции. Особенности распространения атеистических воззрений по С.Н. Булгакову.

Осмысление религиозной проблематики социалистами А.И. Герцен об отмирании института религии при социализме. П.Л. Лавров о необходимости борьбы с институтом религии, религиозным мировосприятием и образом жизни.

Призывы к уничтожению религии анархиста М.А. Бакунина. Антирелигиозный, антицерковный и антихристианский пафос рассуждений П.А. Кропоткина о религии, христианстве и Церкви.

Радикальная система воззрений на религию революционных марксистов Г.В. Плеханова и В.И. Ленина. Религия как разновидность духовного гнета.

Разработка научно обоснованного подхода к социологическому анализу религии в обществе П.А. Сорокиным.

При изучении последующих особенностей осмысления религиозной проблематики, в рамках упомянутых трёх идеологических направлений русской религиозной и социально-политической мысли (консерватизма, либерализма, социализма), следует однозначно учитывать, к этому моменту зримо оформившиеся последствия духовного раскола XVIII века, произошедшего в образованных слоях и элите русского общества. Речь, прежде всего, идёт о формировании в среде русской интеллигенции, бюрократии и части элиты русского общества, под определённым влиянием западничества, антисистемы («Малого народа», в терминологии О. Кошена и И.Р. Шафаревича).

Антисистема, термин введенный в научный оборот термин российским обществоведом, философом Л.Н. Гумилевым, – религиозно-идеологическая система с отрицательным (или негативным) мирозерцанием, способствующая сокращению жизни этноса, распаду общества, разложению и упрощению культуры. Антисистема – это системная целостность людей, негативно относящихся к своей Родине, ненавидящих

свою собственную нацию, её ценности и культуру, историю, традиционные религиозные, политические и социальные системы¹³⁷.

Адепты антисистемы, в процентном соотношении представляющие собой ничтожное меньшинство в том или ином обществе, стремятся уничтожить посредством революций, государственных переворотов или реформ столь ненавистный им миропорядок и традицию, подчинив и поработив себе изначально несогласное с ними большинство того или иного общества.

Представители антисистемы выступают как профессиональные деструкторы, разрушительная энергия которых направлена на уничтожение традиционных основ своего государства и общества, традиционных для него религиозных, политических, социальных и экономических систем. Замыкаясь исключительно в своём интеллектуальном и духовном мире, они резко противопоставляют себя всей остальной части народа, образуя своеобразный «антинарод среди народа»¹³⁸, «"Малый Народ" среди "Большого Народа"»¹³⁹, позиционирует себя как «элигу», «креативный класс» среди «молчаливого большинства», т.е. окружающих их людей.

При этом, как справедливо отмечал отечественный исследователь И.Р. Шафаревич, мировоззрение такого «Малого народа» «строилось по принципу ОБРАЩЕНИЯ мировоззрения»¹⁴⁰ "Большого народа", т.е. формирования и воспитания такого типа человека, «которому было враждебно и отвратительно то, что составляло корни нации, её духовный костяк»¹⁴¹. «Общества, объединявшие представителей "Малого Народа", создавали для своих членов как бы искусственный мир, в котором полностью протекала их жизнь. Если в обычном мире всё проверяется опытом (например, историческим), то здесь решает общее мнение. Реально то, что считают другие, истинно то, что они говорят, хорошо то, что они одобряют. Обычный порядок обращается: доктрина становится причиной, а не следствием жизни. Механизм образования "Малого Народа" – это то, что тогда называли "освобождением от мёрт-

¹³⁷ См., подробнее: *Елишев С.О.* Молодежная политика религиозных сект и новообразований в российской Федерации // *Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология.* 2013, №4. С. 104-118; *Елишев С.О.* Политика. Базовые понятия. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2018. С. 247-250; *Елишев С.О.* О сущности «современных революций» и государственных переворотов. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017. С. 67-78.

¹³⁸ *Шафаревич И.Р.* Русский вопрос // *Шафаревич И.Р.* Собр. соч. в 3-х т., Т. 2. М.: Феникс, 1994. С.114.

¹³⁹ *Шафаревич И.Р.* Русский вопрос // *Шафаревич И.Р.* Собр. соч. в 3-х т., Т. 2. М.: Феникс, 1994. С.114.

¹⁴⁰ *Шафаревич И.Р.* Русский вопрос // *Шафаревич И.Р.* Собр. соч. в 3-х т., Т. 2. М.: Феникс, 1994. С.114.

¹⁴¹ *Шафаревич И.Р.* Русский вопрос // *Шафаревич И.Р.* Собр. соч. в 3-х т., Т. 2. М.: Феникс, 1994. С.114.

вого груза", от людей, слишком подчинённых законам "Старого мира": людей чести, дела, веры. Для этого в обществах непрерывно производят «очищения» (соответствующие "чисткам" нашей эпохи). В результате создаётся всё более чистый "Малый Народ", движущийся к "свободе" в смысле всё большего освобождения от представлений "Большого Народа": от таких предрассудков, как религиозные или монархические чувства, которые можно понять только опытом духовного общения с ним»¹⁴².

Подобного рода антисистемные установки хорошо описал Ф.М. Достоевский в «Дневнике писателя», в своих размышлениях об А.И. Герцене, «Герцену как будто сама история предназначила выразить собою в самом ярком типе этот разрыв с народом огромного большинства образованного нашего сословия. В этом смысле это тип исторический. Отделясь от народа, они естественно потеряли и Бога. Беспокойные из них стали атеистами; вялые и спокойные – индифферентными. К русскому народу они питали лишь одно презрение, воображая и веруя в то же время, что любят его и желают ему всего лучшего. Они любили его отрицательно, воображая вместо него какой-то идеальный народ, – каким бы должен быть, по их понятиям, русский народ. Этот идеальный народ невольно воплощался тогда у иных передовых представителей большинства в парижскую чернь девяносто третьего года. Тогда это был самый пленительный идеал народа»¹⁴³.

К сожалению, начиная с 60-х годов XIX века вплоть до настоящего времени, антисистемные мировоззренческие установки стали своеобразной визитной карточкой определённого слоя российских интеллигентов – «западников», ориентированных на ценности западноевропейской культуры.

Яркими представителями антисистемы в России в имперский период её истории являлись русские революционеры из социалистического лагеря и радикально-реформистская интеллигенция из либерального лагеря, в среде которых к тому же особую популярность приобрели материалистические, атеистические и нигилистские воззрения и взгляды.

Представители этих кругов крайне отрицательно относятся к идее самобытности, своеобразия, уникальности путей развития русской культуры, цивилизации, государственности; стремятся навязать русской нации формы западной культуры, социальной практики и политического устройства, отвергая систему ценностей и традиционных устоев жизнедеятельности русского общества. Достаточно хорошо охарактеризовал подобного рода цели и устремления представителей этих общно-

¹⁴² Шафаревич И.Р. Русский вопрос // Шафаревич И.Р. Собр. соч. в 3-х т., Т. 2. М.: Феникс, 1994. С.114.

¹⁴³ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 1. М.: Книжный клуб 36,6, 2011. С.47.

стей, в одном из своих выступлений премьер-министр П.А. Столыпин, полемизируя со своими оппонентами: «Противникам государственности хотелось бы избрать путь радикализма, путь освобождения от исторического прошлого России, освобождения от культурных традиций. Им нужны великие потрясения, нам нужна Великая Россия!»¹⁴⁴.

По мнению российского философа И.А. Ильина, отменно обозначившего антисистемные установки и мировоззренческую позицию этого слоя российской интеллигенции, русские революционеры – эти «"просвещенные" неверы, они совершенно не видели драгоценного своеобразия русского Православия, не понимали его мирового смысла и его творческого значения для всей русской культуры»¹⁴⁵.

Анализируя нигилистские, атеистические и материалистические умонастроения, распространенные в интеллигентских кругах, И.А. Ильин отмечал, что: «В действительности первый признак ответственного и вдумчивого человека состоит в том, что он умеет различать, во что надо верить и чего нельзя принимать на веру. Именно этого русская радикальная интеллигенция никогда не умела. Ей, с самого Вольтера, все казалось, что в религии вера неуместна, а верить надо в радикальные политические лозунги. "Просвещенный" человек не может принимать всерьез Евангелие, учение Христа и традицию Церкви, если он это делает, то он или "чудак", которому можно дать снисхождение, или "корыстный лицемер", которого надо осмеять и разоблачить. "Просвещенный" человек должен прилепиться сердцем, воображением, мыслью и волею – к тезисам западного демократизма, республиканства и, конечно, социализма. Он должен благоговейно читать пошлости Писарева, наивности Чернышевского, сентиментальные вирши Некрасова, сумбуры Михайловского и Лаврова, невежественные глупости народовольческих брошюр и мертвую, абстрактную трескотню марксистской литературы. В это надо верить; и по вере – делать; а для дела – жертвовать»¹⁴⁶.

На взгляд П.Б. Струве, одного из авторов сборника «Вехи», авторы которого осмыслили роль русской интеллигенции в революционных событиях 1905-1907 гг., «идеиной формой» этой (антисистемной) части русской интеллигенции стало «её отщепенство, её отчуждение от государства и враждебность к нему»¹⁴⁷. При этом, по его мнению, для этого «интеллигентского отщепенства характерны не только его противогосударственный характер, но и его безрелигиозность»¹⁴⁸. «Русская интелли-

¹⁴⁴ *Столыпин П.А.* Нам нужна Великая Россия... М.: Молодая гвардия, 1991. С. 96.

¹⁴⁵ *Ильин И.А.* Наши задачи. Собр. соч. в 10 т. Т.2 Кн. 1. М.: Русская Книга. 1993. С. 130.

¹⁴⁶ *Ильин И.А.* Наши задачи. Собр. соч. в 10 т. Т.2 Кн. 2. М.: Русская Книга. 1993. С. 137.

¹⁴⁷ *Струве П.Б.* Интеллигенция и революция // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 4-е издание. М.: Типолитография тов. И.Н. Кушнарв и К. 1909. С. 160.

¹⁴⁸ *Струве П.Б.* Интеллигенция и революция // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 4-е издание. М.: Типолитография тов. И.Н. Кушнарв и К. 1909. С. 160.

генция, – писал П.Б. Струве, – будучи безрелигиозной в том неформальном смысле, который мы отстаиваем, в то же время была мечтательна, неделовита, легкомысленна в политике. Легковерие без веры, борьба без творчества, фанатизм без энтузиазма, нетерпимость без благоговения, – словом, тут была и есть налицо вся форма религиозности без ее содержания»¹⁴⁹.

С.Н. Булгаков, ещё один из авторов сборника «Вехи», характеризуя распространение атеистических воззрений в этой среде, подчеркивал, что: «как всякая общественная среда вырабатывает свои привычки, свои особые верования, так и традиционный атеизм русской интеллигенции сделался само собою разумеющеюся ее особенностью, о которой даже не говорят, как бы признаком хорошего тона. Известная образованность, просвещенность есть в глазах нашей интеллигенции синоним религиозного индифферентизма и отрицания. Об этом нет споров среди разных фракций, партий, "направлений", это все их объединяет. Этим пропитана насквозь, до дна, скудная интеллигентская культура, с ее газетами, журналами, направлениями, программами, нравами, предрассудками, подобно тому как дыханием окисляется кровь, распространяющаяся потом по всему организму»¹⁵⁰.

При этом, по мнению С.Н. Булгакова, «в русском атеизме больше всего поражает его догматизм, то, можно сказать, религиозное легкомыслие, с которым он принимается. Ведь до последнего времени религиозной проблемы, во всей ее огромной и исключительной важности и жгучести, русское "образованное" общество просто не замечало и не понимало, религией же интересовалось вообще лишь постольку, поскольку это связывалось с политикой или же с проповедью атеизма. Поразительно невежество нашей интеллигенции в вопросах религии. Я говорю это не для обвинения, ибо это имеет, может быть, и достаточное историческое оправдание, но для диагноза ее духовного состояния. Наша интеллигенция по отношению к религии просто еще не вышла из отроческого возраста, она еще не думала серьезно о религии и не дала себе сознательного религиозного самоопределения, она не жила еще религиозной мыслью и остается поэтому, строго говоря, не выше религии, как думает о себе сама, но вне религии»¹⁵¹.

Естественно, что появление антисистемы и соответствующего мировоззрения, как уже стало ясно из приведённых высказываний автори-

¹⁴⁹ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 4-е издание. М.: Типолитография тов. И.Н. Кушнарв и К. 1909. С. 167.

¹⁵⁰ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 4-е издание. М.: Типолитография тов. И.Н. Кушнарв и К. 1909. С. 30.

¹⁵¹ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 4-е издание. М.: Типолитография тов. И.Н. Кушнарв и К. 1909. С. 32.

тетных авторов, самым негативным образом сказавшись на осмыслении религиозной проблематики представителями, прежде всего, социалистического лагеря, мечтавшими осуществить социалистическую революцию в России и крайне негативно относившимися к религии, религиозным институтам и традиционным устоям жизнедеятельности общества.

По их мнению, религия представляла собой один из самых эффективных институтов и средств, позволяющих эксплуататорам удерживать свои господствующие позиции в обществе, а значит и своеобразным препятствием к построению социалистического строя, которое необходимо было однозначно устранить.

Революционеры и их идеологи (А.И. Герцен, П.Л. Лавров, М.А. Бакунин, П.А. Кропоткин, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин и др.) развернули масштабную информационную кампанию по дискредитации религии, православной веры и Русской Православной Церкви. Как писал русский философ-революционер Александр Иванович Герцен, один из первых «русских социалистов», «Религия <...> – это только крепкая узда для масс, самое страшное пугало для простаков, высокая ширма, которая мешает народу ясно видеть то, что происходит на земле, заставляя его возводить взор к небесам»¹⁵².

На взгляд А.И. Герцена, «Все религии основывали нравственность на покорности, т.е. на добровольном рабстве, потому они и были всегда вреднее политического устройства. Там было насилие, здесь разврат воли. Покорность значит с тем вместе перенесение всей самобытности лица на всеобщие, безличные сферы, независимые от него. Христианство, религия противоречий, признавало, с одной стороны, бесконечное достоинство лица, как будто для того, чтоб еще торжественнее погубить его перед искуплением, церковь, отцом небесным. Его воззрение проникло в нравы, оно выработалось в целую систему нравственной неволи, в целую искаженную диалектику, чрезвычайно последовательную себе. Мир, становясь более светским или, лучше сказать, приметив, наконец, что он, в сущности, такой же светский, как и был, примешал свои элементы в христианское нравоучение, но основы остались те же. Лицо, истинная, действительная монада общества, было всегда пожертвовано какому-нибудь общему понятию, собирательному имени, какому-нибудь знамени»¹⁵³.

Поэтому, считал А.И. Герцен, необходимость в религии в будущем социалистическом обществе, полностью отпадёт, грядущая соци-

¹⁵² Герцен А.И. Prolegomena (перевод) // Герцен А.И. Собрание сочинений: В 30 томах. Т.6. М.: Издательство АН СССР, 1955. С. 60.

¹⁵³ Герцен А.И. Omnia mea mecum porto // Герцен А.И. Собрание сочинений: В 30 томах. Т.6. М.: Издательство АН СССР, 1955. С. 125-126.

алистическая революция в религии не будет нуждаться и «не нуждается, она сама – религия»¹⁵⁴.

Ещё один из идеологов народничества, – Петр Лаврович Лавров среди первоочередных целей развития революционного социалистического движения в России, отмечал необходимость борьбы с институтом религии, религиозным мировосприятием и образом жизни. В частности, он писал, «Для нас в настоящую минуту, – цели, две борьбы, в которых должен участвовать всякий мыслящий человек, становясь на сторону прогресса или реакции; две борьбы, в которых индифферентным быть нельзя, отношение к которым должно определить отношение ко всем остальным вопросам как к второстепенным; две борьбы, которые должны быть девизом всякой личности, всякой партии, всякой нации, желающей участвовать в развитии человечества. Это, во-первых, борьба реального миросозерцания против миросозерцания богословского, ясно сознанных человеческих потребностей против всех идолов, богословских и метафизических, теоретических и нравственных, — короче говоря, борьба науки против религии. Это, во-вторых, борьба труда против праздного пользования благами жизни... борьба за реализацию справедливейшего строя общества»¹⁵⁵.

П.Л. Лавров, симпатизировавший позитивизму, в целом негативно оценивал институт религии на современном ему этапе общественного развития. Хотя, в то же время он признавал, что религия в своё время, играла в развитии человечества определённую положительную роль, ибо «именно в религиозном веровании находило страждущее человечество первого времени единственно возможную для него форму мысли, которая заменяла ему недостающее знание и удовлетворяла, хотя бы призрачно, протесту против зла, давившего со всех сторон на большинство»¹⁵⁶. «Религия давала надежду равенства в мучениях и наказаниях земным тиранам. Это была элементарная форма протеста против несправедливости общественного строя»¹⁵⁷.

Однако в XIX веке, по мнению П.Л. Лаврова, она играют роль устаревшего института, препятствия для последующего прогрессивного развития человечества. Для него и его соратников, вполне очевиден тот

¹⁵⁴ Герцен А.И. Prolegomena (перевод) // Герцен А.И. Собрание сочинений: В 30 томах. Т.20. Кн. 1. М.: Издательство АН СССР, 1955. С. 60.

¹⁵⁵ Лавров П.Л. Вперед! – Наша программа (март 1872 – март 1873 гг.) // Лавров П. Л. Избранные. Сочинения на социально-политические темы: В 8 т. Т. II. М.: Всесоюзное общество политкаторжан и ссыльно-переселенцев, 1934. С. 24—25.

¹⁵⁶ Лавров П.Л. Из истории социальных учений // Лавров П. Л. Избранные. Сочинения на социально-политические темы: В 8 т. Т. II. М.: Всесоюзное общество политкаторжан и ссыльно-переселенцев, 1934. С. 145.

¹⁵⁷ Лавров П.Л. Из истории социальных учений // Лавров П. Л. Избранные. Сочинения на социально-политические темы: В 8 т. Т. II. М.: Всесоюзное общество политкаторжан и ссыльно-переселенцев, 1934. С. 146.

факт, что «Религиозный, церковный, догматический элемент нам безусловно враждебен. Мы опираемся на критику, стремимся к торжеству реальной мысли, к удовлетворению реальных потребностей. Между нами и различными сектами, ортодоксальными и еретическими, опирающимися на откровение или на идеалистическую метафизику, нет ничего общего. Принцип сверхъестественного, мистического мы не признаем ни в одном из его оттенков»¹⁵⁸.

К уничтожению института религии призывал лидер народников, идеолог анархизма Михаил Александрович Бакунин, который считал религию плодом фантазии человека, при помощи которой на определённом этапе общественного развития, «человек – животное, выходя из животности, делает первый шаг к человечности»¹⁵⁹. Именуя Бога «абсолютной абстракцией, собственным продуктом человеческой мысли»¹⁶⁰, М.А. Бакунин, размышляя о задачах социальных революционеров, подчеркивал, что «они не ставят религиозный вопрос на первое место, убежденные в том, что суеверие народа, естественным образом сопряженное в нем с невежеством, не коренится, однако, столько в этом невежестве, сколько в его нищете, в его материальных страданиях и в неслыханных притеснениях всякого рода, претерпеваемых им всякий день; что религиозные представления и басни, эта фантастическая склонность к нелепому – явление еще более практическое, чем теоретическое, а именно, не столько заблуждение ума, сколько протест самой жизни, воли и страсти против невыносимой жизненной тесноты; что церковь представляет для народа род небесного кабака, точно так же как кабак представляет нечто вроде церкви небесной на земле; как в церкви, так и в кабаке он забывает хоть на одну минуту свой голод, свой гнет, свое унижение, старается успокоить память о своей ежедневной беде – один раз в безумной вере, а другой раз в вине. Одно опьянение стоит другого. Социальные революционеры знают это и потому убеждены, что религиозность в народе можно будет убить только социальной революцией, отнюдь же не отвлеченной и доктринерной пропагандой так называемых свободных мыслителей»¹⁶¹.

Другой идеолог русского анархизма, Петр Алексеевич Кропоткин, отмечая определённую положительную роль религии и Церкви в под-

¹⁵⁸ *Лавров П.Л.* Вперед! – Наша программа (март 1872 – март 1873 гг.) // *Лавров П. Л.* Избранные. Сочинения на социально-политические темы: В 8 т. Т. II. М.: Всесоюзное общество политкаторжан и ссыльно-переселенцев, 1934. С. 26.

¹⁵⁹ *Бакунин М.А.* Федерализм, социализм, антитеологизм // *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 83.

¹⁶⁰ *Бакунин М.А.* Федерализм, социализм, антитеологизм // *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 76.

¹⁶¹ *Бакунин М.А.* Государственность и анархия // *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 512-513.

держании нравственности, считал, что «религия, равно как и некоторые другие общественные учреждения, помогает созданию идеала, в этом нет сомнения. Но, как на это указывали уже различные писатели о нравственном, главное значение в общественной нравственности имеют не столько идеалы, сколько повседневные привычки общественной жизни. Так, христианские и буддийские святые, несомненно, служат образцами и до некоторой степени стимулами нравственной жизни. Но не надо забывать, что у большинства людей есть хотя бы кое-какое извинение, чтобы не подражать им в жизни: "что делать, мы не святые"»¹⁶². Поэтому, на его взгляд, «как только человек начинает относиться к религии критически и ищет убеждений, подтвержденных разумом, вместо слепого повиновения и страха, такое внутреннее противоречие уже не может долго продолжаться. С ним предстоит расстаться – чем скорее, тем лучше; внутреннее противоречие – смертный приговор для всякой этики и червь, подтачивающий энергию человека»¹⁶³.

Рассуждения П.А. Кропоткина о религии, христианстве и Церкви пропитаны антирелигиозным, антицерковным и антихристианским пафосом. Утверждая, что «религии сплошь да рядом становились источниками самой свирепой вражды, еще более усиливавшейся с развитием государств»¹⁶⁴, он крайне негативно оценивал церковный тип религиозной организации, как хранительницы религиозного учения и его обрядов, именуя её «правительством "избранных", с неизбежными пороками всякого правительства»¹⁶⁵. Сравнивая особенности развития христианства и буддизма, он подчеркивал, что появление в их рамках церковного типа религиозных организаций «представляло прямое отступление от воли обоих основателей религии, как бы ни старались потом оправдать это отступление ссылками на книги, написанные много лет спустя после смерти самих учителей»¹⁶⁶. В его представлении, христианство, зародившееся как протестное движение «против безобразий власти, становилось теперь орудием этой власти; благословение церкви не только прощало правителям их преступления, оно представляло эти преступления как исполнение велений Бога»¹⁶⁷.

Образующее церковь духовенство, как «особая, могучая каста», по мнению П.А. Кропоткина, неизбежно шло на сближение «со светской властью. Охраняя то, что она считала чистотой веры, и преследуя то, что она считала ее искажением и преступной ересью, церковь скоро

¹⁶² Кропоткин П.А. *Этика: Избранные труды*. М.: Политиздат, 1991. С. 144.

¹⁶³ Кропоткин П.А. *Этика: Избранные труды*. М.: Политиздат, 1991. С. 41.

¹⁶⁴ Кропоткин П.А. *Этика: Избранные труды*. М.: Политиздат, 1991. С. 78.

¹⁶⁵ Кропоткин П.А. *Этика: Избранные труды*. М.: Политиздат, 1991. С. 105.

¹⁶⁶ Кропоткин П.А. *Этика: Избранные труды*. М.: Политиздат, 1991. С. 105.

¹⁶⁷ Кропоткин П.А. *Этика: Избранные труды*. М.: Политиздат, 1991. С. 113-114.

дошла в своих преследованиях "отступников" до крайней жестокости. И ради успеха в этой борьбе она сперва искала, а потом уже требовала поддержки от светских властей, которые в свою очередь требовали от церкви благосклонного к себе отношения и поддержки религией своей тиранической власти над народом»¹⁶⁸.

Таким образом, на взгляд П.А. Кропоткина, христианская церковь, отступившая от двух основных заветов христианства (равенства и прощения обид)¹⁶⁹, постепенно становилась тем институтом и средством, которое в том числе сдерживало общественный и научный прогресс и позволяло эксплуататорам удерживать свои господствующие позиции в обществе. Положительно оценивая антирелигиозный пафос идеологии эпохи Просвещения и Великую Французскую революцию, П.А. Кропоткин подчеркивал, что христианство не стремилось и не создавало никаких «новых форм общественности»¹⁷⁰, не способствовало повышению умственного развития общества, а также уничтожению рабства и крепостничества в разных странах мира¹⁷¹. По его мнению, именно революция и революционная борьба, а не христианская церковь, напрямую способствовали отмене или уничтожению рабства и крепостничества в разных странах мира¹⁷².

Среди представителей русского марксизма, выработавших по мнению современного религиоведа М.Ю. Смирнова наиболее радикальную «систему воззрений на религию»¹⁷³, следует отметить позиции представителей революционного крыла марксизма Георгия Валентиновича Плеханова и Владимира Ильича Ленина (Ульянова).

Г.В. Плеханов определял религию «как более или менее стройную систему представлений, настроений и действий. Представления образуют мифологический элемент религии; настроения относятся к области религиозного чувства, а действия – к области религиозного поклонения или, как говорят иначе, культа»¹⁷⁴. По мнению Г.В. Плеханова, основывающего свои рассуждения о религии на основании базового тезиса исторического материализма, – «не сознание определяет собою бытие, а бытие сознание»¹⁷⁵, религиозные представления «имеют анимистический характер и вызываются неумением человека дать себе отчет в яв-

¹⁶⁸ Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. С. 113.

¹⁶⁹ Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. С. 111.

¹⁷⁰ Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. С. 111.

¹⁷¹ Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. С. 111.

¹⁷² Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. С. 111.

¹⁷³ Смирнов М.Ю. Очерки истории российской социологии религии. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета, 2008. С. 19.

¹⁷⁴ Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Плеханов Г.В. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957. С. 330.

¹⁷⁵ Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Плеханов Г.В. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957. С. 362.

лениях природы. К представлениям, происходящим из этого источника, присоединяются впоследствии те анимистические представления, с помощью которых олицетворяются и объясняются людьми их отношения между собою»¹⁷⁶. В свою очередь, религиозные настроения «коренятся в чувствах и стремлениях людей, вырастающих на почве данных общественных отношений, и изменяются параллельно с изменением этих отношений»¹⁷⁷.

Как подчеркивал Г.В. Плеханов, «На известной стадии культурного развития анимистические представления и связанные с ними настроения срастаются с нравственностью в широком смысле этого слова, т.е. с понятиями людей о своих взаимных обязанностях. Тогда человек начинает смотреть на эти обязанности, как на заповеди, данные богом. Но хотя представление об этих обязанностях срастается с анимистическими представлениям, однако, оно отнюдь не вызывается ими. Нравственность возникает раньше, чем начинается процесс сращения относящихся к ней представлений с верой в существование богов. Религия не создает нравственности. Она только освящает ее правила, вырастающие на почве данного общественного строя. Есть другого рода действия. Они называются не взаимными отношениями людей, а отношением людей к богам или к богу. Совокупность этих действий и называется собственно культом»¹⁷⁸.

По ходу социальной эволюции человечества в сторону социализма, на взгляд Г.В. Плеханова, религия должна была постепенно утрачивать свое влияние и значение в жизни человеческих обществ, а затем и полностью исчезнуть. «Благодаря прогрессу человеческого разума», – отмечал Г.В. Плеханов, – должна была исчезнуть «казавшаяся неразрывной» «связь между моралью и религией»¹⁷⁹. Особую роль в этом процессе, по его мнению, играет развитие науки, основанной на материализме¹⁸⁰. Как писал Г.В. Плеханов, «Пока мы ссылаемся на волю божества, мы не имеем права говорить о законосообразности явлений. Открытие же этой законосообразности и составляет задачу науки. Вот почему серьезная наука никогда не может ужиться в мире с религией. Ма-

¹⁷⁶ Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Плеханов Г.В. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957. С. 361.

¹⁷⁷ Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Плеханов Г.В. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957. С. 362.

¹⁷⁸ Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Плеханов Г.В. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957. С. 362.

¹⁷⁹ См.: Плеханов Г.В. Ответ на анкету о будущем религии, произведенную журналом "Mercure de France" // Плеханов Г.В. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957. С. 105.

¹⁸⁰ См.: Плеханов Г.В. Ответ на анкету о будущем религии, произведенную журналом "Mercure de France" // Плеханов Г.В. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957. С. 105.

лу-по-малу наука сбила религию со всех ее позиций, а в настоящее время уже никто из людей, имеющих хоть некоторое понятие о научном мышлении, не станет ссылаться на божью волю как на причину явлений природы или общественного развития»¹⁸¹.

Утверждая, что религия, утрачивая своё влияние на жизнедеятельность человеческих обществ, фактически «отживает» своё, а «прогресс человечества несет с собой смертный приговор и религиозной идее, и религиозному чувству»¹⁸², Г.В. Плеханов, в то же время допускал, что ещё какое-то время возможно альтернативной точки зрения на данный процесс, навешивая «ярлыки» на своих оппонентов и безапелляционно декларируя неизбежность своей победы:

«Что касается религиозного чувства, то очевидно, что оно исчезает вместе с разложением религиозной идеи. Но в чувствах конечно больше консерватизма, чем в идеях. Могут и будут иметь место различные пережитки, народятся убудочные концепции мира, полуматериалистические, полуспиритуалистические. Но и пережитки эти осуждены на исчезновение в свой черед, в особенности, по исчезновении некоторых социальных учреждений, якобы санкционированных религией»¹⁸³.

В.И. Ленин, основываясь в своих рассуждениях на диалектическом материализме К. Маркса и Ф. Энгельса, «материализме безусловно атеистическом, решительно враждебном всякой религии»¹⁸⁴, многократно обыгрывал известное высказывание К. Маркса о социальной функции религии. По мнению В.И. Ленина, «Религия есть опиум народа, – это изречение Маркса есть краеугольный камень всего миросозерцания марксизма в вопросе о религии. Все современные религии и церкви, все и всяческие религиозные организации марксизм рассматривает всегда, как органы буржуазной реакции, служащие защите эксплуатации и одурманению рабочего класса»¹⁸⁵.

На взгляд В.И. Ленина, «Религия есть один из видов духовного гнёта, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством. Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами так же неизбежно по-

¹⁸¹ Плеханов Г.В. О книге Л.И. Мечникова // Хрестоматия по истории атеизма. М., Л.: Издательство ОГИЗ, Московский рабочий, 1931. С. 294.

¹⁸² Плеханов Г.В. Ответ на анкету о будущем религии, произведенную журналом "Mercure de France" // Плеханов Г.В. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957. С. 105.

¹⁸³ Плеханов Г.В. Ответ на анкету о будущем религии, произведенную журналом "Mercure de France" // Плеханов Г.В. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957. С. 105.

¹⁸⁴ Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Издание пятое. Т. 17. М.: Издательство Политической литературы, 1968. С. 415.

¹⁸⁵ Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Издание пятое. Т. 17. М.: Издательство Политической литературы, 1968. С. 416.

рождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т.п. Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду. А тех, кто живёт чужим трудом, религия учит благотворительности в земной жизни, предлагая им очень дешёвое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие. Религия есть опиум народа. Религия – род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь»¹⁸⁶.

Рассуждения В.И. Ленина о религии, религиозных институтах и организациях, пропитаны ненавистью, радикальными лозунгами и призывами, направленными на бескомпромиссную борьбу с ними.

Как подчеркивал В.И. Ленин, «Марксизм есть материализм. В качестве такового, он так же беспощадно враждебен религии, как материализм энциклопедистов XVIII века или материализм Фейербаха. Это несомненно. Но диалектический материализм Маркса и Энгельса идет дальше энциклопедистов и Фейербаха, применяя материалистическую философию к области истории, к области общественных наук. Мы должны бороться с религией. Это – азбука всего материализма и, следовательно, марксизма. Но марксизм не есть материализм, остановившийся на азбуке. Марксизм идет дальше. Он говорит: надо уметь бороться с религией, а для этого надо материалистически объяснить источник веры и религии у масс. Борьбу с религией нельзя ограничивать абстрактно-идеологической проповедью, нельзя сводить к такой проповеди; эту борьбу надо поставить в связь с конкретной практикой классового движения, направленного к устранению социальных корней религии»¹⁸⁷. По мнению В.И. Ленина, «Никакая просветительная книжка не вытравит религии из забытых капиталистической каторгой масс, зависящих от слепых разрушительных сил капитализма, пока эти массы сами не научатся объединенно, организованно, планомерно, сознательно бороться против этого корня религии, против господства капитала во всех формах»¹⁸⁸.

Единственным исключением из правил в оценке религии и религиозных институтов в рамках революционно-социалистического лагеря, является, на наш взгляд, позиция П.А. Сорокина, который будучи, на

¹⁸⁶ Ленин В.И. Социализм и религия // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Издание пятое. Т. 12. М.: Издательство Политической литературы, 1968. С. 142-143.

¹⁸⁷ Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Издание пятое. Т. 17. М.: Издательство Политической литературы, 1968. С. 418.

¹⁸⁸ Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Издание пятое. Т. 17. М.: Издательство Политической литературы, 1968. С. 419.

первых этапах своего творческого пути, социалистом-революционером, в российский период своего творчества фрагментарно обращался к изучению религии, как фактора, обеспечивающего социальную интеграцию и регулирование социальные процессы. Однако, в оформлении данной позиции просматривается в большей степени влияние его учителей – М.М. Ковалевского, Л.П. Петражицкого, а также увлечение П.А. Сорокина бихевиористскими идеями. Именно в этом контексте он осуществляет осмысление роли религии в своей работе «Преступление и кара, подвиг и награда», увидевшей свет в 1914 году.

По мнению П.А. Сорокина, религия является, прежде всего, регулятором социального поведения между людьми. В его представлении, «...церковь и другие религиозные предметы «святы» потому, что они суть «предметные» символы непредметных и святых психических переживаний – религиозных мыслей, представлений, чувств и т.д. Святость вторых делает святыми и первые. Оскорбление вторых есть святотатство, и отсюда святотатством является и оскорбление самих символов. Говоря коротко, все религиозные реликвии – это застывшие в вещественной форме религиозные переживания»¹⁸⁹.

П.А. Сорокин отмечает несомненную значимость «потусторонней карательно-наградной санкции» на направление и характер поведения человека¹⁹⁰, в зависимости «от характера и интенсивности (устойчивости) их научно-религиозно-морального мировоззрения и миропонимания»¹⁹¹. На взгляд П.А. Сорокина, «Бесконечное множество поступков делалось или не делалось (воздержание от них) исключительно под влиянием потусторонней санкции. Всякая религиозная система предписывала до мельчайших деталей известное поведение, рекомендуя одни поступки, приказывая другие и запрещая третьи, обещая награду за послушание (рай и т.д.) и кару за нарушение (ад и пр.), и нет сомнения, что ее правила и давление ее санкций не было пустым звуком, а было могучим рычагом, управлявшим поведением человека и вызвавшим к жизни ряд поступков, предметов и институтов как добрых, так и отвратительных, которых без этой санкции не было бы»¹⁹². При этом, как подчеркивает П.А. Сорокин, «эти награды и наказания не были пустыми словами, а действительно руководили и руководят поведением целых народов и отдельных личностей. Существование церквей, сословия шаманов, жрецов, священников, папства, существование культа, много-

¹⁸⁹ Сорокин П.А. Преступление и кара, подвиг и награда. М.: Астрель, 2006. С. 102.

¹⁹⁰ Сорокин П.А. Преступление и кара, подвиг и награда. М.: Астрель, 2006. С. 245.

¹⁹¹ Сорокин П.А. Преступление и кара, подвиг и награда. М.: Астрель, 2006. С. 244.

¹⁹² Сорокин П.А. Преступление и кара, подвиг и награда. М.: Астрель, 2006. С. 244-245.

численных обрядов и актов – все это продукт мотивационного влияния религиозных санкций и подтверждение этого влияния»¹⁹³.

В другой своей работе «О так называемых факторах социальной эволюции» П.А. Сорокин именуется религию «миропониманием», «трансформировавшимся миром понятий», «мирообъемлющим синтезом», представляющим собой «простой вывод и обобщение мера понятий»¹⁹⁴. По его мнению, «Какова высота знаний – такова и религия; для первобытного человека с его невежеством и не могло быть иной религии, кроме наивно-анимистической. Изменилось знание – меняется и религия. Для современного, образованного человека подобная религия немислима и невозможна. Сделайте разрез в современном обществе по отношению к высоте знания и вы увидите, что в слое с одинаковым приблизительно уровнем знания одинакова приблизительно и религия, в слое с иным уровнем – иная. < ... > Отсюда практический вывод: если хотите изменить религию, дайте знаний – книг, микроскопов, телескопов и т.д., остальное всё приложится. Эта форма мысли, как всё прочее, не остается бестелесной, а выражается вовне в тех или иных формах. Церкви, пагоды, иконы, статуи, жреческие и священнические одежды, обряды, молитвы, заклинания и весь культ с этой точки зрения есть застывшая, выразившаяся вовне религиозная (а тем самым научная) мысль»¹⁹⁵.

В своей работе 1917 года «К вопросу о первобытных религиозных верованиях зырян», анализируя определение религии, данное Э. Дюркгеймом, П.А. Сорокин отмечает, что основной «задачей религии является установление ряда правил и обрядов, направленных на то, чтобы не допускать смешения этих двух миров»¹⁹⁶ (выделяемых Э. Дюркгеймом мира сакрального и мира нечистого – профанного), «а если таковое совершилось, то тем или иным образом обезвредить те страшные последствия, которые вытекают из этого смешения. Такова была цель религиозных обрядов сначала, таковой же остается она в значительной степени и до сих пор»¹⁹⁷.

В 1920 году, пережив кровавые и страшные революционные события 1917 года и последующие события Гражданской войны в России,

¹⁹³ Сорокин П.А. Преступление и кара, подвиг и награда. М.: Астрель, 2006. С. 249.

¹⁹⁴ Сорокин П.А. О так называемых факторах социальной эволюции. // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 528.

¹⁹⁵ Сорокин П.А. О так называемых факторах социальной эволюции. // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 528-529.

¹⁹⁶ Сорокин П.А. К вопросу о первобытных религиозных верованиях зырян // Известия Вологодского общества изучения Северного Края. Выпуск IV. Вологда: Типография Союза кооператоров Северного Края, 2017. С. 50.

¹⁹⁷ Сорокин П.А. К вопросу о первобытных религиозных верованиях зырян // Известия Вологодского общества изучения Северного Края. Выпуск IV. Вологда: Типография Союза кооператоров Северного Края, 2017. С. 50.

П.А. Сорокин кардинальным образом пересматривает свои взгляды, в том числе в контексте осмысления религиозной проблематики, что закономерно нашло своё отображение в его работе «Система социологии», изданной в 1920 году.

По мнению П.А. Сорокина, религиозные верования, а также «принадлежность к религии является одной из существенных координат, определяющих социальное положение и поведение индивида»¹⁹⁸.

Исследуя роль и влияние религиозных групп, общностей и коллективов на социальное развитие, он отмечал, что они являются одной из значимых сил, «определявших и определяющих судьбы других важных групп, с одной стороны, с другой, влиявших и влияющих на жизнь и поведение людей»¹⁹⁹, «на судьбу населения и на ход истории вообще»²⁰⁰.

Вступая с полемику со многими представителями социалистического лагеря, П.А. Сорокин подчеркивал, что: «Вопреки мнению многих «рационалистов», религия ещё не изжита и религиозная группировка ещё не сдана в музей древностей... Надежды многих на то, что стоит «доказать» ненаучность религии и ... она исчезнет, преувеличены»²⁰¹. Задаваясь вопросом о возможном будущем исчезновении религии и религиозного расслоения, он считал, это маловероятным: «История говорит не об уменьшении числа религиозных групп, а, напротив, об его увеличении. Религиозная гетерогенность людей не уменьшилась, а скорее возросла»²⁰². В силу этого, даже «не приходится надеяться на исчезновение религиозного расслоения и в будущем, по крайней мере в ближайшие столетия»²⁰³. Изменение форм верований, на его взгляд, не изменяет их суть, как и антагонизм вызываемый верованиями, в том числе и в условиях становления большевистского режима в России («современной эпохи распространения религии социализма»²⁰⁴): «Различия верований “коммуниста” и “монархиста” теперь, как в прошлом различие верований католика и еретика, вызывают самый острый антагонизм и заставляет разнoverующих без угрызений совести отправлять друг друга на тот свет *ad majorem gloriam* коммунизма или монархизма. <...> По крайней мере наблюдаемые сейчас факты говорят о том, что вековая проповедь терпимости чужих мнений и уважения чужих верований не мешала и не мешает тому, чтобы противника отправлять на тот свет, ес-

¹⁹⁸ Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008. С. 554.

¹⁹⁹ Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008. С. 556.

²⁰⁰ Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008. С. 559.

²⁰¹ Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008. С. 560.

²⁰² Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008. С. 811-812.

²⁰³ Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008. С. 813.

²⁰⁴ Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008. С. 811.

ли не под звон колоколов инквизиции, то под аккомпанемент ружейных залпов»²⁰⁵.

П.А. Сорокин в «Системе социологии» фактически рассматривает религию как фактор социальной интеграции, подчеркивая, что «религия человека – социальный костюм, который можно снять и переменить. Если бы этот костюм был чисто идеологическим, то такие верования менялись бы очень часто, ибо верования вообще изменчивы. Но в религии суть дела не в верованиях, не в тех или иных комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных переживаниях веры человеком. В последних – коренное ядро религии. Верования, догма – это только вуаль, “идеологическое оправдание” и выражение чувств – эмоций человека. Не важно, чтобы они были логичны, – важно, чтобы вера была горячей»²⁰⁶.

Смена этапов истории развития религий (периодов религиозных движений, кризисов или застоев), на взгляд П.А. Сорокина, обусловлена «изменением всего социального уклада населения, меняющего его mores, аппетиты, стремления и чувства – эмоции»²⁰⁷. В то же время, появление новой веры, в свою очередь также «оказывает известное воздействие на это изменение»²⁰⁸.

Таким образом, можно констатировать, что одни представители революционно-социалистического лагеря (например, Г.В. Плеханов и П.А. Кропоткин) в большей степени оценивали роль религии в прошлом, но критично относились к её роли в современности, отрицая эту роль. Другие (А.И. Герцен, П.Л. Лавров, М.А. Бакунин, В.И. Ленин) – призывали к искоренению религии из жизни общества, «очерняли» этот социальный институт, а их аргументация при этом носила ярко выраженный идеологический характер.

Однако фактически и те, и другие, при изучении религиозной проблематики в имперский период отечественной истории, в большей степени занимались привнесением в науку различных идеологических штампов, а также использованием политтехнологий для дискредитации в деструктивном для общества и государства ключе, этой традиционно значимой для любого общества сферы жизнедеятельности и влиятельного социального института. Непродуктивный характер, подобного рода антисистемного «изучения» религиозной проблематики, в особенности, в контексте осмысления последствий его воплощения на практике, в последующие 70 лет большевистского правления, в настоящее время не вызывает никаких сомнений. И только П.А. Сорокин разработал

²⁰⁵ Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008. С. 813-814.

²⁰⁶ Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008. С. 809.

²⁰⁷ Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008. С. 811.

²⁰⁸ Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008. С. 811.

взвешенный, научно обоснованный подход к социологическому анализу религии в обществе, обозначил интегрирующую роль религии в социальной стратификации общества.

1.4. РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ВОЗЗРЕНИЯХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ЛИБЕРАЛЬНОГО ЛАГЕРЯ РУССКОЙ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Место религиозной проблематики в исследованиях представителей либеральной русской социально-политической мысли. Фрагментарность исследования института религии М.М. Ковалевским.

Общие воззрения «русских либералов» на модели государственно-конфессиональных отношений, светский характер государства, необходимость отделения Русской Православной Церкви от государства, «демократизацию» РПЦ.

Взгляды на религию Н.И. Кареева. Религия как психическое и социальное явление. Вера как основное содержание религии. Концепция социологии П.Н. Милюкова. Процесс развития религиозной мысли.

В.С. Соловьев как родоначальник «христианской социологии». Теократическая утопия В.С. Соловьева. Идея Богочеловечества.

Религиозная проблематика в воззрениях Б.П. Чичерина. Элементы социальной системы религии. Размышления о религии и нравственности. Основные идеи П.Б. Струве. Критика существующей модели государственно-конфессиональных отношений, деятельности государства и РПЦ.

При изучении воззрений представителей либерального лагеря русской социально-политической мысли имперского периода отечественной истории, занимающихся осмыслением религиозной проблематики, как и в случае с представителями социалистического лагеря, следует учитывать тот факт, что значительная часть радикально-реформистской интеллигенции, как и русские революционеры-социалисты, являлась также носителем антисистемного мировоззрения²⁰⁹.

В данной связи неудивительно, что в их среде были в значительной степени популярны материалистические, атеистические, нигилистские и позитивистские воззрения и взгляды, не говоря уже о крайне отрицательном отношении к идее самобытности, своеобразия, уникальности путей развития русской культуры, цивилизации, государственности.

Под влиянием «западничества» и западной социально-политической мысли, способствовавших привнесению в науку различных идеологических штампов, а также рождению различных русофоб-

²⁰⁹ См., подробнее: *Елишев С.О.* Молодежная политика религиозных сект и новообразований в российской Федерации // *Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология.* 2013, №4. С. 104-118; *Елишев С.О.* Политика. Базовые понятия. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2018. С. 247-250; *Елишев С.О.* О сущности «современных революций» и государственных переворотов. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017. С. 67-78.

ских мифов, представители этих кругов всеми силами стремились навязать русской нации, слепо копируя с западных лекал, формы западной культуры, социальной практики и политического устройства, критикуя и отвергая систему ценностей и традиционных устоев жизнедеятельности русского общества.

В то же время, следует отметить, что у большинства представителей либерального лагеря русской социально-политической мысли имперского периода отечественной истории, религиозная проблематика не занимала центральное место в их исследованиях, что как справедливо, применительно к данному случаю, констатировал В.И. Гараджа, особенно заметно в сопоставлении с «исследованиями других социальных институтов – права, государства, морали, семьи, науки, образования»²¹⁰.

Например, Максим Максимович Ковалевский, один из видных оппозиционных либеральных мыслителей, влиятельный представитель русского масонства и позитивизма, в рамках своей эволюционистской (прогрессистской) концепции, рассматривал религию, лишь как один из факторов, влияющих на жизнь человеческого сообщества²¹¹, исследовать который необходимо наряду и во взаимосвязи с другими такого рода факторами. Религия не являлась у него, якобы, рассматривавшего её, по мнению В.И. Гараджи, строго «в научном контексте»²¹², «самостоятельным предметом социологического исследования»²¹³.

Иными словами, М.М. Ковалевский, занимаясь изучением соотношения законов и обычаев, их влияния на жизнедеятельность народов Кавказа, а также особенностей развития институтов семьи, собственности и современной демократии²¹⁴, лишь фрагментарно исследовал институт религии (как один из социальных регуляторов человеческого общежития и социальных отношений) в его взаимосвязи с правом, моралью, семьей, другими социальными институтами и факторами.

В то же время, абсолютно необоснованным, на наш взгляд, является утверждение исследователя М.Ю. Смирнова о том, что М.М. Ковалевский стремился к тому, чтобы научное исследование должно было «по возможности дистанцироваться от обслуживания каких-либо поли-

²¹⁰ Гараджа В.И. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2007. С. 55.

²¹¹ См.: Ковалевский М.М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М.: ОГИЗ, 1939. С. 19.

²¹² Гараджа В.И. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2007. С. 56.

²¹³ Гараджа В.И. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2007. С. 56.

²¹⁴ См., подробнее: Ковалевский М.М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. В 2-х т., М.: тип. В. Гатцук, 1886; Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. В 2- т., М.: тип. А.И. Мамонтова и К°. 1890; Ковалевский М.М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М.: ОГИЗ, 1939; Ковалевский М.М. Происхождение современной демократии. Т. I. Часть III и IV. Типо-литография В. Рихтер, 1899.

тических или идеологических целей и стремиться к непредвзятому анализу общественных процессов»²¹⁵.

Представители либерального лагеря русской социально-политической мысли крайне негативно оценивали социальную и политическую системы, религиозную ситуацию в России, систему государственно-конфессиональных отношений в Российской империи, а также деятельность Русской Православной Церкви, которая являлась для них постоянным объектом критики и нападок.

Русские либералы агитировали за переход к западным моделям государственно-конфессиональных отношений, светский характер государства, необходимость отделения Русской Православной Церкви от государства, «демократизацию» РПЦ, направленную на понижение её влияния на жизнедеятельность российского общества и государства и уравниванию по статусу со всеми другими религиозными конфессиями, сектами и общественными объединениями. Они воспринимали Русскую Православную Церковь, как основную опору правящего режима, часть бюрократического государственного аппарата, – реакционный институт, своеобразный тормоз, препятствие в осуществлении их политики и либеральных преобразований. При этом, они вели фактически информационную войну против правящего режима, государства, Русской Православной Церкви, используя различные пропагандистские приемы, навешивая ярлыки и применяя разнообразные манипулятивные технологии для дискредитации своих оппонентов.

Естественно, что ни о какой объективности в оценке деятельности РПЦ и государства, просто не шла речь, а часто и доходило до полной несурзности, когда РПЦ фактически вменяли в вину любые попытки отставить и продвигать собственные интересы. Как писал, например, Арон Соломонович Ланде (псевдоним – Александр Самойлович Изгоев), один из видных либеральных публицистов того времени и авторов сборника «Вехи», отстаивая позиции иных религиозных конфессий и сект: «Православное духовенство открыто стремится к духовному порабощению, к запрещению старообрядцам и сектантам "доказательства" их веры, к преграждению православным всякой возможности выйти из Церкви. До верований господствующему духовенству мало дела: числился бы человек в церкви, исполнял важнейшие обряды, платил бы, что полагается, а там – хоть ни во что не верь, будь в душе хоть чистым атеистом»²¹⁶.

Соответственно и М.М. Ковалевский, позиционируя себя, как

²¹⁵ Смирнов М.Ю. Очерк истории российской социологии религии: учебное пособие. СПб: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. С. 17.

²¹⁶ Изгоев А.С. Национальные и религиозные вопросы современной России // Русская мысль. 1908. № 5. С. 135.

сторонника западных форм политических и социальных систем, светского государства, сторонника церковной и вероисповедной свободы, сам в своих действиях, высказываниях и произведениях, отнюдь не продемонстрировал свободу от идеологических и политических пристрастий. Например, сравнив Русскую Православную Церковь с Англиканской церковью, он незаслуженно и бесосновательно обвинил РПЦ в цезаропапизме²¹⁷. Несложно догадаться, что общественно-политическая и идеологическая позиция М.М. Ковалевского, несмотря на утверждения М.Ю. Смирнова, так или иначе всё равно находила своё отображение в его трудах и, конечно же, не способствовала достижению объективности в оценке различных общественных процессов и феноменов.

При изучении воззрений иных представителей позитивизма в либеральном лагере русской социально-политической мысли имперского периода по религиозной проблематике, на наш взгляд, было бы целесообразно обратиться к творчеству Н.И. Кареева и П.Н. Милюкова, незаслуженно забытых и фактически игнорируемых современными авторами²¹⁸.

Николай Иванович Кареев – видный представитель либерального лагеря и кадетской партии, в своей книге «Общие основы социологии», именуя религию элементом культуры, социальное значение которого в общественной жизни, по его мнению, особенно важно и сложно²¹⁹, с позитивистских позиций описывал поэтапную эволюцию института религии от древних времен к современному состоянию общества. Он особо подчёркивал то обстоятельство, что «если с течением времени религия делалась лишь одним из ингредиентов духовной культуры, то в самом начале в религии содержалась почти вся духовная культура, и религия была интегральным мирозерцанием: в ней содержалась философия природы, духа и общества, в ее культе, в молитвах, в заклинаниях и обрядах – первые начала поэзии, музыки, драматического искусства, в попытках изображения богов – зачатки скульптуры и живописи, в храмоводательстве – архитектуры, в волховании и жречестве – первое выделение духовною руководства обществом, его просвещения, и, кроме того, религия давала высшую санкцию обычаю, а соединение в лице родовладыки, князя, царя должностей правителя и верховного жреца полагало начало религиозной стороне политического союза, делая в то же время государство церковью»²²⁰.

²¹⁷ Ковалевский М.М. Моя жизнь: Воспоминания. М.: РОССПЭН, 2005. С. 358.

²¹⁸ См., например: *Гараджа В.И.* Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2007; *Смирнов М.Ю.* Очерк истории российской социологии религии: учебное пособие. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008.

²¹⁹ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 151.

²²⁰ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 151.

На первоначальных стадиях развития человечества, религия, имея огромное влияние на жизнедеятельность общества, «внушая людям "страх божий" и понятия о должном и недожном»²²¹, «воспитывала в человеке способность слушаться голоса совести и повиноваться чувству долга. Религия была и тою культурною областью, которая удовлетворяла потребность в нервном возбуждении, принимавшем в культе нередко психопатический характер, но в то же время бывшим источником идеализма, способности жить не одною действительностью, но и мечтою»²²².

Основным содержанием религии, прежде всего, по разумению Н.И. Кареева, являлась «вера в существование особых существ: духов и богов, особого сверхчувственного мира, в переживание духом (душою) человека его тела, в особое загробное существование»²²³. Как он подчеркивал, «в религии психологически соединены известные представления о потустороннем мире, составляющие содержание верований интеллекта, одной категории с содержанием его знаний, известные эмоции, вызываемые этими представлениями, и известные состояния воли, т.е. особая активность по отношению к потустороннему миру»²²⁴.

Однако по своему происхождению религия представляет не только психическое, но и социальное явление. Анализируя воззрения О. Конта (создававшего, по его мнению, вместе с А. Сен-Симоном новую религию²²⁵), Э. Дюркгейма и других авторов на сущность и происхождение религии, элементарных форм религиозной жизни (анимизма, фетишизма, тотемизма,) Н.И. Кареев придерживался мнения, что сущность религии состоит «не в одних представлениях и понятиях, а и в известных еще чувствах и настроениях, которые, сверх того, находят свое выражение в особых действиях, составляющих обрядовую сторону религии, в культе»²²⁶. «Рядом с религиозными представлениями, – писал Н.И. Кареев, – и настроениями находятся еще и религиозные действия – молитвы, заклинания, жертвоприношения, обряды»²²⁷.

При этом, «социальное значение всех верований и обрядов заключалось в том, что они объединяли, сплачивали людей, благодаря представлениям об общем происхождении членов рода от одного предка, еще живущего в потустороннем мире, благодаря существованию тотемов, благодаря совместному участию в обрядах культа и в том еще, что создавалось особое настроение по отношению к возникшим в коллекти-

²²¹ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 157.

²²² Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 158.

²²³ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 152.

²²⁴ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 154.

²²⁵ См.: Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб: Тип. М.М. Стасюлевича, 1897. С. 9.

²²⁶ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 154.

²²⁷ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 157.

ве "табу"»²²⁸. Иначе говоря, интегративная функция религии была определяющей на ранних стадиях развития человеческого общества.

На взгляд Н.И. Кареева, государство с его социально-политической природой и, религия, с её морально-психической природой, являлись «великими коррелятивами исторической жизни народов», «связанными между собою многими узлами»²²⁹. Сравнивая особенности функционирования данных институтов, он отмечал, как позитивные, так и негативные стороны их деятельности, подчеркивая то обстоятельство, что «как в государстве власть слишком (часто – С.Е.) становилась произволом, правом освящались бесправие, рабство и угнетение, труд же употреблялся не на созидание, а на разрушение, так и в религии идеализм принимал, то и дело, характер не стремления к истине, а узкого догматизма, и специально религиозное чувство становилось фанатизмом, вполне гармонизировавшим с политическим деспотизмом»²³⁰.

При этом, на ранних стадиях развития человеческих обществ «теократическое начало было первоначально в устройстве каждого государства»²³¹. Иначе говоря, «политическое общение было в то же время и религиозным, т.е. в государстве сливалось с ним воедино и то, что потом в обособленном виде стало существовать как церковь. Глава семьи и глава рода был и жрецом культа предков и богов, как потом и глава государства. У него было две власти: светская и духовная»²³². Но затем, «светское (мирское) и духовное (божественное) начала», существовавшие изначально «в смешанном, не дифференцированном виде»²³³, обособились друг от друга, «как бы поделив между собою власть над телом и душой человека»²³⁴. Постепенно, по ходу секуляризации «духовной культуры, государства, и права»²³⁵, религия из «всего во всем» стала «лишь одним из ингредиентов духовной культуры с существованием независимым от других ее элементов»²³⁶, перестав быть функцией политики²³⁷.

Считая процессы секуляризации, неизбежным этапом развития человечества, Н.И. Кареев констатировал неизбежность «отделения церк-

²²⁸ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 157.

²²⁹ См.: Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 152.

²³⁰ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 158.

²³¹ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 160.

²³² Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 158.

²³³

²³⁴ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 162.

²³⁵ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 163.

²³⁶ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 163.

²³⁷ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 162.

ви от государства, когда религия становится "частным делом" каждого, а политика отрешается от вероисповедности»²³⁸.

В то же время, несмотря на разделение области религии и политики, государство, по его убеждению, не должно становиться атеистичным, так как «атеизм есть тоже вера: разрушение силами государства религии, насильственная атеизация общества может рассматриваться лишь, как вмешательство в дела совести. Для современного государственного права церкви имеют значение простые самоуправляющиеся корпорации граждан, принадлежность к которым зависит от доброй воли каждого и в дела которых государство не вмешивается, поскольку дела эти ведутся в пределах общей законности»²³⁹.

В современных условиях, как считал Н.И. Кареев, «социальное значение религии и церкви, обособившихся от областей права и политики, уступило свое место исключительно значению культурному, однако, продолжающему, хотя уже не непосредственно, влиять на всю социальную жизнь и на политику»²⁴⁰.

Павел Николаевич Милоков, государственный и политический деятель, лидер Конституционно-демократической партии, активный участник Февральского государственного переворота 1917 года, министр иностранных дел Временного Правительства, более известный как историк, тем не менее именовал свою точку зрения – социологической²⁴¹ и позиционировал себя, занимаясь изучением истории русской культуры, как социолога-позитивиста, с чем трудно не согласится, если ознакомится с его рассуждениями и высказываниями.

П.Н. Милоков, как большинство социологов-позитивистов, считая, что «понятия закономерности и эволюции должны быть распространены из области естественных наук»²⁴² в гуманитарные науки, обозначил цель научной социологии, состоящей, на его взгляд, в открытии «общих законов исторической эволюции»²⁴³. Одновременно с этим, он отвергал весьма распространённую среди социологов-позитивистов европоцентристскую, «прогрессистскую» точку зрения на единый линейный процесс всемирно-исторического развития человеческих обществ в рамках формационного подхода к трактовке общественно-исторического развития.

По мнению П.Н. Милокова научная социология должна отказаться от идеи всемирной истории, возникновение которой первоначально

²³⁸ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 162.

²³⁹ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 163.

²⁴⁰ Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 164.

²⁴¹ См.: Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.1. М.: Прогресс, 1993. С. 36.

²⁴² Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.1. М.: Прогресс, 1993. С. 40.

²⁴³ Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.1. М.: Прогресс, 1993. С. 42.

было «тесно связано с религиозной идеей божественного промысла, управляющего судьбами человечества»²⁴⁴, но которая по ходу своего развития, хоть и приобрела впоследствии характер «метафизической и рационалистической»²⁴⁵, но тем не менее всё равно воспроизводит изначально присущие ей недостатки²⁴⁶.

Как подчеркивал П.Н. Милоков, единицей научного наблюдения для социологии является «отдельный социальный (национальный) организм»²⁴⁷, который безусловно не является «неподвижным, неизменным "типом"»²⁴⁸. «Научная социология выделяет общие черты эволюции национальных организмов в закономерные социологические ряды и старается определить взаимную зависимость между этими рядами»²⁴⁹.

П.Н. Милоков, анализируя воззрения славянофилов и западников, указывает на тот факт, что несмотря на противоположные позиции этих мыслителей в оценке русского исторического процесса, и у них имеется точка соприкосновения, состоящая «в признании за известной вероисповедной формой (т.е. православием – *С.Е.*), самой по себе, огромного культурного значения»²⁵⁰ на процесс жизнедеятельности и функционирования русского общества и государства. По его мнению, культурные влияние Русской Православной Церкви и религии (которую он рассматривал как духовный продукт социальной среды²⁵¹) являлось «безусловно преобладающим в исторической жизни русского народа»²⁵², хотя таковым «оно всегда бывает у всех народов, находящихся на одинаковой ступени развития»²⁵³.

П.Н. Милоков всячески предостерегал от различного рода крайностей и преувеличений в оценке влияния религии на развитие русского исторического процесса. На его взгляд, «считать русскую народность, без дальних справок, истинно христианской значило бы сильно преувеличивать степень усвоения русскими истинного христианства. Таким же преувеличением влияния религии было бы и обвинение ее в русской отсталости. Для этой отсталости были другие, органические причины, действие которых распространялось и на религию. Религия не только не

²⁴⁴ Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.1. М.: Прогресс, 1993. С. 43.

²⁴⁵ Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.1. М.: Прогресс, 1993. С. 43.

²⁴⁶ См.: Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.1. М.: Прогресс, 1993. С. 44.

²⁴⁷ Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.1. М.: Прогресс, 1993. С. 43.

²⁴⁸ Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.1. М.: Прогресс, 1993. С. 47.

²⁴⁹ Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.1. М.: Прогресс, 1993. С. 49.

²⁵⁰ Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.2, ч. 1. М.: Издательская группа "Прогресс-Культура", 1994. С. 17.

²⁵¹ Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.1. М.: Прогресс, 1993. С. 42.

²⁵² Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.2, ч. 1. М.: Издательская группа "Прогресс-Культура", 1994. С. 17.

²⁵³ Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.2, ч. 1. М.: Издательская группа "Прогресс-Культура", 1994. С. 17.

могла создать русского психического склада, но, напротив, она сама пострадала от элементарности этого склада»²⁵⁴.

Весьма интересной представляется также оценка П.Н. Милюковым феномена сектантства. По его мнению, сектантство представляет собой «естественную стадию развития народной веры»²⁵⁵ и является «не менее самобытным и национальным продуктом, чем само обрядовое благочестие, которому оно пришло на смену»²⁵⁶.

Значительное место в работах П.Н. Милюкова отводится процессу развития религиозной мысли. Как отмечал этот исследователь, «везде и всюду развитие религиозной мысли и чувства совершалось более или менее однообразно <...> Не только в православии, но и в христианстве, – и даже не только в христианстве, но и в других монотеистических религиях, – процесс религиозного развития состоял в постепенной спиритуализации религии, в постепенном превращении религии обряда в религию души»²⁵⁷. В зависимости от национального уклада и менталитета, эта спиритуализация религии осуществлялась в двух направлениях, приобретая либо эмоциональный, либо интеллектуальный (критичный, рационалистический) характер²⁵⁸. «Оба течения – и рационалистическое, и мистическое – иногда идут независимо, иногда вступают в борьбу друг с другом, иногда, напротив, заключают союз, иногда переходят одно в другое. Во всяком случае, и то, и другое является естественным противником обрядового благочестия и стремится устранить все внешнее, все посредствующее между Богом и человеком»²⁵⁹.

К представителям умеренной части либерального лагеря, т.е. представителям русского классического либерализма, внесшим значительный вклад в изучение религиозной проблематики, следует отнести В.С. Соловьева, Б.Н. Чичерина и П.Б. Струве, богатое творческое наследие которых, к сожалению, также до сих пор незаслуженно игнорируется рядом современных авторов.

Владимир Сергеевич Соловьев, известный религиозный мыслитель и философ имперского периода отечественной истории, в своих трудах уделял достаточно большое внимание религиозной проблематике, безусловно выходя за пределы исключительно религиозной и соци-

²⁵⁴ Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.1. М.: Прогресс, 1993. С. 18

²⁵⁵ Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.2, ч. 1. М.: Издательская группа "Прогресс-Культура", 1994. С. 102.

²⁵⁶ Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.2, ч. 1. М.: Издательская группа "Прогресс-Культура", 1994. С. 102.

²⁵⁷ Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.2, ч. 1. М.: Издательская группа "Прогресс-Культура", 1994. С. 103.

²⁵⁸ См.: Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.2, ч. 1. М.: Издательская группа "Прогресс-Культура", 1994. С. 103.

²⁵⁹ Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.2, ч. 1. М.: Издательская группа "Прогресс-Культура", 1994. С. 103.

альной философии. Неслучайно многие исследователи относят его к родоначальникам такого направления развития русской социологической традиции изучения религии как «христианская социология», стремящегося сформулировать и раскрыть христианский взгляд и подход к познанию и осмыслению жизни социума и социального пространства.

По мнению В.С. Соловьева, религия представляла собой «воссоединение», живую «связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»²⁶⁰. Она придает смысл человеческому существованию и её сущность «состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собою»²⁶¹. Отрицание религии, «неверие в бога опустошает душу человека и доводит его до самоубийства»²⁶². Акцентируя внимание на необходимости полномасштабного познания религиозного, божественного начала, В.С. Соловьев отмечал, что полное знание о них может быть достигнуто лишь «организацией религиозного опыта в цельную, логически связанную систему. Таким образом, кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии»²⁶³.

В то же время, этот мыслитель, анализируя процесс секуляризации и особенности развития современных ему обществ, был вынужден с горечью констатировать утрату религией надлежащего (центрального) места в процессе жизнедеятельности этих обществ²⁶⁴. На его взгляд, «современная религия есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения, нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность, как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие – нет»²⁶⁵.

Изучение особенностей развития западной цивилизации, как первой в мировой истории секулярной («внерелигиозной»²⁶⁶) цивилизации,

²⁶⁰ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 5.

²⁶¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 14.

²⁶² Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 93.

²⁶³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 35.

²⁶⁴ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 5.

²⁶⁵ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 6.

²⁶⁶ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 7.

привело В.С. Соловьева к выводу, что «современная западная цивилизация, отвергнувшая религиозное начало»²⁶⁷ в эпоху Великой французской революции, тем не менее стремится найти для себя вместо религии и «отвергнутых богов»²⁶⁸, «некоторые связующие начала для жизни и сознания»²⁶⁹ «в области временных, конечных интересов»²⁷⁰, пытаясь «построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах»²⁷¹.

Как подчеркивал В.С. Соловьев, такого рода стремление в современном ему мире в наибольшей степени нашло своё проявление в социализме (в части «практических интересов общественной жизни»²⁷²) и позитивизме (в «теоретической области научного знания»²⁷³, претендующей на то, чтобы стать «для всего цивилизованного мира единым общим мировоззрением», таким как «был папизм в средние века»²⁷⁴). При этом, по его мнению, «как социализм, так и позитивизм не стоят к религии в прямом отношении ни отрицательном, ни положительном: они хотят только занять пустое место, оставленное религией в жизни и знании современного цивилизованного человечества. С этой точки зрения они и должны быть оцениваемы»²⁷⁵.

Наряду с этим, В.С. Соловьев отмечал, что социализм и позитивизм, не имея возможности, в силу их утопических характеров, быть реализованными на практике, закономерно приведут к своеобразному религиозному ренессансу, т.е. «к признанию религии»²⁷⁶ и «к требованию религиозного начала в жизни и знании»²⁷⁷. Именно в этом направлении, в будущем и будет осуществляться последующее развитие западной цивилизации, т.е. секулярная стадия её развития станет своеобразным пе-

²⁶⁷ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 6.

²⁶⁸ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 6.

²⁶⁹ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 6.

²⁷⁰ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 6.

²⁷¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 7.

²⁷² См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 6.

²⁷³ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 7.

²⁷⁴ Соловьев В.С. Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1992. С. 123.

²⁷⁵ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 7.

²⁷⁶ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 13.

²⁷⁷ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 14.

реходным этапом в движении от католицизма («религиозного прошлого») к «религиозному будущему»²⁷⁸, когда вера в Бога, свойственная традиционной форме религии (католицизму) и вера в человека, свойственная для современной секулярной цивилизации, сойдутся «в единой полной и всецелой истине Богочеловечества»²⁷⁹, идея которого занимает одно из центральных мест в философской концепции В.С. Соловьева.

Подобного рода будущее станет возможным, когда различные христианские конфессии обретут организационное всеединство и земное могущество независимой ни от кого христианской церкви будет воплощено ею в будущем в теократической модели управления миром. Как подчеркивал В.С. Соловьев, размышляя о необходимости воссоздания единой христианской церкви, «церковь, будучи неподвижной и неизменной святыней, должна быть вместе с тем и деятельной властью. Эта духовная власть Церкви руководит человечеством и ведет мир к его цели, т.е. к соединению всех в одно богочеловеческое тело, в котором все силы творения деятельно воплощают в себе единое Божество»²⁸⁰.

Следует также отметить и тот факт, что В.С. Соловьев в ряде своих работ, в частности в докладе «Русская идея», «Россия и Вселенская Церковь», активно включился в полемику об исторической судьбе и предназначении России, её вкладе в историю человечества и фактически разработал свою собственную весьма оригинальную, но чрезмерно идеалистичную и утопичную концепцию. Находясь под очевидным влиянием «западнических» установок, католического богословия и экуменических идей, В.С. Соловьев говорил об исторической миссии России и русского народа, состоящей на его взгляд, прежде всего, в спасении, преобразении христианской цивилизации и западно-христианского мира, посредством отказа от своего конфессионального, религиозного, национального своеобразия и пути развития, с целью создания единой Вселенской Церкви и всемирной теократической системы. Таким образом, смысловая нагрузка понятия «русской идеи», которым он активно оперировал, существенным образом отличалась от изначальной трактовки её содержания, сформулированной в работах Ф.М. Достоевского, привнёсшего в научный оборот данную категорию.

Как и большинство идейных наследников «западничества», В.С. Соловьев крайне негативно относится к деятельности Русской Православной Церкви, а также национальной и конфессиональной политике

²⁷⁸ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 16.

²⁷⁹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 27.

²⁸⁰ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 42.

государства. По его мнению, РПЦ, потворствуя утверждению в России «духа национального эгоизма»²⁸¹, стала «для России палладиумом узкого национального партикуляризма, а зачастую даже пассивным орудием эгоистической и ненавистнической политики»²⁸². Суть данной позиции и политики, на его взгляд, состоит в том, что представителями РПЦ и государства «не только признается, что русский народ – народ христианский, но напыщенно заявляется, что он – христианский народ по преимуществу и что Церковь есть истинная основа нашей национальной жизни; но все это лишь для того, чтобы утверждать, что Церковь имеется исключительно у нас и что мы имеем монополию веры и христианской жизни»²⁸³.

Заимствованная из Византии политическая система и модель государственно-конфессиональных отношений, по мнению В.С. Соловьева, самым негативным образом сказываются на развитии российского общества и государства, а также в целом, христианской цивилизации. «Не на Западе, а в Византии, – писал В.С. Соловьев, – первородный грех националистического партикуляризма и абсолютического цезарепапизма впервые внес смерть в социальное тело Христа. А ответственная преемница Византии есть Русская Империя. И теперь Россия есть единственная христианская страна, где национальное государство без оговорок утверждает свой исключительный абсолютизм, делая из церкви атрибут национальности и послушное орудие мирской власти, где это устранение божественного авторитета не уравнивается даже (насколько это возможно) свободой человеческого духа»²⁸⁴.

При этом, на взгляд В.С. Соловьева, РПЦ, как «официальное учреждение, представителями которого являются наше церковное управление и наша богословская школа, поддерживающее во чтобы то ни стало бы то ни стало свой партикуляристический и односторонний характер, бесспорно не являют собою живую часть истинной Вселенской Церкви, основанной Христом»²⁸⁵.

Для исправления данной ситуации, восстановления единства христианского мира и обретения единства всего человечества, как и последующего прогрессивного развития, В.С. Соловьев призывает восстано-

²⁸¹ Соловьев В.С. Русская идея. Глава V // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 229.

²⁸² Соловьев В.С. Русская идея. Глава V // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 229.

²⁸³ Соловьев В.С. Русская идея. Глава V // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 229.

²⁸⁴ Соловьев В.С. Русская идея. Глава V // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 244.

²⁸⁵ Соловьев В.С. Русская идея. Глава V // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 230.

вить единство трёх базовых членов социального бытия и главных действующих сил:

1) «духовного авторитета Вселенского Первосвященника (непогрешимого главы священства), представляющего истинное непреходящее прошлое человечества»²⁸⁶, т.е. Папы Римского;

2) «светской власти национального государя (законного главы государства), сосредоточивающего в себе и олицетворяющего собою интересы, права и обязанности настоящего»²⁸⁷ – российского императора;

3) пророка, являющегося «свободным инициатором прогрессивного социального движения»²⁸⁸, «вдохновенным главой человеческого общества в его целом, открывающим начало осуществления идеального будущего человечества»²⁸⁹, под которым В.С. Соловьев, судя по всему подразумевал самого себя.

Таким образом, фактически занимаясь созданием собственной масштабной теократической утопии, В.С. Соловьев по сути провозглашал Папу Римского главой Вселенской Церкви: «Как член истинной и досточтимой православной восточной или греко-российской Церкви, говорящей не устами антиканонического синода и не чрез посредство чиновников светской власти, но голосом великих Отцов и Учителей своих, я признаю верховным судьей в деле религии того, кого признали таковым святой Ириней, святой Дионисий Великий, святой Афанасий Великий, святой Иоанн Златоуст, святой Кирилл, святой Флавиан, блаженный Феодорит, святой Максим Исповедник, святой Феодор Студит, святой Игнатий и т.д., – а именно апостола Петра, живущего в своих преемниках»²⁹⁰.

После подчинения Русской Православной Церкви, российского императора и государства Римско-Католической Церкви, основной задачей России, на взгляд В.С. Соловьева, являлось подчинение «власти

²⁸⁶ Соловьев В.С. Русская идея. Глава V // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 242.

²⁸⁷ Соловьев В.С. Русская идея. Глава V // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 242.

²⁸⁸ Соловьев В.С. Русская идея. Глава V // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 243.

²⁸⁹ Соловьев В.С. Русская идея. Глава V // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 242.

²⁹⁰ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 279.

государства авторитету Вселенской Церкви»²⁹¹, а также и отведение «подобного места общественной свободе»²⁹².

В.С. Соловьев выступал активным апологетом реформ и преобразований Петра I, считая, что защита этих преобразований, есть «дело важное и полезное»²⁹³, направленное на сохранение «смысла русской истории, за истинное значение русского государства»²⁹⁴. Как подчеркивал В.С. Соловьев, «Каковы бы ни были личные свойства и поступки Петра Великого, он своим историческим подвигом возвращал Россию на тот христианский путь, на который она впервые стала при св. Владимире. Меняя свое национальное идолопоклонство на всечеловеческую веру, для которой "нет эллина и иудея", Россия тем самым отрекалась от языческого обособления и замкнутости, признавала себя составною частью единого человечества, усвояла себе его истинные интересы, общалась его всемирно-исторической судьбе»²⁹⁵.

При этом В.С. Соловьев являлся последовательным критиком позиций славянофилов и их последователей в их оценке исторической судьбы и предназначения России, которые, по его убеждению, абсолютно необоснованно боролись «против Петровской реформы, против западноевропейских начал – во имя древней, московской Руси»²⁹⁶, как раз и породившей «клеймо рабского ига» и «черную неправду судов», характерные черты русской действительности²⁹⁷.

Борис Николаевич Чичерин, как один из видных представителей и идеологов классического русского либерализма, в различных своих работах (например, «Наука и религия», «Курс государственной науки» и др.), также отводил достаточно большое место изучению религиозной проблематики. Он последовательно рассматривал религию как сложную социальную систему и феномен, включающую в себя в качестве базовых элементов: 1) религиозную веру; 2) религиозные чувства; 3) догматы религиозного вероучения; 4) обряды и таинства, имеющие сакраль-

²⁹¹ Соловьев В.С. Русская идея. Глава V // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 245.

²⁹² Соловьев В.С. Русская идея. Глава V // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 245.

²⁹³ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 414.

²⁹⁴ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 414.

²⁹⁵ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 414.

²⁹⁶ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 433.

²⁹⁷ См.: Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 433.

ный характер и связанные с исполнением религиозного культа; 5) церкви, т.е. религиозные конфессии и организации.

По мнению Б.Н. Чичерина, религия представляет собой «наиболее могущественный фактором общественной жизни»²⁹⁸, общее свойство человеческого бытия, «необходимое явление в человеческой жизни»²⁹⁹, отвечающее «коренным потребностям человеческой души»³⁰⁰ и скрепляющая в единый узел «все отдельные нити человеческого существования»³⁰¹.

«Религия, – писал Б.Н. Чичерин, – как общее явление человеческого духа есть стремление к живому общению с абсолютным. <...> Человек на всех ступенях своего развития, с тех пор как он сознает себя человеком, ищет Бога и возносит к нему свои молитвы. Это – всемирный факт, который указывает на искони присущую человеку потребность общения с Высшим Существом. Другой факт тот, что в религии человек находит удовлетворение. Он укрепляется нравственно, приобретает душевное спокойствие и утешение в скорбях. В своем стремлении к Богу человек не остается вечно голодным; он получает духовную пищу. Источником этого удовлетворения служит внутренняя уверенность, что невидимое Существо, к которому он обращается мысленно, слышит его молитвы и оказывает ему помощь. В этом состоит сущность веры»³⁰².

Поскольку религия «имеет самое сильное влияние на массы»³⁰³, в рамках социологии, по его разумению, она должна изучаться «не с точки зрения того или другого вероисповедания, а чисто объективно, с точки зрения науки, изучающей явления и объясняющей их значение в общественной жизни и их влияние на ход событий. Субъективно, каждый может исповедывать ту или другую веру по указаниям своего разума и своей совести; он может даже не исповедывать никакой, что, однако, не делает его более беспристрастным. Объективно, всякое вероисповедание изучается со стороны тех действий, которые оно производило или производит на общество»³⁰⁴.

Религиозная вера, не нуждающаяся в доказательстве, основана на «несокрушимой уверенности в присутствии Верховного Существа»³⁰⁵,

²⁹⁸ См.: *Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Часть II. Социология. М.: Типо-лит. Выс. утв. Т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1896. С. 228.

²⁹⁹ См.: *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 190.

³⁰⁰ См.: *Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Часть II. Социология. М.: Типо-лит. Выс. утв. Т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1896. С. 228.

³⁰¹ См.: *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 192.

³⁰² *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 189.

³⁰³ См.: *Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Часть II. Социология. М.: Типо-лит. Выс. утв. Т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1896. С. 228.

³⁰⁴ *Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Часть II. Социология. М.: Типо-лит. Выс. утв. Т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1896. С. 228.

³⁰⁵ См.: *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 191.

она изначально присуща человеку и её безусловно разделяют выдающиеся умы человечества: «Чем шире миросозерцание человека, чем глубже он вникает в основные начала бытия, тем сильнее пробуждается в нем религиозное стремление. Поэтому все великие философы, несмотря на односторонние точки зрения, на недостаточные системы, были глубоко религиозные люди»³⁰⁶.

Источником любой религии, на взгляд Б.Н. Чичерина, «всегда и везде является присущее всякому человеку религиозное чувство»³⁰⁷, лежащее в основе «всякой душевной деятельности»³⁰⁸, но проявляющееся в данном случае в гораздо большей степени, ибо только это «внутреннее чувство дает нам уверенность в присутствии Божества, недоступного телесному взору. Разум сам по себе не идет далее отвлеченного знания; живое отношение требует веры»³⁰⁹.

«Религиозное чувство, – считал Б.Н. Чичерин, – по самой своей природе, есть чувство, проникнутое разумом»³¹⁰. Оно изначально присуще всем людям, вне зависимости от имеющегося у них уровня образования и проявляет себя «на всех ступенях одинаково; на низших ступенях оно может проявляться даже сильнее, нежели на высших, ибо оно менее заслоняется посторонним содержанием. Но умственное состояние у людей разное, а вследствие того различно и понимание Божества. Религия подлечит развитию не потому, что развивается чувство, а потому, что развивается разум. Бог открывается человеку по мере того, как человек способен его понимать»³¹¹. В силу чего «отсутствие религиозного чувства всегда является искажением человеческой природы»³¹².

Б.Н. Чичерин подчеркивал, что всякая религия представляет собой «известное миросозерцание, то есть известное понятие о Боге и об отношении его к миру»³¹³, что находит своё отображение в догматах религиозного вероучения. Однако догматы религиозного вероучения представляют, как считал Б.Н. Чичерин, лишь одну сторону религии и в отличие от философии «ими не исчерпывается ее существо»³¹⁴. Их цель состоит «не в одном познании Бога, а в установлении посредством познания живого отношения между человеком и Божеством. А так как человек есть существо не только разумное, но и чувственное, то это стремление должно проявляться и внешним, чувственным образом.

³⁰⁶ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 191.

³⁰⁷ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 192.

³⁰⁸ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 192.

³⁰⁹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 192.

³¹⁰ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 193.

³¹¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 193.

³¹² Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 193.

³¹³ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 193.

³¹⁴ См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 194.

Связь религии со всеми сторонами человеческого естества ведет к потребности внешнего поклонения. Религиозная мысль и религиозное чувство выражаются в телесных формах. Внешнее поклонение составляет, можно сказать, художественный элемент религии. Выражением мысли служит художественно обработанное слово, выражением чувства – телодвижения и музыкальные звуки»³¹⁵.

Более сложную форму выражения религиозного чувства, чем простые телодвижения, по мнению Б.Н. Чичерина, являет собой религиозный обряд, способствующий консолидации, объединению и сплочению верующих³¹⁶. Религиозный обряд по своей сути есть «выражение религиозного содержания, вылившегося в типическую форму, которая передается от поколения к поколению. Он не только представляет полное, художественное изображение известной идеи, очищенной от всякой субъективной примеси, но он вместе с тем служит связью между отдалёнными временами и народами»³¹⁷.

Религиозные обряды, как «типическое изображение религиозной идеи, отвечающей существенной потребности души и вместе с тем, устанавливающее связь лица с окружающим его религиозным миром»³¹⁸, не только способствуют сохранению наследия предков, «как воспоминания о давно прошедших веках»³¹⁹, но и часто представляют собой «символическое изображение событий религиозной жизни, действий самого Божества»³²⁰. И таким образом, в видимой форме они отображают то, что составляет основу религиозной веры. «Вследствие этого, – считал Б.Н. Чичерин, – каждый шаг получает здесь высшее религиозное значение; нарушение обрядов представляется святотатством. Наконец, обряды имеют и воспитательное значение. Они приучают человека подчиняться общему порядку и воздерживать свои личные влечения. Сюда относятся, например, посты, налагающие на верующих известные лишения во имя религиозной цели. Чем ниже развитие человека, тем важнее это воспитательное значение обрядов. В те времена, когда религия составляет единственное воспитательное учреждение человечества, религиозными обрядами определяются все мелочи жизни. Для массы, неспособной понимать философский смысл догматов, они представляют живое изображение содержания веры»³²¹.

Особую роль в религиозном культе, на взгляд Б.Н. Чичерина, играют священнодействия (таинства), проистекающие «из необходимости

³¹⁵ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 194.

³¹⁶ См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 196.

³¹⁷ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 196.

³¹⁸ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 197.

³¹⁹ См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 196.

³²⁰ См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 196.

³²¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 196.

религиозной жизни»³²² и «потребностью человеческой души»³²³, благодаря которым «человек верит, что ему сообщается благодать Божия»³²⁴. Самым главным священнодействием (таинством) является жертва³²⁵, когда «религия не ограничивается уже чувством и разумом; она действует и на волю»³²⁶, посредством чего она оказывает влияние и на нравственность. Воздействуя на разум, чувство и волю человека, религия, тем самым оказывает самое сильное влияние на него, становясь для человека «верховным началом бытия, источником всей его жизни»³²⁷, «связывающим и направляющим человеческую совесть»³²⁸.

В контексте размышлений о соотношении религии и нравственности, Б.Н. Чичерин, поэтапно переходил и к рассмотрению института церкви, который он выделял, как одну из четырёх форм союзов, в которых протекает человеческое общежитие, наряду с кровным союзом (институтом семьи), гражданским обществом и государством. Отличительной характеристикой церкви является то, что она представляет собой союз религиозный, «союз людей, исповедующих одну веру»³²⁹, главная цель которого «заключается в установлении отношений человека к Богу»³³⁰. Именно в церкви, «как носительнице нравственного начала»³³¹, «во имя общей веры, составляющей средоточие всей их нравственной жизни, люди соединяются для общего поклонения Божеству и для взаимного поддержания в правилах нравственности»³³².

«Принадлежность человека к известной церкви, – подчеркивал Б.Н. Чичерин, – основана на вере, то есть на чувстве, соединенном с твердым убеждением в истине учения. И чувство, и убеждение проистекают из внутреннего человека. Ни совесть, ни разум не подлежат принуждению. Внутренняя свобода составляет самое основание природы человека, как разумно-нравственного существа, а <...> посягательство на внутреннюю свободу человека составляет отрицание коренного источника всякой нравственности, а вместе нарушение первого и священнейшего из человеческих прав»³³³.

³²² Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 198.

³²³ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 198.

³²⁴ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 198.

³²⁵ См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 199.

³²⁶ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 200.

³²⁷ См.: Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Часть II. Социология. М.: Типо-лит. Выс. утв. Т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1896. С. 231.

³²⁸ См.: Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Часть II. Социология. М.: Типо-лит. Выс. утв. Т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1896. С. 231.

³²⁹ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 279.

³³⁰ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 94.

³³¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 230.

³³² Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 94.

³³³ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 279-280.

Б.Н. Чичерин выделяет две формы исповедания веры: «свободу внутреннего исповедания веры, или собственно свободу совести и свободу внешнего исповедания, которая, в отличие от первой, называется свободой вероисповедания»³³⁴ и имеет публичный характер.

«Свобода совести, – считал Б.Н. Чичерин, – состоит в праве человека исповедовать лично ту веру, которая предписывается ему его чувством и совестью. Отсюда следует: 1) право не быть принуждаемым к исповеданию иной веры; 2) право не быть наказанным за исповедание какой бы то ни было веры: этому противоречит наказание еретиков; 3) право свободного перехода из одной веры в другую: нарушение этого права есть отрицание свободы совести; 4) право не быть принуждаемым к исполнению обрядов своей церкви. Взыскание за неисполнение этой обязанности есть дело церковной власти, а не государственной»³³⁵.

На взгляд Б.Н. Чичерина, свобода совести является одной из базовых мировых ценностей и лучшей гарантией от различного рода злоупотреблений со стороны церковных властей, ибо, как и все социальные институты, «церковь управляется людьми, а потому злоупотребления здесь неизбежны»³³⁶. Нарушение свободы совести является одним из самых вредоносных действий для нормального развития общества, государства и церкви, направленным на полномасштабное подчинение и тотальный контроль над человеком. В то же время, оно становится возможным лишь в результате совместной деятельности, выходящих за рамки своего предназначения церковных и государственных властей, ибо только государственная власть обладает «силой внешнего принуждения»³³⁷. По мнению же мыслителя, в идеале церковь и государство должны быть общественными союзами друг от друга независимыми.

В свою очередь свобода вероисповедания состоит, во-первых, в праве людей «соединяться для богослужения и церковных обрядов»³³⁸, во-вторых, в праве «проповедовать свою веру»³³⁹. Поскольку свобода вероисповедания носит публичный характер, обусловлена установленной той или иной моделью государственно-конфессиональных отношений, на практике она в большей степени, чем свобода совести может подлежать различного рода ограничениям³⁴⁰.

Церковь, как особый тип религиозных организаций, рассматривается Б.Н. Чичериным в двух аспектах: как религиозный союз («боже-

³³⁴ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 280.

³³⁵ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 281.

³³⁶ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 230.

³³⁷ См.: Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 280.

³³⁸ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 284.

³³⁹ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 284.

³⁴⁰ См.: Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 284.

ственное установление, стоящее выше человеческого произвола»³⁴¹) и юридическое лицо (корпорацию)³⁴² – «простое товарищество верующих»³⁴³. Как религиозный союз, церковь зиждется исключительно на нравственных, личных, субъективных началах, в силу чего подчинение церкви обусловлено совестью человека и, церковная власть не имеет принудительной силы³⁴⁴. В то же время, «церковь, как внешний общественный союз, существующий в государстве, получает и юридическое устройство, а с тем вместе становится в юридические отношения к государству. Как единый, цельный союз, она образует нравственное лицо, или корпорацию, которая получает известное место в ряду других. Для своего существования она нуждается в материальных средствах и в качестве нравственного лица становится субъектом гражданских прав и обязанностей»³⁴⁵.

Структура церковного устройства включает в себя, по мнению мыслителя, те же самые элементы, что и государство, то есть: монархический, аристократический, демократический элементы, а также смешанную форму их существования. Монархический элемент церковной структуры олицетворяет собой первосвященник; аристократический – духовенство, выполняющее функцию посредников в общении между «общении между Богом и человеком»³⁴⁶, и в силу этого занимающее «привилегированное положение в церковном союзе»; демократический элемент – миряне. При этом духовенству, как и аристократии в политике, традиционно отводится главная роль в функционировании церковного института, а также в разработке (как правило на церковных соборах), сохранении религиозных догм, основ вероучений и церковных уставов.

Смешанную форму, на его взгляд, олицетворяет собой монашество, «которое стоит посредине между священством и мирянами, не имея принадлежащей первому власти и выделяясь из мирян особенным образом жизни, всецело посвященным Богу»³⁴⁷, хотя с этим утверждением Б.Н. Чичерина можно не согласится и поспорить.

От сравнения структуры церковного и государственного союза, Б.Н. Чичерин поэтапно переходил к анализу существующих систем (моделей) государственно-конфессиональных отношений. (См. 3.1.).

Весьма оригинальной является также предложенная Б.Н. Чичериным концепция общественно-исторического и духовного, религиозного

³⁴¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 237.

³⁴² См.: Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 279-280.

³⁴³ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 237.

³⁴⁴ См.: Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 280.

³⁴⁵ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 95.

³⁴⁶ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 236.

³⁴⁷ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С. 236.

развития человечества. На взгляд Б.Н. Чичерина, история развития человеческой цивилизации характеризуется движением от «от первоначального: единства, через раздвоение, к единству конечному»³⁴⁸, сопряженному со сменой синтетических и аналитических периодов, с различного рода степенью влияния религии на жизнедеятельность человеческих обществ. Синтетические периоды характеризует господство религиозного мировоззрения и институтов в сфере человеческой жизнедеятельности и в быту; аналитические – преобладание светских общественных начал и институтов.

Рассуждения Б.Н. Чичерина о будущем религии в современном ему мире обусловлены его критикой позитивизма, социализма и нигилизма. Не соглашаясь с тезисом позитивистов о том, что «религия служит только признаком состояния младенческого ума»³⁴⁹ и должна уступить своё место науке³⁵⁰, Б.Н. Чичерин, как принципиальный противник позитивизма, отмечает несостоятельность подобного рода высказываний, имеющих претензию опираться исключительно на факты, но неверно и заидеологизированно истолковывающих эти факты.

По мнению ученого, «как скоро в массах расшатываются религиозные верования, так в них исчезают и всякие нравственные устои. Социал-демократия провозглашает атеизм основой своего мирозерцания, но именно поэтому она представляет полное извращение всех нравственных начал: под именем любви она проповедует зависть и ненависть; она возбуждает вражду классов и стремится к разрушению всего общественного строя. И те, которые против нее борются на чисто светской почве, тщетно ищут опоры в гражданской нравственности помимо религии. Сухая нравственная проповедь, лишенная своих метафизических основ, не удовлетворяет разума и не в состоянии направить совесть. Она годна для прописей, но не может воспитывать граждан. Отсюда нравственное бесплодие современной французской светской школы»³⁵¹.

Петр Бернгардович Струве, известный российский общественно-политический деятель, публицист и ученый, эволюционировавший в своих воззрениях от легального марксизма в сторону умеренного направления русского либерализма, в ряде своих работ также затрагивал религиозную проблематику. П.Б. Струве определял религию как «признание и переживание трансцендентных ценностей»³⁵², «которые

³⁴⁸ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С 449.

³⁴⁹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С 189.

³⁵⁰ См.: Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999. С 190.

³⁵¹ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Часть II. Социология. М.: Типо-лит. Выс. утв. Т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1896. С. 232.

³⁵² Струве П.Б. Религия и социализм // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 325.

выходят за пределы личного или социального существования, т.е. жизни в эмпирическом смысле этого слова»³⁵³.

Специфической чертой религии, по его мнению, является то, что «в религии человек выходит из сферы ограниченного, личного существования и приобщается к более широкому, сверхиндивидуальному бытию»³⁵⁴.

В то же время, в своей статье из сборника «Вехи», «Интеллигенция и революция» он подчеркивал: «После христианства, которое учит не только подчинению, но и любви к Богу, основным неотъемлемым элементом всякой религии должна быть, не может не быть вера в спасительную силу и решающее значение личного творчества, или, вернее, личного подвига, осуществляемого в согласии с волей Божией. <...> Не может быть религии без идеи Бога и не может быть ее без идеи личного подвига»³⁵⁵.

На взгляд П.Б. Струве, «религия не может быть увлечением чем бы то ни было, безразлично чем. Религия неразрывна с идеей Божества и содержанием ее является отношение человека к сверхприродному, миродержавному существу. Но этого мало для современного человека. Божество, или та идея, которая заменяет Божество, вызывает к себе любовь, центром религии становится свободное и деятельное служение Божеству, основанное на чувстве личной ответственности, на убеждении, что осуществление мною Блага, как бы оно не мыслилось, зависит только от меня»³⁵⁶.

Как считал П.Б. Струве, для верующего человека религия должна быть руководящим началом, проникающим и освящающим весь процесс его жизнедеятельности³⁵⁷. В том виде, в котором религия «приемлема для современного человека»³⁵⁸, она «учит, что добро в человеке всецело зависит от его свободного подчинения высшему началу. Основная философия всякой религии, утверждаемой не на страхе, а на любви и благоговении – есть “Царство Божие внутри вас есть”. Для религиоз-

³⁵³ Струве П.Б. Религия и социализм // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 325.

³⁵⁴ Струве П.Б. Отрывки о государстве // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 68.

³⁵⁵ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 4-е издание. М.: Типолиитография тов. И.Н. Кушнарев и К. 1909. С. 161-162.

³⁵⁶ Струве П.Б. Лев Толстой // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 299.

³⁵⁷ См.: Струве П.Б. Религия и общественность. Ответ З.Н. Гиппиус // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 401.

³⁵⁸ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 4-е издание. М.: Типолиитография тов. И.Н. Кушнарев и К. 1909. С. 162.

ного мирозерцания не может поэтому быть ничего более дорогого и важного, чем личное самоусовершенствование человека»³⁵⁹.

В своих размышлениях о религиозной ситуации в современном мире, П.Б. Струве говорил о духовном и религиозном кризисе современного мира, отмечая «трагическое положение религии в современности»³⁶⁰. «Это положение, – считал П.Б. Струве, – характеризуется тем, что современная прогрессивная общественность, в лице ее действительных носителей на Западе, враждебна религии, а консервативные силы общественности в значительной мере, сознательно или бессознательно, склонны рассматривать религию как служебное орудие для политики»³⁶¹.

П.Б. Струве являлся противником позитивизма и социализма, критикуя позитивистов, за ещё пошедшее от К. Сен-Симона стремление заменить «верования» церкви научными учениями, «религию по содержанию слить с наукой, сохранив для науки лишь старую, психологически могущественную форму религии»³⁶².

Анализируя материалистические, атеистические и нигилистические воззрения социалистов, он подчеркивал, что «отталкивание современного социализма от религии, и в частности от христианства, не случайно, не основано на недоразумении – в нем сказывается расхождение основных принципов. Христианское сознание не может ставить классовую борьбу на то место, которое ей не только фактически, но и идейно принадлежит в современном социальном движении. Тот, кто хочет христианизировать современное социальное движение, носителем которого являются рабочие, должен вынуть из этого движения или, по крайней мере, религиозно обуздать его нехристианскую душу, идею классовой борьбы»³⁶³.

Вместе с тем, как и другие идеологи либерализма, П.Б. Струве подвергал жесточайшей критике позиции представителей консервативного лагеря русской социально-политической и религиозной мысли, позиционируя себя, как принципиального «западника» и противника официальной имперской идеологии, славянофильства и консерватизма, с их

³⁵⁹ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 4-е издание. М.: Типолитография тов. И.Н. Кушнарв и К. 1909. С. 162.

³⁶⁰ Струве П.Б. Религия и общественность. Ответ З.Н. Гиппиус // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 402.

³⁶¹ Струве П.Б. Религия и общественность. Ответ З.Н. Гиппиус // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 402.

³⁶² Струве П.Б. Религия и социализм // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 328.

³⁶³ Струве П.Б. Религия и общественность. Ответ З.Н. Гиппиус // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 402.

«мессианской» идей и верой в особое и универсальное предназначение России, богоизбранность и праведность русского народа³⁶⁴.

К его величайшему сожалению, по ходу развития русской социальной и историко-философской мысли, в ней сложилась «традиция противопоставлять Россию остальному культурному миру, традиция особого исторического "призвания" России, ее особой "учительской" миссии»³⁶⁵. В основе же этой традиции лежала историко-философская и религиозная идея славянофильства и Ф.М. Достоевского, декларирующая «особое призвание России», то, что «Россия, русский народ как-то своим духовным бытием и творчеством напомним миру и утвердит высшую правду христианства»³⁶⁶.

П.Б. Струве, не соглашаясь с такого рода пониманием исторической миссии России и русского народа, тем не менее констатировал, что данная традиция имеет в своей основе «известное религиозное содержание и религиозный пафос»³⁶⁷, воплощенные, во-первых, в «идею нации как соборной индивидуальности, в которую погружена, из которой питается человеческая личность как нечто от этой силы не механически, не в порядке приказа зависимое, а органически, любовно-покорно ей подчиняющееся»³⁶⁸; во-вторых, в «идею благодати, идею индивидуального и коллективного Божия призвания»³⁶⁹.

В полемике со своими оппонентами из консервативного лагеря, он утверждал, что Россия, безусловно отставая в своём развитии от стран Запада, переживала в XX веке не только острые социально-экономический и политический кризис, но и кризис духовный, нравственный, религиозный³⁷⁰. На его взгляд, «в России была религия и религиозность, но в ежедневную жизнь как дисциплинирующее начало религия не проникала. Это очевидный и едва ли не самый многозначительный факт русской истории. Один из самых замечательных мыслителей конца XVIII и начала XIX века Жозеф де Мэстр, который прожил

³⁶⁴ См., например: *Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 74, 261-264, 409.

³⁶⁵ *Струве П.Б.* Россия // *Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 409.

³⁶⁶ *Струве П.Б.* Россия // *Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 409.

³⁶⁷ *Струве П.Б.* Россия // *Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 409.

³⁶⁸ *Струве П.Б.* Россия // *Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 409.

³⁶⁹ *Струве П.Б.* Россия // *Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 409.

³⁷⁰ См.: *Струве П.Б.* Россия // *Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 419.

много лет в России, чрезвычайно тонко уловил эту черту русского развития, хотя характер русской религиозности остался ему непонятен»³⁷¹.

При осмыслении причин и последствий революционных событий в России, он констатировал тот факт, что «дух русской революции занесен с Запада, что он плод максималистического усвоения русской интеллигенцией передовых идей западных народов»³⁷², которые «просочились в народ и произвели тот политический и социальный взрыв, который мы пережили»³⁷³.

П.Б. Струве критиковал существующую в России модель государственно-конфессиональных отношений, а также деятельность государства и Русской Православной Церкви, отмечая имеющиеся, на его взгляд, в России проявления клерикализма, отнюдь не присущие представителям либерального лагеря. При этом под клерикализмом П.Б. Струве понимал политическое направление, уделяющее церковной организации «определяющее влияние на политическую жизнь» общества³⁷⁴. «Русский клерикализм, – писал П.Б. Струве, – там, где борются против свободы совести и против преобразования в ее духе нашего законодательства. Таким образом, не только кадетам, но даже лучшим и настоящим октябристам нельзя поставить на счет какого-либо клерикализма»³⁷⁵.

При анализе причин религиозного и духовного кризиса современности, П.Б. Струве подчеркивал, что в то же время, «значение религиозного фактора в развитии человечества, и в частности в создании современной культуры, есть в известном смысле "исторический факт", совершенно независимый от того, каково наше субъективное отношение к религии. Поэтому вопрос о религиозном оскудении человечества или тех или других частей его есть вопрос их культурных судеб»³⁷⁶. И хотя, по его мнению, религия «в данную эпоху развития человечества стала в буквальном и точном смысле слова делом аристократическим, доступным немногим "лучшим"»³⁷⁷, тем не менее он был преисполнен оптимизма по поводу будущего развития человечества.

³⁷¹ Струве П.Б. Россия // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 417.

³⁷² Струве П.Б. Россия // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 420.

³⁷³ Струве П.Б. Россия // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 419.

³⁷⁴ Струве П.Б. На разные темы // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 257.

³⁷⁵ Струве П.Б. На разные темы // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 257.

³⁷⁶ Струве П.Б. Религия и социализм // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 333.

³⁷⁷ Струве П.Б. Fascies Hippocratica. К характеристике кризиса в современном социализме // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 315.

Как отмечал П.Б. Струве, в скором будущем, «на смену современному религиозному кризису идет новое подлинно религиозное мирозерцание, в котором воскреснут старые мотивы религиозного, выросшего из христианства, либерализма – идея личного подвига и личной ответственности, осложненные новым мотивом, мотивом свободы лица, понимаемой как творческая автономия. В старом религиозном либерализме недаром были так сильны идеи божественного предопределения и божественной благодати. Всю силу творческой воли этот либерализм сосредоточил в Боге. Современное религиозное сознание с таким пониманием Бога и человека и их взаимоотношения мириться не может. Человек как носитель в космосе личного творческого подвига – вот та центральная идея, которая мирно или бурно, медленно или быстро захватит человечество, захватит его религиозно и волеет в омертвевшую личную и общественную жизнь новые силы. Такова моя вера»³⁷⁸.

Таким образом, сущность религиозной проблематики осмыслялась представителями либерального лагеря русской социально-политической мысли, прежде всего, с позиций западничества. Оно было сопряжено с критикой официальной имперской идеологии, славянофильства и консерватизма, позиций представителей социалистического лагеря, а также в целом негативной оценкой социально-политической, экономической и религиозной ситуации в России, государственно-конфессиональных отношений в Российской империи и деятельности Русской Православной Церкви. В свою очередь РПЦ воспринималась либералами, как опора правящего режима и реакционный институт, препятствующий либеральным преобразованиям в том числе в данной сфере (отделению Церкви от государства, предоставлению представлению религиозным меньшинствам равных прав, наряду с традиционными религиозными конфессиями и т.д.). В силу чего, позиция этих мыслителей была в значительной степени политически ангажирована и, не всегда беспристрастна.

В то же время, следует отметить, что в иных аспектах исследования религии, среди представителей данного либерального лагеря в целом отсутствует единый подход к её осмыслению и наблюдается своеобразный эклектизм мнений и позиций. Представителей радикального направления русского либерализма, в целом, характеризует «светский», позитивистский подход к её осмыслению. Для представителей умеренного направления русского либерализма (В.С. Соловьева, Б.Н. Чичерина, П.Б. Струве), являвшихся верующими людьми, характерен более взвешенный и конструктивный, христианский подход к её осмыслению,

³⁷⁸ Струве П.Б. Религия и социализм // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997. С. 333-334.

а также разработка собственных оригинальных и неповторимых концепций по религиозной проблематике.

1.5. ОСМЫСЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ КОНСЕРВАТИВНОГО ЛАГЕРЯ РУССКОЙ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Идейные основы русской консервативной мысли. Дискуссия о национальной идее России как одна из центральных в русском социально-политическом и религиозном дискурсе. Сохранение своей цивилизационной, духовной и культурной идентичности, соборности, общинности и коллективизма – стратегическая задача консерваторов.

Концепция трёхстадийного циклического развития человеческих сообществ и культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского. Понятие религиозной деятельности. Особенности развития славянского культурно-исторического типа. Историческая миссия русского народа.

К.Н. Леонтьев о роли религии в обществе. Постановка вопроса о «Русской идее», места в ней Православия и путей воплощения в жизнь Ф.М. Достоевским. Взгляды на религию К.П. Победоносцева. Религиозная вера как основа религии. Функции Церкви. Взаимоотношения Церкви и государства.

Суть религиозных идей Л.А. Тихомирова. Л.А. Тихомиров о роли религии в жизни общества; несовершенство человеческого общества, социальной жизни и социальной среды

При изучении воззрений представителей консервативного лагеря русской социально-политической мысли имперского периода отечественной истории, занимающихся осмыслением религиозной проблематики, следует отметить, что это осмысление осуществлялось этими авторами со «славянофильских» (неославянофильских) и традиционалистских (почвеннических и охранительных позиций), в чём-то перекликаясь с положениями официальной имперской идеологии. И это неудивительно, поскольку консерватизм (термин производный от лат. «conservare» – сохранять) представляет собой идейно-политические течения, идеологию, ориентацию и политические движения, направленные на защиту традиционных устоев жизнедеятельности общества; стабильность и устойчивость его религиозных, культурных, национальных, общественно-политических и государственных систем; сохранение традиционных ценностей (моральных обычаев, нравственных норм) и порядков³⁷⁹.

Формирование традиционалистского направления консервативной идеологии в России, как и в Западной Европе, началось в конце XVIII –

³⁷⁹ См.: Елишев С.О. Политика. Базовые понятия. М.: Канон+РООИ «Реабилитация». 2018. С. 319-320.

начале XIX века. Русские консерваторы-традиционалисты, критически оценивая рационализм «просветителей» по поводу безграничных возможностей совершенствования и развития человеческого разума и человеческого рода, являясь в большей части людьми религиозными, всячески подчёркивали несовершенство и греховность человеческой природы, естественное неравенство людей, значимость традиционного образа жизни и развития, а также религиозных и социально-политических систем. Естественно, они также критически относились и к пришедшим в Россию с секулярного Запада социалистическим и либеральным концепциям, а также к «западничеству», воспринимая их, как непосредственные угрозы национальной, духовной, цивилизационной идентичности и безопасности России.

Русские консервативные мыслители, как и славянофилы, считали, что Россия имеет свой собственный, своеобразный, неповторимый облик и путь развития, в сохранении которого они усматривали дальнейший залог благополучия и процветания России. В их представлениях Россия воспринималась как центр восточно-христианской (православной) культуры и цивилизации, а также империя-правопреемница православной Византии, в функцию которой входила защита Православия, Православной церкви и веры, православных народов, ценностей и культуры христианства, «удерживание» мира от скатывания к злу с последующим приходом и наступлением власти антихриста.

В этом контексте, исторической миссией русского народа – державообразующего имперского народа, являлось не только сохранение своего национального своеобразия, неповторимого облика, пути развития и жизненного уклада, но, прежде всего, сохранение истинной православной веры, а также несение тяжкого, но почетного бремени созидания империи – Третьего Рима и Нового Израиля. Именно следование данному своему предназначению и делало русский народ, по мнению русских консерваторов, народом богоизбранным³⁸⁰ и народом – «богоносцем» в терминологии Ф.М. Достоевского³⁸¹ и, в свою очередь, вызывало ненависть со стороны представителей антисистемы из социалистического и радикального либерального лагеря, а также критику со стороны других последователей «западничества».

При этом, как уже было ранее отмечено, воззрения русских консерваторов в определённой степени перекликались, но не в полной мере дублировали официальную имперскую идеологию. Русские консервативные мыслители достаточно критично относились к наблюдаемым ими российским реалиям и формулировали предложения как по коррек-

³⁸⁰ См., подробнее: *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 480.

³⁸¹ См., подробнее: *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 10. Бесы: Роман в 3 ч. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. С. 196.

ции формулировок или модернизации содержания официальной имперской идеологии и политики, так и по разработке на базе прежней имперской идеологии новой стратегии национального развития, получившие с лёгкой руки Ф.М. Достоевского, собирательное наименование «Русской идеи».

Дискуссия по поводу национальной идеи России, Русской идеи стала одной из центральных в русском социально-политическом и религиозном дискурсе того времени, и прежде всего в консервативном лагере. Сохранение своей цивилизационной, духовной и культурной идентичности, соборности, общинности и коллективизма в противовес секуляризму, материализму, безбожию, крайнему индивидуализму западноевропейцев, – вот одна из самых важных стратегических задач, стоящих по мнению этих мыслителей перед Россией.

Решить эту задачу можно было всемерно поддерживая Православие, Православную Церковь, традиционные устои жизнедеятельности русского общества и государства, консолидируя все здоровые силы общества, добиваясь обретения внутреннего национального единства, преодолевая духовный кризис и раскол внутри российского общества между народом и частью его элиты.

Следует также отметить, что несмотря на попытки противников консерватизма дискредитировать его, представить, как синоним негативного отношения к идее развития, любым нововведениям и изменениям, подобного рода утверждения совершенно не соответствуют действительности. Будучи на страже традиционного социального порядка, консервативные мыслители, тем не менее, не отрицали огульно всё новое и эволюционный путь развития. В первую очередь, они негативно относились к революционным преобразованиям и радикальным реформам, сопряженным с насильственной ломкой традиционных устоявшихся систем или слепым навязыванием зарубежных образцов и стандартов без учета традиций и национальной специфики. В этом контексте, становится неудивительным интерес консервативных мыслителей к религиозной проблематике, поскольку именно религия, на их взгляд, является тем духовным стержнем и основой, вокруг которых формируются национальная культура, традиции и образ жизни народа, общество, государственность, цивилизация.

Несомненной заслугой представителей русского консерватизма, и прежде всего Николая Яковлевича Данилевского, как одного из видных представителей неославянофильства и родоначальника цивилизационного подхода к процессу общественно-исторического развития, являлась разработка в рамках данного подхода первой полномасштабной теории цикличного развития человеческих обществ (теории культурно-

исторических типов) с теоретическим обоснованием определяющей роли России в восточно-христианской великой культуре (цивилизации).

В своей фундаментальной работе «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германороманскому» Н.Я. Данилевский критиковал привнесённую в российскую науку с Запада европоцентристскую, линейную и прогрессистскую периодизацию процесса исторического развития (с разбивкой по периодам развития по цепочке «Древний мир – Средневековье – Новое время – Новейшее время»). Он отрицал «единое, поступательное» развитие человеческого рода по прогрессивной линии, где за идеал брался исключительно западноевропейский путь развития. Обращаясь к проблематике общественно-исторического и политического развития, Н.Я. Данилевский предлагал рассматривать всемирный исторический процесс, как процесс рождения, развития, расцвета и угасания культурно-исторических типов, «так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного одним словом, исторического развития»³⁸².

Культурно-исторические типы, они же «самобытные цивилизации»³⁸³, в его представлении, являют собой более обширные понятия, «нежели наука, искусство, религия, политическое, гражданское, экономическое и общественное развитие, взятые в отдельности, ибо цивилизация все это в себе заключает»³⁸⁴.

В своем развитии любой культурно-исторический тип (великая культура), состоящий из группы народов, проходит ряд состояний: от состояния этнографического (этап формирования нации и национального идеала) – к состоянию государственному; от государственного состояния – к цивилизации (характеризующейся высокой степенью развития духовной и материальной культуры); от цивилизации – к апатии (апатии самодовольства или апатии отчаяния)³⁸⁵.

В историческом развитии человечества Н.Я. Данилевский выделил 10 культурно-исторических типов, полностью или частично исчерпавших возможность своего исторического развития. Это: 1) египетский; 2) китайский; 3) ассирийско-вавилонско-финикийский; халдейский, или древнесемитический; 4) индийский; 5) иранский; 6) еврейский; 7) греческий; 8) римский; 9) новосемитический, или арабийский; 10) германороманский, или европейский. Дополнительно им были отмечены «два американских типа: мексиканский и перуанский, погибшие насиль-

³⁸² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 85.

³⁸³ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 88.

³⁸⁴ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 129.

³⁸⁵ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 92-106.

ственной смертью и не успевшие совершить своего развития»³⁸⁶. Также он говорил о большом будущем «славянского» культурно-исторического типа, наиболее полно выраженного в русском народе. Помимо народностей (наций) в составе того или иного культурно-исторического типа или неудачно пытавшихся создать свой собственный культурно-исторический тип, существует большое количество народностей, не выполняющих ни положительной, ни отрицательной роли в истории, существующих лишь этнографически.

Каждый культурно-исторический тип, по мнению Н.Я. Данилевского, по своей природе самобытный и неповторимый, исторически самопроявляет себя в четырёх формах деятельности: 1) деятельности религиозной; 2) деятельности культурной (теоретически – научной, эстетически-художественной; технически-промышленной); 3) деятельности политической; 4) деятельности общественно-экономической³⁸⁷.

Религиозная деятельность, на взгляд Н.Я. Данилевского, «объемлющая собой отношения человека к Богу, – понятие человека о судьбах своих как нравственного неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной, то есть, выражаясь более общими терминами: народное мировоззрение не как теоретическое, более или менее гадательное знание, во всяком случае, доступное только немногим, – а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека»³⁸⁸.

В зависимости от проявления себя в этих видах деятельности, Н.Я. Данилевский условно разбивает выделенные им культурно-исторические типы на несколько групп. Первую группу составляют египетский, китайский, ассирийско-вавилонно-финикийский; халдейский, или древнесемитический; индийский и иранский культурно-исторические типы. Н.Я. Данилевский именует их «первичными, или аутохтонными», так как они полноценно не проявили себя ни в одной из обозначенных форм деятельности: «всё было в них ещё в смешении; религия, политика, культура, общественно-экономическая организация ещё не выделились в особые категории деятельности»³⁸⁹.

Вторую группу составляют еврейский, греческий и римский культурно-исторические типы, каждый из которых добился больших успехов в развитии одной из выделенных форм деятельности. Еврейский – в религиозной деятельности; греческий – в культурной деятельности; римский – в политической деятельности³⁹⁰.

³⁸⁶ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 88.

³⁸⁷ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 471-472.

³⁸⁸ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 471.

³⁸⁹ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 472.

³⁹⁰ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 477.

К третьей группе относится германо-романский, или европейский культурно-исторический тип, который имел все предпосылки активно проявить себя во всех формах деятельности, но в силу ряда внутренних особенностей своего исторического развития, добившийся больших успехов только в политической и преимущественно научной и промышленной сферах культурной формы деятельности³⁹¹.

К четвёртой группе относится только «начинающий жить» славянский культурно-исторический тип, где основная роль принадлежит России и русскому народу. Славянский культурно-исторический тип представляет собой единственный культурно-исторический тип, который полно сочетает в себе все четыре формы деятельности³⁹². В силу «молодости» и уникальности сочетания этих форм деятельности славянский культурно-исторический тип – ждёт большое будущее.

При изучении особенностей развития славянского культурно-исторического типа, Н.Я. Данилевский особое внимание уделяет осмыслению роли и значения религии в процессе его развития. По его мнению, религия является своеобразным фундаментом, она «составляла самое существенное, господствующее (почти исключительно) содержание древней русской жизни, и в настоящее время в ней же заключается преобладающий духовный интерес простых русских людей; и поистине нельзя не удивляться невежеству и дерзости тех, которые могли утверждать (в угоду своим фантазиям) религиозный индифферентизм русского народа. Со стороны объективной, фактической, русскому и большинству прочих славянских народов достался исторический жребий быть вместе с греками главными хранителями живого предания религиозной истины – православия и, таким образом, быть продолжателями великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии, – быть народами богоизбранными»³⁹³.

Таким образом, на взгляд Н.Я. Данилевского, историческая миссия богоизбранного русского народа, а также других православных богоизбранных народов славянского культурно-исторического типа состоит прежде всего в «охранительно-консервативной»³⁹⁴ религиозной деятельности, направленной на сохранение православия, как «живого предания религиозной истины»³⁹⁵ и последующей её «передачи в неприкосновенной чистоте другим народам и грядущим поколениям»³⁹⁶.

³⁹¹ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 478-479.

³⁹² См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 508.

³⁹³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 480.

³⁹⁴ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 481.

³⁹⁵ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 481.

³⁹⁶ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 481.

Характер такого рода охранительной деятельности обусловлен как самим значением религии, которая представляет собой или «действительное откровение, или, по крайней мере, почитается таковым верующими»³⁹⁷, так и целью религии – «быть твердой, незыблемой основой практической нравственности, сущность которой состоит не в ином чем, как в самоотверженности, в самопожертвовании, возможных лишь при полной достоверности тех начал, во имя которых они требуются»³⁹⁸.

В том случае, если религия представляет собой действительное «Откровение», то последующее её развитие, по мнению Н.Я. Данилевского, «может состоять в раскрытии истин, изначала в ней содержащихся, точнейшим их формулированием по поводу особого обращения внимания на ту или другую сторону, ту или другую часть религиозного учения в известное время»³⁹⁹. В этом контексте, отмечал Н.Я. Данилевский, например, «неправославный взгляд на церковь лишает само Откровение его достоверности и незыблемости в глазах придерживающихся его и тем разрушает в умах медленным, но неизбежным ходом логического развития самую сущность христианства, а без христианства нет и истинной цивилизации, то есть нет спасения и в мирском смысле этого слова»⁴⁰⁰. Когда же «религия теряет свой откровенный характер, она обращается, смотря по взгляду на достоинство ее догматическо-нравственного содержания, – или в философскую систему, или в грубый предрассудок»⁴⁰¹.

При сравнении особенностей развития романо-германского и славянского культурно-исторических типов и осмыслении исторической роли церкви в процессе их жизнедеятельности, Н.Я. Данилевский отмечает существенные различия «между просветительными началами, исповедуемыми русским и большинством славянских народов, и теми, на которых основывается европейская цивилизация»⁴⁰².

Н.Я. Данилевский, критикуя рационалистические, материалистические и позитивистские воззрения, получившие большое распространение в Западном мире и привнесённые оттуда в Россию, подчеркивает, что религия стала восприниматься в соответствии с ними, всего лишь как «суеверие, приличное векам мрака и невежества, не только лишнее в века просвещения и прогресса, но составляющее даже положительное препятствие для дальнейшего развития и преуспевания»⁴⁰³. По этой причине она потеряла на Западе «большую часть своего значения, так ска-

³⁹⁷ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 481.

³⁹⁸ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 481.

³⁹⁹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 481.

⁴⁰⁰ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 218-219.

⁴⁰¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 481.

⁴⁰² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 217.

⁴⁰³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 129.

зять, потеряла свой общественный характер, перестала быть *res publica*, удалившись в глубь внутренней семейной жизни»⁴⁰⁴, и отошла, потеряв свое первенствующее значение, на задний план, стушевавшись «перед прочими интересами дня, волнующими европейское общество»⁴⁰⁵.

Совсем иные начала, начала духовно-религиозного характера, лежат в основе существования российского общества и славянского культурно-исторического типа. Православие, Православная вера и Православная церковь являются духовным стержнем, основой жизнедеятельности славянского культурно-исторического типа, России, русского народа и его государственности, как и их исторической судьбой и спасением⁴⁰⁶. Одарённые жаждою религиозной истины, русские и иные славянские народы являются по факту её хранителями, что «доказывается как положительною, так и отрицательною стороною религиозной жизни России и Славянства»⁴⁰⁷.

Согласно Н.Я. Данилевскому, сохранение своих духовных и религиозных основ и устоев, поддержка православной веры и церкви, являлись первоочередными задачами, стоящими перед российским обществом и государством. Россия, по, должна противодействовать проникновению, тлетворному влиянию, духовной и культурной экспансии Запада во внутреннюю жизнь российского общества, а также помочь обрести политическую независимость славянским православным народам с целью создания Славянского союза государств для укрепления политического единства славянского культурно-исторического типа и успешного противодействия постоянной враждебной и русофобской политики стран Запада.

Идеи Н.Я. Данилевского ещё при его жизни были взяты на вооружение другим выдающимся русским консервативным мыслителем и публицистом – Константином Николаевичем Леонтьевым. В своих многочисленных статьях он, как и Н.Я. Данилевский, подвергал критике однолинейную схему общественного прогресса и его критерии, выстраивая свою собственную оригинальную концепцию трёхстадийного циклического развития человеческих сообществ и культурно-исторических типов⁴⁰⁸, получившую достаточно широкую известность.

По мнению К.Н. Леонтьева, любое общество представляет собой единство восьми составляющих его «реальных сил» (социальных элементов), «действительных, несокрушимых потребностей челове-

⁴⁰⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 185.

⁴⁰⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 185.

⁴⁰⁶ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 218.

⁴⁰⁷ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 482.

⁴⁰⁸ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство/Избранное. М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993. С. 76.

ства»⁴⁰⁹, совместно существующих «повсеместно и вечно»⁴¹⁰. «Реальные силы – это очень просто. Во всех государствах с самого начала исторической жизни и до сих пор оказались неизбежными некоторые социальные элементы, которые разнородными взаимодействиями своими, борьбой и соглашением, властью и подчинением определяют характер истории того или другого народа. Элементы эти, или вечные и вездесущие реальные силы, следующие: религия или Церковь с её представителями; государь с войском и чиновниками; различные общины (города, сёла и т.п.); землевладение; подвижной капитал; труд и масса его представителей; наука с её деятелями и учреждениями; искусство с его представителями. Вот они – эти главные реальные силы обществ»⁴¹¹.

Особую роль среди этих реальных сил общества играет религия, о чем многие интеллектуалы почти забыли «в погоне за миражом прогресса»⁴¹². На взгляд К.Н. Леонтьева, «религия в общественной жизни подобна сердцу в организме животном. Это *primum vivens, ultimum motiens* нации. Пока религия жива, все еще можно изменить и все спасти, ибо у нее на все есть ответы и на все утешения. А где нет утешений, там есть кара и принуждение, оправданные не притворными фразами "горькой необходимости" и т.п., а правом Божественным, вполне согласным с законами вещественной природы, ненавидящей равенство!»⁴¹³.

Религия придаёт смысл существования народу и обществу, являясь по факту цементирующим их духовным стержнем и «существенной основной чертой культурного обособления»⁴¹⁴. «Религия, преобладающая в каком-нибудь народе, – вот краеугольный камень охранения прочного и действительного. Когда веришь, тогда знаешь, во имя чего стесняешься и для чего (быть может, и с невольным ропотом нередко, но без гордого и явного протеста) переносишь лишения и страдания»⁴¹⁵.

И даже многие те, как подчеркивал К.Н. Леонтьев, кто «в глубине сердец своих в догматы своей народной религии не веруют, учению ее в

⁴⁰⁹ См.: *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство//Избранное. М.: «Рарог», «Московский рабочий», 1993. С. 75.

⁴¹⁰ См.: *Леонтьев К.Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения//Избранное. М.: «Рарог», «Московский рабочий», 1993. С. 154.

⁴¹¹ *Леонтьев К.Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения//Избранное. М.: «Рарог», «Московский рабочий», 1993. С. 152-153.

⁴¹² *Леонтьев К.Н.* Религия — краеугольный камень охранения // *Леонтьев К.Н.* Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 334.

⁴¹³ *Леонтьев К.Н.* Религия — краеугольный камень охранения // *Леонтьев К.Н.* Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 334.

⁴¹⁴ *Леонтьев К.Н.* Владимир Соловьев против Данилевского. // *Леонтьев К.Н.* Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 821.

⁴¹⁵ *Леонтьев К.Н.* Религия — краеугольный камень охранения // *Леонтьев К.Н.* Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 328.

своей личной жизни строго не следуют, гордятся все-таки ею как национальным знаменем, находят полезным поддерживать ее и для государственной дисциплины, и для национальной своеобразности, и вдобавок еще нередко любят всей душой ее формы, обряды и т.д., потому что выросли на них и сроднились с ними»⁴¹⁶.

В то же время, в современном Западном мире, вступившем в своем развитии в стадию «вторичного смесительного упрощения», религия играет лишь «второстепенную и служебную роль»⁴¹⁷, будучи почти везде «в презрении или открыто гонима»⁴¹⁸.

Каждый культурно-исторический тип, нация, общество и государство, по К.Н. Леонтьеву, имеют свою самобытную и неповторимую форму. Форма – есть «выражение идеи, заключённой в материи (содержании)»; «деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбежаться»⁴¹⁹. Развитие обозначенных субъектов ведёт к неповторимости и усложнению их форм, их регресс и деградация – ведёт к гибели: упрощению и потере своеобразия формы. Срок жизни государств и обществ хронологически ограничен: «Наибольшая долговечность государственных организмов, это 1000 или много 1200 с небольшим лет»⁴²⁰.

При этом, «развитие государства сопровождается постоянно выяснением, обособлением свойственной ему политической формы; падение выражается расстройством этой формы, большей общностью с окружающим»⁴²¹. «Государственная форма у каждой нации, у каждого общества своя; она в главной основе неизменна до гроба исторического, но меняется быстрее или медленнее в частности, от начала до конца»⁴²². Отказ от самобытности формы государства, общества, нации – путь, на который вступили Западноевропейские государства и общества, да и в целом весь западноевропейский культурно-исторический тип, влечёт за собой их гибель.

Будущее же России К.Н. Леонтьев связывает с охранительной тенденцией по сбережению своего религиозного, государственного, нацио-

⁴¹⁶ Леонтьев К.Н. Владимир Соловьев против Данилевского. // Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 821.

⁴¹⁷ Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 791.

⁴¹⁸ Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 789.

⁴¹⁹ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство//Избранное. М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993. С. 75.

⁴²⁰ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство//Избранное. М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993. С. 84.

⁴²¹ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство//Избранное. М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993. С. 75.

⁴²² Леонтьев К.Н. Византизм и славянство//Избранное. М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993. С.80.

нального, культурного своеобразия и неповторимости. Это своеобразие фиксируется им в концепции «византизма». В соответствии с ней, Россия и русский народ являются восприимчивыми и наследниками Византийской империи: по имперской форме государства, имперской идее и самодержавной форме правления; по религии – православному христианству («с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов»⁴²³); по праву – развитию особой национальной системы права, по культуре, нравственным, философским и художественным идеям⁴²⁴. В этом контексте, как подчеркивал К.Н. Леонтьев, предназначение и миссия России («по избранию Божию или (если угодно) по историческим сочетаниям»⁴²⁵) состоит в том, чтобы стать главной, сильной и твёрдой «опорой Православию на всем земном шаре»⁴²⁶. А для этого необходима консолидация всех здоровых сил общества с целью укрепления позиций России, как внешнего, так и внутреннего характера, защиты православной веры, Церкви от различного рода деструктивных и антисистемных проявлений, а также преодоления духовного кризиса в котором оказалось русское общество и его интеллигенция, элита»⁴²⁷, – констатировал исследователь.

Федор Михайлович Достоевский, известный русский писатель, публицист и консервативный мыслитель в своем «Дневнике писателя», в ряде статей и в своих литературных произведениях также обращался к изучению религиозной проблематики и оказал значительное влияние на последующее развитие русской религиозной и социально-политической мысли.

Как один из видных представителей «почвенничества» – консервативного направления русской философской, религиозной и социально-политической мысли (родственного славянофильству, но и усматривавшего «определённый смысл <...> в некоторых идеях "западников"»⁴²⁸, например в использовании достижений западной научной и технической мысли), Ф.М. Достоевский констатировал наличие духовного кризиса в котором оказалось русское общество и, прежде всего, его элита и интеллигенция, занимающиеся низкопоклонством и коленопре-

⁴²³ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство//Избранное. М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993. С. 19.

⁴²⁴ См.: Леонтьев К.Н. Византизм и славянство//Избранное. М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993. С. 19.

⁴²⁵ Леонтьев К.Н. Православие и католицизм в Польше. // Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 373.

⁴²⁶ Леонтьев К.Н. Православие и католицизм в Польше. // Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 373.

⁴²⁷ Леонтьев К.Н. Православие и католицизм в Польше. // Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 373.

⁴²⁸ См.: Перевезенцев С.В. Русская история: с древнейших времен до начала XXI века. М.: Академический проект, 2018. С. 266.

клонением перед Западом, оторванные от своего народа и не знающие его. С целью исправления данной ситуации мыслитель призывал элиту и интеллигенцию «вернуться к "своей почве", к русским национальным началам»⁴²⁹, к своим традиционным и духовным корням, «стать русскими во-первых и прежде всего»⁴³⁰, т.е. «перестать презирать народ свой»⁴³¹.

В своих произведениях, затрагивающих в разной степени религиозную проблематику, Ф.М. Достоевский проводил мысль о том, что без религии, без веры в Бога, «без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, невысказано и невыносимо»⁴³². Религиозную веру не может заменить абстрактная «любовь к человечеству», о которой говорят материалисты, атеисты, нигилисты, социалисты и либералы. По его мнению, «любовь к человечеству даже совсем невысказана, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой. Те же, которые, отняв у человека веру в его бессмертие, хотят заменить эту веру, в смысле высшей цели жизни, "любовью к человечеству", те, говорю я, поднимают руки на самих же себя; ибо вместо любви к человечеству насаждают в сердце потерявшего веру лишь зародыш ненависти к человечеству»⁴³³.

Следует отметить то, что несомненной заслугой Ф.М. Достоевского, в контексте осмысления национально-религиозной проблематики, является постановка им вопроса о «Русской идее» – национальном русском народном идеале, который должен быть положен в основу идеологии, новой стратегии последующего успешного национального развития и всей жизнедеятельности России. Как писал Ф.М. Достоевский: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле лишь одна и именно – идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные "высшие" идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают»⁴³⁴.

Высшей идеей русской нации, русского народа, на его взгляд, являются Православие и «Православное дело», которое не может быть сведено исключительно к обрядовой церковности и религиозному фанатизму, как это хотят представить русофобы и ненавистники России и православия⁴³⁵. «Народ русский, – писал Ф.М. Достоевский, – в огромном большинстве своем – православен и живет идеей православия в

⁴²⁹ См.: *Перевезенцев С.В.* Русская история: с древнейших времен до начала XXI века. М.: Академический проект, 2018. С. 266.

⁴³⁰ *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 28.

⁴³¹ *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 28.

⁴³² *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. В 2 т. Т. 1. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 598.

⁴³³ *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. В 2 т. Т. 1. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 600-601.

⁴³⁴ *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. В 2 т. Т. 1. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 599.

⁴³⁵ См.: *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. В 2 т. Т. 1. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 479.

полноте, хотя и не разумеет эту идею ответчиво и научно. В сущности в народе нашем кроме этой "идеи" и нет никакой, и всё из нее одной и исходит, по крайней мере, народ наш так хочет, всем сердцем своим и глубоким убеждением своим. Он именно хочет, чтоб всё, что есть у него и что дают ему, из этой лишь одной идеи и исходило»⁴³⁶.

В полемике со своими оппонентами – представителями антисистемы, социалистического и либерального лагеря, Ф.М. Достоевский упрекал их в том, что они не проявляют объективности в оценке религиозного фактора, роли православия и Православной церкви в жизни русского общества и народа. Он отмечал, что его оппоненты принципиально, исходя из идеологических и пропагандистских целей, не хотят признавать идею православия, живущую в русском народе, указывают на греховные стороны народной жизни, «на предрассудки, на индифферентность будто бы народа к религии, а иные даже воображают, что русский народ просто-напросто атеист»⁴³⁷. На взгляд Ф.М. Достоевского, противники православия и традиционных устоев жизнедеятельности русского народа не принимают и не воспринимают факт наличия у русского народа «высшей единительно-"церковной" идеи»⁴³⁸, а также «неустанной жажды в народе русском, всегда в нем присущей, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христова»⁴³⁹.

Всенародная и Вселенская Православная Церковь является тем общественным идеалом, к которому стремится русский народ. Именно в ней он обретёт свое спасение, а в будущем принесёт его и всему человечеству, при условии сохранения «самобытности нашего развития»⁴⁴⁰. Размышляя о миссии русского народа – народа-богоносца, Ф.М. Достоевский подчеркивал, что «главнейшее предызбранное назначение народа русского в судьбах всего человечества и состоит лишь в том, чтоб сохранить у себя этот Божественный образ Христа во всей чистоте, а когда придет время, явить этот образ миру, потерявшему пути свои»⁴⁴¹.

Для того, чтобы реализовать данный посыл на практике, Ф.М. Достоевский считал необходимым преодолеть все нестроения и обрести единство внутри общества, сохраняя свои цивилизационную идентичность, традиционные устои жизнедеятельности и своеобразие пути развития. Только достигнув этого, можно претендовать на то, чтобы воплотить в жизнь Русскую идею и, тем самым спасти человечество.

⁴³⁶ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 501-502.

⁴³⁷ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 501.

⁴³⁸ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 502.

⁴³⁹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 502.

⁴⁴⁰ См.: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 29, кн. 1. Письма. 1869-1874. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1986. С. 260.

⁴⁴¹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 1. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 109.

В «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевский в продолжение затронутой им темы обращается к анализу спора славянофилов и западников об исторической судьбе России и роли православия. При этом, он высказывает свои симпатии к славянофильским убеждениям, хотя и именует себя «не вполне славянофилом»⁴⁴², что особенно заметно в контексте осмысления им деятельности Петра I. Отвергая весьма идеологизированную точку зрения «западников» на славянофильство, он констатировал, что «для весьма многих, чуть не для большинства даже самих славянофилов, славянофильство означает стремление к освобождению и объединению всех славян под верховным началом России – началом, которое может быть даже и не строго политическим»⁴⁴³. Однако для самого Ф.М. Достоевского, «славянофильство, кроме этого объединения славян под началом России, означает и заключает в себе духовный союз всех верующих в то, что великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще неслыханное миром слово»⁴⁴⁴, «которое тот когда-либо слышал, и что это слово именно будет заветом общечеловеческого единения»⁴⁴⁵.

Мыслитель подчеркивал, что несмотря на имеющиеся разногласия славянофилов и западников, их объединяет мысль о всемирном общечеловеческом единении, что на его взгляд и составляет суть русской национальной идеи⁴⁴⁶.

Следует отметить, что Ф.М. Достоевский неоднократно подчеркивал высокую духовную нравственность русского народа, критиковал католицизм, именуя его устами героя романа «Идиот» «верой нехристианской», «даже хуже самого атеизма»⁴⁴⁷ – полным антиподом православия с его гуманными началами, отсутствующими в католицизме. Для того, чтобы все его пожелания были реализованы на практике, Ф.М. Достоевский, помимо обретения национального единства и преодоления раскола между элитой, интеллигенцией и народом, предлагает приложить все усилия для того, чтобы защитить, оградить православие, православную церковь и нравственность от нападков различных антихристианских, антисистемных и деструктивных сил, бесов во всех проявлениях. И в этом охранительном призыве, он безусловно солидарен со всеми представителями русского консервативного лагеря.

⁴⁴² Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 236.

⁴⁴³ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 236.

⁴⁴⁴ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 236.

⁴⁴⁵ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 25.

⁴⁴⁶ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 25.

⁴⁴⁷ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 8. Идиот: Роман. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1973. С. 450.

Михаил Никифорович Катков, известный консервативный мыслитель и публицист, в своих многочисленных статьях также затрагивал различные аспекты религиозной проблематики. На страницах возглавляемых им изданий, М.Н. Катков выступал апологетом имперской самодержавной формы правления, православной веры и Православной церкви, традиционных ценностей и устоев жизнедеятельности русского общества, русского народа, затрагивал вопросы веротерпимости и свободы совести, церковно-конфессиональных отношений и внутренней жизни православной церкви, ситуацию со старообрядчеством, католицизмом и сектантством, проблему распространения нигилизма, материализма, антисистемного мировоззрения и мировосприятия.

При осмыслении вопросов, связанных со свободой совести и веротерпимостью, М.Н. Катков отмечал, что одной из основных задач цивилизованного государства является обеспечение «наибольшей законной свободы личности»⁴⁴⁸. Соответственно, все физические лица – поданные и граждане государства «имеют право на доброжелательство государственной власти и покровительство законов, и чем менее полагается между лицами разницы, чем более обеспечивается свобода каждого, тем лучше»⁴⁴⁹. Если же речь идет о юридических лицах – учреждениях, то правительство, в соответствии с законами логики и здравого смысла «может здравомысленно поддерживать, развивать и усиливать только свои национальные, а не чужие учреждения»⁴⁵⁰. Иными словами, заботясь о своих национальных учреждениях, государство «ни в каком случае не несет на себе обязанности давать силу и власть всяким другим религиозным учреждениям, не имеющим национального значения»⁴⁵¹.

В своей полемике с представителями либерального лагеря, высказывающимися исключительно о правах тех или иных субъектов общественной жизнедеятельности, но при этом часто забывающих об имеющихся у этих субъектов одновременно обязательствах в отношении ближних, окружающих, государства, Церкви, народа, М.Н. Катков говорил о необходимости сохранения здравого смысла и недопустимости доведения ситуации до абсурда, смешения понятий.

«Предоставлять свободу и давать власть, – подчеркивал М.Н. Катков, – две разные вещи, которые между собой сталкиваются. Цивилизо-

⁴⁴⁸ См.: Катков М.Н. В России есть национальная церковь // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 411.

⁴⁴⁹ Катков М.Н. В России есть национальная церковь // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 411.

⁴⁵⁰ Катков М.Н. В России есть национальная церковь // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 411.

⁴⁵¹ Катков М.Н. В России есть национальная церковь // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 413.

ванное государство предоставляет лицам свободу совести и допускает в своих пределах разные свободно существующие религиозные общества. Но совсем иное дело – давать этим обществам власть, делать их существование обязательным. Это значило бы нарушать свободу лиц, и притом не в пользу государства, а в ущерб и подрыв ему. Стеснение личной свободы допускается здравомысленно лишь в делах какой-либо государственной необходимости, но здравый смысл отступит в смущении при виде действий вынуждения, совершаемых правительством во вред своему государству»⁴⁵².

На взгляд М.Н. Каткова: «Свобода, как религиозная, так и всякая другая, не значит давать оружие нашему врагу; свобода не значит отказываться от власти в пользу чужого деспотизма. Религиозная свобода не значит простирать терпимость до того, чтобы водворять у себя чужую нетерпимость»⁴⁵³. Он полагал, что в вопросах осуществления вероисповедной политики, российское правительство должно руководствоваться, прежде всего, русскими национальными интересами и здравым смыслом. В силу этого, в частности, российское правительство отнюдь не должно в отношении инославных конфессий в России, «брать на себя обязанность блюсти <...> (их – С.Е.) чистоту, поддерживать господствующие в <...> (них – С.Е.) нормы, обеспечивать <...> (их – С.Е.) от внутренних ересей или принуждать принадлежащих к <...> (ним – С.Е.) людей строго покоряться <...> (их – С.Е.) чину»⁴⁵⁴.

В этом контексте, М.Н. Катков высказывает достаточно большое количество претензий и замечаний к конфессиональной политике имперского правительства, которая «не была вполне национальной»⁴⁵⁵ в деле защиты интересов и чаяний русского народа.

Для исправления этих перегибов и недочётов при осуществлении своей конфессиональной политики российское государство должно приложить все усилия для защиты Русской Православной Церкви – национальной церкви русского народа. Констатируя тот факт, что «национальная Церковь в России есть Церковь Православная, и никакая иная не может быть русским национальным учреждением»⁴⁵⁶, М.Н. Катков, в то же время отмечал, что «из этого отнюдь не следует, чтобы лю-

⁴⁵² Катков М.Н. В России есть национальная церковь // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 411-412.

⁴⁵³ Катков М.Н. О свободе совести и религиозной свободе (Римско-католическое исповедание) // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 446.

⁴⁵⁴ Катков М.Н. В России есть национальная церковь // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 413.

⁴⁵⁵ Катков М.Н. Ценность и однородность русского государства // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 77.

⁴⁵⁶ Катков М.Н. В России есть национальная церковь // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 414.

ди, исповедующие веру, не признаваемую в качестве русской национальной, не могли быть русскими. Национальность в христианском мире есть дело светское и определяется не религией, а государством»⁴⁵⁷.

Союз Православной Церкви и государства является залогом успешного развития Российской империи, придаёт смысл её существованию, легитимизирует самодержавную власть и правителя. В свою очередь российское государство, понимая важность и значение церкви для России и русского народа, должно, без каких-либо уступок кому-бы то ни было, защищать её интересы, «охранять честь, достоинство и величие нашей Церкви»⁴⁵⁸, «высоко держать знамя Церкви»⁴⁵⁹, «ограждать ее, оберегать ее и от разбойника, и от татя, усиливать и улучшать положение ее служителей, чтоб они могли успешно и крепко пасти свою паству, не допускать соращения малолетних»⁴⁶⁰. А вот с этим, на взгляд М.Н. Каткова, было множество проблем и недоработок, существенно ухудшающих духовное состояние русского народа.

По мнению М.Н. Каткова, церковь не должна превращаться в полицейское учреждение или бюрократический инструмент, иначе это скажется и уже во всю сказывается на её внутренней и духовной жизни. Не приносит ей пользу и излишнее покровительство со стороны государства, так как «привилегия и опека только вредят ее чистоте, подавляют ее жизнь и подрывают ее внутреннюю силу. Только те заботы о ней хороши, которые клонятся к тому, чтобы в ней самой была жизнь и чтоб она по возможности обладала собственными средствами для поддержания своего достоинства и своих учреждений»⁴⁶¹.

М.Н. Катков пишет, что к большому сожалению, значимая часть народа находится по отношению к церкви «в совершенно внешних к ней отношениях, чуждое всякого, хотя бы поверхностного разумения ее оснований, пребывая во тьме и коснея в грубейших суевериях»⁴⁶². Бюрократизация, формализм церковной и государственной жизни часто и закономерно приводят к той ситуации, когда «дело Церкви считается исполненным, если человек зачислен в метрике православным. Нет нужды, что многочисленные населения живут в полном отчуждении от

⁴⁵⁷ Катков М.Н. В России есть национальная церковь // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 414.

⁴⁵⁸ Катков М.Н. О свободе совести и религиозной свободе (Римско-католическое исповедание) // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 453.

⁴⁵⁹ Катков М.Н. О свободе совести и религиозной свободе (Римско-католическое исповедание) // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 452.

⁴⁶⁰ Катков М.Н. О свободе совести и религиозной свободе (Римско-католическое исповедание) // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 447.

⁴⁶¹ Катков М.Н. В России есть национальная церковь // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 413.

⁴⁶² Катков М.Н. Необходимость уничтожения касты в православном духовстве // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 424.

Церкви, лишь бы только они оставались помеченными в графе православных и поддерживали внешнюю связь с ней, либо усердно откупались от нее, составляя статью дохода для надзирающих за их православием местных властей. Что в таком положении находились у нас дела, то ни для кого не тайна, и из этого положения они едва ли вышли и теперь. Дабы дела могли принять иной вид, надобно, чтоб изменились условия, в которых они находятся; надобно, чтобы Церковь оживилась и начала действовать в свойственном ей духе, а для этого надобно, чтобы система механизма дала место духовному началу свободы и жизни»⁴⁶³.

В этом ключе, среди насущных проблем внутрицерковной жизни он отмечает проблемы, связанные с необходимостью активизации приходской жизни на местах, предотвращения превращения духовенства в замкнутую касту с потомственным наследованием духовного звания и статуса, подготовкой кадров священнослужителей (поскольку очевидно, что «дух отрицания в соединении с умственной грубостью и невежеством зародился и развивается в воспитательных заведениях самого духовенства»⁴⁶⁴), а также участия духовенства в народном просвещении и обучении.

Следует отметить, что достаточно большое количество своих работ посвятил изучению старообрядчества, а также осмыслению путей преодоления раскола в православии, которые он усматривал, прежде всего, в уравнивании единоверия с православием. По его глубокому убеждению, только «полным уравниванием единоверия с православием может быть нанесен решительный удар тому злу, которое живет в расколе и дает ему дух»⁴⁶⁵. «Возвышение единоверия было бы, в сущности, ничем иным, как торжеством Церкви над расколом»⁴⁶⁶.

В то же время, как считал мыслитель, «государство не должно поощрять отпадения от Православной Церкви, – а поощрения могут быть не только прямые, но и косвенные, действующие издалека, и такими путями, которые, по-видимому, клонятся в противную сторону. Все, что ведет к расслаблению духа в Церкви, все, что роняет или унижает положение ее служителей, все, что умаляет ее участие в народном воспитании и образовании; а с другой стороны, всякого рода преимущества, нравственные или материальные, сознательно или бессознательно

⁴⁶³ Катков М.Н. Необходимость уничтожения касты в православном духовстве // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 424.

⁴⁶⁴ Катков М.Н. О свободе совести и религиозной свободе (Римско-католическое исповедание) // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 453.

⁴⁶⁵ Катков М.Н. Причина происхождения Раскола и путь к его преодолению // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 445.

⁴⁶⁶ Катков М.Н. Причина происхождения Раскола и путь к его преодолению // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 445.

предоставляемые другим вероисповеданиям, – все это может очень сильно поощрять к отпадениям»⁴⁶⁷. А значит – требует реакции от государства и здоровых сил общества, что становилось особенно актуальным в контексте распространения в России материалистических, антисистемных, нигилистских проявлений, которые М.Н. Катков справедливо именуется своего рода религией, – «религией нигилизма»⁴⁶⁸, «религией отрицания»⁴⁶⁹, направленной прежде всего, на «православно-отрицательный» результат, принимаемый последователями такого рода религии, как псевдорелигиозный «догмат без всякого колебания и сомнения»⁴⁷⁰.

Константин Петрович Победоносцев, известный русский ученый и консервативный мыслитель, как и другие русские консерваторы охранительного направления, также обращался к изучению религиозной проблематики. Однако, его отличало от всех них, прежде всего то, что он был не только теоретиком, но и практиком – видным государственным, религиозным и общественно-политическим деятелем, обер-прокурором Святейшего синода, непосредственно на протяжении 25 лет, реализующим церковно-государственную и конфессиональную имперскую политику в России. Более того, как автор проекта Высочайшего манифеста от 29.04.1881 г., получившим условное наименование «О незыблемости самодержавия»⁴⁷¹, он фактически стал идеологом и символом консервативного курса внутренней политики Государя-императора Александра III, чем вызвал лютую ненависть к себе со стороны представителей антисистемы, либерального и революционно-социалистического лагеря, не утихшую у их последователей до настоящего времени и очевидно сказывающуюся на объективности изучения особенностей развития социологии религии в России в имперский период российской истории.

По мнению К.П. Победоносцева, религия представляет собой основу, «главную связь человеческого общества»⁴⁷², «нравственное нача-

⁴⁶⁷ Катков М.Н. О свободе совести и религиозной свободе (Римско-католическое исповедание) // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 452.

⁴⁶⁸ См.: Катков М.Н. О нашем нигилизме. По поводу романа г. Тургенева // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 652.

⁴⁶⁹ См.: Катков М.Н. О нашем нигилизме. По поводу романа г. Тургенева // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 654.

⁴⁷⁰ См.: Катков М.Н. О нашем нигилизме. По поводу романа г. Тургенева // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 654.

⁴⁷¹ Полное название манифеста: «О призыве всех верных подданных к служению верою и правдою Его Императорскому Величеству и Государству, к искоренению гнусной крамолы, к утверждению веры и нравственности, доброму воспитанию детей, к истреблению неправды и хищения, к водворению порядка и правды в действии учреждений России».

⁴⁷² Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 172.

ло»⁴⁷³ человеческой деятельности, «правило жизни, непрестанное напоминание человеку, что есть Бог и ищущим Его Мздовоздатель, духовный авторитет, на коем утверждается обязанность человека к Богу и ближним»⁴⁷⁴.

Любая религия являет собой систему положительных правил, выступающих в качестве руководящего основания для практической жизнедеятельности. «Религия, – подчеркивает К.П. Победоносцев, – означает установление и общее признание определительного учения о человеческой жизни и о взаимных отношениях людей между собою и к миру, такого учения, которое должно быть руководством для жизни. Религия непременно должна заключать в себе не один только элемент чувства, но и фактический элемент; фактический элемент и составляет существенную основу, на которой утверждается чувство и которою само свойство его определяется. Без этого основания религия быть не может»⁴⁷⁵. Религиозным фактом, в частности, являются «сознание бытия Божия и будущей жизни»⁴⁷⁶.

В основе религии лежит религиозная вера, ибо «дух человеческий держится в равновесии не чем иным, как верою в идеальное, конечное единство, и дорожит такою верою как первым и исконным сокровищем бытия своего»⁴⁷⁷. В народной массе верование «утверждается не столько на уме, сколько на воображении: оно даёт первоначальную основу, создавая представления, из коих ум после того вырабатывает учение, слагающееся в схему и даже, при своём развитии в целую систему»⁴⁷⁸. При этом, отмечал К.П. Победоносцев, «вера не может держаться на одном учении, как бы ни было оно чисто и возвышенно, не может держаться и на одном собрании догматов»⁴⁷⁹. В то же время, именно религиозная вера является нравственным и волевым основанием для оформления религиозного чувства, чувства долга и сознания ответственности верующих, оказывая воздействие на их религиозные поведение, образ жизни и от-

⁴⁷³ *Победоносцев К.П. Церковь // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 176.*

⁴⁷⁴ *Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 191.*

⁴⁷⁵ *Победоносцев К.П. Свобода, равенство и братство // Победоносцев К.П. «Будь твёрд и мужествен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 201.*

⁴⁷⁶ *Победоносцев К.П. Свобода, равенство и братство // Победоносцев К.П. «Будь твёрд и мужествен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 199.*

⁴⁷⁷ *Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 16.*

⁴⁷⁸ *Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 175.*

⁴⁷⁹ *Победоносцев К.П. Новое христианство без Христа // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 160.*

ношения⁴⁸⁰, так как, «если закон добродетели – закон Божий, то быть добродетельным есть долг»⁴⁸¹.

Не менее важным элементом в структуре религии, на взгляд К.П. Победоносцева, является Церковь (как в его время было приятно именовать религиозные конфессии и организации). Важными функциями Церкви, как организованного союза, собрания верующих, являлось «охранение высоты, чистоты и истины религиозного верования»⁴⁸². По его мнению, «Церковь, невзирая на разнообразную примесь форм и видимых обрядов и обычаев, подлежащих переменам в течение веков, останется всегда ковчегом религиозной истины. Вне Церкви религиозное чувство впадает в заблуждение плоти и гордости, в мечтательное настроение духа, в фантастические формы культа»⁴⁸³.

При осмыслении религиозной проблематики в мире и России, К.П. Победоносцев с горечью был вынужден констатировать, что «наше время – время упадка религиозного чувства или, лучше сказать, его извращения»⁴⁸⁴. Причинами такого положения стало распространение и активная пропаганда идеологии Просвещения, бурные события Великой французской революции, а также процесс секуляризации, первоначально протекающий на Западе, но впоследствии закономерно получивший своё отображение в России и других регионах, вкупе с распространением позитивизма, либеральных и социалистических воззрений. В результате возникла своеобразная, смутная и неопределенная «религия» («гуманитарная религия человечества, как провидит и называет ее Август Конт»⁴⁸⁵), вступающая «то в соперничество, то во вражду, то в союз с христианским верованьем»⁴⁸⁶, приобретающая «оттого новую силу над умами»⁴⁸⁷ и составляющая «в наши дни одну из самых значительных и тонких духовных сил, с которыми должны считаться многие правительства»⁴⁸⁸.

Основным положением это новой «религии» является вера в неограниченный какими-либо пространственно-временными рамками

⁴⁸⁰ См.: *Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения.* СПб: Наука, 1996. С. 191.

⁴⁸¹ *Победоносцев К.П. Свобода, равенство и братство // Победоносцев К.П. «Будь тверд и мужествен...».* Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 202.

⁴⁸² *Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения.* СПб: Наука, 1996. С. 191.

⁴⁸³ *Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения.* СПб: Наука, 1996. С. 191.

⁴⁸⁴ *Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения.* СПб: Наука, 1996. С. 191.

⁴⁸⁵ *Победоносцев К.П. Свобода, равенство и братство // Победоносцев К.П. «Будь тверд и мужествен...».* Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 183.

⁴⁸⁶ *Победоносцев К.П. Свобода, равенство и братство // Победоносцев К.П. «Будь тверд и мужествен...».* Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 183.

⁴⁸⁷ *Победоносцев К.П. Свобода, равенство и братство // Победоносцев К.П. «Будь тверд и мужествен...».* Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 183.

⁴⁸⁸ *Победоносцев К.П. Свобода, равенство и братство // Победоносцев К.П. «Будь тверд и мужествен...».* Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 183.

прогресс человечества, в то, «что род человеческий во всей совокупности призван на земле к осуществлению всеобщего благосостояния и блаженства и что прямой путь к достижению этих судеб состоит в устранении всякого стеснения личной человеческой деятельности во всех ее желаниях и проявлениях, в признании безусловного и существенного равенства между всеми человеческими существами и в братстве всеобщей взаимной любви. Вот догматы этой новой религии, за которые многие из ее последователей готовы идти на кровавую брань и на конечное истребление, из-за которых иные решились бы разрушить вселенную со всем ее порядком, чтобы на развалинах воздвигнуть свое знамя: "Liberte, egalite, fraternite, ou la mort!"»⁴⁸⁹ («Свобода, равенство, братство или смерть»).

Вполне естественно, что воплощение догматов этой новой «религии» на практике может быть осуществлено посредством их активной пропаганды, распространения системы парламентской демократии и низвержения традиционных систем ценностей, устоев жизнедеятельности общества, религии и церкви, так как «воля человеческая так тесно связывается с верованием, в особенности церковным, что нелегко бывает одолеть ее»⁴⁹⁰. Важным шагом в этом направлении со стороны адептов данной «религии» стало привнесение в науку её идеологием и догматов, среди которых наиболее деструктивной оказалась «искусственно создаваемая теория отношений между государством и Церковью»⁴⁹¹, породившая в свою очередь, по мнению К.П. Победоносцева, одно из знаменательных явлений современного ему общества, а именно «борьбу церковных начал с государственными»⁴⁹².

Церковь в представлении К.П. Победоносцева представляет собой, прежде всего, «живой организм», живое тело Христово, «союз верующих душ», через принадлежность и единение с которым можно обрести живую связь со своим народом, его духовными корнями. «Для того чтобы познать Церковь, надобно войти в душу народа, который составляет Церковь, надобно жить одной жизнью с народом, как с равными братьями, не ставя себя выше народа, не относясь к нему с одним отрицанием, как к толпе невежественной и дикой»⁴⁹³. И только во-вторую очередь, церковь, в его понимании, являет собой значимый социальный ин-

⁴⁸⁹ *Победоносцев К.П.* Свобода, равенство и братство // *Победоносцев К.П.* «Будь тверд и мужествен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 183.

⁴⁹⁰ *Победоносцев К.П.* Вопросы жизни // *Победоносцев К.П.* Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 187.

⁴⁹¹ *Победоносцев К.П.* Церковь и государство // *Победоносцев К.П.* Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С.15.

⁴⁹² См.: *Победоносцев К.П.* Церковь и государство // *Победоносцев К.П.* Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С.15.

⁴⁹³ *Победоносцев К.П.* Новое христианство без Христа // *Победоносцев К.П.* Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С.158.

ститут, без которого и в отрыве от которого, не может существовать ни общество, ни государство.

Следует отметить, что К.П. Победоносцев выступает как критик и решительный противник укоренившегося в политической науке учения «о решительном отделении церкви и государства, учения, вследствие коего, по закону не допускающему двойственного разделения центральных сил, церковь непременно оказывается на деле учреждением, подчиненным государству»⁴⁹⁴, исполняющим одну «из признанных государством потребностей населения – потребности религиозной»⁴⁹⁵, а государство провозглашается учреждением в своей политической идее отрешённым «от всякого верования и равнодушным к верованию»⁴⁹⁶, но «с правом своей авторизации, своего надзора и контроля»⁴⁹⁷ по отношению к церкви. К.П. Победоносцев отмечает, что такого рода учение может быть выгодным и привлекательным для новых форм государства и его правителей, так как оно предоставляет им «полную автономию, решительное устранение всякого, даже духовного, противодействия и упрощение всех операций церковной его политики»⁴⁹⁸. Однако, по его мнению, существование такого рода безверного государства «есть не что иное, как утопия невозможная к осуществлению, ибо безверие есть прямое отрицание государства»⁴⁹⁹.

В своём письме к Государю-императору Николаю II К.П. Победоносцев писал: «Церковь всегда была опорой государству и государство – опорой Церкви: отделение Церкви от государства было бы гибелью и для Церкви, и для государства в России»⁵⁰⁰.

По мнению К.П. Победоносцева, «Государство не может быть представителем одних материальных интересов общества; в таком случае оно само себя лишило бы духовной силы и отрешилось бы от духовного единения с народом. Государство тем сильнее и тем более имеет значения, чем явственнее в нем обозначается представительство духовное. Только под этим условием поддерживается и укрепляется в сре-

⁴⁹⁴ *Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 18.*

⁴⁹⁵ *Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 18.*

⁴⁹⁶ *Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 18.*

⁴⁹⁷ См.: *Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 18.*

⁴⁹⁸ *Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 18.*

⁴⁹⁹ *Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 26-27.*

⁵⁰⁰ Письма К.П. Победоносцева Николаю II [Предложения Святейшему Правительствующему Синоду по вопросу о переменах в церковном управлении] // *Победоносцев К.П. Государство и Церковь. В 2-х т. Т. I. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 415.*

де народной и в гражданской жизни чувство законности, уважение к закону и доверие к государственной власти. Ни начало целости государственной или государственного блага, государственной пользы, ни даже начало нравственное – сами по себе недостаточны к утверждению прочной связи между народом и государственною властью; и нравственное начало неустойчиво, непрочно, лишено основного корня, когда отрешается от религиозной санкции»⁵⁰¹.

При этом, как провидчески отмечал К.П. Победоносцев, если «атеисты нашего времени» всё-таки «дойдутся когда-нибудь до торжества коммуны и до совершенной отмены христианского богослужения»⁵⁰², то они сразу же, вместо уничтожаемой ими религиозной веры, «создадут себе какой-нибудь языческий культ, воздвигнут себе или своему идеалу какую-нибудь статую и станут чествовать ее, а других – принуждать к тому же»⁵⁰³.

Несомненной заслугой К.П. Победоносцева является осуществленная им классификация существующих систем государственно-конфессиональных отношений, в соответствии с которой он выделил три системы такого рода отношений: 1) систему государственной (установленной) церкви, 2) систему равенства церквей, 3) систему терпимого отношения ко всем церквям. (См. 3.1.)

С вопросом о системах государственно-конфессиональных отношений в достаточной степени этот мыслитель плотно связан вопрос о свободе совести и свободе вероисповедания. Обеспечение данных свобод является одной из первейших задач государства. Однако здесь существует достаточно большое количество подводных камней, на которые следует обратить внимание, поскольку налицо будет несоответствие теоретических посылов с устоявшейся практикой в данных сферах.

Прежде всего К.П. Победоносцев обращает внимание на то, что те, кто более всего, как правило, кричат о стеснении своей свободы и требуют её им предоставить, часто «не хотят признавать свободу у других, как будто всякий только собою живет и для себя живет и для себя всего требует»⁵⁰⁴. И те, кто чаще всего говорит о свободе, думают о ней только как о праве, забывая, «что со свободою нераздельна и великая ответственность»⁵⁰⁵. Так уж устроена человеческая природа, а «горький опыт

⁵⁰¹ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 24.

⁵⁰² Победоносцев К.П. Русские листки из-за границы // Победоносцев К.П. «Будь тверд и мужествен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 127.

⁵⁰³ Победоносцев К.П. Русские листки из-за границы // Победоносцев К.П. «Будь тверд и мужествен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 127.

⁵⁰⁴ Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 180.

⁵⁰⁵ Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 180.

всех народов, всех поколений, всех времен до нынешнего дня свидетельствует, что, пользуясь свободой совести, люди разных вероучений во имя этой свободы нарушают эту самую свободу в отношении к другим, желающим эту свободу пользоваться»⁵⁰⁶.

Как и все русские консервативные мыслители, К.П. Победоносцев связывал судьбу России и русского народа с судьбой Православия и Православной церкви. От их судьбы неотделима и судьба православной самодержавной империи – государства российского. К.П. Победоносцев именовал Православную Церковь «матерью родной и милой русскому человеку»⁵⁰⁷, «кораблем спасения для пытливых умов, мучимых вопросами о том, во что веровать и как веровать»⁵⁰⁸. Он говорил о неразрывной связи русского самодержавного имперского государства с православием, Православной Церковью и образом жизни русского народа, подчеркивая, что «как бы ни была громадная власть государственная, она утверждается не на ином чем, как на единстве духовного самосознания между народом и правительством, на вере народной: власть подкапывается с той минуты, как начинается раздвоение этого, на вере основанного, сознания»⁵⁰⁹.

Однако К.П. Победоносцев не был клерикалом, был против восстановления патриаршества, созыва Поместного собора и церковных реформ-преобразований, затрагивающих церковную систему управления; не считал возможным допускать какого-либо участия церковной иерархии в процессе осуществления государственного управления. Как справедливо отмечает протоиерей В. Цыпин: «Победоносцев был исполнен глубокого недоверия к способности российского епископата самостоятельно, без государственной опеки, решать церковные дела. Он писал: "Опыт (правда невеселый) и наблюдение удостоверяют меня в том, что наша церковная иерархия нуждается в мирянине и ищет себе опоры вне круга церковного управления <...> Вообще у нас в России невозможно ни в какой сфере деятельности успокоиться на том, что все и организуется и пойдет само собою; всюду надо хозяина"»⁵¹⁰.

Применительно к религиозной ситуации в России, К.П. Победоносцев считал необходимым государству оказывать всемирную под-

⁵⁰⁶ Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 178.

⁵⁰⁷ Победоносцев К.П. Речь и здравицы К.П. Победоносцева, произнесенные им на обеде, данном городом Киевом в день празднования 900-летней годовщины крещения Руси // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 138.

⁵⁰⁸ Победоносцев К.П. Вера // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 134.

⁵⁰⁹ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 15.

⁵¹⁰ Цыпин В.А., прот. История Русской Церкви (Синодальный период): учебное пособие для 4-го класса семинарии. Сергиев Посад, 2004. С. 108-109.

держку Русской Православной церкви и сохранить за ней статус государственной, установленной церкви. Государство обязано защитить Православную церковь и православный народ «от целой армии дисциплинированных врагов ее и наших – всяких вероисповедных пропагандистов, которые, пользуясь простотою народной, бездействием правительства, условиями пространства и бедной культуры, врываются, как волки, в наше стадо, не имеющее достаточно пастырей. Стадо это – наша будущность; что сегодня не может быть в нем возделано, то будет возделано через десятки лет, но куда – мы должны оберегать его от волков»⁵¹¹.

Сам К.П. Победоносцев приложил все силы к активизации и обособлению миссионерской, образовательной, благотворительной и хозяйственной деятельности Православной церкви, повышению социального статуса священнослужителя, улаживанию различных конфликтов в православных учебных заведениях, противодействию сектам и выстраиванию взаимоотношений с иными религиозными конфессиями России. Не все консервативные, религиозные деятели и мыслители были согласны с его позиций и деятельностью, но все признавали глубину его теоретических разработок и его любовь к России, Православию и русскому народу.

Лев Александрович Тихомиров – известный русский консервативный мыслитель, как и другие консерваторы, также обращался к осмыслению религиозной проблематики. В своих фундаментальных работах («Монархическая государственность», «Религиозно-философские основы истории», «Единоличная власть как принцип государственного строения») и многочисленных публикациях, он затрагивал вопросы государственно-конфессиональных отношений, выбора оптимальной модели церковно-государственных отношений для имперской России, роли религии в жизни общества и человека, роли Православия, Русской Православной Церкви в судьбе России и русского народа, духовного кризиса, в котором пребывали российское общество и государство.

Как и большинство представителей русского традиционализма, Л.А. Тихомиров выстраивал свои рассуждения по данной тематике, основываясь на догматах христианского, православного вероучения, в частности на догмате о первородном грехе, а соответственно испорченности, несовершенстве человеческой природы, а также богословского учения о трех элементах, составляющих природу человека: духа, души и тела. «Человек, как учит нас вера, – писал Л.А. Тихомиров, – заключает в себе три разнородных элемента: материальный, который его привязывает

⁵¹¹ К.П. Победоносцев в 1881 году: письма к Е.Ф. Тютчевой // Река Времен. Книга истории и культуры: альманах. В пяти книгах. Книга 1. М.: Эллис Лак, Река времен, 1995. С. 185-186.

вает к природе неорганической и органической, душевный, который общ ему со всем животно-органическим миром, имеющим "душу живую", и, наконец, духовный, в котором человек выходит из мира явлений материальной и видимой природы»⁵¹².

Данные элементы выстраиваются между собой в определенную иерархическую модель-пирамиду, на вершине которой находится дух, в середине – душа, в основании пирамиды – тело. При этом, «эти три категории явлений стоят рядом прочно и незыблемо и одна в другую эволюционно не переходят»⁵¹³. То есть, человек, участвуя в различных сферах жизнедеятельности (жизнях неорганической, органической, животной и духовной), фактически существует в трёх мирах: материальном, социальном и духовном (церковном), испытывая на себе воздействие в процессе становления личности соответственно биологического (материального), социального и духовного факторов⁵¹⁴.

Размышляя о соотношении личности, общества и Церкви, Л.А. Тихомиров отмечал, что социальность в животном мире представляет собой «общий закон существования особей», к которому имеет отношение и «человек в своем социальном существовании»⁵¹⁵, без неё он не может существовать, развиваться и «не мог бы быть человеком»⁵¹⁶. Человек не может жить вне общества, которое даётся ему в непосредственное распоряжение для устройства своей социальной жизни, как он желает «по своей психологии, по своему чувству, воле и рассуждению. Это дает в обществе огромную практику самостоятельности человека. Но – то самое, что развивает каждого члена общества, не дает возможности создать среду идеально высокую, высокую настолько, насколько высока потенциально природа человеческой личности»⁵¹⁷.

Л.А. Тихомиров говорил о несовершенстве человеческого общества, социальной жизни и социальной среды, выступающей, «как низший строй выработки личности»⁵¹⁸ в процессе Божьего Домостроительства. Он разграничивал понятие «общество» и понятие «церковь» (оли-

⁵¹² Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 82.

⁵¹³ Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 82.

⁵¹⁴ См.: Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 82.

⁵¹⁵ См.: Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 82.

⁵¹⁶ См.: Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 87.

⁵¹⁷ См.: Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А., Победоносцев К.П. Личность, общество и церковь 2. изд., перераб. и доп. Сергиев Посад (Моск. губ.) Тип. И.Иванова, 1913. С. 14.

⁵¹⁸ Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 94.

цветворявшие собой соответственно столь различные «социальный» и «духовный» миры), отмечая, что формирование «личности с характером духовного существа»⁵¹⁹, просто невозможно без Церкви, имеющей совсем иной организационный элемент, чем общество⁵²⁰ (если для общества в качестве такого элемента выступает человек, то для церкви – Бог⁵²¹). По мнению Л.А. Тихомирова, абсолютно нереально придать социальной среде какие-либо духовные функции, «ибо в ней человек живет именно постольку, поскольку он еще не дал своему духовному элементу господства над душевным. Когда это произошло, то и надобности в социальной среде нет»⁵²². В силу чего, «социальная среда как создана, так и остается со своими законами, качествами и, пожалуй, со своей миссией остается она "миром сим", а не Царством Божиим. Церковь как особый, новый строй жизни потому и нужна, что законы социальной жизни не способны дать того, что дает Церковь»⁵²³.

Основной функцией социальной среды и социальной жизни, на взгляд Л.А. Тихомирова, является формирование «развитой психически, душевно личности»⁵²⁴. В то же время, констатирует Л.А. Тихомиров, человек представляет собой не только психическое, социальное, но и духовное, религиозное существо⁵²⁵. Поэтому, развивая в себе этот элемент, в процессе самопознания человек закономерно и естественно приходит к поиску «абсолютного начала тех духовных свойств, которые он замечает в себе. Отсюда и возникает искание Личного Высочайшего Начала, которое человек называет Богом»⁵²⁶, а соответственно возникает и оформляется религиозная идея. На взгляд Л.А. Тихомирова, «Религиозная идея состоит в признании связи человека с тем Высшим сознательным и волящим элементом мира, который мы называем Божественным и в котором, в силу присутствия в нем сознания и воли, можем искать цели жизни мира»⁵²⁷.

⁵¹⁹ Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 94.

⁵²⁰ См.; Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 89, 94.

⁵²¹ См.: Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 89.

⁵²² См.6 Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 94.

⁵²³ Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 93-94.

⁵²⁴ См.: Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 94.

⁵²⁵ См.: Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А., Победоносцев К.П. Личность, общество и церковь 2. изд., перераб. и доп. Сергиев Посад (Моск. губ.) Тип. И. Иванова, 1913. С. 14.

⁵²⁶ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 25.

⁵²⁷ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 16.

В своем фундаментальном исследовании «Едиличная власть как принцип государственного строения» Л.А. Тихомиров, размышляя о роли религии в обществе, акцентировал внимание на том, что именно религия, а не идеологии и философские системы (не способные «в этом отношении заменить религиозного мировоззрения»⁵²⁸), даёт нации, тот «идеал, в котором освещаются все стороны её жизни»⁵²⁹.

Как подчеркивал Л.А. Тихомиров, «Только религия ставит высшую Божественную Личность превыше всего в природе и таким образом в нашей человеческой жизни сохраняет высшее место для начала нравственного, личного. Как бы то ни было, в исторической действительности всеобъемлющий идеал, способный объединять все цели, все стороны жизни на почве нравственной, человечество находило постоянно именно в религии. Те или иные религиозные концепции, точно так же, как те или иные расстройтва религиозного сознания, могущественно влияют на общественную и политическую жизнь»⁵³⁰.

По мнению Л.А. Тихомирова, не отделявшего нравственность и этику от религии⁵³¹, «нравственное чувство человека», заложенное в него от природы, представляет собой «потребность гармонии ощущений и действий своих с "высшей" силой мировой жизни, с самой сущностью их. Человек желает быть в единении с этой высшей силой, помимо всяких расчетов о выгоде или не выгоде. Он находит, изо всего, что ему может дать жизнь, наивысшую отраду в сознании своего единения с самой основой мировых сил»⁵³².

Как отмечал Л.А. Тихомиров, «сущность религии состоит в том или ином отношении человека к Божеству, что в свою очередь зависит от представления о Боге»⁵³³. Анализируя имеющие место в человеческой истории представления о Боге, Л.А. Тихомиров, обобщая, выделил две базовые и противоположные друг другу, непримиримые концепции восприятия Бога, а соответственно и мировоззрения, сложившиеся в человеческих сообществах и находящиеся в борьбе друг с другом на протяжении всей истории человечества.

⁵²⁸ Тихомиров Л.А. Едиличная власть как принцип государственного строения // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 64.

⁵²⁹ Тихомиров Л.А. Едиличная власть как принцип государственного строения // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 64.

⁵³⁰ Тихомиров Л.А. Едиличная власть как принцип государственного строения // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 64.

⁵³¹ См.: Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 124.

⁵³² Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 124.

⁵³³ Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 49.

В соответствии с первой концепцией, исторически возникшей в Израиле, а в окончательном виде оформившейся в христианстве (дуалистическое мировоззрение), «у людей возникает мысль о господстве над миром и всем существующим Высочайшего Сверхтварного Бога, Который Сам создал, вызвал из небытия все существующее в мире, дал законы бытия и предназначил всему известные цели, являясь Творцом и Промыслителем мира и человека»⁵³⁴. Иными словами, носители дуалистического мировоззрения, признавая существования Бытия Божия («по существу своему недоступного пониманию ума человеческого и вообще какого бы то ни было "тварного" ума»⁵³⁵) и сотворенного им «тварного» мира («созданного Богом, живущего по законам, Богом данным, и по своему существу совершенно различного с Богом»⁵³⁶), под «Богом» в рамках данной концепции и мировоззрения понимали прежде всего «личного Создателя всего из ничего и Промыслителя над всем созданным»⁵³⁷, в поисках единения, с которым они закономерно, в соответствии с волей Божией приходят к «идее царства Божия»⁵³⁸, в котором после того как будет повержено зло, восторжествует добро.

В соответствии со второй концепцией и соответствующим ей мировоззрением (пантеистическое и монистическое мировоззрение), распространённой среди народов, именуемых древними евреями «язычниками», Бог фактически понимался её последователями, как составной элемент природы, «никем не сотворенной, всегда бывшей и всегда жившей по свойственным ей законам»⁵³⁹, то есть элемент «царства мира "тварного"»⁵⁴⁰ в первом понимании. На взгляд Л.А. Тихомирова, при такого рода мировоззрении, «элемент божественный если и признается, то не как нечто, по существу различное от мира материального и вообще от мира тварного, а только как особое проявление того же самого бытия, какое проявляется в виде природы материальной. Создания мира и Создателя это воззрение не признает. Вся природа – материальная, духовная и так называемая "божественная" – существует вечно»⁵⁴¹. Анализируя имевшие место в человеческой истории различные формы проявления данной религиозной концепции, Л.А. Тихомиров подчеркивал, что «при всем различии частных представлений – о Боге-устроителе

⁵³⁴ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 40.

⁵³⁵ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 31.

⁵³⁶ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 31.

⁵³⁷ См.: Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 49.

⁵³⁸ См.: Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 49.

⁵³⁹ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 40.

⁵⁴⁰ См.: Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 49.

⁵⁴¹ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 31.

(демиурге), о мелких богах, выражающих силы природы, о "божественном" элементе, проникающем природу, – основная точка зрения эта отождествляет "Бога" с "естеством"⁵⁴². В этом контексте вполне закономерно, что данная концепция и мировоззрение нашли своё логичное проявление в различных видах политеизма, пантеизма и атеизма⁵⁴³.

Вполне естественно, подчеркивал Л.А. Тихомиров, что в рамках монистических концепций и мировоззрения, возникла в противовес дуалистическим концепциям и мировоззрению, не идея Царства Божия, а «идея некоторого Царствия Человеческого или же каких-либо других духовных существ»⁵⁴⁴. В то же время, для людей осталось «мало осознанным, однако и не скрытым то обстоятельство, что предполагаемое царство человеческое может в действительности оказаться царством врага Божия – дьявола, действовавшего при борьбе основных религиозно-философских идей довольно скрытно, как бы из-за кулис, так что его действительность раскрывается Божественным Откровением, но очень слабо улавливается разумом человека, идущего через идею самосушной природы к мечте своего мирового царствия»⁵⁴⁵.

Таким образом, с точки зрения Л.А. Тихомирова, вся история человечества должна быть осмыслена именно с религиозной точки зрения, как духовная борьба, двух упомянутых концепций и мировоззрений (дуалистических и монистических), ведущаяся с переменным успехом с древности до XX века. Эта борьба находила своё отображение в свою очередь «в борьбе культурной, общественной, борьбе этических типов и даже в борьбе политической за те или иные строи гражданской жизни»⁵⁴⁶. Однако в ней Л.А. Тихомиров, оценивая революционные события в России, распространение материализма и атеизма, усматривал и определённый эсхатологический подтекст, закономерно ведущий мир к наступлению последних времен с христианской точки зрения⁵⁴⁷.

При изучении религиозной проблематики Л.А. Тихомиров особое внимание уделял вопросам, связанным с государственно-конфессиональными отношениями. На его взгляд, «нормальная установка отношений государства и Церкви имеет важность, перед которой бледнеют все другие вопросы государственно-общественных отноше-

⁵⁴² См.: Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 49.

⁵⁴³ См.: Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 42-47.

⁵⁴⁴ См.: Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 32.

⁵⁴⁵ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 46.

⁵⁴⁶ См.: Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 32.

⁵⁴⁷ См.: Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 524.

ний»⁵⁴⁸. В своей статье «Государственность и религия» Л.А. Тихомиров отмечал факт «тесной связи между государством и национальной религией»⁵⁴⁹, «необходимость которого не подвергалась никакому сомнению»⁵⁵⁰ на протяжении всей человеческой истории, вплоть до XIX века, когда в результате проникновения в науку и государственную практику идеологии Просвещения, возникла идея светского государства, «чуждого какого-либо отношения к верованиям своих граждан»⁵⁵¹ и подразумевающего «отстранение государства от религии народа»⁵⁵². Подобного рода установка, по мнению Л.А. Тихомирова, всегда плохо соблюдалась на практике и чаще выражалась «в борьбе против религии»⁵⁵³ или подчинении религии себе⁵⁵⁴, на что закрывали глаза и подчеркнуто не замечали сторонники светского государства⁵⁵⁵.

Относительно религиозной ситуации в России, Л.А. Тихомиров, как и большинство консерваторов, отмечал огромную роль, которую сыграло Православие и Русская Православная Церковь в жизни России, русского народа и имперского государства. Именно они способствовали формированию национального идеала русского народа (Святой Руси), а также тому, что общественно-политическая жизнь не стала «культом Русского народа»⁵⁵⁶, имеющего в приоритете именно нравственно-религиозные идеалы⁵⁵⁷. «Религиозно-нравственная жизнь составляет лучший центр его (русского народа – С.Е.) помышлений. Он и о своей стране мечтает именно как о "Святой Руси" и в этих мечтах руководствуется не собственными измышлениями, а материнским учением Церкви. "Кому Церковь не мать, тому Бог не отец", – говорит он. Такое подчинение мира относительного (политического и общественного) миру абсолютному (религиозному) приводит Русский народ к исканию политических идеалов под покровом Божиим. Он ищет их в воле Божией,

⁵⁴⁸ Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 127.

⁵⁴⁹ См.: Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 122.

⁵⁵⁰ См.: Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 122.

⁵⁵¹ См.: Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 122.

⁵⁵² См.: Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 122.

⁵⁵³ См.: Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 122.

⁵⁵⁴ См.: Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 269.

⁵⁵⁵ См.: Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 122.

⁵⁵⁶ См.: Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 81.

⁵⁵⁷ См.: Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 81.

и подобно тому, как Царь принимает свою власть лишь от Бога, так и народ лишь от Бога желает ее над собой получить. Такое настроение, естественно, приводит народ к исканию единоличного носителя власти, и притом подчиненного воле Божией, то есть именно Монарха-Самодержца»⁵⁵⁸.

На взгляд, Л.А. Тихомирова, идея имперского государства и самодержавной монархии являлась производной от религиозного мирозерцания русского народа⁵⁵⁹. В этом контексте, по его мнению, «русская национальность есть мировая национальность, никогда не замыкавшаяся в круге племенных интересов, но всегда несшая идеалы общечеловеческой жизни, всегда умевшая дать место в своем деле и в своей жизни множеству самых разнообразных племен. Именно эта черта и делает Русский народ великим мировым народом и, в частности, дает право русскому патриоту требовать гегемонии для своего племени»⁵⁶⁰.

Историческая, общечеловеческая миссия русского народа состоит в созидании православной имперской державы – хранительницы и защитницы Православия и всего мира от падения в объятия Антихриста. Это в достаточной степени тяжкий крест, который в виде «великих обязанностей попечения и справедливости»⁵⁶¹ ложится на плечи русского народа. «Русский народ, – писал Л.А. Тихомиров, – имеет известную цель своей жизни, не для себя одного он живет»⁵⁶². Русская нация является не собственником христианства, которому она беззаветно служит, а его слугой⁵⁶³. И в этом отношении, подчеркивал Л.А. Тихомиров, «историческая русская национальность является антиподом исторического еврейства, которое вопреки указаниям пророков всегда стремилось отождествить веру с этническим элементом, считало себя "избранным" только потому, что составляет известное племя»⁵⁶⁴. «Россия – носительница христианской миссии, дела Божия. Как же она откажется от рели-

⁵⁵⁸ Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 81.

⁵⁵⁹ См.: Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 88.

⁵⁶⁰ Тихомиров Л.А. Что значит жить и думать по-русски? // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 253.

⁵⁶¹ Тихомиров Л.А. Что значит жить и думать по-русски? // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 253.

⁵⁶² Тихомиров Л.А. Что значит жить и думать по-русски? // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 254.

⁵⁶³ Тихомиров Л.А. Что значит жить и думать по-русски? // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 254.

⁵⁶⁴ Тихомиров Л.А. Что значит жить и думать по-русски? // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 254.

гиозного воздействия на другие народы?»⁵⁶⁵, от своего исторического предназначения, – вопрошал мыслитель.

Отдельно, Л.А. Тихомиров отмечал ту огромную роль, которую играет Русская Православная Церковь в жизни русского народа. По его убеждению, основная функция Церкви, в контексте выстраивания союзнических отношений с государством, «с рассудочной точки зрения, сводится в широком смысле к воспитанию личности. Церковь воспитывает народ, дает ему высшее нравственное мирозерцание, указывает цели жизни, права и обязанности личности и вырабатывает саму личность применительно к достижению этих целей жизни, исполнению обязанности и пользованию правами. Эту свою великую работу Церковь выполняет лишь в той мере, в какой остается сама собой, подчиненная своему собственному, а не какому-либо иному духу, и, наконец, имея в своем распоряжении необходимые способы действия. Все это, вместе взятое, и означает, что Церковь должна быть самостоятельной и влиятельной силой нации⁵⁶⁶.

В целях исправления имеющихся перекосов в государственно-церковных отношениях и улучшения духовной жизни Церкви, Л.А. Тихомиров поддерживал идею созыва Поместного собора и обсуждения на нём идеи восстановления патриаршества. В то же время, он отмечал, что решение данного вопроса постоянно затягивается, а данную идею весьма активно эксплуатируют различные политические силы, в том числе и антисистемного характера⁵⁶⁷.

Л.А. Тихомиров констатировал наличие в российском обществе духовно-нравственного кризиса, обусловленного, как кризисом в функционировании различных государственных и общественных институтов, так и распространением материалистических, антирелигиозных, русофобских, революционных идей и деятельностью антисистемных сил. При этом он отмечал, что «для того духовно-нравственного подъема, который в настоящее время необходим для возрождения России, одно из главнейших условий составляло бы усиление христианского влияния на политику»⁵⁶⁸. К большому его сожалению данный посыл абсолютно был не востребован значимой частью православного духовенства, в среде которого получило распространение ошибочное «недоразумение, препятствующее этому и выражающееся в ходячей формуле: "Не ме-

⁵⁶⁵ Тихомиров Л.А. Что значит жить и думать по-русски? // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 254.

⁵⁶⁶ Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 132.

⁵⁶⁷ См.: Тихомиров Л.А. Парламентарная Россия // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 343.

⁵⁶⁸ Тихомиров Л.А. Христианство и политика // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 111.

шайте Церковь в политику"»⁵⁶⁹, за которой скрывалась «боязнь ссориться с "освободительным" движением, одерживающим теперь, по мнению многих, верх над монархией»⁵⁷⁰.

Итак, подводя итог анализу воззрений классиков русской консервативной мысли имперского периода российской истории на религиозную проблематику, можно констатировать, что, к сожалению, до настоящего времени их духовное и богатое научное наследие по данной проблематике оказалось невостребованным и малоизученным в рамках современной социологии религии в России. Очень мало авторов занимаются его изучением и осмыслением, возможно в силу своих идеологических воззрений и предпочтений, часто сознательно игнорируя творчество и работы рассмотренных нами авторов или, ограничиваясь поверхностными суждениями о них, сопряженными порой с навешиванием различного рода «ярлыков»⁵⁷¹ (дабы не углубляться в их изучение), что безусловно не является правильным с научной точки зрения.

Само же изучение религиозной проблематики представителями русского консерватизма, имело место в контексте осмысления особенностей и своеобразия пути развития России, как центра восточно-христианской (православной) культуры и цивилизации, а также империи-правопреемницы православной Византии – защитницы Православия, Православной церкви и веры, православных народов, ценностей и культуры христианства, «удерживающей» мир от наступления зла и прихода власти антихриста. Исторической миссией русского народа, по мнению русских консерваторов, являлось несение им тяжкого, но почетного бремени созидания православной империи, сохранение истинной православной веры и своего национального своеобразия, устоев жизнедеятельности и уклада.

Русские консерваторы выступали за сохранение неповторимого облика и своеобразия пути развития России, русского общества и государства, их цивилизационной, духовной и культурной идентичности, соборности, общинности и коллективизма, усматривая в этом залог их дальнейшего благополучия и процветания. По мнению консервативных мыслителей, религия (в случае с Россией – православие) является духовным стержнем и основой, вокруг которых формируются национальная культура, традиции и образ жизни народа, общество, государственность, цивилизация.

⁵⁶⁹ Тихомиров Л.А. Христианство и политика // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 111.

⁵⁷⁰ Тихомиров Л.А. Христианство и политика // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008. С. 111.

⁵⁷¹ См., например: *Гараджа В.И.* Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2007; *Смирнов М.Ю.* Очерк истории российской социологии религии: учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008.

Несомненной заслугой русских консервативных мыслителей стало то, что они внесли значимый вклад в разработку и осмысление национальной идеи России, Русской идеи, совершенствование и доработку положений официальной имперской идеологии. Несмотря на разницу в своих воззрениях и оценках окружающих их российских реалий, политики правительства и наблюдаемых ими процессов, русские консерваторы были солидарны в том, что Россия имеет совсем иной путь и цель развития, чем секулярная западно-европейская культура, в значительной степени отошедшая от основ христианского мировосприятия и жизнедеятельности, настроенная в целом весьма враждебно и агрессивно по отношению к России и Православию.

Для противодействия различного рода антисистемным, радикально-революционным проявлениям, материализму, нигилизму, безбожию, распространившемуся в среде русской интеллигенции и элите, благодаря распространению «западничества», либеральных и социалистических доктрин, они предлагали имперскому правительству всемерно оказывать поддержку Православию, Православной Церкви, охраняя их от нападков деструктивных и враждебных им сил. Только консолидация усилий всех здоровых национальных сил общества, обретение единения в помыслах и начинаниях, на их взгляд, могли способствовать преодолению того духовно-нравственного кризиса, в котором пребывало российское общество.

1.6. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Природа религии: позиции теологов и обществоведов. Этимология слова «религия». Широкие трактовки религии. Многозначность обыденных представлений о религии. Теологические трактовки религии. Представления о религии в СССР. Общее представление о религии в современном религиоведении. Собирательное определение религии. Эволюция религиозных представлений в концепции Г. Спенсера. Общие структурные характеристики различных верований по Э. Дюркгейму. Категории «священного» и «светского». Отличие религии от магии. Определение религии Э. Дюркгеймом.

Предметные особенности научного анализа религии. Психология религии. История религии. Проблема поиска места социологии религии в системе социального знания. Религиозная социология. Разнородность направлений социологического анализа религии. Дискуссии о предмете социологии религии. Диффузность проблемного поля социологического анализа религии.

Социологическое познание религии в русле общей социологической теории. Религия как социальный институт. Структура, функции и дисфункции социального института религии. Проблема политизации института религии.

Социология религии как отраслевая социологическая дисциплина и ее предметный фокус. Методы социологического анализа религии

Социология как наука о социальной реальности, включает в себя познание бесконечного многообразия явлений, процессов и сфер общественной жизни. Эти сферы выделились в процессе дифференциации социологического знания и образовали сложную систему – отраслевую матрицу социологии – совокупность ее подразделов, отраслевых направлений и тематических областей. Эти отрасли, которые составляют горизонтальное расчленение социологии, рассматривают ту или иную сферу жизнедеятельности общества как относительно самостоятельные системы с общими и специфическими связями, универсальными и частными характеристиками, общими и особенными условиями происхождения, функционирования и развития⁵⁷². Одной из таких сфер является религия, а отраслью социологии, которая ей занимается – социология религии.

⁵⁷² Об отраслевой дифференциации социологического знания смотри подробнее: *Осипова Н.Г.* Современная социологическая теория: Учебник. Ч. 1. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. С. 121 – 142.

Религия как социальное явление также, как и взаимоотношения между религией и обществом, служили традиционным предметом споров и среди теологов, и среди ученых – обществоведов.

Теологи, опираясь на аксиоматичное убеждение в мистическо-спиритуалистической природе социального, отстаивали представление о неотмирной природе религии и ее исключительном значении как смыслополагающего начала для жизни индивидов, народов, человечества в целом. Общество в таком случае, выступало как способ существования человека религиозного (*homo religiosus*), детерминированный религией.

Обществоведы гораздо чаще рассматривали религию как состояние сознания и поведения, производное от жизни общества, связывая возникновение, основания для распространения и функциональность любых религий прежде всего с социально-историческими и материальными обстоятельствами бытия людей⁵⁷³. Именно этот подход в дальнейшем обусловил специфику социологического анализа религии, центральным моментом которого являлись социологическая интерпретация и выявление социальных особенностей данного многоаспектного социального феномена.

Если обратиться к этимологии слова религия, то существует несколько спорных версий происхождения этого слова. По одной из них оно произошло от латинского существительного «*religio*», означающего, в переводе на русский язык, совестливость, благочестие, благоговение, святость, богослужение, набожность, святыню, предмет культа⁵⁷⁴. По другой версии оно берет начало от Цицерона, который связывал его с латинским глаголом «*reeligere*», который переводится как «собирать, вновь обдумывать, благоговеть, соблюдать». Третья версия апеллирует к Лактанцию, а также Л. Фейербаху и Ф. Энгельсу, по мнению которых слово религия исходит от латинского глагола «*religare*», означающего связывать, соединять⁵⁷⁵.

В общепотребительном словесном обороте, например, согласно Толковому словарю В. Даля, религия – это «вера, духовная вера, исповедание, богопочитание или основные духовные убеждения»⁵⁷⁶. В краткой российской энциклопедии также дана широко распространенная трактовка: «религия – (от латинского – «*religio*» – набожность, святыня, предмет культа) мировоззрение и мироощущение, а также соответству-

⁵⁷³ Смирнов М.Ю. Определение предметной области социологии религии // 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / Под ред. Д-ра филос. наук проф. Е.А. Аринова. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С. 404 – 428.

⁵⁷⁴ Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 576.

⁵⁷⁵ Митрохин Л.Н. Религия // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. М.: Мысль, 2001. Т. 3. С. 436.

⁵⁷⁶ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М.: Русский язык, 1978 – 1980. Т. IV, С. 91 – 92.

ющее поведение и специфические действия (культ), основанные на вере в существование Бога или богов, сверхъестественного»⁵⁷⁷.

В обыденных представлениях понятие религии многозначно – под ним понимают:

- 1) исповедание какой-либо веры;
- 2) организованное поклонение высшим силам, которое устанавливает особые к ним отношения;
- 3) духовную формацию, особый тип отношения человека к миру и самому себе, обусловленный представлениями об инобытии как доминирующей по отношению к обыденному существованию реальности;
- 4) систему человеческих норм и ценностей;
- 5) основанных на вере в высший, сверхчеловеческий порядок.

Отличную трактовку от обыденных представлений о религии дает теология, которая основывается на признании действительного существования объекта религиозного отношения, а сам теолог находится в религиозной связи с объектом, который он стремится осмыслить.

Предметом теологии является Бог и его самообнаружение в мире, его «откровение». С религиозно-теологической точки зрения, с теоретических и методологических позиций Основного богословия, слово религия «указывает на два основных его значения: соединение и благоговение, – которые говорят о религии как о таинственном духовном союзе живом, благоговейном единении человека с Богом»⁵⁷⁸. Так, по мнению православных богословов, «религия имеет две стороны: внешнюю – как она представляется внешнему наблюдателю – и внутреннюю, которая открывается верующему, живущему в соответствии с духовными и нравственными принципами вероучения. Сущностью религии, ее внутренней стороной является Бог, как “фундаментальная данность” и “абсолютный предмет религии”. Религия представляет собой, в этом контексте, “невыводимый прафеномен”, “измерение особого рода”, которое образуется во взаимосвязи и взаимодействии Бога и человека»⁵⁷⁹.

В советский период российской истории общепринятым было представление, заимствованное из марксистско-ленинской философии, о том, что религия – одна из форм общественного сознания – совокупность представлений, покоящихся на вере в чудодейственные сверхъестественные силы и существа, к которым относятся боги, духи и

⁵⁷⁷ Религия // Краткая российская энциклопедия. М.: Большая российская энциклопедия, ОНИКС 21 век, 2004. Т. 2. С. 1128.

⁵⁷⁸ Закон Божий // Московская патриархия. Ленинградское епархиальное управление. М., 1990. С. 448.

⁵⁷⁹ Закон Божий // Московская патриархия. Ленинградское епархиальное управление. М., 1990. С. 448.

которые являются предметом поклонения. Религия представлялась в качестве особой формы освоения мира, обусловленной верой в сверхъестественное, включающей в себя свод моральных норм и типов поведения, обрядов, культовых действий и объединение людей в организации (церковь, религиозную общину)⁵⁸⁰.

В современной отечественной «науке о религии», которая является синонимом религиоведения – отрасли научного знания, аккумулирующей достижения различных наук в отношении изучения религии, прева­лирует подход к религии как многомерному явлению, в котором выделяются его сущностные черты. На их основании, как правило, и дается самое общее определение религии: «религия представляет собой определённую сферу духовной жизнедеятельности общества, социальной группы, индивида, мировоззрение, миропонимание, мироощущение, а также сопряженное с ними поведение людей, определяемое верой в существование сверхъестественной сферы, артикулируемой в зрелых формах религии в качестве Бога, божества»⁵⁸¹.

В последнее время усилия ученых стали концентрироваться на поиске нового, более взвешенного и универсального подхода к определению религии. Так, ими был поставлен вопрос о необходимости реального определения, претендующего на отображение существенных признаков, свойств и характеристик объекта с целью формирования его отличий от других объектов. Один из наиболее ранних примеров такого «многомерного» определения религии встречается в статье американского философа Уильяма Пейна Элстона «Религия», написанной им для Философской энциклопедии 1967 года издания. Этот автор выделяет следующие характеристики, которые делают набор культурных практик религией:

- «1) вера в сверхъестественные существа (богов);
- 2) различение сакральных и профанных объектов;
- 3) ритуальные действия, сосредоточенные на священных объектах;
- 4) моральный кодекс, который считается санкционированным богами;
- 5) характерные религиозные чувства;
- 6) молитва и другие формы коммуникации с богами;
- 7) мировоззрение, или общая картина мира и места в нем человека;
- 8) более или менее всеохватная организация жизни, основанная на этом мировоззрении;
- 9) социальная группа, связанная всем вышеперечисленным»⁵⁸².

⁵⁸⁰ См., напр: Религиоведение: учебное пособие / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Гардарики, 1998.

⁵⁸¹ Грещанов А.А. // Социология: Энциклопедия. Мн: Книжный дом, 2003. С. 850.

⁵⁸² Alston W. Religion. // Encyclopedia of Philosophy. Vol.7. New York, 1967.P. 141 – 142.

Таким же философски отвлеченным, но получившим известную популярность определением религии, является антропологически ориентированное определение, которое дал в своей книге «Интерпретация культур» американский исследователь Клиффорд Гирц. По его мнению, религия: «система символов, которая способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, формируя представления об общем порядке бытия и придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными»⁵⁸³.

В то же время следует согласиться с тем, что любая попытка дать окончательное определение религии – а в настоящее время их существует более 750⁵⁸⁴, обречена на ограниченность и дискуссионность. При этом ученые констатируют, что «адекватное формально-логическое определение религии дать вообще невозможно: ее сущность постигается в результате выявления ее конкретных многообразных форм и существенных характеристик»⁵⁸⁵.

Например, авторы отечественной «Новой философской энциклопедии» определяют религию как «мировосприятие, свод моральных норм и тип поведения, которые обусловлены верой в существование иного, сверхестественного мира и существ – духов, богов или Бога, разумно сотворивших и творящих все материальные и духовные формы бытия, а также совокупностью ритуалов и магических действий, обеспечивающих связь человека с потусторонними силами, и соответствующие церковные организации верующих»⁵⁸⁶.

Если обратиться к социологии, то собственно социологический анализ религии стал возможен тогда, когда сама религия выступила предметом именно научной рефлексии, рассматривающей религию как закономерное явление, определенным образом возникающее в ходе истории народов и соответствующее уровню их умственного и социально-го развития.

Дальнейшее становление социологии религии было предопределено автономным развитием и одновременно взаимодействием социологии, систематизировавшей представления об обществе как целостной эволюционирующей реальности «особого рода» и религиоведением –

⁵⁸³ Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 108; Трофимов С.В. Религия как социальный феномен и социальный институт // Общая социология: основы современной социологической теории. М.: Канон+, 2018. С. 225.

⁵⁸⁴ 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / Под ред. д-ра филос. наук проф. Е.А. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.

⁵⁸⁵ Митрохин Л.Н. Религия // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. М.: Мысль, 2001. Т. 3. С. 436 – 437.

⁵⁸⁶ Митрохин Л.Н. Религия // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. М.: Мысль, 2001. Т. 3. С. 436 – 437.

совокупностью научных дисциплин, изучающих религию и религии в различных аспектах. Свообразным толчком к росту популярности данной социологической дисциплины послужила критика религии и церкви как социальных институтов, а также растущий интерес к вопросам о социальной обусловленности религии и ее роли в жизни общества⁵⁸⁷.

Социология религии имеет дело с реальным состоянием религиозной жизни индивидов и общества, но работает по-своему избирательно – только с тем материалом религии, который соразмерен возможностям социологического подхода. Например, такие важнейшие компоненты религиозного комплекса как мистический опыт верующих и соответствующие их психоэмоциональные состояния являются предметом психологии религии, а конфессиональные смыслы вероучений – богословия, и, соответственно, они не могут служить предметом социологического исследования⁵⁸⁸.

Действительно, не только социологи, но и все ученые (историки, филологи, психологи и т.п.), имеющие дело с человеком и его культурой, так или иначе в своих исследованиях касаются религии. Например, психологию религии интересует субъективная сторона религии, роль религии в контексте психической жизни личности, сопутствующие ей специфические переживания и пробуждаемые ею чувства.

История религии, в рамках общечеловеческой истории, на базе достоверных источников, исследует основные события, факты и процессы, связанные с возникновением, функционированием и развитием различных религиозных доктрин. Следует отметить, что общепризнанным бестселлером по истории религии является книга одного из самых известных историков религии – Карен Армстронг «История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. Как отмечает исследовательница – «эта книга посвящена не истории неизреченного бытия самого Бога, неподвластного ни времени, ни переменам; это история представлений рода людского о Боге – начиная от Авраама и вплоть до наших дней. У человеческой идеи Бога есть своя история, потому что в разные эпохи разные народы воспринимали Его по-разному. Представления о Боге, которых придерживается одно поколение, могут оказаться для другого совершенно бессмысленными. Слова «Я верю в Бога» лишены объективного содержания. Как и любое другое высказывание, они наполняются смыслом только в контексте, когда произносятся членом определенного общества. Таким образом, за понятием «Бог» вовсе не

⁵⁸⁷ *Гараджа В.И.* Социология религии. М.: Учебное пособие. – 4-е изд., перераб. и дополн. М.: ИНФРА-М, 2010. С. 24.

⁵⁸⁸ *Смирнов М.Ю.* Определение предметной области социологии религии // 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / Под ред. Д-ра филос. наук проф. *Е.А. Арипина*. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С. 404 – 428.

кроется некая неизменная идея. Оно, напротив, вмещает широчайший спектр значений, причем некоторые из них могут полностью отрицать друг друга и даже оказаться внутренне противоречивыми. Без такой гибкости идея Бога никогда не заняла бы одного из главных мест в истории человеческой мысли»⁵⁸⁹.

За свою недолгую историю (эта отрасль получила развитие в последней трети XIX столетия) социология религии непрерывно взаимодействовала и продолжает взаимодействовать со многими исследовательскими направлениями – социальной философией, психологией и социальной психологией, социальной антропологией, культурологией, этнологией, религиоведением, лингвистикой и другими. Все они, тем или иным образом, дополняют социологию религии своей терминологией, методологическими идеями и техниками исследования.

Нельзя не согласиться с тем, что в самом общем смысле социология концентрируется на исследовании религии в ее социальном измерении, ее выражении во всех сферах человеческого поведения, в типических, регулярно и периодически повторяющихся взаимодействиях между людьми. Однако разнородность инструментария и подходов, которые использует социология религии, породила серьезную проблему поиска ее места в структуре социологического знания. Наиболее часто социологию религии отождествляют или с религиозной социологией, или с автономной отраслью в горизонтальной структуре социологии. Эти две «научные идентичности» социологии религии представляются одновременно и размытыми, и ограниченными.

Религиозная социология как рефлексия религиозной мысли над социальным измерением религии, может досконально осветить происходящее в конкретной конфессии, к которой принадлежат сами исследователи. Однако представители религиозной социологии, изучая не только религию, но и другие социальные явления, часто руководствуются своей религиозной принадлежностью. Например, во Франции, в период между мировыми войнами получило развитие направление, вошедшее в историю французской социологии как «католические социологи». Этих исследователей отличала жесткая критическая направленность в отношении учения Э. Дюркгейма. В частности, томист С. Делпуж, в своей книге «Конфликт морали и социологии», обвиняя Э. Дюркгейма в «немецком влиянии» пытался опровергнуть его тезис о земном, общественном происхождении морали⁵⁹⁰. Он же считал укреп-

⁵⁸⁹ Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 10 – 11.

⁵⁹⁰ *Deploige S. Le Conflict de la Morale et de la Sociologie. Paris, 1911.*

ление пошатнувшихся религиозных убеждений главным выходом из кризиса, в котором оказалось французское общество после войны⁵⁹¹.

В известной степени данное утверждение можно отнести и к концепциям христианской социологии, берущей начало в трудах выдающихся русских религиозных философов – В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского, Б.П. Вышеславцева, П.А. Флоренского и особенно – Н.А. Бердяева. Но, несмотря на то, что по мнению С. Франка, социология возможна только как эмпирическое знание < >, и если в так называемой социологической литературе встречаются действительно ценные и плодотворные исследования в области религии, то это не социология, а социальная философия, которая открывает укорененность человеческой жизни в Боге⁵⁹², эта уникальная плеяда мыслителей, которые, будучи философами идеалистической и религиозной направленности, на всех этапах своего творческого пути обращались к осмыслению общественных процессов, искали наиболее адекватные способы их интерпретации. В творчестве этих выдающихся русских обществоведов особое внимание уделяется сущности взаимоотношений личности и общества, феномену человеческой свободы, роли религии и церкви в жизни социума. Несмотря на то, что сами они не называли себя социологами, их вклад в российскую социологическую науку дает право считать их виднейшими ее представителями начала XX века. Эти исследователи разработали ряд глубоких идей, находящихся в русле достижений современной социологии и подтвержденных ходом исторического развития человечества»⁵⁹³.

Социология религии – одна из отраслей научной социологии. «Она является связующим звеном между теологией и социологией; религия есть определенный исходный факт, базис, а социология дает возможность научно постичь его»⁵⁹⁴, отмечал Дж. М. Йингер.

Широчайшую сферу для исследовательской работы представляет изучение на основе сравнения видов религии в обществах различных типов. Исследования такого рода связаны с анализом взаимосвязей между религией и другими аспектами социальной структуры. Я мог бы назвать множество научных проблем, требующих разработки в этой сфере. Но ограничусь лишь упоминанием некоторых вопросов, которые могут быть здесь сегодня подняты. Касательно религии и семьи: как различные типы семьи относятся к религии? Влияет ли размер и спло-

⁵⁹¹ *Осипова Е.В.* Социология Эмиля Дюркгейма. Издание второе. СПб.: Алетейя, 2001. С. 31- 33.

⁵⁹² *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 19 – 21.

⁵⁹³ *Головков С.А.* Социально-политическая концепция Н.А. Бердяева (в контексте социологических идей русских религиозных философов начала XX века) // Дисс. канд. соц. наук. М.: ИСПИ РАН, 2007. С. 3.

⁵⁹⁴ Социология религии как наука: функциональный подход. *Дж. М. Йингер* // Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич*. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 162.

ченность семьи на религиозное воспитание, на приверженность традициям? Каким образом различия между мужскими и женскими ролями в семье влияют на их религиозные наклонности?⁵⁹⁵

Не менее важные вопросы заключаются в изучении связей между религией и образованием и в связанной с этой областью проблемой взаимоотношения религии и науки. Каким образом происходит сближение религий по мере развития науки? Каковы перспективы развития научного знания при зависимости его от религии и при его секулярности?⁵⁹⁶

Целый ряд наиболее важных исследовательских проблем социологии религии вытекает из факта отделения религии от государства. При каких обстоятельствах в обществе преобладает влияние религии и при каких сильнее оказываются светские настроения? Один из ключевых вопросов в этой сфере связан с выяснением причин и последствий различных видов отношений между религиозными институтами и государством⁵⁹⁷.

Другая обширная исследовательская сфера связана с взаимоотношениями между религией и моралью. В этой сфере особенно сложно выдвигать гипотезы таким образом, чтобы была возможна их последующая проверка. И тем не менее проблема эта настолько важна, что предпринимать такого рода попытки вполне оправданно⁵⁹⁸.

Современные отечественные ученые в проблемную область социологии религии как автономной отрасли в горизонтальной структуре социологического знания включают:

- «религиозные группы, (которые могут быть большими и включать даже миллионы людей или малыми, насчитывающими всего несколько, но не менее двух человек);
- отдельные религиозные институты (институты монашества, исповеди, молитвы и т.д.), их возникновение, функционирование и трансформация, распад и гибель;
- религиозное поведение людей и становление религиозной личности (формирование религиозных ценностных ориентаций и установок);
- взаимодействие индивидов внутри религиозных групп и межгрупповые отношения по поводу религии (сосуществование на началах веротерпимости традиционных религий и религиозных

⁵⁹⁵ Социология религии как наука: функциональный подход. Дж. М. Йингер // Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 164.

⁵⁹⁶ Социология религии как наука: функциональный подход. Дж. М. Йингер // Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 165.

⁵⁹⁷ Социология религии как наука: функциональный подход. Дж. М. Йингер // Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 165.

⁵⁹⁸ Социология религии как наука: функциональный подход. Дж. М. Йингер // Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 165А.

новообразований, католиков и протестантов, христиан и мусульман и т.д.)»⁵⁹⁹.

Очевидно, что данный круг тем ограничен внутренним анализом религии, что искусственно сужает возможную область социологического познания данного социального феномена.

Не отрицая ценности обозначенных направлений для социологического анализа религии, все же следует отметить множество разноплановых и разнородных направлений, в рамках которых работали как классики социологической науки, изучавшие религию, так и современные социологи.

Так, сфера интересов классиков социологической науки включает «поиск религиозных элементов в отношениях между людьми»⁶⁰⁰, «религиозные идеи и интересы»⁶⁰¹, «социальную обусловленность религиозных представлений»⁶⁰², «религиозные группы и религиозные перегруппировки»⁶⁰³, «психический генезис религиозных представлений»⁶⁰⁴, «типы религий и религиозного опыта»⁶⁰⁵, «повседневную жизнь и религиозный опыт»⁶⁰⁶, «основные этапы в эволюции религии в истории общества»⁶⁰⁷, «религии в современном мире»⁶⁰⁸ и многое другое.

Обобщающие труды современных отечественных социологов также не позволяют получить связное представление о специфике данной области социологического познания. Например, исследование,

⁵⁹⁹ *Гараджа В.И.* Социология религии // Социологическая энциклопедия: в 2-х т. М.: Мысль, 2003. Т. 2. С. 549.

⁶⁰⁰ См.: *Зиммель Г.* Религиозный элемент в отношениях между людьми // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.* М.: Аспект Пресс, 1996. С. 209 – 225;

⁶⁰¹ *Вебер М.* Религиозные идеи и интересы // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.* М.: Аспект Пресс, 1996. С. 313 – 327;

⁶⁰² *Леви-Брюль Л.* Социальная обусловленность религиозных представлений // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.* М.: Аспект Пресс, 1996. С. 252 – 257;

⁶⁰³ *Сорокин П.* Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.* М.: Аспект Пресс, 1996. С. 639 – 657.

⁶⁰⁴ *Фрейд З.* Психический генезис религиозных представлений // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.* М.: Аспект Пресс, 1996. С. 328 – 333.

⁶⁰⁵ *Фромм Э.* Типы религий и религиозного опыта // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.* М.: Аспект Пресс, 1996. С. 364 – 374.

⁶⁰⁶ *Бергер П., Лукман Т.* Повседневная жизнь и религиозный опыт // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.* М.: Аспект Пресс, 1996. С. 535 – 537.

⁶⁰⁷ *Белла Р.* Основные этапы в эволюции религии в истории общества // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.* М.: Аспект Пресс, 1996. С. 665 – 676.

⁶⁰⁸ *Маннхейм К.* Религии в современном мире // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.* М.: Аспект Пресс, 1996. С. 548 – 561.

проведенное сотрудником социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова Т.И. Грудиной, показало, что изучение данной отрасли социологии имеет широкие границы, что подтверждается авторским обзором статей, опубликованных под рубрикой «Социология религии» в журнале Социологические исследования с 2015 по 2020 гг. Среди наиболее актуальных направлений выделяются: типологизация новых религиозных движений и методологические проблемы их мониторинга⁶⁰⁹, концептуальные основы построения шкал религиозности и конструирования обобщенного показателя религиозности⁶¹⁰, анализ религиозной идентичности россиян и этноконфессиональной идентичности⁶¹¹, проблем свободы совести, взаимоотношений общества, религии и государства, образовательной среды социологии религии⁶¹² и т.п.

Кроме того, в современной социологической литературе, относящейся к социологии религии, преобладают или достаточно узкие, или слишком широкие определения предметной области данной дисциплины.

Так, известный специалист в данной области, В.И. Гараджа с одной стороны утверждает, что «предметом социологии религии является доступное наблюдению религиозное поведение человека и его взаимодействие с другими сферами его социальной жизни», с другой стороны, дает более широкую трактовку: «социология религии – отрасль социологии, изучающая религию как один из главных институтов человеческого общества и представляющая собой систему научных знаний о поведении людей в качестве представителей религиозных групп и институтов как внутри этих групп, так и за их пределами в различных сферах жизни общества»⁶¹³.

Тогда социология религии представляет собой просто произвольную совокупность тем, включающих анализ

⁶⁰⁹ Пронина Т.С., Федотов Ю.С., Федотова Е.Ю. Типологизация новых религиозных движений на основе ценностей и потребностей // Социологические исследования. 2018. № 1; Мартинович В.А. Методологические проблемы мониторинга новых религиозных движений // Социологические исследования. 2016. №6.

⁶¹⁰ Бабич Н.С., Хоменко В.И. Концептуальные основы построения одномерной шкалы религиозности // Социологические исследования. 2016. № 6; Пруцкова Е.В., Маркин К.В. Типология православных россиян: проблема конструирования обобщенного показателя религиозности // Социологические исследования. 2017. № 8.

⁶¹¹ Рыжова С.В. Особенности изучения религиозной идентичности россиян // Социологические исследования. 2016. № 10; Рыжова С.В. Этноконфессиональная идентичность и формирование религиозных политических ориентаций // Социологические исследования. 2015. № 10.

⁶¹² Мчедлова М.М. Религия, общество, государство: вызовы и угрозы современности // Социологические исследования. 2016. № 10; Смирнов М.И. Образовательная среда социологии религии // Социологические исследования. 2017. № 5.

⁶¹³ Гараджа В.И. Социология религии // Социологическая энциклопедия: в 2-х т. М.: Мысль, 2003. Т. 2. С. 549.

фундаментальных трудов преимущественно социально-философского характера, изобилующий религиозными терминами, непонятными читателю, незнакомому хотя бы с основами религиоведения, особенно студенту, серьезно затрудняет понимание сути и методологии социологического анализа религии.

В целом диффузность предметной области социологии религии определяется и отсутствием однозначного, всеми разделяемого понимания религии. В зависимости от принятой трактовки, — что считать религией, а что ею не является, — социологи религии то радикально сужают, то беспредельно расширяют предметную область своего исследования. Как некая целостность социология религии существует благодаря общему убеждению признающих ее ученых в необходимости и возможности социологического постижения религиозной жизни общества.

В данной связи представляется целесообразным дифференцировать, а затем — структурировать предметное поле социологического анализа религии, выделив его наиболее перспективные поля исследований.

На наш взгляд, уместно вести речь о социологическом анализе религии, который развивался и продолжает развиваться в рамках двух крупных, но равнозначных направлений.

Первое направление сосредоточено на социологическом познании религии в русле общей современной социологической теории, в широком социальном контексте, в качестве одной из подсистем общей, социетальной системы, органично взаимосвязанной с другими ее подсистемами — культурной, социальной, политической и т.п. Тогда фокусом данного направления является взаимодействие между религией и обществом:

– влияние различных форм социального поведения людей на их религиозное поведение и, наоборот, значение религиозности для более широких социальных групп и в целом обществ;

– степень дифференциации религиозной подсистемы в отношении других форм социальной организации, ее возможности в качестве фактора социальных изменений⁶¹⁴.

Второе направление — на внутреннем анализе религии и различных религиозных доктрин, прежде всего, с точки зрения тех социальных отношений, которые формируются в их рамках.

Современная социологическая теория трактует религию и как значимый социокультурный феномен, и как социальный институт⁶¹⁵,

⁶¹⁴ *Гараджа В.И.* Социология религии // Социологическая энциклопедия: в 2-х т. М.: Мысль, 2003. Т. 2. С. 549.

включающий в себя «систему социальных норм, ролей, установленных обычаев, верований и ритуалов (культов), предписаний, стандартов поведения, организационных форм, основанных на вере в “сверхъестественное”, – “священное”, определяющее весь дальнейший путь и жизнь человека»⁶¹⁶.

Следовательно, перспективным предметом социологического анализа представляется структура религии как одного из традиционных социальных институтов и тех отдельных элементов, которые она включает: религиозного сознания, религиозной деятельности и религиозных отношений, а также религиозных конфессий и организаций⁶¹⁷.

Каждый из обозначенных элементов является центром целого ряда исследований, получивших освещение в специализированной научной литературе. Тем не менее, целесообразно привести общепринятые представления о них, обозначив основную суть.

Как социальный институт религия представляет собой «систему социальных норм, ролей, установленных обычаев, верований и ритуалов (культов), предписаний, стандартов поведения, организационных форм, основанных на вере в “сверхъестественное”, – “священное”, определяющее весь дальнейший путь и жизнь человека»⁶¹⁸.

Ранее отмечалось, что религия как значимый социальный институт имеет сложную структуру, которая включает в себя следующие элементы:

- 1) религиозное сознание – обыденное и богословское (теологическое, концептуальное);
- 2) религиозную деятельность и религиозные отношения (культового и некультового характера);
- 3) религиозные конфессии и организации.

Религиозное сознание – это особая форма общественного, группового или индивидуального сознания, отражающая внутреннее мотивационно-осознанное на основе религиозной веры, вероучения, системы ценностей, отношение личности, социальных групп и страт, всего общества к окружающему их миру, социальной реальности, в их взаимосвязи со сферой сверхъестественного, «сакрального», а также представление о религиозном регулировании общественной жизни.

Религиозное сознание находит своё выражение на двух уровнях: обыденном и богословском (теологическом, концептуальном).

⁶¹⁵ Общая социология: основы современной социологической теории / под ред. Н.Г. Осиповой. М.: Канон, 2018.

⁶¹⁶ Веремчук В.И. Социология религии. М.: ЮНИТИ, 2004. С. 174.

⁶¹⁷ См. об этом: Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Макс-пресс, 2014. С. 194 – 246.

⁶¹⁸ Веремчук В.И. Социология религии. М.: ЮНИТИ, 2004. С. 174.

Обыденное религиозное сознание, формирующееся в процессе повседневной жизни людей и присущее большей части людей, находит свое выражение в религиозной психологии – совокупности чувств, настроений, переживаний, традиций, представлений и предрассудков, выражающих в основном эмоциональное отношение человека к религии, религиозным институтам и явлениям. Религиозная психология является консервативной, надёжной и стабильной частью религиозного сознания.

Богословское (теологическое, концептуальное) религиозное сознание, носителем которого являются образованные, знающие и надлежащим образом подготовленные люди (учёные, теологи-богословы, религиозные деятели и священнослужители), находит свое выражение в богословии (теологии), т.е. систематически изложенном содержании религиозного вероучения, или религиозной идеологии – системе взглядов, идей, ценностей, религиозных догматов, учений, доктрин, символов, выражающих рационально-осознанное и соответствующим образом оформленное отношение человека к религии, религиозным институтам и явлениям, на основе понимания содержания вероучения, с целью закрепления или изменения существующих религиозных отношений или реальности.

Религиозная деятельность (культового и некультового характера) – разновидность социальной деятельности различных субъектов религиозной сферы жизнедеятельности (индивидов, групп, страт, религиозных конфессий и организаций), в практической и духовной сфере по реализации своих религиозных статусов, удовлетворению религиозных и нерелигиозных потребностей, изменению или сохранению религиозных отношений.

Религиозный культ (лат. «cultus» – почитание, поклонение) – определённый тип и опыт Богослужения, находящий своё выражение в соответствующем поведении и специфических действиях, в которых реализуется религиозная вера и поклонение людей «священному», сверхъестественному. Культовая религиозная деятельность, в зависимости от содержания конкретного религиозного вероучения, условий, средств и традиций её воплощения, осуществляется посредством отправления религиозных богослужений, обрядов и ритуалов, праздников, паломничеств, религиозных песнопений и т.д.

Некультовая религиозная деятельность связана с осуществлением миссионерства, воспитания и преподавания, образования и катехизации, медицинско-оздоровительных, производственных, организационных и управленческих действий и т.д.

Религиозные отношения (культового и некультового характера) – разновидность общественных отношений, форма взаимосвязи и взаимодействия различных субъектов духовной сферы жизнедеятельности общества и других сфер, оформляющиеся в процессе религиозной деятельности культового и некультового характера, а также её религиозного осмысления и осознания. Помимо религиозных отношений культового и некультового характера, существует также их подразделение-классификация на три вида в зависимости от субъектов в них участвующих: внутриконфессиональные, межконфессиональные и внеконфессиональные религиозные отношения.

Субъектами религиозных отношений, т.е. их участниками являются: отдельные личности, социальные группы, страты, религиозные конфессии и организации, политические партии и движения, общественные организации, нации и государства активно участвующие в религиозных и взаимосвязанных с ними процессах, как внутри того или иного общества, так и на международном уровне.

Внутриконфессиональные религиозные отношения возникают и оформляются в рамках одной религиозной конфессии и организации (это отношения между верующими-мирянами; между религиозными общинами; между верующими-мирянами и священнослужителями, служителями культа; между самими священнослужителями, служителями культа; между верующими-мирянами, священнослужителями и руководящими органами внутри той или иной религиозной конфессии или организации).

Межконфессиональные религиозные отношения возникают и оформляются между верующими-мирянами; между религиозными общинами; между верующими-мирянами и священнослужителями, служителями культа и руководящими органами различных конфессий или организаций.

Внеконфессиональные религиозные отношения возникают и оформляются при взаимодействии религиозной и других сфер жизнедеятельности общества, религиозных и иных общественных институтов (например, между государством и религиозной конфессией или организацией).

Религиозные конфессии и организации представляют собой религиозные объединения и организации верующих, созданные для совместного вероисповедания, выполнения определенных намерений и целей религиозного характера, систематизации, организационного упорядочивания религиозной деятельности и отношений. Религиозные объединения и организации обладают определенной иерархической струк-

турой, специфическими механизмами и средствами регулирования и контроля за их функционированием.

В социологии стало общепринятым выделять четыре типа религиозных организаций: церковь, секту, деноминацию и культ.

Церковь представляет собой тип крупной религиозной организации, объединяющей в своих рядах, как духовенство, так и мирян одного вероисповедания (или какой-либо его ветви (например, православия или католичества)), обладающей централизованным иерархическим управлением, общими основными положениями религиозного вероучения, канонического права, системой ценностей и правилами совершения культовых обрядов.

Церковь, как правило, находится в позитивных отношениях с обществом и имеет большое количество последователей; не имеет постоянного и строго контролируемого членства. Принадлежность к церкви определяется скорее и часто традицией, фактом своего рождения в той или иной религиозной среде (когда на основе определённого обряда (например, Крещения, индивид автоматически включается в данную религиозную общность), а не свободным и сознательным выбором индивида.

Секта представляет собой сравнительно небольшой по численности и предрасположенный к изоляционизму и замыканию в пределах своей общины, тип религиозной организации, характеризующийся негативным настроем к инакомыслящим и оппозиционностью к обществу и господствующей в обществе церкви; настроениями избранничества; претензиями на исключительность собственных доктрин, ценностей и роли; стремлением к нравственному самосовершенствованию; строгим соблюдением предписанных норм и установок; подчеркиванием равенства всех ее членов, часто, в сочетании с отсутствием деления на духовенство и мирян.

Для сект характерно добровольное постоянно контролируемое членство. Большая часть членов той или иной секты включается в ее состав не по факту рождения, а примыкает к сектам в молодом и зрелом возрасте, часто отпадая от церкви на основе изменения вероучения и культа.

Деноминация является собой промежуточный тип религиозной организации, способный соединять в себе черты церкви и секты, в зависимости от особенностей характера её образования и тенденций развития.

Деноминация отличается от церкви меньшей степенью универсальности, в тоже время заимствуя у неё относительно высокую систему централизации и иерархический принцип управления, под руководством элиты религиозной общины. Подчеркивая свою избранность, в

сочетании с претензией на исключительность собственных доктрин, ценностей и роли, деноминации демонстрируют отказ от изоляционистской позиции сект, практически участвуя в жизни общества, достигая компромисса со светской властью и церковью. Деноминации не претендуют, подобно церкви на охват своим влиянием всех членов общества, но и не замыкаются, подобно сектам внутри своей «избранной» религиозной группы (например, баптисты), признавая возможность духовного возрождения, а, следовательно, и спасения души для всех верующих. Как и в сектах, членство в деноминации основано на принципе добровольности, постоянстве и строгом контроле, хотя их деятельность и ограничена классовыми, национальными, расовыми или другими рамками.

Култ (харизматический култ) представляет собой тип малочисленной, крайне недолговечной, локальной, часто экстремистской, отличающейся эклектизмом, фанатизмом, мистицизмом вероучения религиозной организации, группы с неразвитой организационной структурой, во главе с харизматическим лидером.

Култ создается вокруг конкретной харизматической личности, являющейся основателем и руководителем этой организации, объявляемой себя либо Богом, представителем Бога или какой-либо сверхъестественной силы (например, Сатаны). При наличии благоприятных обстоятельств култ может развиваться в секту. Имея основные характеристики секты, култ имеет ряд существенных особенностей, связанных, прежде всего, с процессом его формирования.

Последователями культа являются люди, отвергнувшие ценности окружающего их мира со схожим индивидуальным опытом и образом мысли, предписываемой манерой поведения. Им обычно не воспрещается поддерживать отношения с другими религиозными организациями или связывать себя обязательствами по отношению к другим религиям.

Следует отметить, что обозначенная классификация существующих типов религиозных организаций является в значительной степени условной и основанной на опыте изучения развития христианской традиции, являющейся самой изученной в социологии религии и религиоведении.

В частности, понятие «церковь» не может быть применимо в описании типов религиозных организаций в остальных мировых религиях, поскольку они не образуют в своем развитии церковь в его классическом понимании.

На примере анализа развития ислама, иудаизма и индуизма хорошо видно, что вне христианства очень сложно применять понятия церкви и деноминации, а также проводить четкое разграничение между ни-

ми и другими типами религиозных организаций и институтов. Однако можно сказать с большой уверенностью, что процессы образования тех или иных типов религиозных организаций, происходившие на протяжении всей человеческой истории в последнее время значительно активизировались (прежде всего, культов и сект).

Но если традиционные⁶¹⁹ для того или иного общества, культуры, нации или группы религии оказывают конструктивное влияние на процесс жизнедеятельности общества, то возникший в последнее время целый ряд религиозных новообразований, активно распространяющих свое влияние на молодое поколение на Западе и территории бывшего СССР, в значительной степени носит антиобщественный и антигосударственный характер. Речь в данном случае идёт о деятельности целого ряда религиозных организаций, в отношении характера деятельности которых постепенно входят в научный обиход термины «тоталитарная секта» и «деструктивный культ» (например, АУМ Сенрике, различные сатанинские культы и секты).

Как значимый социальный институт религия призвана выполнять целый ряд социальных функций (её предназначение и роль), к которым относятся:

Не менее перспективным является анализ содержания и трансформации социальных функций института религии, отражающих её предназначение и роль в обществе:

– во-первых, интегративной функции (способствующей объединению, сплочённости и обретению солидарности внутри того или иного человеческого сообщества, самоидентификации их членов, обеспечению, поддержанию и укреплению целостности общественной системы, общественного порядка);

– во-вторых, мировоззренческой (культурную) функции, наполняющей жизнь верующих особым смыслом и значением, способствующая распространению и сакрализации культурных ценностей;

– в-третьих, регулятивной (нормативной) функции, регламентирующей жизнедеятельность личности и различных человеческих сообществ, посредством закрепления на практике норм поведения, принятых в обществе, управления и регулирования социальными процессами;

– в-четвертых, функции социального контроля как формального, так и неформального характера;

⁶¹⁹ Применительно к ситуации с религиозными объединениями в Российской Федерации, традиционными религиозными конфессиями следует признать традиционные для России религиозные конфессии (организации и объединения): православия, ислама, буддизма, иудаизма, а также другие традиционные для России конфессиональные религиозные объединения и организации (например, католичество).

– в-пятых, психотерапевтической или компенсаторной функции, способствующей утешению и обретению мира в душе, примиряющую человека с неизбежным;

– в-шестых, коммуникативной функции, налаживающей общение и взаимодействие как верующими, так и неверующими людьми не только с миром «сакрального» и «сверхъестественного», но и с окружающими;

– в-седьмых, функции социализации или воспитательной функции, позволяющей индивиду активно включаться в сферу религиозного и иные сферы жизнедеятельности общества, становиться полноправным членом того или иного общества и сообщества⁶²⁰. При этом следует согласиться с утверждением В.И. Гараджи о том, что «социальные функции религии столь существенны, что их необходимо учитывать при анализе таких далеко стоящих от нее областей общественной жизни, как экономическая, политическая, интеллектуальная и т.п. При этом социологический анализ религии должен учитывать, что ее структура и функции претерпевают изменения»⁶²¹.

К сожалению, в определённых случаях, институт религии оказывается не в состоянии выполнять свойственные ему функции. Тогда важным направлением социологического анализа становятся дисфункции института религии, когда религия служит фактором разъединения людей, причиной вражды и войн между представителями разных религий, а также внутри самой религиозной группы.

Действительно, сегодня не только атеистам, но и верующим тяжело читать о том, на что шли люди во имя веры — об отвратительных пытках, сожжениях на кострах, о той беспредельной жестокости, которую демонстрировали религиозные фанатики. «В свое время своеобразный рекорд по военным сражениям на религиозной почве поставило христианство», — некоторые исследователи даже считают эту религию более бескомпромиссной, чем ислам. По мнению исследователей, «...если сравнивать со средневековой Европой, то доктрина джихада покажется куда более гуманной, чем папские буллы, призывавшие к искоренению еретиков»⁶²². Крестовые походы, продолжавшиеся до XV века, принесли церкви мало славы и много стыда⁶²³.

Достаточно актуальной для исследований дисфункцией представляется процесс политизации института религии, хотя давно «религия и

⁶²⁰ Энциклопедический социологический словарь / Под общей ред. *Осипова Г.В.* М.: ИСПИ РАН, 1995. С. 639.

⁶²¹ *Гараджа В.И.* Введение // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. *В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.* М.: Аспект Пресс, 1996. С. 24.

⁶²² *Ратвен М.* Ислам. Краткое введение / Пер. с англ. *Е.Чекулаевой.* М.: Астрель, АСТ, 2005. С. 141.

⁶²³ *Янг Дж.* Христианство / Пер. с англ. *К. Савельева.* М., 1998. С. 295.

политика всегда идут рука об руку – и это не изменить»⁶²⁴. Так, большое число исследований посвящено процессу политизации религии в Соединенных штатах Америки, где религия, особенно со второй половины XX столетия «поставлена на службу политике в неприкрытой и, пожалуй, небывалой за всю историю этой страны форме»⁶²⁵. В качестве примера ученые ссылаются на статью Х. Сади, опубликованной в еженедельнике «Тайм» под названием «Преподобный Рональд Рейган»: «В его исступленной проповеди (речь идет о выступлении президента США Рональда Рейгана на 41-й ежегодной конференции Национальной ассоциации евангелических церквей – *Н.О.*) смешалось государственное руководство и религия... По мере развертывания речи президента аудитория начала различать нимб над его головой и услышала хлопанье крыльев сверху...»⁶²⁶.

Процесс политизации религии находит свое крайнее выражение в развитии различных форм религиозного фундаментализма⁶²⁷ и религиозного насилия – экстремизма и терроризма⁶²⁸, служащих злободневным элементом социологического анализа.

Если вести речь о наиболее перспективном фокусе второго направления, то им следует признать социальные функции различных религий, их влияние на нравственные ценности и мировоззрение отдельных индивидов и социальных групп, особенности проявления в повседневной жизни людей⁶²⁹, особенности формирования и функционирования новых религиозных движений, в том числе тоталитарных религиозных культов и сект⁶³⁰.

Следует отметить, что в рамках каждого из обозначенных направлений социолог, изучающий религию, может использовать все общена-

⁶²⁴ *Ammerman N.T.* Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World. New Brunswick, NJ and London: Rutgers University Press, 1987. P. 1 – 2.

⁶²⁵ *Яковлев Н.Н.* Религия в Америке 80-х. Заметки американиста. М.: Издательство политической литературы, 1987. С. 3.

⁶²⁶ *Яковлев Н.Н.* Религия в Америке 80-х. Заметки американиста. М.: Издательство политической литературы, 1987. С. 4.

⁶²⁷ Об особенностях и разновидностях религиозного фундаментализма смотри: *Армстронг А.* Битва за Бога: история фундаментализма / Пер. с англ. М.: Альпина Нон-фикшн, 2013; *Челищев В.И.* Фундаментализм и фундаменталисты. М.: РГСУ, 2010. Гл. 1, 2.

⁶²⁸ См., напр.: *Дженкинс Ф.* Войны за Бога: насилие в Библии / Пер. с англ. М.: Аксмо, 2013; Ислам о терроре и акциях террористов – смертников. Сост. *Эржюн Чапан* / Пер. с турецкого. М.: ООО «Издательство Новый Свет», 2005; *Кепель Ж.* Джихад: экспансия и закат исламизма. М.: Ладомир, 2000; *Мирский Г.И.* Ислам, национальный терроризм и ближневосточные конфликты. М.: Изд. Дом ГУ ВШЭ, 2008.

⁶²⁹ См., напр.: *Осипова Н.Г.* Социальные аспекты ведущих религиозных доктрин: буддизм // Вестник Московского университета. Серия 18: социология и политология. 2020. № 3. С. 105 – 128; *Осипова Н.Г.* Социальные аспекты ведущих религиозных доктрин: индуизм // Вестник Московского университета. Серия 18: социология и политология. 2021. № 1.

⁶³⁰ См., напр.: *Елищев С.О.* Тоталитарные секты и деструктивные культы как антисистемные организации // Вопросы политологии. Т. 10. 2020. № 5.

учные и специальные методы, которые применяются в исследовании социальных явлений.

Тем не менее, в эмпирической социологии получило развитие специальное направление, – социография религии, дающее описание наличной религиозной ситуации в обществе на основе официальных статистических данных и материала социологических наблюдений с применением методов индукции и сравнения. Наиболее авторитетная интерпретация в социологии социографического подхода принадлежит Ф. Теннису. Применительно к религии это направление разрабатывалось в рудях Ле Бра, его последователей и ряда других представителей религиозной философии. Предметную область социографии религии составляют конкретные религиозные объединения, находящиеся в определенной социальной среде и обладающие фиксируемыми пространственно-временными характеристиками.

Особенностью социографии религии является использование языка описания, оперирующего терминологическим аппаратом религиозных объединений, принадлежащих к традиционным религиям. Это позволяет более точно передавать отдельные аспекты изучаемых процессов, однако оказывается применимым далеко не ко всем религиозным «обществам» (например, не подходит новым религиозным движениям), что затрудняет сравнительные исследования. Кроме того, вероучительные смыслы религиозной терминологии могут отличаться от социологических значений, которыми она наделяется, что препятствует объективности анализа и адекватным обобщениям. В современной социологии религии социография религии рассматривается чаще всего в историко-социологическом плане как этап в развитии социологического подхода к религии.

Сегодня социография религии занимается описанием разных способов формирования религиозных групп и организаций, фиксацией непосредственно наблюдаемых проявлений взаимодействия между индивидом, религиозной группой и обществом, церковной статистикой и показателями уровня религиозности населения.

Среди количественных методов социологи, изучающие религию, наиболее часто используют статистический анализ и опрос, а среди качественных – наблюдение, кросс-культурный сравнительный анализ; контент-анализ письменных источников и исторических документов.

Одним из важнейших является метод опроса – либо в виде стандартизированного интервью, когда вопросы задает интервьюер, либо в форме письменного заполнения анкеты респондентом. Респондентам задаются вопросы об их религиозной принадлежности, о том, как часто они посещают церковь, молятся, в какой мере знают вероучение, как

относятся к отдельным его моментам, например, верят ли в жизнь после смерти, в существование дьявола и т.д., т.е. вопросы, которые позволяют судить о характере и интенсивности религиозности.

Опросный метод полезен в установлении корреляций между теми или иными специфическими чертами религиозности и определенными социальными установками, а также характеристиками людей. Для установления более глубоких причинных связей он нуждается в дополнении данными, полученными с помощью статистического анализа, наблюдения, эксперимента. Весьма существенное значение имеет интерпретация полученных в результате опроса данных.

Метод наблюдения позволяет сопоставить то, что говорят исследователю верующие, с тем, что они делают.

Кросс-культурный анализ заключается в сравнении религиозных феноменов, бытующих в разных культурных условиях. В частности, М. Вебер сравнивал понятие спасения, как оно трактуется в буддизме или христианстве, соотнося его содержание не только с вероучением, но и с определяющей соответствующее понимание спасения специфической для данной религии культурой.

Анализ исторических данных, письменных источников, документов был с успехом использован в разработке типологии религиозных организаций, исследовании этапов эволюции религии в истории общества, влияния протестантизма на развитие капитализма и т.д.

Достаточно полезным является метод анализа содержания текстов разного рода, – контент-анализ, например, текстов проповедей, характерных для какого-то отдельного проповедника или религиозной организации. Это может быть анализ популярной религиозной литературы или церковных официальных документов. При этом в зависимости от целей исследования фиксируется либо наличие в тексте определенного элемента (например, темы социального неравенства в официальном документе, излагающем социальное учение церкви), либо не просто наличие, а частота встречаемости того или иного элемента содержания анализируемого текста (например, частота ссылок на церковные авторитеты в исследовании религиозного влияния в СМИ).

Таким образом, в настоящее время ученые располагают разнообразными и взаимодополняющими методами, позволяющими исследовать религию как важнейший элемент социальной реальности. Однако эти методы не могут использоваться в отрыве от общей социологической теории, истории и методологии этой науки. Дело в том, что «ученые, занимающиеся социологией религии, не владея социологической теорией и методологией, тем не менее могут сделать немало полезных и точных наблюдений, но вряд ли их открытия принесут что-либо новое

в развитие социологической теории религии, так как поднимаемые ими проблемы структурированы иначе, чем этого требует общепринятая социологическая теория»⁶³¹. Поэтому «Исследователь должен, прежде всего, совершенно адекватно понимать современную социологическую теорию и методы ее исследования. Он должен быть абсолютно объективен в своих трактовках религиозных фактов: кроме того, он должен быть глубоко заинтересован в изучаемом материале и хорошо знать его. Социология религии не зависит от ценностных ориентаций социологов, она объективна и абстрактна. Она изучает эмпирические явления, пытается делать обобщения относительно взаимосвязей между религиозным поведением и другими типами социального поведения»⁶³².

Интерес профессиональных социологов всегда заключался в исследовании религии как актуального социального и культурного феномена, его реального места в жизни современного общества. «Изучение обществ должно быть изучением религии, и изучение религии должно быть изучением общества»⁶³³. «Дело социологии религии, искать проблемы, ставить вопросы, исследовать и сообщать миру о том, что смогла понять научная социологическая мысль о таком сложном явлении жизни общества как религия»⁶³⁴.

⁶³¹ Социология религии как наука: функциональный подход. Дж. М. Йингер // Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 161 – 162.

⁶³² Социология религии как наука: функциональный подход. Дж. М. Йингер // Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 162.

⁶³³ Социология религии как наука: функциональный подход. Дж. М. Йингер // Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 162.

⁶³⁴ Смирнов М.Ю. Определение предметной области социологии религии // 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / Под ред. д-ра филос. наук проф. Е.А. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. С. 404 – 428.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ. СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ВЕДУЩИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДОКТРИН

2.1. КЛЮЧЕВЫЕ ПРИНЦИПЫ ИНДУИЗМА. КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА И СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ИНДУИСТОВ

Возникновение термина «индуизм». Связь религии индуизма с территорией Индии. Самоназвание индуистов. Индуизм как конгломерат самых разнообразных идей, течений и направлений. Особенность индуизма как вероисповедания. Источники индуизма. Священные тексты ведийского канона (Веды, Упанишады). Эпические произведения (Махабхарата и Рамаяна).

Ключевые принципы индуизма. Вера во Вселенную. Система Богов и их иерархия. Верховные Боги (Пуруша, Брахма, Шива и Вишну). Женские божества. Представления о карме и реинкарнации. Учение о йоге. Достижение Освобождения как высшая цель индуизма. Путь действия.

Понятия сословий и каст как краеугольный камень индуизма. Иерархия каст в современном индуизме. Закрытость кастовой системы. Понятие «внекастового».

Основы ведического культа. Особенности обрядов и жертвоприношений. Специфика индуистских храмов.

Религиозная жизнь в повседневной практике индуистов. Праздники. Роль магических ритуалов. Этические предписания. Моральные нормы и ценности в индуизме. Система наказаний. Индуизм в современном мире.

Достаточно часто под социологией религии понимают отрасль социологии, изучающую религию как социальный феномен, а также социальные функции различных религий, их влияние на нравственные ценности и мировоззрение отдельных индивидов и социальных групп. Хотя предмет социологии религии достаточно обширен и многогранен, в его основе лежит «взаимодействие между религией и обществом, а именно влияние различных форм социального поведения людей на их религиозное поведение и, наоборот, значение религиозности и ее социальные последствия для широких социальных групп и обществ в целом»⁶³⁵.

⁶³⁵ Гараджа В.И. Социология религии / Социологическая энциклопедия: в 2-х т. – М.: Мысль, 2003. Т. 2. С. 549.

В данной связи особую актуальность приобретает анализ ведущих религиозных доктрин, но не с точки зрения их вероучения и культа, а с точки зрения тех укорененных в них социальных аспектов, которые находят свое отражение в повседневной жизни религиозных сообществ. Самой древнейшей из таких доктрин является индуизм.

Термин «индуизм» был введен в XIX веке британскими исследователями, которые вместе с колониальными властями Индии пытались осмыслить чуждую им среду. Этот термин происходит от названия крупнейшей реки в Индии – Инд, и обозначает верования, «которые зародились в Древней Индии и, видоизменившись в некоторых чертах, сохранились до наших дней»⁶³⁶.

Следует отметить, что индуистом нельзя стать, им можно только родиться, притом – на территории Индии⁶³⁷. Понятия «индиец» и «индуист» тесно связаны, поскольку корень у слов Индия (территория), «хинди» (язык, этнос) и индуизм (религия) один и тот же – «hindu».

Сами индийцы определяют свою религиозную принадлежность словом «дхарма» (закон, свод правил, долг) и испытывают огромную гордость не только за свою принадлежность к индийской нации, за свою родину – Индию, но и за то, что они – индуисты. Для подавляющего большинства из них – быть индийцем – значит быть индуистом, а быть индуистом – значит быть индийцем.

Индуизм представляет собой совокупность не только религиозных, но и мифологических, правовых и этических представлений, развивавшихся на полуострове Индостан и территориях, испытывающих с архаичных времен влияние традиционной культуры Индии.

Его особенностью является то, что как вероисповедание он не имеет четко зафиксированной единой центральной доктрины и является уникальной политеистической конфессией, сохраняющей при этом примат философии над догматикой и культом⁶³⁸.

Индуизм представляет собой конгломерат самых разнообразных идей, течений и направлений, которые сосуществуют в пределах единого целостного образования и не входят в радикальное противоречие с основным мировоззренческим ядром⁶³⁹. Так, Д. Неру, анализируя историю Индии, писал: «Индуизм расплывчат как вера, многосторонен,

⁶³⁶ Альбедиль М.Ф. Индуизм // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 731.

⁶³⁷ Альбедиль М.Ф. Индуизм // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 734.

⁶³⁸ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 411.

⁶³⁹ Альбедиль М.Ф. Индуизм // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 734.

аморфен и каждый понимает его по-своему»⁶⁴⁰. К отличительным особенностям индуизма также можно отнести следующие.

Во-первых, в индуизме также не было и нет церковной или какой-либо иной единой централизованной организации ни во всеиндийском, ни даже в местном масштабе. Так, никогда не созывались всеиндийские соборы, вырабатывающие общие установки, правила поведения и т.п.⁶⁴¹

Во-вторых, многовековое сосуществование в индуизме разных религиозных направлений (например, вишнуизма, шактизма, шиваизма), разветвляющихся в свою очередь, на отдельные школы, а также свойственная индуизму идея ненасилия, способствовали выработке в нем особого духа религиозной терпимости.

В-третьих, в индуизме, в отличие от христианства, ислама и иудаизма, практически невозможно выделить те основные религиозные принципы, которые разделяют все его последователи.

В то же время анализ исторического развития индуизма показывает, что он обладает внутренним единством на социальном, идейном и культовом уровнях. Объединяют индуизм в единое целое священные тексты и пантеон Богов, признаваемые практически всеми его течениями и школами⁶⁴².

Одним из важнейших источников индуизма стали религиозные представления неарийских народов Индостана.

Религиозная активность, которую сегодня связывают с индуизмом, зародилась в третьем тысячелетии до нашей эры, в протоиндийских цивилизациях Хараппа (сер. 3 – 1 пол. 2 тыс. до н.э.) и Мохенджо-Даро (3 – 2 тыс. до н.э.), существовавших в русле реки Инд (на территории нынешнего Пакистана). Археологические раскопки доказывают существование там культа Бога Шивы, получившего впоследствии имя Разрушителя в обширном сонме индийских Богов и Богинь.

Однако религиозная эволюция в Индии началась лишь в период распространения арийской цивилизации, – с того момента, когда в XVII в. до н.э. арии, пришедшие из Ирана, вторглись в Пенджаб. В течение последующих веков завоевателям удалось захватить весь бассейн реки Инд, а затем долину реки Ганг и север плоскогорья Декан⁶⁴³. Именно во времена этого так называемого «индоарийского вторжения» были со-

⁶⁴⁰ Цит. по: *Арти Д.* Александер. Танцующие с Богами. Индийская энциклопедия / пер. с тамилу *М. Мунаван*. М.: Издательство «Ниола – Пресс», Рипол Классик, 2011. С. 340.

⁶⁴¹ *Альбедиль М.Ф.* Индуизм // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. *В.А. Тишков*. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. 734.

⁶⁴² *Таевский Д.* Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 411.

⁶⁴³ *Арвон А.* Буддизм / Пер. с франц. *Е. Калантаровой*. М.: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 8.

зданы принадлежащие ариям памятники древнеиндийской словесности, которые принято объединять под общим названием ведийского канона.

Несмотря на то, что священные тексты, входящие в ведийский канон, разнородны по времени создания, структуре, смысловой направленности и функциям, они рассматриваются как единое целое и считаются авторитетным священным источником.

Первым священным текстом из совокупности индуистских собственно канонических священных (основных) текстов – «шрути» (в буквальном смысле – «услышанное»), а также самыми древними священными писаниями в мире, считаются Веды (XVI в. до н.э.), а также Упанишады.

Веды (в переводе с санскрита означающие «знание», «мудрость») уже в первой половине I тысячелетия до н.э. обрели статус высшего религиозного знания. Они состоят из четырех сборников гимнов – «самхит». Первый и самый древний сборник «Ригведа» содержит 1028 гимнов Богам и священным песнопений, второй сборник – «Самаведа» состоит из 505 стихотворных отрывков, служащих сопровождением для различных обрядовых напевов. Третий сборник – «Яджурведа» содержит формулы для различных жертвоприношений, а четвертый – «Атхарведа» — включает в себя заклинания и колдовские заговоры⁶⁴⁴.

Как отмечают ученые, «индуизм стал результатом различных влияний, одним из которых был «ведизм» – индуизм непосредственно унаследовал верования и умозрительные построения Вед. Ведическая религия, религия ритуала и обряда, игнорировала элемент «веры»: «вера» (шраддха) воспринималась лишь как верность ритуалу и доверие к его действительности; обрядовая ошибка – высшая вина; нравственный императив – соблюдать принятые установления»⁶⁴⁵.

Позднее, начиная с VIII века до н.э., создавались Упанишады, часто рассматриваемые как заключительная часть Вед и выражающие их истинную суть. Они объединяют свыше 200 текстов (Брихадараньяка, Чхандогья. Тайттирия, Айтарея, Каушитаки, Кена, Катха, Ишна, Прашна и т.п.), в которых разрабатываются темы, акцентирующие внимание на различных проблемах познания⁶⁴⁶.

Кроме текстов «шрути» в индуизме имеются дополнительные священные тексты – «смирти» (в буквальном смысле – «запомненное»). Среди текстов «смирти» большую популярность получили эпические произведения – поэмы «Махабхарата» и «Рамаяна». В состав IV книги

⁶⁴⁴ Арвон А. Буддизм / Пер. с франц. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 8.

⁶⁴⁵ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 35.

⁶⁴⁶ Пахомов С.В. Упанишады // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 1097.

«Махабхарата» вошло одно из наиболее значимых священных писаний индуизма – Бхагавадгита (в переводе с санскритского – «Песнь Господа»), репутация которого чрезвычайно высока и сопоставима с авторитетом Упанишад⁶⁴⁷.

В VI – IV вв. до н.э., когда индоарийская культура распространилась на значительной территории и вступила в контакт с местными культурами, сложились «принципы» того вероисповедания, которое впоследствии стали отождествлять с индуизмом.

Первым принципом является вера в безликую Вселенную, одновременно космический и нравственный, ритуальный «порядок»⁶⁴⁸, в которую, в конце концов, попадут все человеческие души. Вера в то, что индивидуальная душа способна вернуться в глубины вселенской души («атман»), выражается следующими торжественными словами: «То еси ты»⁶⁴⁹.

Для индуизма также характерно представление о цикличности существования Вселенной, проходящей через повторяющиеся этапы творения, сохранения и уничтожения. Важную роль играет концепция временных эпох (юг), следующих друг за другом. В настоящее время человечество, согласно индуизму, живет в неблагоприятный «век тьмы» (кали-юга), в котором торжествует порок и попирается истина.

Вторым принципом служит вера в несметные мириады Богов, каждый из которых является олицетворением одной сущности.

Так, в Древнеиндийском эпосе существовали восемь верховных богов – «хранителей мира». Это Сурья – Солнце, Чандра – Луна (божество мужского пола), Ваю – Ветер, Агии – Огонь, Яма, он же – Кала, бог смерти и владыка подземного царства, Варуна, повелитель океана, Индра, бог-громовержец, и Кубсра – бог богатства.

Со времен Вед (ведичества, ведической религии) в индуизме традиционно разграничивают земных богов, богов «промежуточного пространства» (атмосферы) и небесных богов. Существует и классификация по функциям: боги-правители, боги-воины, боги-покровители сельского хозяйства, скота, ремесел и т.п. В современном индуизме, как и в ведическую эпоху, пантеон богов является обширным и достаточно хаотичным: каждый мифологический образ фактически не связан с другими, даже в тех случаях, когда между двумя или более божествами устанавливаются искусственные связи⁶⁵⁰.

⁶⁴⁷ *Забяко А.П.* Бхагавадгита // *Религиоведение / Энциклопедический словарь.* М.: Академический Проект, 2006. С. 172.

⁶⁴⁸ *Рену Л.* Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 10.

⁶⁴⁹ Упанишады: в 3-х книгах. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии *А.Я. Сыркина.* М., 1992. Книга 3. Чхандогья упанишад. С. 109.

⁶⁵⁰ *Рену Л.* Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 45.

Наиболее примечательной чертой индийской мифологии является триединство верховных богов, – Брахмы, Вишну и Шивы, которые могут почитаться отдельно друг от друга. Так, большинство индуистов верит, что во вселенной работают три силы: создание, сохранение и разрушение, которые олицетворяют три главных Бога – Брахма, Вишну и Шива. Бог Брахма – Создатель, может быть увиден в новорожденном ребенке или в лучах рассвета нового дня. Бог Вишну, Хранитель, воплощается в человеке средних лет или в полдень, а Бог Шива, Разрушитель – в старческом возрасте или в заходящем солнце.

Вишну как «хранитель» мира и Шива как его «разрушитель» являются фигурами первого плана; между ними делится огромная масса верующих. При этом для поклонников Вишну, все происходит от Вишну, и даже сам Шива, поскольку он Верховный Бог и основа всего сущего. А для поклонников Шивы – все наоборот, происходит от Великого и Всемогущего Шивы⁶⁵¹ Таким образом, антиномия между Вишну и Шивой, которая часто отмечается в литературе, в области культа является слабой; существуют даже смешанные фигуры, как, например, Харихара – символ единения Вишну и Шивы.

Первый верховный Бог – Вишну, который изначально был не очень заметным ведическим божеством, в эпической мифологии стал важнейшим персонажем, благожелательным к людям, хотя черты грозного бога не совсем исчезли. В эпосе складывается следующая мифологическая картина: Вишну изображается с четырьмя ликами и руками (в одной из них диск-чакра, в другой – боевая раковина, в третьей – палица, в четвертой – лотос), ему присущи двенадцать или двадцать четыре различных формы.

Наиболее пространный индийский миф повествует о Кришне, сыне Вишну. Его тайное рождение (еще в чреве матери он подвергается преследованиям своего жестокого дяди, паря Кансы) становится поводом для длинного ряда сюжетных перипетий. Еще в детстве он совершает сверхчеловеческие деяния; юношей он становится божественным «пастухом» и играет на флейте среди влюбленных пастушек, которые водят вокруг него хороводы (в средневековой Индии это излюбленный сюжет кришнаизма, наполовину эротический, наполовину мистический)⁶⁵².

Второй верховный бог, Шива, также имеет двойственную природу. В качестве разрушителя он отождествляется со Смертью, со временем; он – Хара, то есть «похищающий», а в своих самых яростных проявлениях – Бхайрава Устрашающий, у него шестьдесят четыре облика.

⁶⁵¹ Арти Д. Александер. Танцующие с Богами. Индийская энциклопедия / пер. с тамилу М. Мунаван. М.: Издательство «Ниола – Пресс», Рипол Классик, 2011. С. 340.

⁶⁵² Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 50.

Этот бог чрезвычайно активен, является основным участником войн с демонами, иногда он совершает устрашающие деяния⁶⁵³. С другой стороны, он является источником плодородия, это «благодать» бог, как о том свидетельствуют его имена – Шива, Шамбху, Шанкара; он покровительствует физической любви и рождению потомства, его иногда даже изображают обоеполом⁶⁵⁴.

Весьма почетное положение в индуистском пантеоне и народных культах занимает Бог Ганеша, которого обычно изображают в виде плотного человечка с большим шарообразным животом и слоновьей головой; множество приписанных ему атрибутов имеют символическое значение. Он ставит и устраняет препятствия; к нему взывают перед началом любого религиозного, литературного, экономического предприятия; бесчисленно количество его святилищ как на севере, так и на юге, где ему придана особая функция охраны городских ворот. Для культа Ганеши, как и для культа многих других божеств, характерен эротический элемент⁶⁵⁵.

На всех уровнях мифологии в Индии присутствуют женские божества. Особое место в них занимают супруги (шакти) верховных Богов. Так, Дурга является шакти Шивы, богиня Лакшми, или Шри (Красота, Богатство) представляет собой шакти Вишну; это образцовая супруга и светоносный, благодать образ. Древняя речная богиня Сарасвати, которую иногда считают супругой Вишну, покровительствует искусствам, красноречию и наукам; ей приписывается изобретение санскрита. Радха, любимая пастушка Кришны, становится высшим божеством для адептов различных сект, поклоняющихся возлюбленным богам, как, например, для нимбарков. Существует и сонм малых женских божеств, как правило, устрашающего характера. Это демоны и каннибалы в женском облике, похищающие детей, насылающие болезни и бедствия⁶⁵⁶.

На самом деле, как отмечают специалисты, местное население в основной массе поклоняется богам, полубогам, духам и т.д., малоизвестным за пределами Индии, а не классическим Вишну и Шиве⁶⁵⁷.

В ранг священных существ в индуизме возводятся и животные, прежде всего корова; ей посвящен ритуал; ее образ группирует вокруг себя множество мифов. Корова является символом пищи и очищения; почитание коровы означает проявление закона «ненасилия» (ахимсы), который выражается в отказе убивать что-либо. Затем идет культ змеи,

⁶⁵³ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 53.

⁶⁵⁴ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 52.

⁶⁵⁵ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 46.

⁶⁵⁶ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 56.

⁶⁵⁷ Арти Д. Александер. Танцующие с Богами. Индийская энциклопедия / пер. с тамилы М. Мунаван. М.: Издательство «Ниола – Пресс», Рипол Классик, 2011. С. 340.

корни которого восходят к фольклору; он принимает разнообразные формы.

Существуют и священные растения, деревья, связанные с культом того или иного божества: лотос, туласи, посвящен Вишну, бильва – растение Шивы. Среди неодушевленных предметов выделяется камень шалаграма – тоже вишиуитский символ. Различные водоемы – от океана, священной реки Гаиги, легендарной Сарасвати, до прудов, или тиртх, почитаемых в местных культах, – представляют собой конечные точки паломничества. Атрибуты богов – оружие, музыкальные инструменты, различные предметы также являются объектами отдельного культа⁶⁵⁸.

Над всем миром богов, согласно индийским поверьям, царствует Игивара, или «Господь»; его также часто называют Пурушей («существом») или Бхагавантом («блаженным»)⁶⁵⁹.

Третий принцип – вера в карму и реинкарнацию, которые увековечены в ведических текстах.

Почти все направления индуизма придерживаются важного индийского представления о карме – причинно-следственной связи между поступками индивида в прошлых воплощениях и его судьбой, характером, положением в обществе в нынешнем воплощении.

Карма – это всемирный закон причин и результатов: действия человека в этой жизни – (чатурварга): дхарма (безупречное исполнение религиозных предписаний), артха (материальное благополучие), кама (чувственные радости) и мокша (духовное освобождение), определяют его положение в следующей жизни при реинкарнации (возрождения и перевоплощения)⁶⁶⁰. Тем самым индуистов объединяет вера в определенное поведение, необходимое, чтобы заслужить хорошую карму и, в конечном счете, быть отпущенным в состояние мокши, – возвращения к единству с Вселенной⁶⁶¹. При этом для того, чтобы достичь хорошей кармы, следует неотступно идти по тропе Йоги, такой как Карма Йога, Бхакти Йога, или Джнана Йога, представляющих собой своеобразную систему поведения⁶⁶².

Йога предполагает обретение сверхъестественных физических возможностей и достижение мистической власти, которая характеризуется тесным слиянием с трансцендентным. Это сознательная техника, которая направлена на возвышение волевым усилием над низшими про-

⁶⁵⁸ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 59.

⁶⁵⁹ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 60.

⁶⁶⁰ Пахомов С.В. Индуизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 395.

⁶⁶¹ Lind M.A. Hinduism, Fundamental // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 224.

⁶⁶² Lind M.A. Hinduism, Fundamental // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 223.

явлениями жизни благодаря управлению деятельностью вегетативной нервной системы.

Карма, или «действие» является центральным понятием индуистской религии. Это сила, которую невозможно увидеть или услышать; она действует на душу (или на тонкое тело) и заставляет ее возродиться в оболочке человека или животного (в зависимости от результатов предшествующего существования)⁶⁶³.

Каждое действие, каждое намерение приносят плод не только в ближайшее время, но и содержат возможность будущих реализаций, обеспечивая положительные или отрицательные последствия, что, в конечном счете, и составляет судьбу человека.

Закону кармы подвластны все живые существа, в том числе и боги; она действует неотвратимо: действие преследует человека, безошибочно находит его. В каком-то смысле так и есть: карма – это результат прошлых поступков; с другой стороны, в некоторой степени будущее зависит от «человеческого усилия», которое многие писатели противопоставляют слепой судьбе.

Карма есть в одно и то же время и предопределение, и свобода. Теория кармы, которая в той же мере объясняет повороты судьбы, что и устанавливает ее законы, глубоко проникла в сознание индусов, став основой национального менталитета. У многих индусов она породила желание отказаться от любого действия, дабы избежать его последствий; отсюда – этика «неделания», которая существует наряду с активной позицией и стремлением к деятельности.

Необходимое дополнение к теории кармы составляет сансара – учение о бесконечном переселении душ. Согласно народным верованиям, жизнь в настоящем – это лишь одно среди бесконечной череды существований, которые отпущены человеку, подверженному закону кармы; это лишь одна «волна в реке сансары», то есть «всеобщей лестницы существ». Обычно сансару сравнивают с колесом, которое вертится без остановки, с качелями, с идущими друг за другом волнами. Механизм прост: душа возвращается на землю с «остатком» кармы, который и определяет форму, в которой возродится это живое существо.

При этом существуют формальные соответствия между совершенным проступком и его последствиями. Иногда это соответствие выступает в форме простого символа, игры слов: укравший масло в следующей жизни будет молью (так как моль называлась «той, кто пьет масло»), в то время как более удачливый мошенник, укравший драгоценности, родится ювелиром⁶⁶⁴.

⁶⁶³ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 61.

⁶⁶⁴ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 72.

В систематических изложениях теории сансары имеется следующая схема: душа возвратится в человеческое тело после того, как перевоплотится множество раз, точнее, 84 лакши (= 84 x 100 000 раз). Двадцать лакш душа воплотится в образе растения, девять лакш – в образе водного животного, одиннадцать – насекомого, десять – птицы, тридцать – домашнего скота, четыре – обезьяны. Кроме того, 2 X 100 000 раз душа обретет человеческую оболочку, причем пройдет долгий путь от низшего состояния к более завидному уделу. Только тогда душа достигнет освобождения от сансары⁶⁶⁵.

Высшая цель индуистской религии, рядом с которой кажутся не столь значительными и преимущества земной жизни, и даже райские утех, – это достижение Освобождения. С его помощью человек, практически потерявший свою индивидуальность в космологической перспективе, в бесконечном ряду поступков и их следствий, обретает значимость в качестве духовного существа.

Одним из путей к Освобождению является «путь действия»: ритуала, строгого соблюдения правил, паломничеств, молитв.

Краеугольным камнем как вероучения, так и социальной составляющей доктрины индуизма являются понятия сословий и каст. В общепринятом смысле этими понятиями обозначают обособленные группы, члены которых имеют общее профессиональное занятие, не вступают в браки с другими группами, и даже не делят с ними трапезы.

Иерархия сословий, а затем и каст, которая существует в индуизме, основана на наиболее известном из ведической литературы произведении – Ригведе, которое объясняет происхождение четырех первоначальных «классов» из частей тела первоначального космического человека – Пуруши, выступивших основой кастовой системы и ставших неотделимой частью индуизма.

Первоначально в Индии существовало строгое разделение на сословия – «варны». Варна означала мистическую символику, соответствующую занятию. Изначально их было всего три. Первая варна – жрецы (брахманы), вторая – воины (кшатрии), третья – простые скотоводы и земледельцы – вайшьи. Дополнительная, четвертая варна «шудр» – слуг была создана позднее⁶⁶⁶.

Очевидно, что из четырех больших социальных общностей только одно первое, высшее сословие – брахманов имело непосредственное отношение к религии. Брахманы, чем бы они ни занимались, были носителями священной власти: «Даже рождение брахмана есть вечное воплощение Закона» (Ману). Их долг формулируется так: «обучать Ве-

⁶⁶⁵ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 72.

⁶⁶⁶ Арти Д. Александер. Танцующие с Богами. Индийская энциклопедия / пер. с тамилы М. Мунаван. М.: Издательство «Ниола – Пресс», Рипол Классик, 2011. С. 354.

дам»; их образ жизни заключается в том, чтобы совершать жертвоприношения ради других, то есть исполнять обязанности жреца и получать дары.

Второе сословие – кшатрии – состояло из воинов, которые должны были «совершать жертвоприношения, изучать Веды, приносить дары». Царь, идеальный кшатрий, является эманацией божества, «богом в образе человека», как говорит Ману, и большие царские церемонии даже в постведической Индии имели характер религиозных праздников; это единственные следы древнего торжественного культа, посвященного верховным божествам.

Представители третьего сословия – вайшьи, которые в принципе должны были заниматься скотоводством, земледелием, торговлей, имели те же религиозные обязанности, что и кшатрии, хотя, несомненно, в меньшем объеме.

Представители четвертого сословия – шудры – должны были служить трем первым варнам. Внешне они были исключены из религии, но древние тексты признают за ними определенные права, и некоторые секты неоднократно пытались вновь интегрировать их в индуистскую религиозную систему⁶⁶⁷.

Позже в Индии появилось множество каст и соответствующих статусов, связанных не с религиозной, а с профессиональной деятельностью, и даже люди физического труда на низком положении разделились на «рыбаков» (в Индии рыба является запретной, «нечистой» пищей), «носильщиков», «уборщиков», «скорняков» и др.⁶⁶⁸

Как полагают исследователи, на формирование сословий и каст повлияли и региональные различия в Индии. Исторически сложилось так, что в Южной Индии, брахманов не так много, чего нельзя сказать о кшатриях и вайшьях. Вайшья – крестьяне, ремесленники и торговцы – основное население Индии. Общественные отношения складывались так, что сейчас большинство тамиллов занимают посты государственных чиновников, уроженцы Пенджаба – военные и земледельцы. Гуджаратцы – торговцы, а их соседи – раджастханские марвари – ростовщики (некоторые стали промышленниками). Среди джайнов много крупных финансистов и дельцов ювелирного бизнеса (их предки служили казначеями при Великих Моголах)⁶⁶⁹.

Кастовую принадлежность узнавали по одежде и аксессуарам, длине и способе драпировки ткани, закрывающей тело. Например, зонт

⁶⁶⁷ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 107.

⁶⁶⁸ Арти Д. Александер. Танцующие с Богами. Индийская энциклопедия / пер. с тамили М. Мунаван. М.: Издательство «Ниола – Пресс», Рипол Классик, 2011. С. 354 – 355.

⁶⁶⁹ Арти Д. Александер. Танцующие с Богами. Индийская энциклопедия / пер. с тамили М. Мунаван. М.: Издательство «Ниола – Пресс», Рипол Классик, 2011. С. 354.

или опахало принадлежали представителям правящего класса. Женщины высоких каст драпировали сари от пяти метров – в северных регионах Индии, от девяти метров – на юге, полностью закрывающие ноги. Им полагалось носить определенный тип украшений и пользоваться особыми ароматическими средствами и маслами. Женщины низших каст драпировали более короткие и менее дорогие сари (хлопок, а не шелк), их способ драпировки оставлял открытыми ноги ниже колен, им соответствовал свой тип украшений и материалов.

Современные касты в Индии теоретически наследуют традиции четырех древних варн, но роль в распределении по этим кастам играет не столько религиозный принцип, сколько профессия человека, условия его жизни, даже его этническая принадлежность. Так, Дж. Неру считал, что вследствие многовековой практики каст, профессиональные таланты записаны на генетическом уровне индийцев.

До сих пор в Индии существует четыре «варны» (сословия), которые, в свою очередь, делятся на многочисленные вспомогательные, профессиональные и прочие «джати» – касты. Таким образом, существует еще не меньше 2000 дополнительных каст, которые совершенно изолированы друг от друга. Все они имеют собственные предписания, обрядности и нормы поведения, вплоть до того, во что одеваться и как готовить пищу. Вид домов для жилья, посуды для еды также входят в этот список.

Как отмечают специалисты, переход из одного сословия (варны) в другое не возможен даже при фантастически благоприятных условиях – таковых просто нет.

Межкастовое смешение «варна шанкара» – явление довольно редкое, в Индии оно порицаемо, но существует, – возможно из одной ремесленной касты перебраться в другую, но это не касается основных каст. Также практически невозможно выдать себя за члена другой касты, хотя в Индии нет системы внутренних паспортов, а многие вообще не имеют никаких удостоверений личности. Основная информация о рождении и происхождении, недоступная для посторонних, хранится у семейных или храмовых жрецов, они же являются свидетелями браков и смертей. Даже если долго изучать чужие правила, слишком много неуловимых нюансов, которые стали привычкой. Их впитывают буквально с рождения⁶⁷⁰.

Жизнь кастового индуиста регулируется набором предписаний, освященных религией. Изгнание из касты означает для него переход в

⁶⁷⁰ Пахомов С.В. Индуизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 394 – 395.

состояние изгоя – «внекастового». «Внекастовые» также известны под названием «неприкасаемые» – далиты⁶⁷¹.

Если по каким-либо причинам человек теряет свою касту, он лишается поддержки своей общины и окружения, ему сложно найти работу и жить, он в силах покинуть старое место жительства и просить о принятии его в более низкую касту, но никогда не сможет адаптироваться в ней и стать своим. Ему придется всему учиться заново.

Постепенно в Индии появилась категория людей, находящихся вне касты, их не принимала ни одна из высших каст и даже шудры могли от них отказаться. Эти люди были исключенными из своих каст, их детьми или детьми от смешанных браков, и даже иноземцами из дальних стран. Иногда они создавали свои кланы с внутренними законами, жили ремеслами, охотой, искусством или присоединялись к народам лесов и гор, собирали целебные травы, дикий мед, ловили змей и изготавливали снадобья⁶⁷². Теряя охотничьи угодья и земли, подходящие для жизни, люди племен и малых народностей приходили в деревни служить прислугой и сезонными работниками. Им приходилось постепенно приспосабливаться к новым условиям существования, терять прежние навыки и входить в число персонала, обслуживающего высшие касты, то есть пополнять ряды низших каст⁶⁷³.

К неопределенной группе относились и общины людей – трансвеститов, называемые «хиджра». До сих пор их можно встретить в некоторых районах Мумбая, Дели, Лакхнау⁶⁷⁴.

Таким образом в Индии сословия и касты (варна, джати) – это феномены чрезвычайно широкого порядка, выходящие за пределы сугубо религиозных проблем. С древних времен в Индии касты представляют собой очень сложную систему взаимоотношений между людьми. И хотя в настоящее время касты официально отменены, а «неприкасаемых» принято называть «угнетенными», на бытовом уровне кастовое деление общества сохраняется. Так, индуистом является только тот человек, который родился в одной из каст, а большинство браков учитывает не только гороскопы, но и касту новобрачных⁶⁷⁵.

⁶⁷¹ Пахомов С.В. Индуизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 394 – 395.

⁶⁷² Арти Д. Александер. Танцующие с Богами. Индийская энциклопедия / пер. с тамили М. Мунаван. М.: Издательство «Ниола – Пресс», Рипол Классик, 2011. С. 354 – 355.

⁶⁷³ Арти Д. Александер. Танцующие с Богами. Индийская энциклопедия / пер. с тамили М. Мунаван. М.: Издательство «Ниола – Пресс», Рипол Классик, 2011. С. 355.

⁶⁷⁴ Арти Д. Александер. Танцующие с Богами. Индийская энциклопедия / пер. с тамили М. Мунаван. М.: Издательство «Ниола – Пресс», Рипол Классик, 2011. С. 355.

⁶⁷⁵ Пахомов С.В. Индуизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 394 – 395.

Ведический культ был основан на жертвоприношении. Торжественный дар божеству, жертвоприношение представляло собой более или менее длительную церемонию, кульминацией которого были приношения Огню. Цель этой церемонии состояла в том, чтобы войти в контакт с высшим миром и заручиться поддержкой богов для получения всяческих выгод, как коллективных, так и индивидуальных.

Существовали обязательные календарные жертвоприношения, в принципе не содержавшие упоминаний о том, в честь какого бога совершается обряд. Но жертвоприношения (по крайней мере та или иная их часть) легко могли сопровождаться обращениями к божествам. Молитва была частью обряда жертвоприношения – она выражалась в «формулах» – изречениях, сопровождавших действия жреца и самостоятельного значения она не имела⁶⁷⁶.

Приношения Богам, чаще всего представлявшие собой продукты сельского хозяйства и скотоводства – зерна риса, другие злаки, молоко, топленое масло, куски козлятины, – частично сжигались, частично употреблялись в пищу жрецами и светским «жертвователем», который нуждался в помощи богов и в пользу которого совершалось жертвоприношение. Другим приношением, использовавшимся при наиболее важных церемониях, служил растительный напиток «сома» с возбуждающим, пьянящим действием, который обладал таинственными свойствами и готовился довольно сложным способом.

Огромную роль в жертвоприношении играл огонь, процесс разжигания и поддержания которого тоже составлял особую церемонию. Для обряда обычно требовалось три священных огня, расположенных вокруг неглубокой ямы, которая играла роль «алтаря»⁶⁷⁷.

Специальные обряды, в которых легко обнаруживается огромное количество народных черт, сопровождали смену времен года, которые обычно проходили в три этапа (был и четвертый дополнительный). Существовал также обряд первых плодов, масса обрядов в честь конкретных божеств, искупительные жертвоприношения, которые проходили по схеме жертвоприношений лунного цикла⁶⁷⁸.

В основе культовой практики современного индуизма лежит храмовая пуджа – поклонение, совершаемое от двух до пяти раз в день. В ходе пуджи жрец (пуджари) поклоняется духу божества, находящемуся в антропоморфном скульптурном изображении, поднося ему плоды, воду, благовония, раскачивая перед ним светильником и т.п.

При этом храм в индуизме может считаться как бедное деревенское святилище с грубо выполненными статуями богов, так и знамени-

⁶⁷⁶ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 15.

⁶⁷⁷ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 16.

⁶⁷⁸ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 18.

тые храмовые комплексы, занимающие обширное пространство, с монументальными дверьми, многочисленными постройками, внутренними дворами, огромными залами, прудами для омовений. Иногда в качестве храмов упоминаются монастыри, школы, больницы и даже небольшие «мирские» постройки. При этом выбор места для строительства «храмов» определялся с помощью астрологии и гадания.

Религиозная жизнь индуистов не концентрируется исключительно в рамках храмов. Так, основание городов и деревень, посадка деревьев, рытье прудов часто становились поводом для проведения церемоний религиозного типа, с жертвоприношениями и очистительными обрядами.

Очень почитались верующими водоемы, берега реки, легкодоступные благодаря пологим лестницам. Самым священным водоемом является «мать Ганга» – спустившаяся на землю небесная река Ганга, священная река Индии. Однако любой водоем почитается и является субститутом Ганги, то есть Гангой. Активная религиозная жизнь также проходит на широких каменных террасах, расположенных на разных уровнях вдоль изгибающегося берега реки семи священных городов – Бенареса, Хардвара, Уджайна, Матхуры, Айодхьи, Дварки и Кандживерама.

В индуистских храмах не проводятся коллективные церемонии, тем более в одно и то же время. Весь культ состоит из поклонений и определенных жертвоприношений. Присутствие верующих (если оно не заключается в участии в пудже) имеет целью медитацию, слушание священного учения, участие в песнопениях и рецитациях – многократном повторении молитв -заклинаний.

Статуям божеств приносят дары, в особенности цветы, благовоения, фрукты; лепту получает жрец и раздает ее верующим, чтобы те принесли своим близким немного освященной еды. На специальном алтаре приносятся дары духам предков. Достаточно распространенными видами жертвоприношения являются специальные листья туласи и ашоки (у вишнуитов) и бильвы (у шиваитов) и травы (куша), вода Ганга⁶⁷⁹.

В классических текстах упоминаются и человеческие жертвоприношения, которые рассматриваются учеными как обычай диких племен, который мог проникнуть в некоторые индуистские секты. Тем не менее, реальным человеческим жертвоприношением является долго находившийся в почете обычай сати (официально он был запрещен более века назад). Этот обряд состоял в «добровольном» самосожжении вдовы, которая бросалась в погребальный костер своего супруга; эту жуткую це-

⁶⁷⁹ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 87.

ремонию иногда описывают как бракосочетание, а несчастная жертва возводится в ранг местной святой; существуют памятные стелы⁶⁸⁰.

Так, в научной литературе получил анализ случай самосожжения, который произошел в индийском штате Раджастан 4 октября 1987 г. в деревне Деорала около Джайпура. Тогда красивая женщина, не достигшая даже 18 лет, взошла на погребальный костер вслед за своим 24 летним мужем, умершим от гастроэнтероколита. Место расположения этого погребального костра стало святыней, привлекавшей в течение последующего года тысячи верующих. Паломники прибывали пешком, на телегах, запряженных верблюдами, на переполненных частных автобусах, в которых люди вывешивались из окон и ехали даже на крышах. На месте погребального пепелища появилось более 800 придорожных кабин, продававших подарки, закуски, игрушки, кокосовые орехи и ладан, – наряду с коллажами фотографий улыбающихся в огне супругов⁶⁸¹.

Объяснение обряда сати ученые находят в патриархальной традиции, заимствованной у касты кшатриев. В рамках этой традиции сати является гарантией того, что жены погибших индуистских воинов не будут обесчещены вторгающимися ариями⁶⁸².

В индуистском каноне предписано ежедневно совершать «пять великих жертвоприношений» – обрядов:

- 1) принести дар из собранной пищи «всем богам» или жертвоприношение огню, которое следует совершить до полдневной еды;
- 2) сделать жертвоприношение воздуху, посвященное «существам»;
- 3) совершить возлияние воды, смешанной с кунжутом, в честь духов предков;
- 4) провести обряд гостеприимства, особенно по отношению к аскетам;
- 5) осуществить рецитацию (многократное повторение) отрывка из Веды⁶⁸³.

В настоящее время эти церемонии упростились или вовсе исчезли из современной жизни индусов. Но другие все еще остаются в силе, как, например, поклонение богам-покровителям, которые ежедневно получают дары от домочадцев.

Так, в современном индуизме присутствует совокупность ритуалов, которые называют частными или «домашними», но которые не яв-

⁶⁸⁰ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 88.

⁶⁸¹ Ruthven M. Fundamentalism. The Search for Meaning. New York: Oxford University Press Inc., 2005. P. 95.

⁶⁸² Hawley J. Hinduism: Sati and its Defenders // Fundamentalism and Gender / J.S.Hawley (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1994. P. 96.

⁶⁸³ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 99.

ляются ведическими. Они совершаются главой семьи вокруг домашнего очага, как правило, без участия жрецов. Это краткие ежедневные приношения риса и ячменя определенным божествам; некоторые дары не кидают в огонь, а раскладывают на земле или подбрасывают в воздух.

В индуизме практикуются и ежемесячные, сезонные, искупительные обряды, ритуалы, обращенные к конкретному божеству; приношения змею; обряды гостеприимства; земледельческие праздники и т.д.⁶⁸⁴ К этой категории принадлежат и разного рода «тайнства», освящавшие жизнь индуса со времени его рождения (и даже раньше) вплоть до смерти и перехода в иной мир. Очистительные обряды в домашнем ритуале занимают гораздо большее место, чем в торжественном культе. Эти обряды остались практически неизменными на всем протяжении существования индийской религиозной традиции⁶⁸⁵.

Неотъемлемыми составляющими и одновременно отличительными особенностями культовой практики индуизма являются магия и мантра (молитва).

Магические ритуалы с ведической эпохи всегда существовали за пределами обычного культа, а магией занимались не только брахманы, но и обычные смертные. Магию также практиковали, согласно эпической традиции, боги и демоны, воздушные духи и святые; царь считался чудотворцем, наделенным огромным магическим даром. Для магических ритуалов использовалось большое количество предметов и веществ, которые классифицировались в зависимости от того, имеют ли они волшебную силу или нет, является эта сила благотворной или пагубной.

Сегодня магические обряды мало изменились и их даже изучают в школе – только древние формулы были заменены другими, а многие ритуальные предписания, как, например, те, что касаются имени, объясняются магическими представлениями. В качестве средств для магических обрядов широко используются мандалы – круги, начерченные на земле, в границах которого человек может безопасно для себя призывать или изгонять невидимые силы, значительную роль играют различные амулеты⁶⁸⁶.

В магическом духе осуществляется и молитва, сила которой заключена не столько в содержании, сколько в форме мантры («сакральной формулы»), а точнее, в том, как мантра произносится – в духовной концентрации, которая сопровождает ее произнесение, и во внешних

⁶⁸⁴ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 19.

⁶⁸⁵ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 19.

⁶⁸⁶ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 96.

условиях, которые ее вызвали. Это могут быть формулы при вступлении в секту, формулы искупления, проклятия или клятвы и др.)⁶⁸⁷.

Мантра представляет собой серию долгих литаний, состоящих из отдельных слов или фраз, повторяющихся в неизменном виде много, порой – много тысяч – раз. Бесчисленное повторение – рецитация – мантр помогает достичь тех же целей, которых в древности добивались с помощью магии или жертвоприношения. Мантры могут произноситься вслух, шепотом или про себя, причем их ценность соответственно возрастает в геометрической прогрессии.

В целом обрядовая сторона индуизма пронизывает всю жизнь верующего. Так, в древних правоведческих текстах – Дхармашастрах выделяется до 40 домашних обрядов, связанных с наиболее значимыми событиями жизни человека: благополучным вынашиванием плода в материнском лоне, рождением (особенно приветствуется рождение мальчиков), посвящением, браком и похоронами⁶⁸⁸.

Многочисленные праздники в индуизме строго следуют календарю, однако установить число индуистских праздничных ритуалов невозможно – свои праздники есть в каждой семье, роде, касте, местности, у каждого народа, живущего в Индии.

Самый значительный из них – это Дурга-пуджа или «бенгальское Рождество», длится десять дней и проходит в октябре-ноябре, отчасти – в пространстве храма, отчасти у домашнего очага, и сопровождался процессиями. Дипавали (Дивали) – «вереницу светочей» празднуют, расставляя светильники и в священных, и в «мирских» местах; во время его празднования происходят народные увеселения и карнавал с присущими ему разгулом. Шиваратри, или «День Шивы», отмечается каждый лунный месяц, но особенно торжественным является маха-шиваратри в январе-феврале. Отмечают также «Рождество Кришны», «Рождество Рамы»⁶⁸⁹. Этим праздникам иногда предшествуют дни поста, причем праздничные увеселения часто теряют религиозный характер, что, например, присуще Холи, – празднику в честь бога любви и весны.

Таким образом, сущность индуизма не исчерпывается его религиозно-идеологическим содержанием. Органической неотъемлемой его частью является целый ряд социальных институтов, правовых норм, общественных установлений и культурных феноменов.

На все это разнообразие накладывается сложная иерархическая структура и многочисленные локальные особенности, поскольку при-

⁶⁸⁷ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 81.

⁶⁸⁸ См. подробнее: Пахомов С.В. Индуизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006; Альбедиль М.Ф. Индуизм // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998.

⁶⁸⁹ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 91.

верженцы индуизма относятся к разным социальным слоям и живут в разных географических регионах. Подобный синтез социальной организации, ритуально-магической деятельности, теологических воззрений, мифологических символов и философских систем развивался не одно тысячелетие в разнообразных естественно-исторических условиях, складываясь в сложный комплекс, состоящий из многих взаимопроникающих слоев.

Индуизм пронизывает все сферы жизни своего приверженца – мировоззренческую, социальную, юридическую, поведенческую. В этом смысле он является не только и не столько религией, сколько образом жизни и целостным поведением, в котором может быть и своя духовная практика⁶⁹⁰.

Если общественные и религиозные обязанности человека различались в зависимости от его кастовой принадлежности, то этические предписания (в той мере, в какой они проистекают из этих обязанностей) распределялись точно так же: не существовало единой всеобщей дхармы, но были дхармы «касты и положения»⁶⁹¹.

Наряду с этим существовали и общие моральные нормы. Так, В индуизме нет четкого представления об аде, зато рай определяется как мир «богоугодных дел»; туда попадают «дорогой богов»; он расположен на третьем небе и состоит из вполне материальных радостей. Древнее понятие риты, космического порядка, стало синонимом «правды», тогда как слово анрита, его противоположность, стало означать «обман»⁶⁹².

Начиная с эпических поэм в индуизме широкое распространение получили идеи о том, что нужно стремиться к добродетели даже тогда, когда это противоречит личной выгоде. По отношению к другим, даже к животным, добродетель выступает в качестве «ненасилия» (ахимсы), которое позволяет человеку, который исповедует это учение, избежать закона кармы и череды новых, не совсем приятных с точки зрения обличья рождений.

В общих рамках индуизма проповедуются и ценности, требующие определенного героизма: страдать за других и даже спасти врагов. Например, героем брахманизма становится царь Випашчит, который, спустившись в преисподнюю и увидев, что его присутствие облегчает муки осужденных, решил остаться с ними в аду. В этом отношении Ма-

⁶⁹⁰ Альбедиль М.Ф. Индуизм // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 733 – 734.

⁶⁹¹ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 108.

⁶⁹² Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 109.

хабхарата является кодексом добродетелей воина; в Рамаяне же и в придворной поэзии создан идеал главы семьи и правителя⁶⁹³.

С конца ведической эпохи установились правила совершения искупительных обрядов, существовавших вне основного ритуала. Обряды искупления состояли в особых жертвоприношениях (иногда вносились изменения в обычные жертвоприношения), а также рецитациях и омошениях; так человек пытался избежать последствий ошибки, греха, несчастного случая. Правила совершения искупительных обрядов детализировались, появлялись новые явления подобного рода: аскеза, пост, различные способы умерщвления плоти⁶⁹⁴. Постепенно стали преобладать искупительные дары, богоугодные дела, создание религиозных учреждений; наконец, в этой области, как и в других, установилась система замещения искупления. Эти процессы завершились тем, что для каждого греха теперь был предусмотрен особый путь искупления. Даже грехи, которые, казалось бы, нельзя искупить, могли быть уменьшены; практиковалось искупление за другого, искупление намерения согрешить, и т. д.

Религиозные искупительные практики иногда сталкивались с официальной системой наказаний, либо совмещаясь с ней, либо заменяя ее. Решение о необходимости искупления выносилось «трибуналом в миниатюре», во главе которого стоял чиновник – «каратель» (в особо серьезных случаях он наблюдал за исполнением решения суда). Помимо сугубо религиозных проступков, серьезных («тех, что влекут за собой падение всей касты») или простительных, искупления требовали грехи против этики, неправильное социальное поведение и даже некоторые естественные неудачи, случаи невольной ошибки.

Если в древности зло заключалось в ошибке, то для классического индуизма зло – это в первую очередь «нечистота»: нечистые периоды, действия и предметы составляют длинные списки и являются объектом казуистики. Дело в том, что любые, даже самые незначительные действия могут иметь религиозные последствия: например, процесс еды, манера ее вкушать – это действия, имеющие отношение к религии. Понятие «нечистоты», как известно, находится в основе (по крайней мере, теоретически) кастового деления⁶⁹⁵.

В настоящее время, несмотря на заметное упрощение ритуала (храмового и личного) и культовой практики в городской повседневной жизни, на изменение роли и статуса брахманского сословия, на разрушение некоторых традиционных ценностей религиозной жизни, индуизм сохраняет прочные позиции. По числу последователей, которых на

⁶⁹³ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 153.

⁶⁹⁴ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 94.

⁶⁹⁵ Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 95.

конец XX века насчитывалось более 800 млн человек⁶⁹⁶, он остается одной из самых крупных религий мира.

Однако, в силу фактического отсутствия в нем прозелитизма, он имеет мало влияния, за пределами Индии индуизм распространен только в кругах эмигрантов – выходцев из Индии. Подавляющая часть индуистов сосредоточена в Индии, где они образуют четыре пятых населения страны. Индуисты также живут в других странах Южной Азии – Непале, Бутане, Бангладэш, Шри-Ланке, Пакистане. Они также есть в Индонезии, Малайзии, Мьянме, Сингапуре, а также в США, Канаде и Великобритании.

Как отмечают исследователи, индуизм не заинтересован в миссионерстве и мировом распространении среди неиндийцев. Его исповедуют более 800 млн. человек, он невероятно миролюбив, но «закрыт для посторонних»⁶⁹⁷.

⁶⁹⁶ Пахомов С.В. Индуизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 394 — 395.

⁶⁹⁷ Арти Д. Александер. Танцующие с Богами. Индийская энциклопедия / пер. с тамили М. Мунаван. М.: Издательство «Ниола – Пресс», Рипол Классик, 2011. С. 340.

2.2. СИМВОЛИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ И СОЦИАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ БУДДИЗМА

Причины зарождения буддизма. Буддизм как протестное движение. Легенда о царевиче Сиддхартхе Гаутаме. Жизненный путь Будды. Прозрение Будды (тайна освобождающего знания). Бенаресская проповедь.

Ранний буддизм. Образ жизни первых последователей Будды (бхикшу). Первый буддийский собор. Третий буддийский собор. Три корзины Палийского канона (Типитака). Четыре благородных истины и их суть. Учение о страдании. Восемь состояний Пути спасения и их социальное значение. Понятие «нирваны» как венец буддийского учения. Занятия йогой как способ продвижения к нирване.

Ключевые направления в буддизме. Малая колесница и Великая колесница: отличия. Алмазная колесница.

Стремительное распространение буддизма. Будда, Дхарма и Сангха как символы веры буддистов. Особенности формирования буддийской общины (сангхи). Обряд посвящения в буддийские монахи. Правила поведения в монашеской общине. Религиозная жизнь монахов. Роль мирян в буддизме.

Культ Будды в современном буддизме. Причины утраты позиций буддизма в Индии. Причины широкого распространения буддизма: универсализм, толерантность и отсутствие жесткой институциональной организации. Особенности буддийской этики.

Проблема синкретизации буддийского вероучения. Процесс «мирянизации» буддизма. Активизация буддийского монашества и попытки его включения в политическую жизнь. Буддизм в современном мире.

Буддизм является одной из тех религий, в которой социальная составляющая выражена достаточно ярко. Именно буддизм привнес в религию личностный аспект и воплотил идею о необходимости сострадания ко всем живым существам. Многие исследователи рассматривают буддизм как «живую религию», история которой насчитывает около двадцати пяти столетий⁶⁹⁸. При этом, изучая ее письменные памятники, они исходят из того, что в них «заключена некая универсальная вечная истина, которая сближает <...> буддизм со всем многообразием верований и религий мира»⁶⁹⁹.

⁶⁹⁸ См., напр.: Андреев В.П., Терентьев А.А. и др. Буддизм: история и культура. М.: ГРВЛ «Наука», 1989.

⁶⁹⁹ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 5.

Буддизм зародился в Индии в середине VI столетия до н.э., в так называемый «брахманский период», когда индийское общество переживало социально-экономический и духовный кризис.

С одной стороны, распадалась родовая организация и традиционные связи, происходило становление новых социальных отношений. С другой стороны, возрастало всемогущество жрецов – брахманов, которые обладая знанием ритуальной формулы «брахман», получили в свое распоряжение ключ ко всемогуществу⁷⁰⁰.

Историки отмечают, что в эпоху зарождения буддизма в Индии шло особенно бурное брожение умов. Возникали бесчисленные школы самой разной философской направленности – от жесткого материализма, настаивающего на всеобщей обусловленности вещей и явлений естественными причинами, до не менее радикального идеализма. При этом было трудно, а порой невозможно с уверенностью установить смысл отдельных учений и тем более характер взаимоотношений между ними, которые складывались в процессе споров и активного обмена мнениями⁷⁰¹. В этой среде и зародился буддизм – как протестное движение, направленное против застывшего иерархизма, механической обрядовости и корыстолюбия брахманов, превратившееся затем в одно из радикальных реформистских учений не только в интеллектуальном, но и в социальном аспектах.

Во-первых, буддизм призывал людей, прежде всего, к внутреннему совершенствованию, последней ступени которого можно достичь лишь благодаря доброте и доброжелательности ко всем живым существам⁷⁰².

Во-вторых, буддизм, поставив под сомнение брахманскую иерархию, апеллировал в первую очередь к воинам, царям и массе свободного населения. Буддистская община представляла собой братство нищенствующих монахов, которые не совершали никаких обрядов, а лишь примером своей жизни указывали людям путь к спасению⁷⁰³.

Основание буддизма приписывается царевичу Сиддхартхе, который был родом из небольшого княжества, расположенного на индийском склоне Гималаев, и который получил также прозвища

⁷⁰⁰ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 13.

⁷⁰¹ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 14.

⁷⁰² Арвон А. Буддизм / Пер. с франц. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 51.

⁷⁰³ Торчинов Е.А. Введение в буддизм. М.: Рипол-классик, 2020; Gombrich R.F. How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teaching. London and Atlantic Highlands, NJ, 1996; Skilton A. A Concise History of Buddhism. Birmingham, 1994.

Гаутама (Потомок рода Готама), Шакьямуни (мудрец из племени Шакве), Бхагават (Блаженный)⁷⁰⁴.

В текстах Сиддхартха появляется также под именами Татхагата («Тот, кто так пришел», «Превосходный»), Джина («Победитель»), но чаще всего – как Будда («Пробужденный», «Просветленный», «Озаренный»). Этот титул Сиддхартха получил, когда близ деревни Уривела, расположенной к югу от Патны (города в Северной части Индии), ему открылась тайна «освобождающего знания».

Рождение Будды относится к 560 г. до н.э., а смерть – к 480 г. н.э.: известно, что прожил он восемьдесят лет. Однако в кругах историков буддизма вопрос о реальности фигуры Будды остается открытым: действительно ли существовал Будда или он представляет собой легендарный, мифологический персонаж? Единственный факт, который не вызывает сомнений, – это существование собственно легенды, которая «сложилась к тому моменту, когда палийские тексты обрели более или менее четкие очертания, а именно – спустя примерно столетие после кончины Будды»⁷⁰⁵. Суть этой легенды, нашедшей отражение как в зарубежных⁷⁰⁶, так и в отечественных⁷⁰⁷ источниках, в любом случае отражающей нравственную составляющую религии буддизма, такова.

Предание гласит, что индийский царевич Сиддхартха Гаутама – сын главы племени шакьев, проживавший на северо-востоке Индии, после беспечной и счастливой молодости остро ощутил бренность и безысходность жизни, ужас перед идеей о бесконечной череде перевоплощений. Он ушел из дому для того, чтобы, общаясь с мудрецами, найти ответ на вопрос: как можно человеку освободиться от страданий⁷⁰⁸.

В течение семи лет Гаутама путешествовал и слушал ученые беседы аскетов-брахманов. По их примеру он занимался поисками совершенства, и, согласно брахманскому учению, предавался посту и самоистязанию. Однако, несмотря на все усилия, достичь освобождения

⁷⁰⁴ Арвон А. Буддизм / Пер. с франц. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 33.

⁷⁰⁵ Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 16.

⁷⁰⁶ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: Восточная литература, 2001; Аивагхоша. Жизнь Будды / Перевод К. Бальмонта. М., 1990; Герольд А.Ф., Карягин К.М., Ольденбург С.Ф. Жизнь Будды. Новосибирск: Наука, 1994; Дайсаку И. Мой Будда. Земной путь Шакьямуни. – 3-е изд. / Пер. с англ. Науч. ред. С.Х. Шахмадов. М.: Петербургское Востоковедение, 2017.

⁷⁰⁷ Gombrich R.F. Thevarada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo. London and New York, 1988; Ling T. The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon. London, 1973; Carrithers M. The Buddha. Oxford and New York, 1983; Oldenberg H. The Buddha: his Life, His Doctrine, His Order. London, 1982.

⁷⁰⁸ Мировые религии. Буддизм. <https://www.grandars.ru/college/filosofiya/mirovye-religii.html> (Дата обращения – 31.03.2021).

Гаутаме не удалось. Силы его оказались на исходе, и с телом, похожим на скелет, с помраченным рассудком он в конце концов осознал, что аскеза сама по себе бесполезна. Жизнь, полная лишений, стоит не больше, чем жизнь, полная удовольствий, какую он вел прежде. Однажды, когда он сидел у ствола смоковницы, на Гаутаму снизошло озарение: он нашел ответ на свой вопрос и ему открылась тайна освобождающего знания, включающего четыре благородные истины: о вселенском страдании, его источнике, о прекращении страдания и пути к прекращению страдания. Из Бодхисаттвы («Будущего Будды») Гаутама становится Буддой («Просветленным») ⁷⁰⁹.

Потрясенный своим открытием, Будда просидел под этим деревом несколько дней, а затем спустился в долину, к людям, которым начал проповедовать новое учение ⁷¹⁰. Итогом первой знаменитой проповеди, произнесенной Буддой в Бенаресе, стало обращение пяти учеников. И далее, «в течение сорока с лишним лет Будда нес миру свое учение. Его голос звучал на дорогах его странствий и замолкал лишь на время сезона дождей. Число его приверженцев быстро росло – речи Будды и его учеников, но еще больше их образ жизни привлекли в буддийскую общину все новых и новых сторонников учения Просветленного» ⁷¹¹.

К сожалению, первые объективные доказательства существования вероучения, именуемого буддизмом, содержатся в надписях, высеченных на скалах и колоннах по указу царя Ашоки, который правил империей Маурьев (Северная Индия) с 269 по 232 г. до н.э. и жил лет на двести позже Будды. Подобная скудость достоверных свидетельств и заставила некоторых западных историков XIX в. усомниться в том, что Гаутама был реальной исторической личностью ⁷¹².

Как отмечает один из самых авторитетных историков религии К. Армстронг, «в Палийском Каноне нет никаких сведений, достоверность которых отвечала бы критериям современной исторической науки. Он лишь передает легенду о Гаутаме, которая бытовала в те времена, когда Палийский канон обрел более или менее отчетливую форму, то есть через три поколения после смерти Гаутамы. Кроме того, Палийский канон не содержит хронологически последовательного описания его биографии. Короткие эпизоды из его жизни вкраплены в канву проповедей и наставлений и служат лишь прологом к очередной доктрине или правилу» ⁷¹³.

⁷⁰⁹ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 35 – 37.

⁷¹⁰ Карус П. Провозвешение Будды / Пер. Н. Сизова. Изд-во Ганга, 2014.

⁷¹¹ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 40.

⁷¹² Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 8.

⁷¹³ Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 14.

С одной стороны, «Тибетские и китайские священные тексты более позднего времени, безусловно, содержат материалы древнего происхождения, но и они не более чем более поздние варианты трактовки легенды. Весьма удручающим является и то обстоятельство, что самый старый из дошедших до наших дней текстов Палийского канона имеет возраст всего 500 лет»⁷¹⁴. «Все эти факты, продолжает исследовательница, вроде бы подтверждают точку зрения тех буддологов, которые отрицают гипотезу о существовании Гаутамы как реального исторического лица»⁷¹⁵.

С другой стороны, многие из сказаний и легенд Палийского канона имеют аллегорический или символический смысл. Ранних буддистов гораздо больше занимала значимость событий, нежели точность исторических деталей⁷¹⁶. Кроме того, в многочисленных проповедях, беседах, наставлениях, приписываемых Будде, явно прослеживается последовательность и согласованность, что свидетельствует о том, что они являются продуктом интеллекта одного конкретного человека. Более того, вполне возможно, что некоторые из этих изречений в действительности были высказаны самим Сиддхартхой Гаутамой, правда, <...> нет полной уверенности в том, какие именно⁷¹⁷.

Целый ряд ученых настаивают на достоверности буддийской традиции в том, что касается места рождения Будды, его семьи и его учения⁷¹⁸. Они ссылаются на данные археологов, которые обнаружили в Непале надпись, показывающая, что культ реликвий Будды существовал уже в III в. до н.э. Кроме того, севернее Бенареса было найдено точное местоположение Капилавасту, родного города Будды.

Таким образом, несмотря на очевидную скудость подлинных исторических источников, многие ученые⁷¹⁹ с достаточной долей уверенности утверждают, что человек по имени Сиддхатха Гаутама действительно существовал и что его последователи в меру своих сил сохранили как само учение, так и сведения о его жизни⁷²⁰, – заключает К. Армстронг.

Значительный интерес для социологов представляет образ жизни первых последователей Будды. Они собирались в каком-нибудь уеди-

⁷¹⁴ Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 12 – 13.

⁷¹⁵ Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 15.

⁷¹⁶ Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 18.

⁷¹⁷ Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 14.

⁷¹⁸ Арван А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 31.

⁷¹⁹ Ашвагхоша. Жизнь Будды / Перевод К. Бальмонта. М., 1990; Герольд А.Ф., Карягин К.М., Ольденбург С.Ф. Жизнь Будды. Новосибирск: Наука, 1994; Carrithers M. The Buddha. Oxford and New York, 1983; Oldenberg H. The Buddha: his Life, His Doctrine, His Order. London, 1982.

⁷²⁰ Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 8.

ненном месте на период дождей и, переживая этот период, образовывали небольшую общину. Вступившие в общину обычно отказывались от всякой собственности. Их называли бхикшу, что означает «нищий»⁷²¹. Они обривали голову, облачались в лохмотья, преимущественно желтого цвета, и имели при себе лишь самое необходимое: три предмета одежды, бритву, иглу, пояс, сито, чтобы процеживать воду, выбирая из нее насекомых, зубочистку, чашку для подаяний. Большую часть времени они проводили в странствиях, собирая милостыню. Принимать пищу они могли только до полудня и только вегетарианскую. В пещере, в заброшенном строении, бхикшу переживали период дождей, беседуя на благочестивые темы и практикуясь в самосовершенствовании. Умерших бхикшу обычно хоронили в близи мест их обитания. Впоследствии на местах их захоронений возводились памятники-ступы (куполообразные строения-склепы с наглухо замурованным входом). Вокруг этих ступ сооружались различные строения, а затем – возникали монастыри и складывался устав монастырской жизни⁷²².

Вскоре после смерти Будды, с целью канонизации учения, его последователи создали первый буддийский собор. Цель этого собора, который проходил в городе Раджагрих, заключалась в том, чтобы договориться, как оценивать все многообразие имевшихся на тот момент доктрин и направлений духовной практики⁷²³. В конечном счете, все учение было разделено на обособленные, хотя и пересекающиеся, канонические тексты, а специально назначенные монахи должны были выучить их наизусть, каждый – свою часть, чтобы донести до следующего поколения. Однако не все были согласны с принятыми на этом соборе решениями. В 380 г. до н.э. был созван второй буддийский собор в Вайшали, для того чтобы разрешить возникшие разногласия⁷²⁴. Именно после второго собора в буддизме произошёл раскол, в результате которого образовалось несколько школ буддизма⁷²⁵.

Во времена правления императора Ашоки (III в. до н.э.), при котором учение Просветленного распространилось по всей Индии⁷²⁶, в городе Паталипутра прошел третий собор, на котором был окончательно закреплён буддийский канон и утверждены священные тексты буддизма.

⁷²¹ Агаджанян А.С. Буддизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006; Введение в буддизм / Ред.-сост. В.И. Рудой. СПб.: Изд-во «Лань», 1999.

⁷²² Торчинов Е.А. Введение в буддизм. М.: Рипол-классик, 2020; Буддизм. Словарь / Под ред. Жуковской Н.Л., Игнатовича А.Н., Корнева В.И. М.: Республика, 1992; Мировые религии. Буддизм. <https://www.grandars.ru/college/filosofiya/mirovye-religii.html> (Дата обращения – 01.04.2021).

⁷²³ Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 9.

⁷²⁴ Буддизм // grandars.ru

⁷²⁵ Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 12.

⁷²⁶ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 102.

Первоначально они записывались на пальмовых листьях, которые складывали в корзины. Эти тексты и образовали так называемый «Палийский канон», который написан на языке пали. Этот канон, который состоит из трех частей, часто называют Типитака («Три корзины»), поскольку, когда он был положен на бумагу, его составные части хранили в трех отдельных корзинах⁷²⁷.

Первая «корзина» Сутта-питака – содержит учение Будды и популярную буддийскую литературу, включающую «Дхаммападу», что означает «путь истины» (антология буддийских притч), и «Джатаку» – собрание рассказов о предыдущих жизнях Будды. Вторая «корзина» Виная-питака – корзина «Устава», то есть предписаний, касающихся жизни монахов. «Устав» как своего рода буддийский катехизис включает в себя разделы, в которых оговорены, в частности, толкования к наставлениям Будды относительно проступков, правила исповеди в содеянных проступках, предписания на каждый день и т.п. Третья «корзина» Абхидхамма-питака содержит толкования буддийского учения, к которым относятся семь собраний текстов философского характера⁷²⁸.

Следует отметить, что сам Будда всегда делал акцент на том, что его учение основывается исключительно на собственном, пережитом им лично опыте. Для того, чтобы стать пробужденными, говорил ученикам Гаутама, нужно поступить также, как и он в свое время: отказаться от семьи и дома, уйти в монашество и освоить ментальную дисциплину йоги. Так что жизнь Гаутамы и его учение неразрывно связаны⁷²⁹: «его жизненный путь приводится священными буддийскими текстами и комментариями в качестве образца и вдохновляющего примера для его последователей»⁷³⁰.

Тем не менее, в научных источниках⁷³¹ реконструировано первоначальное учение, которое проповедовал Будда и которое служит общим стволом дальнейших ответвлений. Основные идеи буддийского учения содержатся в «Четырех Благородных истинах», составивших основу знаменитой «Бенаресской проповеди» Будды. Их текст постоянно

⁷²⁷ Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 11.

⁷²⁸ Арван А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 79 – 81.

⁷²⁹ Ольденбург С. Ф., Владимирцов Б. Я., Щербатской Ф. И., Розенберг О.О. Жизнь Будды, индийского учителя жизни. Пять лекций по буддизму. Самара: ИД «Агни», 1998; Oldenberg H. The Buddha: his Life, His Doctrine, His Order. London, 1982.

⁷³⁰ Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 15.

⁷³¹ Андреев В.П., Терентьев А.А. и др. Буддизм: история и культура. М.: ГРВЛ «Наука», 1989; Введение в буддизм / Ред.-сост. В.И. Рудой. СПб.: Изд-во «Лань», 1999; Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. СПб.: Наука, 1998; Ольденбург С. Ф., Владимирцов Б. Я., Щербатской Ф. И., Розенберг О.О. Жизнь Будды, индийского учителя жизни. Пять лекций по буддизму. Самара: ИД «Агни», 1998; Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: ГРВЛ «Наука», 1991.

воспроизводится и трактуется каноническими авторами, служит им отправной точкой, необходимой для понимания буддизма⁷³².

В первой, «Благородной истине о страдании», Будда провозглашает источник страдания: «рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание, соединение с ненавистными есть страдание, разлука с любимыми есть страдание, недостижение желаемого есть страдание. Итак, все пять предметов нашей привязанности (пять элементов, составляющих «Я»: тело, ощущения, внешний облик, представления и творящие силы) – все они суть страдание».

Вторая – «Благородная истина о причине страдания». Таковой является «жажда жизни, ведущая от перерождения к перерождению, сопровождаемая удовольствиями и вожделием, тут и там ищущая себе удовлетворения: жажда удовольствий, жажда жизни, жажда непостоянства».

Третья «Благородная истина о прекращении страдания» сводится к «избавлению ... путем полного отречения от желаний, запрета на желания, отказа от желаний, устранения желаний, уничтожения желаний».

Наконец, четвертая «Благородная истина о пути, что ведет к устранению страдания», указывает путь «освобождения», ведущий к прекращению страдания⁷³³.

Согласно учению Будды, путь к этому освобождению представляет собой сложную программу, включающую этическую систему, технику медитации и спасительную мудрость⁷³⁴.

Если обобщить основные истины, открытые Буддой, то они сводятся к следующему.

Вся жизнь человека – страдание. Эта истина основана на признании непостоянства и преходимости всех вещей. Все возникает, чтобы быть уничтоженным. Существование лишено субстанции, оно само себя пожирает, поэтому в буддизме оно обозначается в виде пламени. А из пламени можно вынести только скорбь и страдание. Причина страдания – наше желание. Страдание возникает, потому что человек привязан к жизни, он жаждет существования. Поскольку существование наполнено скорбью, страдание будет существовать до тех пор, пока человек будет жаждать жизни. Для того, чтобы избавиться от страдания, нужно изба-

⁷³² Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 43.

⁷³³ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 43 – 44.

⁷³⁴ Агаджанян А.С. Буддизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 142 — 143.

виться от желания. В свою очередь, для того, чтобы избавиться от желания, нужно следовать восьмеричным путем спасения.

Путь спасения предполагает восемь состояний, овладев которыми человек может достичь очищения ума, спокойствия и интуиции:

1) правильное понимание: следует поверить Будде, что мир полон скорби и страданий;

2) правильные намерения: следует твердо определить свой путь, ограничить свои страсти и стремления;

3) правильная речь: следует следить за своими словами, чтобы они не вели ко злу, – речь должна быть правдивой и доброжелательной;

4) правильные поступки: следует избегать недобродетельных поступков, сдерживаться и совершать добрые дела;

5) правильный образ жизни: следует вести жизнь достойную, не принося вреда живому;

6) правильные усилия: следует следить за направлением своих мыслей, гнать все злое и настраиваться на доброе;

7) правильные помыслы: следует уяснить, что зло – от нашей плоти;

8) правильная сосредоточенность: следует постоянно и терпеливо тренироваться, достигать умения сосредоточиваться, созерцать, углубляться в поисках истины.

Первые две ступени означают достижение мудрости, следующие три – нравственное поведение, и, наконец, последние три – дисциплину ума. Однако эти состояния нельзя понимать буквально как ступени лестницы, по которой человек поднимается постепенно, поскольку они тесно взаимосвязаны. Так, нравственное поведение необходимо для достижения мудрости, а без дисциплины ума невозможно развить нравственное поведение. Мудр тот, кто поступает сострадательно, а сострадательен тот, кто поступает мудро⁷³⁵.

Венцом буддийского учения является понятие нирваны – буддизм рассматривает нирвану как прекращение череды перерождений⁷³⁶. Первоначально это понятие трактовалось как «угасание», «затухание».

Будда поясняет его смысл на примере светильника, где огонь гаснет, когда иссякает топливо. Человек, который перестает поддерживать огонь своих страстей, тоже «гаснет»; по окончании его жизни не происходит нового рождения: это похоже на лампу, которая, потухнув, больше не может светить. Нирваны можно достичь, если все мысли, все волеизъявления, все чувства будут отменены, упразднены, уничтожены,

735 Мировые религии. Буддизм. <https://www.grandars.ru/college/filosofiya/mirovye-religii.html> (Дата обращения 01.04.2021).

⁷³⁶ Арван А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 53 – 54.

однако для этого необходим долгий путь ученичества, иногда он растягивается на несколько жизней⁷³⁷. Если изначально по поводу нирваны высказываются только отрицательные суждения: это и не желание, и не сознание, не жизнь и не смерть, то в позднейшем буддизме нирвана понимается как блаженство, состоящее в свободе и одухотворении⁷³⁸.

Продвижение к нирване в буддизме следует начинать с занятий йогой. «Йога» означает «иго», «ярмо», «гнет», но прежде всего дисциплина. Буддийская йога дает, прежде всего, метод активного самоконтроля: благодаря физическим и психическим упражнениям можно подняться по ступеням некоей умозрительной лестницы. Первая ступень состоит в достижении контроля над чувствами, вторая – в укрощении воображения, третья – в устранении ощущения и, наконец, четвертая – в том, чтобы пожать плоды этого духовного восхождения⁷³⁹. Тем самым практика йоги ведет к бесстрастному и отрешенному погружению в нирвану⁷⁴⁰.

Как отмечают ученые, примерно через 200-300 лет после смерти Будды, в буддизме оформились два ключевых направления – Малая колесница (тхеравада, хинаяна) и Великая колесница – махаяна⁷⁴¹. Их идейными вдохновителями принято считать двух друзей и прославленных приверженцев Будды – Шарипутру и Маудгальяну⁷⁴².

Малая колесница или Узкий круг спасения, также Хинаяна (учение старейшин) или же Тхеравада относилось к тем, кто строго придерживался буквы буддийского учения и не пытался расширить его до пределов всеобъемлющей религии. Тхеравада, или паллийская традиция, считается самым ортодоксальным направлением в буддизме. Это так называемый «южный вариант буддизма», который несколько столетий развивался в Индии, получил оформление на острове Шри-Ланка и затем распространился в Юго-Восточной Азии (Таиланде и отчасти – во Вьетнаме).

В учении Тхеравады идеалом считается монашеская жизнь, только монах может достичь спасения и избавиться от перевоплощений. На пути спасения никто не может помочь человеку, все зависит от его личных усилий. В хинаяне отсутствует пантеон святых, которые могут засту-

⁷³⁷ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 55.

⁷³⁸ См. об этом: *Островская Е.П., Рудой В.И.* Классические буддийские практики. Вступление в Нирвану. СПб: «Азбука-Классика», «Петербургское Востоковедение», 2006.

⁷³⁹ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 59.

⁷⁴⁰ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 59.

⁷⁴¹ «Яна» означает «колесница»; на этой колеснице можно преодолеть поток перерождений и пристать к берегу нирваны.

⁷⁴² Армстронг К. Будда. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 149.

питься за людей, нет понятия рая и ада (есть только нирвана и прекращение воплощений), а также отсутствуют обряды и магия, иконы и культовая скульптура.

Махаяна («Великая колесница») или Широкий круг спасения – это северная разновидность буддизма, которая возникла в результате критики ее приверженцами Тхеравады за излишнюю монашескую строгость и элитизм. Буддизм махаяны, разработанный известным индийским буддистом Нагараджуной, внес много изменений в классическое учение.

Махаяна считает, что благочестие мирянина сопоставимо с заслугами монаха и обеспечивает спасение. В ней появляется институт бодисатв – святых, достигших просвещения, которые помогают мирянам, ведут их по пути спасения: им можно молиться, просить у них помощи. Появляется понятие о рае, куда душа попадает за добрые дела, и аде, куда она попадает в наказание за грехи. Она придает большое значение обрядам и чародейству, а в ее рамках появляются скульптурные изображения будд и бодисатв.

В целом махаянисты, укрепившие свои позиции в Китае, Корее и Японии, предлагали более свободные толкования слов Будды, предъявляли менее жесткие требования к адептам и практиковали введение большего количества сверхъестественных элементов в учение и культ. Тем самым махаяна делала религию буддизма более эмоциональной, более доступной широкому кругу, особенно массе мирян (а не только монахов)⁷⁴³.

Несомненно, возникновение Великой Колесницы было вызвано целым рядом причин. Но очевидно, что распространение буддийского учения было связано с его постепенным расширением⁷⁴⁴.

Своеобразие и социальное значение Великой Колесницы состоят главным образом в разработке новой этики. Высшая цель заключается уже не в том, чтобы самому вырваться из мучительного круговорота перерождений, – стремление, в сущности, эгоистическое, – а в том, чтобы помочь другим достичь освобождения⁷⁴⁵.

Существенно позднее, с VII в. в Индии возникает Алмазная Колесница – Ваджраяна, которая, по сути, заимствовала у махаяны синкретические тенденции, но развила их еще в гораздо больших масштабах.

⁷⁴³ Мировые религии. Буддизм. <https://www.grandars.ru/college/filosofiya/mirovye-religii.html> (Дата обращения 01.04.2021).

⁷⁴⁴ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 82.

⁷⁴⁵ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 84.

«Алмазная колесница» – ваджраяна (тантра, тантрайна, тантрийский буддизм) отличалась значительной ролью тайных, эзотерических элементов, благодаря которым можно достичь высшей божественной силы, столь же несокрушимой, как алмаз (ваджра). Она претендовала на мгновенный путь к просветлению с помощью радикальных мистических приемов (интенсивная медитация, видения – транс, мантры (магические формулы), оккультные знания, изложенные в эзотерических текстах. Хотя элементы мистической эзотерики и магии можно обнаружить во всех школах и традициях буддизма, ваджраяна чаще всего ассоциируется с тибетским буддизмом⁷⁴⁶.

Исследователи подчеркивают, что это деление на «колесницы», обозначенное выше, никогда не было окончательным: «если отвлечься от догматических разногласий, то нынешним своим территориальным распространением влияния «колесницы» обязаны в основном географическим и климатическим различиям»⁷⁴⁷.

Окончательный раскол между двумя основными направлениями буддизма завершился лишь к концу первого тысячелетия нашей эры, когда буддизм вышел за пределы Индии, и позднее, когда в Индии он угас, а различные составляющие буддийского мира стали все дальше отдаляться одна от другой. Однако этот раскол никогда не сопровождался какими-либо физическими противостояниями. «Тот факт, что Будда в равной степени уважал обоих своих последователей, и Шарипутру, и Маудгальяну, указывает, что обе школы считались аутентичными. Они сосуществовали куда более мирно, чем, например, непримиримые католицизм и протестантство»⁷⁴⁸. Восприняв индийскую систему религиозно-философских диспутов, буддистские монахи довели ее до логического совершенства, превратив религиозные дискуссии в своеобразный обряд философских турниров⁷⁴⁹.

Постепенно из небольшой религиозно-философской школы буддизм превратился в мировую религию. Важнейшей причиной быстрого распространения буддизма стал универсализм этой религии, содержание которой сводится ее последователями – буддистами – к трем «драгоценностям»: Будда, Дхарма и Сангха, являющимися своеобразными символами их веры.

Будда – это не только имя основателя буддизма, но и духовный титул, означающий высшее состояние сознания. Учение Будды называ-

⁷⁴⁶ Джампа Т. Живая философия и медитация тибетского буддизма. М., 1995.

⁷⁴⁷ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 75.

⁷⁴⁸ Армстронг К. Будда. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 149.

⁷⁴⁹ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 402 – 403.

ется Дхарма – «понятие, имеющее множество коннотаций, но изначально означавшее фундаментальный закон существования, которому подвластны и Боги, и люди, и животные»⁷⁵⁰. Дхарма подразумевает, прежде всего, само учение (включая устные поучения Будды и священные тексты), а также и истину вообще, тот космический закон, который раскрывается в учении. Дхарма была изложена в «Типитаке» – буддистском каноне, который был зафиксирован в четком изложении непосредственно со слов Будды Шакьямуни в 29 г. до н.э., а затем во многих других текстах⁷⁵¹. Сангха – представляет собой институт монашества, созданный Буддой и на практике воплощающий все основные ценности учения⁷⁵².

Изначально Будда создал свою общину именно как монашеское братство, а все его речи были обращены исключительно к монахам. Мирянам отводилась роль «дарителей», добровольно подающих милостыню монахам и, тем самым, берущим на себя заботу о них. Но, по сути дела, мирянам не отпущена доля во благах, даруемых учением Будды. Только полный отказ от мирской жизни ведет к освобождению⁷⁵³.

Как уже было отмечено выше, Будда не стремился привлечь к своему учению массу сторонников – его первая проповедь была обращена лишь к нескольким ученикам. Само учение, по сути, было рассчитано на монашескую среду и предполагало, чтобы слушатели последовали ему, перестроили свою жизнь в соответствии с ним.

Таким образом, буддийская община, образованная еще при жизни Будды, представляла собой братство нищенствующих монахов, возглавляемых Буддой, «которые не творили никаких обрядов, но лишь примером своей жизни указывали людям путь спасения»⁷⁵⁴. После смерти Будды объединение монахов стало осуществляться только на основе его учения, без какой-либо единой централизации. Общины, живущие по соседству, могли объединяться, и монахи действовали сообща, постепенно формируя монастыри. Объединенная в рамках монастыря община стала называться сангхой, хотя порой этим словом обозначали буддистов одного района или целой страны. Вначале в сангху принимались все желающие, затем были введены некоторые ограничения – перестали принимать преступников, рабов, а также несовершен-

⁷⁵⁰ Армстронг К. Будда. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 8.

⁷⁵¹ Армстронг К. Будда. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 122.

⁷⁵² Агаджанян А.С. Буддизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 142 — 143.

⁷⁵³ Арвон А. Буддизм / Пер. с франц. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 68.

⁷⁵⁴ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 61 – 62.

нолетних без согласия их родителей. Минимальный установленный для новичка возраст составлял шестнадцать лет.

Определенный интерес представляет обряд посвящения в монахи, который проходит две ступени, на которых будущего послушника подвергали суровому экзамену, проверяя силу его духа и волю.

Первая ступень посвящения олицетворяла «уход из мирской жизни» – решение новичка покинуть «суетный мир» и посвятить себя учению Будды. Новичок, в сопровождении своего наставника, одетый в мирские одежды, но с желтым одеянием нищего монаха в руках, представлялся перед собранием монахов и просил их принять его в ученики. Затем он принимал на себя обязательство точно соблюдать все предписания общины: «Воздерживаться от убийства живого существа; воздерживаться от воровства; воздерживаться от блуда и всякого рода распутства; воздерживаться от лжи; воздерживаться от еды в запретное время; воздерживаться от танцев, песен и всяческих зрелищ и увеселений; воздерживаться от приукрашивания своей особы с помощью цветочных гирлянд, притираний и благовоний; воздерживаться от спанья на кровати или на высокой и широкой скамье; воздерживаться от получения золота, серебра и денег»⁷⁵⁵.

Затем ученик облачался в желтые одежды: две нижние рубахи и плащ, покрывающий все тело, за исключением правого плеча, брал свою чашку для милостыни и отныне начинал жить той же жизнью, что и его учитель. С восхода солнца и до полудня он просил подаяния; после полудня отправлялся в сад или в здание, подаренное ученикам Будды богатыми мирянами, или же вглубь леса и там под руководством учителя осваивал знания и предавался созерцанию⁷⁵⁶.

После более или менее длительного периода обучения, но не ранее достижения возраста двадцати лет, новичок просил разрешение на второе посвящение, – «получение звания». Сопровождаемый двумя поручителями, один из которых обязательно должен был быть его личным наставником, ученик, вступающий в общину, проходил испытание, доказывая, что он достоин стать монахом. При этом «не быть пораженным заразной болезнью или увечьем, пользоваться полной свободой, то есть не быть ни рабом, ни должником, ни иждивенцем, ни воином чьей-либо дружины»⁷⁵⁷. Лишь после этого ученик получал звание бхикшу – буддийского монаха.

⁷⁵⁵ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 63.

⁷⁵⁶ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 63.

⁷⁵⁷ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 63 – 64.

Во время пребывания в монастыре послушник отказывался от всего, что связывало его с миром, – семьи, касты, собственности и принимал на себя ряд обязанностей, а также запретов и мелких ограничений. Например, не употреблять вещей, имеющих сильный запах или интенсивный цвет. За грубые нарушения монашеского устава собраться могли изгнать послушника из общины, а за четыре главных греха – блуд, воровство, убийство, обман (лицемерие, клевета, самозванство) немедленно исключить⁷⁵⁸.

Первоначально в общину допускались исключительно мужчины, так как Будда не доверял женщинам. Но ради тетки, Маха-Праджапати, которая воспитывала Будду после смерти матери⁷⁵⁹, Будда решил допустить в общину и женщин. Однако, несмотря на то, что женщины и были приняты в общину, они полностью подчинялись монахам. «Монахиня, – предписывает Будда, – даже если ей сто лет от роду, должна благоговеть перед монахом, чтить его, вставать при его приближении, приветствовать его, соединив руки, оказывать ему почести как в обычные дни, так и в праздники». Монахиня не имеет права во всеуслышание хулить и порицать монаха, тогда как тому позволено бранить ее⁷⁶⁰. Тем самым уже изначально учение Будды содержало определенные элементы гендерного неравенства.

У монахов не было настоящих проявлений культа: они не служили богам; напротив, считали, что боги должны им служить, поскольку они святые. Монахи не занимались никаким трудом, кроме ежедневного хождения за милостыней. Их занятия состояли в духовных упражнениях, медитации, чтении и переписывании священных книг, совершении или участии в совершении обрядов.

Религиозная жизнь бхикшу также предполагала два ежемесячных покаянных собрания, приуроченных к новолунию и полнолунию. Собравшись вместе, монахи проводили общую исповедь, состоящую из восьми разделов: 1) опрос, 2) вступление, 3) тяжкие проступки, 4) ошибки, допустимые в порядке исключения, 5) сомнительные проступки, 6) проступки, влекущие за собой окончательное исключение, 7) девяносто два проступка, требующих исповеди и прощения, и, наконец, 8) четыре проступка, требующих исповеди. В зависимости от тяжести гре-

⁷⁵⁸ Мировые религии. Буддизм. <https://www.grandars.ru/college/filosofiya/mirovye-religii.html> (Дата обращения 01.04.2021).

⁷⁵⁹ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 66.

⁷⁶⁰ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 66 – 67.

ха применялись и санкции, чаще всего выражавшиеся в форме добровольно взятого на себя покаяния⁷⁶¹.

Хотя Будда и создал свою общину как монашеское братство и почти во всех своих речах обращался исключительно к монахам, в буддийских текстах также говорится о благочестивых мирянах, заботящихся о монахах и входивших в «дальнее» окружение Будды. Дело в том, что монахи существовали исключительно за счет милостыни. При этом деньги они не могли брать ни в коем случае, даже пищу они не должны были просить, – миряне сами должны были подавать ее только показавшемуся на пороге монаху. Монахи, отрекшиеся от мира, каждый день заходили в дома простых людей, для которых уже само появление монаха было живой проповедью и приглашением к высшей жизни.

Миряне, оставаясь в суетном мире, тоже старались в той или в иной мере следовать учению Просветленного. Однако на самом деле с учением их не связывало ничто, хотя бы отдаленно похожее на церковь или вероисповедание в прямом смысле этого слова. Будда и его ученики больше всего ценили в мирянах добродетель щедрости, поощряли их к благотворительности, но не той, что велит помогать бедным и обездоленным, а лишь к той, что предписывает подавать милостыню монахам. За оскорбление монахов миряне наказывались тем, что от них не принимали подаяния, перевертывая чашу для милостыни. Если таким образом отвергнутый мирянин примирялся с общиной, то его дары опять принимались. Таким образом, мирянин всегда оставался для монаха существом низшей природы.

На взгляд буддистов, не следует, поклоняться ничьим авторитетам, какими бы величием и достоинствами они бы ни обладали. Напротив, истинный буддист должен быть самостоятелен в духовном плане и уповать не на помощь харизматического лидера, а лишь на собственные усилия. Гаутама, на протяжении всей жизни, решительно пресекал попытки поклонения лично ему и протестовал против того, чтобы ученики сосредоточивали внимание на его персоне. Тем самым Гаутама внушал им, что самое важное – это учение как таковое, а не личность и жизненный опыт учителя⁷⁶².

В данной связи первоначальный буддизм намеренно избегал всяких изображений Будды. Разве, вступая в нирвану, сам Учитель не сказал ученикам: «Учение и Устав, которые я вам проповедовал, должны стать вашими учителями, когда меня не станет»? Считалось, что внешний облик Будды не имеет никакого значения; только его учение достойно почитания. Вот почему в буддийском искусстве Будду часто

⁷⁶¹ Мировые религии. Буддизм. <https://www.grandars.ru/college/filosofiya/mirovye-religii.html> (Дата обращения 01.04.2021).

⁷⁶² Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 7.

изображают с помощью одного из символов, восходящих к его учению: либо это смоковница, под которой он достиг озарения, либо Колесо Закона и др. Однако затем даже последователи школы Тхеравада, которая настаивала на трактовке образа Будды всего лишь как наставника и образца для подражания, постепенно начинали видеть в нем сверхчеловека, а другие, приверженцы более распространенной школы буддизма, махаяны, фактически обожают Будду⁷⁶³.

Лишь начиная с I в. до н.э., по мере того, как буддизм распространился в народе, начинала проявляться потребность во внешних знаках почтения и благоговения, которые окружали бы основателя учения, появляются антропоморфные изображения Будды⁷⁶⁴. Перед этими статуями – а их, по-видимому, в храмах Индии существовали многие тысячи, – склонялись благочестивые прихожане. Вскоре возник настоящий культ Будды, облеченный в традиционные формы народных верований и обрядов⁷⁶⁵. Одним из его проявлений является так называемый культ реликвий – отдельных частей тела или останков (ступ) Будды, которые хранятся в различных городах⁷⁶⁶.

Буддизм зародился в Индии и в этой же стране он достиг значительного расцвета. Однако к концу I тысячелетия н.э. он стал утрачивать свои позиции. Этому способствовала и вражда между разными направлениями буддизма, которая нередко приводила к открытой борьбе. Монашеские братства, которые внутри себя не признавали никакой иерархии, а над собой никакой центральной организации, подвергались вечной опасности раскола⁷⁶⁷.

Начиная с XII в. буддизм, фактически исчезнув из Индии, продолжал активно развиваться. Он стал базовым элементом как элитарной, так и народной культуры в Камбодже, Мьянме, Таиланде, Шри-Ланке, Лаосе, Бутане, где доминирует религиозная традиция Малой Колесницы, в определенном смысле, самая первозданная из форм буддийского учения. Буддизм охватил значительную часть населения Кореи, Тайваня, Монголии, Вьетнама и Непала, а также Китая и Японии. При этом, приходя в новые страны, буддизм никогда не противопоставлял себя местным верованиям, а стремился адаптироваться под них⁷⁶⁸.

⁷⁶³ Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 18.

⁷⁶⁴ Арвоп А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 69 – 70.

⁷⁶⁵ Арвоп А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 68.

⁷⁶⁶ Арвоп А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 69.

⁷⁶⁷ Арвоп А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 72.

⁷⁶⁸ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 404 – 405.

Так, если говорить об особенностях распространения буддизма в Китае, то здесь следует вести речь об интеграции буддийского учения с другими, достаточно проработанными – конфуцианством и даосизмом. Поэтому включение практически всего населения Китая в число приверженцев буддизма считается глубоко ошибочным. В Японии же буддизм, приспособленный, лучше любой другой религии, к поглощению иных верований, с такой легкостью и гармоничностью оказался вpleтeнным в синтоизм⁷⁶⁹.

Предел распространению буддизма в качестве мировой религии как с точки зрения ее наднациональной значимости, так и вследствие мощи ее проповеднического импульса, на Западе был положен существованием своеобразной непроницаемой стены, которая еще в древности отделила западный мир от восточного. Глубокая несовместимость между восточной мыслью и мыслью западной существовала еще до того, как христианство завладело душой европейца.⁷⁷⁰ Первые попытки проповедовать буддизм на Западе были предприняты в III в. до н.э. во времена правления Ашоки «не увенчались каким бы то ни было успехом»⁷⁷¹. Только в XIX в. буддизм под знаменем «восточного ренессанса» начинает вызывать настоящий интерес⁷⁷².

Исследователи отмечают, что буддизм считается самой толерантной из мировых религий – он не отвергает и не запрещает толкования канона, и как следствие этого, расхождений в вероучении⁷⁷³. Это связано с тем, что буддизм – это религиозно-философское учение, которое отталкивается не от боговдохновенного текста, а от «движущей идеи», которой является «вселенское страдание»⁷⁷⁴. Эту идею допускается по-разному воспринимать и толковать. Кроме того, у буддизма, как и у индуизма (в целом), нет той жесткой институциональной организации, которая характерна для христианства или ислама. Эта религия также «менее всего, если ее сравнивать с другими главными религиями, ассоциируется с фундаментализмом»⁷⁷⁵.

Действительно, приходя в новые страны, буддизм никогда не противопоставлял себя местным верованиям, а стремился адаптироваться

⁷⁶⁹ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 139.

⁷⁷⁰ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 140.

⁷⁷¹ Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 141.

⁷⁷² Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 22 – 23.

⁷⁷³ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 402.

⁷⁷⁴ Арвон А. Буддизм / Пер. с франц. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 43.

⁷⁷⁵ Heywood A. Political Ideologies. An Introduction. London: Macmillan Press LTD, 1998. P. 316.

под них⁷⁷⁶. При этом дальнейшее распространение буддизма на значительной территории, занимаемой самыми разнообразными народами, гибкость его вероучения, легкость, с которой он поглощал другие верования и сам поглощался ими, породили множество маргинальных и синкретических религиозных доктрин.

Под синкретизмом понимают смешение разнородных религиозных элементов, обрядов, культов, верований в одном религиозном течении⁷⁷⁷.

Так, появление, начиная с середины, а особенно в конце XIX века, в Западной Европе массы исследований по культуре Индии, Китая, Японии, породило широчайший интерес к восточным религиям. Одновременно отсутствие необходимой терминологии, достоверных переводов первоисточников и, как следствие, искаженное адаптированное представление о них, способствовали дешевой популяризации этих религий, облегченному и существенно видоизмененному их восприятию. В свою очередь, потребность осмысления восточных религий на бытовом уровне вызвала к жизни метод «упрощения», в результате которого стали выявляться аналогии (часто отсутствующие на самом деле) между монотеистическими и политеистическими конфессиями.

Очень часто инструментом исследования религий учеными этого периода становился не системный анализ, а поверхностное описание внешней атрибутики и экзотических обрядов, без исследования философской основы и межконфессиональных связей, как это происходило долгое время с различными направлениями буддизма.

Для европейского сообщества ситуацию восприятия восточных и экзотических религий сильно исказили поверхностные исследования и весьма субъективные выводы на основе этих исследований, сделанные, как правило, христианами миссионерами середины и конца XIX в., а также деятельность ряда восточных религиозных деятелей, выдававших идеи локальных религиозных общин за полноценные религиозные концепции⁷⁷⁸.

Примером тому служит деятельность тоталитарной секты «Аум Синрикё» (Учение истины АУМ)⁷⁷⁹, запрещенной в Японии, но долго сохранявшей свою популярность как в Западном мире, так и в России⁷⁸⁰. Более того, в конце XIX века, в буддизме возникли тенденции к модер-

⁷⁷⁶ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 404 – 405.

⁷⁷⁷ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 446.

⁷⁷⁸ См.: Челищев В.И. Фундаментализм и фундаменталисты. М.: РГСУ, 2010. Гл. 2.

⁷⁷⁹ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 430.

⁷⁸⁰ Смотри: Челищев В.И. Фундаментализм и фундаменталисты. М.: РГСУ, 2010.

низации самой сущности вероучения и культа, которые привели к появлению буддийского фундаментализма.

Как отмечают исследователи, еще в годы колониализма в Шри-Ланке начался процесс модернизации буддизма «тхеравады», получивший название «мирянизация буддизма»⁷⁸¹.

«Мириянизация буддизма» означала возрастание роли мирян в жизни буддийской общины. Миряне острова Шри-Ланка, а затем других Южно-Азиатских стран, где преобладала паллийская традиция, начали создавать религиозные мирские организации – воскресные школы, молодежные и женские буддийские ассоциации, а также различные комитеты. Следует отметить, что это «религиозное возрождение» имело огромное значение для становления не только сингальского, но и тамильского самосознания. Сингало-буддийское движение под руководством А. Дхармапалы шло параллельно с тамило-индуистским движением за возрождение, руководимым А. Наваларом⁷⁸².

В то же время, наряду с развитием движения мирян за реформуляцию буддизма, шел процесс активизации монашества, его все большего вовлечения в политическую жизнь⁷⁸³. Активное сопротивление британским колонизаторам потребовало узаконивания этой новой деятельности монахов: было провозглашено, что политическая активность является отправлением их традиционной функции давать советы правителям на основе моральных заповедей Будды. Этот аргумент подтверждался примерами из истории и буддийской мифологии, которые были приведены в книге буддийского монаха и профессора В. Рахулы, впервые изданной на сингальском языке в 1946 году «Наследие бхиккху (буддийского монаха – Н.О.): краткая история бхиккху в образовательной, культурной, социальной и политической жизни». Главный принцип, обоснованный в данной книге, гласил: пропаганда буддизма является обязанностью бхиккху, благополучие которого зависит от благополучия народа, исповедующего буддистскую религию. В связи с этим, утверждал В. Рахула, монахи должны непосредственно включиться в работу, направленную на подъем уровня жизни населения. Монахи, задействованные в сфере образования, реконструкции деревень, в кампаниях по борьбе с преступностью, в сборе средств для пострадавших от стихийных бедствий и т.д., принимают участие в политике, и неважно, подчеркивал В. Рахула, осознают они это или нет. На протяжении всей исто-

⁷⁸¹ См.: *Malalagoda K. Buddhism in Sinhalese Society 1750 — 1900: A Study of the Religious Revival and Change.* Berkeley, 1976.

⁷⁸² *Старостин Б.С., Старостина Ю.П.* Ученые Запада, Востока и России о буддийской цивилизации // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С. Ерасов. М.: Аспект Пресс, 1998. С.426 — 427.

⁷⁸³ См. об этом: *Талмуд Э.Д.* Общественно-политическая мысль Шри-Ланки в Новое время. М., 1982. С. 77 — 81.

рии благосостояние нации и благосостояние религии являются синонимами, а отделение религии от нации навязано завоевателями с Запада, принадлежавшими к другой вере⁷⁸⁴.

Популяризация данного принципа способствовала в дальнейшем нарастанию воинствующего буддийского фундаментализма, приверженцы которого выступали за ограничение власти христианских миссий, обязательное преподавание учения Сиддхартхе в школах, пропаганду взгляда на буддизм как на философию, а не религию, использование буддизма в политических целях⁷⁸⁵.

В конце XX столетия эта нетолерантная, по сути — фундаменталистская форма буддизма получила развитие как в Шри-Ланке, так и в государствах Мьянма и Бутан.

В целом, несмотря на то, что буддизм признан мировой религией, поглощая другие верования с такой же легкостью, с какой и сам поглощался ими, он нигде не сумел сохранить своей первоначальной чистоты⁷⁸⁶. Сегодня буддизм, хотя и провозглашает любовь к ближнему, указывает путь к нравственному совершенствованию человека, на самом деле он предлагает лишь «пассивную этику: нравственное учение Будды состоит из запретов, но не из заповедей. Он велит человеку не творить зло, но не предписывает ему делать Добро. Отсюда следует глубокое, удивительное спокойствие. Однако оно зачастую оборачивается холодной бесстрастностью, похожей на равнодушие к несчастьям других»⁷⁸⁷.

⁷⁸⁴ См.: *Rahula W.* The Heritage of the Bhikkhu: A Short History of the Bhikkhu in Educational, Cultural, Social and Political Life. New York, 1974.

⁷⁸⁵ *Старостин Б.С., Старостина Ю.П.* Ученые Запада, Востока и России о буддийской цивилизации // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. *Б.С.Ерасов*. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 427.

⁷⁸⁶ *Арвон А.* Буддизм / Пер. с фр. *Е. Калантаровой*. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 73.

⁷⁸⁷ *Арвон А.* Буддизм / Пер. с фр. *Е. Калантаровой*. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005. С. 52.

2.3. АВРААМИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ: ИУДАИЗМ, ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО

Авраамические религии – собирательное название для иудаизма, христианства и ислама. Отправной точкой возникновения этих религий повествование о жизни и деятельности Авраама, – избраннике Бога, заключившего с ним союз (завет) и ставшего «отцом множества народов», которое содержится в книге Бытие Ветхого Завета.

Авраам был уроженцем города Ура в Южной Месопотамии (Ура Халдейского в Библии). Предки Авраама жили «за рекой», то есть за Евфратом, и были язычниками. Еще едва родившись, Авраам оказался жертвой гонений со стороны Нимврода⁷⁸⁸, устрашённого астрологическими предсказаниями. Впоследствии Нимврод потребовал от него поклониться идолам или самому Нимворду, а за отказ бросил его в раскалённую печь, из которой Авраам был вызволен Богом.

По велению Бога Авраам на 75-м году жизни отправился вместе с женой Саррой, племянником Лотом, с имуществом и своими людьми в Ханаан, где вел жизнь патриархальной главы рода скотоводов-кочевников. Раздел ареалов кочевий между Авраамом и Лотом закрепил за первым Ханаан. Авраам поселился у дубравы Мамре близ Хеврона и поставил там жертвенник Богу (Яхве).

Авраама очень сильно тревожила его бездетность. Он уже был готов назначить наследником своего старшего слугу Елиезера, но Яхве пообещал ему потомство. Сарра предложила Аврааму «войти» к её рабыне Агари, с тем чтобы зачатое дитя считалось ребёнком госпожи. Так родился его первый сын Измаил.

Далее последовало новое явление Яхве, по своей значительности превосходящее все предыдущие. «Аврам был девяноста девяти лет, когда господь явился к Авраму и сказал ему: Я Бог всемогущий; ходи предо мною и будь непорочен»⁷⁸⁹. Так Яхве заключил с Авраамом «завет вечный», наследниками прав и обязанностей которого должны были быть потомки Авраама, но не от Агари, хотя они тоже получали благословение, а от Сарры.

Бог ещё раз пришел к Аврааму в виде трёх странников (ангелов), которых он и Сарра встретили у дубравы Мамре с обычным гостеприимством. Христиане увидели в этом явлении первое раскрытие тайны троичности божества. Бог еще раз пообещал Аврааму сына от Сарры, и через год случилось невозможное: у столетнего Авраама и девяностолетней Сарры родился сын Исаак. Это событие вызвало конфликт из-за

⁷⁸⁸ Нимврод – библейский персонаж, ярый идолопоклонник, преследовавший приверженцев Яхве.

⁷⁸⁹ *Быт. 17,1.*

прав первородства – Измаил был старшим сыном, но Исаак – законным и притом получившим особое благословение от Бога. Все это привело к изгнанию Агари и Измаила⁷⁹⁰.

Трагической кульминацией пути Авраама стало испытание его веры: по требованию Бога Авраам должен был отказаться от этой надежды. Бог сказал: возьми сына своего единственного, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение на одной из гор... (Быт. 22,2)

Авраам повиновался. Вместе с Исааком они доехали до указанного Богом места и стали подниматься на гору, причем Исаак нес дрова для всесожжения. У них произошел следующий диалог:

И начал Исаак говорить Аврааму...отец мой! Он отвечал: вот я, сын мой.

Он [Исаак] сказал: вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения?

Авраам сказал: Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой. (Быт. 22, 7-8)

Лишь в последний момент, когда связанный Исаак лежал на жертвеннике и Авраам уже поднял руку с ножом, чтобы заколоть его, явился ангел Господень и остановил жертвоприношение. Вместо Исаака в жертву пошел запутавшийся рогами в зарослях баран. Тем самым Авраам был вознагражден Богом за верность новым благословением себе и своему потомству. После смерти Сарры Авраам женился на женщине по имени Хеттура (Кетура), у него родилось ещё шесть сыновей. Авраам умер в возрасте 175 лет и его погребли рядом с Саррой на родовом кладбище.

Вера в исключительную связь между Богом и главой рода было очень распространено в древности на Ближнем Востоке, но в повествовании об Аврааме оно приобретает форму союза, заключенного между ним и Богом (завет). Союз этот включал три основных элемента:

- избранность потомков Авраама по линии его сына Исаака,
- обещание дать землю Ханаанскую в собственность этим избранным потомкам;
- повеление следовать заветам Бога, включающим в себя и этические нормы. Эти положения легли в основу библейского мировоззрения и более позднего иудаизма, а впоследствии, в видоизмененной форме, также в основу христианства и ислама. В христианстве место избранного народа занимает церковь, а в исламе избранность передается не по

⁷⁹⁰ Елисеева Л.А. Авраам // <http://mifolog.ru/mythology/item/f00/s00/e0000990/index.shtml> (Дата обращения 14.03.2022 г.)

линии Исаака, а по линии Измаила, который считается родоначальником арабов⁷⁹¹.

Несмотря на существующие религиозные различия между иудаизмом, христианством и исламом, к единым паттернам авраамической религиозности относятся:

- монотеизм и трансцендентализм;
- личностное понимание Бога;
- представление о сотворении мира Божественным Словом из ничего;
- ориентацию на опыт откровения и интуицию Священного⁷⁹².

Важнейшим фактором формирования авраамических религий является базовый религиозный опыт пророков – Моисея, Иисуса, Мухаммада, профетический по своему характеру, обладающий единством эсхатологического видения, ориентирующий на индивидуальное спасение.

Иудаизм, христианство и ислам равным образом являются религиями откровения, полученному только благодаря религиозному опыту общения с Богом, каковой приписывается традицией Моисею («беседовавшему» с Богом на горе Хорив (Синай), Иисусу Христу (единородному Сыну Божьему в христианстве и одному из пророков в исламе) и Мухаммаду, получившему кораническое откровение от Бога или непосредственно, или через посредство ангела Джибраила (Гавриила). Именно опыт этих личностей, согласно традиции, и лег в основу принципов созданных ими религий.

Что же касается текстов откровения, то они образовывали как бы поле развертывания ортодоксального религиозного опыта и задавали последнему не только направление и границы, но и язык описания, а также интерпретирующие опыт идеи и основоположения.

В библейских религиях опыт их основателей, выраженный в текстах откровения, опосредуется системой стройно изложенного верования, данного в общеобязательных для всех верующих формулировках – догматах, разработанных позднейшими богословами. Степень догматизированное трех авраамических религий различна. Выше всего она в христианстве (мы имеем в виду традиционное христианство, то есть католицизм и православие) с его системой Символа веры, определений (оросов) Вселенских соборов и разработанным догматическим богословием.

⁷⁹¹ Елисеева Л.А. Авраам // <http://mifolog.ru/mythology/item/f00/s00/e0000990/index.shtml> (Дата обращения 14.03.2022 г.); Мифы народов мира / Под ред. С.А. Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 1.

⁷⁹² Мустафаев Ф.М. Авраамические религии: опыт компаративного анализа. Дисс. к.ф.н., М.: Дагестанский государственный университет, 2005.

Все три авраамические религии представляют собой монотеистические системы, базирующиеся на почитании единого Бога как абсолютного и трансцендентного личностного (или сверхличностного) начала, Творца и Промыслителя всей вселенной, управляющего ею актами своей воли. Бог библейского откровения творит все сущее «из ничего», принцип «*creatio ex nihilo*» (творения из ничего) разделяют все три авраамические религии.

Именно в авраамических религиях теизм дан совершенно отчетливо и определенно. Что касается чистоты монотеизма, то наибольшие претензии здесь могут предъявляться только в отношении христианства, которое в силу чрезвычайной сложности своего генезиса, вовлекшего не только традиционные и основополагающие иудейские, но и эллинистические и эллинские формообразующие идеи, отошло дальше ближневосточного иудаизма и ислама от базовой библейско-монотеистической доктрины. Об этом ярко свидетельствует уже тринитаризм христианства: Бог есть и Единица, и Троица.

Бог творит все сущее ради человека, формирует его по человеческой мерке, и таким образом сам человек оказывается в конечном итоге образом и подобием Бога. Именно для авраамических религий характерно поэтому не только резкое противопоставление человека и животных, отсутствующее в индуизме, буддизме и даосизме, но и разработка представления о принципиальной трансцендентности Бога и, следовательно, разноприродности (ино-природности) Бога и мира как Творца и твари. В результате в христианстве даже формируются понятия «тварность» и «нетварное», закрепляющие идею иноприродности и разноплановости Бога и мира, между которыми пропасть, для преодоления которой нужна жертва Христа, ипостаси Творца, ставшей творением и не переставшей быть Творцом.

Христианское вероучение и культ, несмотря на наличие общих структурных элементов с иудаизмом, характеризуется значимыми отличиями. Концептуальный монотеизм и мессианистская эсхатология христианства совмещается с учением о триединстве Бога, неприемлемым для иудаизма, хотя и оказавшим влияние на еврейскую теологию; с признанием дуальности Божественной и человеческой сущностей в личности Иисуса Христа, что означает имманентизацию трансцендентного Бога; с идеей искупления Христом первородного греха; с идеей воскресения Христа как прообраза воскресения человечества; с культом Богородицы⁷⁹³.

⁷⁹³ *Мустафаев Ф.М.* Авраамические религии: опыт компаративного анализа. Дисс. к.ф.н., М.: Дагестанский государственный университет, 2005.

Несмотря на ту важнейшую роль, которую играют авраамические религии – иудаизм, христианство и ислам – в современном обществе, представления о них, бытующие в массовом сознании, остаются крайне поверхностными и стереотипными⁷⁹⁴.

Например, традиционным является мнение, что существуют две различные религии, – иудаизм и христианство, каждая из которых была уже в полностью законченном виде ниспослана с Неба (или создана на Земле) в определенный период времени – одна во времена Моисея, другая во времена Иисуса. Расхождение между этими религиями заключается в оценке второго события и его связи с первым: иудаизм является «материнской» религией, а христианство – «дочерней» (хотя и ошибочной, с точки зрения иудеев).

Однако сведения из области исторических, филологических и других гуманитарных наук говорят о том, что обе версии, и христианская, и иудейская, далеки от истины.

Иудаизм не вошел в жизнь раз и навсегда в совершенно готовом виде в один прекрасный день за 1400 лет до начала новой эры. Это же касается и учения Иисуса (около 30 г. н.э.) и даже апостола Павла, поколением позже провозгласившего принципы христианского вероучения, или катехизис, в качестве основы полностью сформировавшейся христианской Церкви.

В течение многих веков обе религии подвергались многочисленным изменениям, прежде чем догматы веры, религиозные обряды, ритуалы и религиозные тексты приняли «традиционную» форму. Они существуют и развиваются вплоть до сегодняшнего дня в тесной связи с изменяющимися внешними обстоятельствами и изменяющимся пониманием сути вещей. Может показаться странным тот факт, что Талмуд и другие основополагающие тексты раввинистического иудаизма на самом деле были написаны позже, чем Евангелия, составляющие основу христианства.

Таким образом, в 50 году новой эры христианство было незначительной иудейской сектой, а сам иудаизм – религией небольшого народа в составе Римской империи. Оглядываясь на ход исторических событий, мы видим, как эти немногочисленные группы последователей Иисуса отделились от породившей их иудейской религии и в течение нескольких веков заняли доминирующее положение в Европе, вытеснив все старые языческие культуры. «Философия» фарисеев стала частью раввинистического иудаизма, а в седьмом веке новой эры на Ближнем Востоке возник ислам, который распространил схожие с иудаизмом и хри-

⁷⁹⁴ Мустафаев Ф.М. Авраамические религии: опыт компаративного анализа. Дисс. к.ф.н., М.: Дагестанский государственный университет, 2005.

стианством представления о Боге и человеческом сообществе в большинстве стран Африки и Азии⁷⁹⁵.

2.3.1. Иудаизм как религия еврейского народа: вера и долг

Проблема идентификации «иудаизма». Дискуссии о возникновении иудаизма. Пророк Моисей и «Десять заповедей». Принципы иудейской веры. Танах, Талмуд: Мишна и Гемара. Галаха. Заповеди и обряды. Кашрут и Шабат как ключевые элементы образа жизни иудеев. Цикл жизни иудеев. Праздники в иудаизме. Отношение к семье и браку. Организация и функции еврейской общины

Исследователи, обращаясь к анализу иудаизма, акцентируют внимание, в первую очередь, на специфических моментах, связанных с идентификацией иудаизма в качестве религии.

Во-первых, в иврите отсутствует само слово «религия, поэтому надо быть очень осторожным, описывая иудаизм именно с этой точки зрения⁷⁹⁶. Наиболее близким по смыслу является слово «даат» («познание», «знание»), которое относится к области законов или обычаев⁷⁹⁷.

Во-вторых, в иврите нет и понятия «иудаизм», но его эквивалентом является слово «йагадут» – абстрактное существительное, производное от «иегуди», «иудей», которое изредка встречается в средневековой литературе.

Термин «иудаизм» происходит от греческого слова «iudaismos», появившегося в еврейско-эллинистической литературе на рубеже I века н.э. и обозначающего еврейскую религию как антиподу эллинистическому язычеству⁷⁹⁸. Как отмечает известный специалист по иудаизму С.М. Пилкингтон, этот термин «получил широкое распространение в 80-х годах прошлого века, когда процессы социальной и политической эмансипации в обществе вынудили евреев начать работать на неевреев и, соответственно, в меньшей степени на самих себя»⁷⁹⁹.

Тем не менее, «многие аспекты иудаизма вполне вписываются в понятие «религия» в обычном смысле этого слова. Иудаизм не подменяет религию братством людей, но совершенно очевидно объединяет эти два понятия. Иудаизм – это религия еврейского народа, для которо-

⁷⁹⁵ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 31.

⁷⁹⁶ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 5.

⁷⁹⁷ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 12.

⁷⁹⁸ Иудаизм // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Праг. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 3. С. 975.

⁷⁹⁹ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 5 – 6.

го вера и долг обязательны. Взаимоотношения между Богом и народом Израиля – основа иудаизма»⁸⁰⁰.

Термином, который, бесспорно, входил в древний словарь иврита и в иудейскую религиозную терминологию, является «эмуна» («вера»). Причем он означает не столько «веру» (в смысле «Я верю, что...»), сколько «доверие» («Я верю в...») ⁸⁰¹. Под верой в еврейской Библии подразумевается не столько набор догм, которые можно описать без необходимости верить в них, сколько установка, которая, будучи однажды принятой, служит основанием для действия⁸⁰². Вера включает в себя доверие, идущее изнутри, моральные обязательства и послушание, как это видно из жизни Авраама (Бытие, 15:6)⁸⁰³.

Современные специалисты по иудаизму обозначают иудаизмом «исторически сложившийся комплекс верований и теологических концепций, центральная из которых содержит требование выполнения мицвот (заповедей), отражающий мировоззрение и исторический опыт евреев как национально-религиозной группы и определивший дух, морально-этический и общественно-бытовой облик всей этой группы и ее представителей»⁸⁰⁴.

Не менее сложным и неоднозначным является ответ на вопрос «Когда возник иудаизм?», при ответе на который выдвигается ряд версий.

Согласно первой из них, иудаизмом является религия Авраама, которого считают родоначальником еврейского народа и одновременно праотцом мусульман.

По второй версии иудаизм возник тогда, когда вождь – освободитель, а затем пророк Моисей получил Десять Заповедей на горе Синай, через четыреста или пятьсот лет после Авраама.

Жизни и деятельности Моисея, который сплотил разрозненные еврейские племена в единый еврейский народ, избавив их от египетского рабства, посвящены книги Ветхого Завета, часть из которых раскрывает эпопею исхода Евреев из Египта под руководством Моисея. Преодолев множество коллизий этого «исхода», иудейский народ подошел к горе Синай, где Моисей удостоился откровения Всевышнего – Яхве. При трубных звуках в грандиозном зрелище огня, сопровождаемого громом и молниями ему также открылись Десять заповедей, в которых Яхве

⁸⁰⁰ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 10.

⁸⁰¹ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 13.

⁸⁰² Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 13 – 14.

⁸⁰³ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 14.

⁸⁰⁴ Религия еврейская // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 7. С. 134.

объявляет Себя единым Богом Израиля, запрещает поклонение каким-либо другим Богам и дает сжатый и четко сформулированный кодекс этических норм. Полный текст Десяти заповедей таков:

1. Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим.

2. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои.

3. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно.

4. Помни день субботный, чтобы святить его; шесть дней работай и делай в них всякие дела твои, а день седьмой – суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни [вол твой, ни осёл твой, ни всякий] скот твой, ни пришелец, который в жилищах твоих; ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и всё, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботный и освятил его.

5. Почитай отца твоего и мать твою, чтобы тебе было хорошо и чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, даёт тебе.

6. Не убивай.

7. Не прелюбодействуй.

8. Не кради.

9. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

10. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякого скота его, ничего, что у ближнего твоего.

Эти заповеди, изначально записанные на скрижалях, обросшие обширными и всевозможными комментариями, легли в основу «Устной Торы», которая сначала передавалась от поколения к поколению, и записывать которую стали после разрушения Иерусалимского храма в 70 г. н.э.⁸⁰⁵

Наконец, судя по третьей версии, отправной точкой иудаизма является так называемый «раввинистический иудаизм» – свод законов и правил, определяющих всю жизнь евреев, которые создавались со II века нашей эры. Это документально записанное, систематизированное из-

⁸⁰⁵ Гемар // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. *Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат*. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 2. С. 67.

ложение иудаизма в шести томах, которые заключали в себе также и важнейшие для иудеев общие ценности: наряду с правилами и предписаниями – этические принципы. Вопросам религиозного культа и ритуальной чистоты в них было уделено не меньше внимания, чем проблемам гражданского и уголовного права и статуса личности⁸⁰⁶.

Основы иудейского вероисповедания заложены в священных для всех иудеев источниках – Танахе⁸⁰⁷ и Талмуде.

Танах (во многом соответствует, но не идентичен христианскому Ветхому Завету) – Священное Писание для евреев. Иудейский, так называемый масоретский канон Танаха включает в себя Тору⁸⁰⁸ (Пятикнижие Моисеево) и 21 книгу Пророков⁸⁰⁹. Тора играет важнейшую роль в иудейском культе, в каждый Шабат (субботу) на утренней службе читается отрывок из нее со специально подготовленного пергаментного свитка. Самой универсальной, доступной и очевидной формой иудейской духовности является изучение Торы⁸¹⁰.

Однако для иудеев Танах, сам по себе, не является авторитетным источником, если он не интерпретируется в соответствии с правилами, изложенными в Талмуде и в талмудической литературе.

Талмуд является вторым по значимости (после Танаха) монументальным сводом священных еврейских текстов и состоит из Мишны⁸¹¹, Гемары⁸¹², а также раввинских комментариев к ним более позднего времени.

Мишна представляет собой сборник трактатов, написанных на иврите, в которых изложена так называемая «Устная Тора». Мишна состоит из шести разделов (каждый – из нескольких трактатов), в общей сложности – из 63 трактатов, охватывающих все стороны жизни и содержащих предписания для иудеев. Анализ текста Мишны, основанный на дискуссиях, проводившихся ее создателями – амораями⁸¹³, содержит Гемару, включающая их постановления и уточнения законов⁸¹⁴.

⁸⁰⁶ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 40.

⁸⁰⁷ Танах – аббревиатура слов Тора (Пятикнижие Моисеево), Невим (Пророки), Ктувим (Писания); конечное к по правилам ивритской орфографии произносится как х.

⁸⁰⁸ Тора (Тойре, Тейре, Хумаш, Пятикнижие Моисеево) – на иврите означает учение.

⁸⁰⁹ Танах // Карманная еврейская энциклопедия. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 1999. С. 175 – 176.

⁸¹⁰ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 91.

⁸¹¹ Мишна – Мишне (в переводе с иврита — «повторение», «устное обучение»).

⁸¹² Гемара – Геморе (в переводе с арамейского – «завершение», «изучение», «воспринятое от учителя»).

⁸¹³ Амораи – создатели Гемары, действующие в период после завершения Мишны (начало III века н.э.) и вплоть до завершения как Иерусалимского (IV в.), так и Вавилонского (V в.), Талмудов.

⁸¹⁴ Гемара // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 2. С. 67.

Совокупность законов, содержащихся в Торе, Талмуде и в более поздней раввинской литературе, носит название Галаха⁸¹⁵. Под Галахой также понимается нормативная часть иудаизма, регламентирующая религиозную, семейную и гражданскую жизнь евреев⁸¹⁶.

Источники, обозначенные выше, содержат принципы «правильной» веры, которые, на протяжении всей истории становления и развития иудаизма, практически не оспаривались, а заповеди, предписания и запреты, содержащиеся в них, оставались основой жизненного уклада любого верующего еврея.

Тем не менее, в Средние века стали предприниматься попытки выделить фундаментальные догматы иудаизма, что являлось своеобразной защитой от напора христианской и исламской теологий.

В XII веке знаменитый философ-талмудист рабби М. Маймонид⁸¹⁷ вывел тринадцать принципов веры, которые, по его мнению, являются главными и существенными в иудаизме. Исследователи – специалисты по иудаизму в краткой форме перечисляют эти принципы: 1) Бог существует; 2) Бог един; 3) Бог не существует в телесной оболочке; 4) Бог вечен; 5) Иудеи должны поклоняться только Ему одному; 6) Общение с Богом происходит через пророков; 7) Моисей – величайший из пророков; 8) Тора имеет божественное происхождение; 9. Тора никогда не утратит своего значения; 10) Бог знает обо всех поступках людей; 11) Бог наказывает зло и вознаграждает добро; 12) Бог пошлет Своего Мессию; 13) Бог воскресит мертвых⁸¹⁸.

В XV веке еврейский философ и проповедник Иосеф Альбо написал известный трактат о еврейских догматах веры – «Книгу принципов» (Сеферха – иккарим). В этой книге И. Альбо, наряду с критикой своего предшественника М. Маймонида, выдвинул три принципа, из которых вытекают корни веры: 1) существование Бога; 2) Божественное откровение; 3) воздаяние (награда и наказание)⁸¹⁹.

Еврейское религиозное мировоззрение окончательно сформировалось в конце Средневековья – начале Нового времени. Именно к этому периоду в сугубо религиозных спорах и разработках отвлеченных талмудических вопросов до мельчайших деталей были уточнены и окончательно закреплены подробности иудейского культа⁸²⁰.

⁸¹⁵ Галаха – (в переводе с иврита — «путь, установление»).

⁸¹⁶ Галаха // Карманная еврейская энциклопедия. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 1999. С. 41.

⁸¹⁷ Маймонид М. (1135(8) – 1204) — полное имя рабби Моисей бен Маймон, в европейских источниках известен как Рамбам (аббревиатура от рабби Моисей бен Маймон).

⁸¹⁸ *Пилкингтон С.М.* Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 18 – 19.

⁸¹⁹ Альбо И. (1380 — 1435 гг.) Электронный ресурс. Режим доступа: <http://1948.ru/JewishAgency/Russian/Education/Jewish+Life/Culture/Ivrit/8.htm>.

⁸²⁰ *Вихнович В.Л.* Иудаизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 439.

Тем не менее, во все века ученики веры стремились узнать основные принципы иудаизма, ядро его учения, его особое видение. Практически все они сошлись на том, что это Бог, Тора и Израиль. Несмотря на то, что эти три идеи видоизменялись из века в век и что различия в акцентах действительно существуют в зависимости от культуры и точки зрения, тем не менее среди верующих имеется определенное единодушное мнение, что Бог, Тора и народ имеют первостепенное значение для иудаизма. «Иудаизм без Бога – не иудаизм. Иудаизм без Торы – не иудаизм. Иудаизм без евреев – ... не иудаизм»⁸²¹, – писал иудейский теолог Льюис Якобе. Иудаизм сосредоточен на вере – вере народа Израиля в Бога. И этот Бог, евреи верят в это, не есть отсутствующий или безразличный Бог, но Бог, который сообщает о Своей воле человечеству⁸²².

Основной формой выполнения евреями как народом священнических функций являются заповеди (мицвот). Именно заповедание 613 заповедей и обязанность их исполнения лежат в основе еврейского избрания. 365 мицвот, по числу дней в году – запретительные, т.е. заповеди «не делай»; 248 мицвот по числу органов тела – повелительные, т.е. «заповеди делай». Однако в связи с разрушением Иерусалимского Храма многие мицвот потеряли свою актуальность⁸²³.

Ключевые принципы иудаизма находят непосредственное выражение в регламентации и организации повседневной жизни иудеев, которая основана на строгом и обязательном соблюдении заповедей (мицвот). При этом следует отметить, что соблюдением заповедей и ритуалов пронизаны все семь стадий жизни человека: 1) рождение; 2) детство, отрочество и юность; 3) брак; 4) родительские обязанности; 5) середина жизни; 6) старость; 7) смерть⁸²⁴.

Однако наиболее яркое отражение они находят в соблюдении законов о пище (кашрут) и Субботы (шабат).

Кашрут – это производное от слова «кашер», означающего «правильный», «подходящий» и используемое также и в отношении пищи, разрешенной для еды.

Цель законов о пище состоит в том, чтобы установить строгую дисциплину для еврейского народа в отношении его святости. Какие бы соображения здоровья и гигиены в них теперь ни находили, основная цель кашрута, как это определено Торой, – отражение святости народа,

⁸²¹ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 23.

⁸²² Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 25.

⁸²³ Мицва // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 2. С. 120.

⁸²⁴ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 103 – 107.

с которым заключен завет. Соблюдение традиционных законов о пище является ключевым показателем соблюдения евреем Галахи в целом и его (или ее) отношения к специфическим отличиям, которые делают их евреями. При этом единственным критерием пригодности пищи считаются не соображения гигиены, а то, как Тора к этой пище относится.

«Кошерным» – чистым или пригодным является все то, что не объявлено «трефой», то есть нечистым, непригодным и соответственно запрещенным для еды в иудаизме. Так, «трефой» является мясо животных, которые не жуют жвачку и не имеют раздвоенных копыт. И если у животного отсутствует хотя бы одно из этих свойств, то его мясо запрещено употреблять в пищу, а примером категорически запрещенной еды является мясо свиньи. Кроме того, «трефным» является мясо животного хотя и разрешенного в пищу по обозначенным выше признакам, но неправильно убитого – не в соответствии со специальным ритуалом забоя скота, принятого в иудаизме, которые проводит специально обученный иудей – шохет.

Если говорить о рыбе, то запрещено есть те виды рыбы, у которых отсутствуют плавники и чешуя, которая также должна легко счищаться. По этой причине иудеям категорически запрещено есть осетрину, дары моря – устриц, креветок (как и всех ракообразных) и т.п.

Кроме того, иудеям запрещено смешивать мясную и молочную пищу не только в рамках одной трапезы, но даже хранить и готовить ее вместе. Поэтому кухни во всех иудейских семьях имеют специальное оборудование, включающее отдельные мойки, разную посуду для приготовления мясного и молочного, а также специальные наборы для сервировки стола и столовые приборы.

Многие евреи соблюдают законы кашрута во всей их полноте и очень скрупулезно. Вопрос о том, что можно есть, а что нельзя, регулируется нормами, корни которых уходят в библейские тексты, и связан с равнинистическими разработками библейских правил. Если пищевые ограничения связаны с большими усилиями, расходами и препятствуют ассимиляции с нееврейским обществом, значит, в конечном итоге это способствует достижению цели всех законов о питании. Они напоминают евреям об их отделении от других народов, требуют разборчивости и признания, что тело и пища даны Богом, который призывает свой народ к святости (отделению)⁸²⁵.

Шабат – соблюдение Субботы – еще один ключевой принцип образа жизни евреев, предписанный десятью заповедями – праздник в честь завершения Богом сотворения мира. В этот день иудеи особенно

⁸²⁵ См. об этом и других особенностях ритуализации повседневной жизни евреев: *Гринберг Б.* Традиционный еврейский дом. Гешарим, Мосты культуры, 2017.

должны помнить, что Бог – Творец и что они Его создания. Во все другие дни недели они могут участвовать в Его творческой деятельности, но в этот день они должны следовать Его примеру и отдыхать. Поступая так, они могут размышлять о своих Богом данных силах и возможностях и, таким образом, извлечь из них пользу.

Уникальный элемент в иудейском «дне отдыха» не столько в «свободном времени» в смысле «времени, свободном от работы», сколько в передышке в смысле «перерыва во времени». Идея заключается в том, что запланированный порядок изменения скорости жизни, организованный и особым образом сконцентрированный, может сообщить человеческому существованию в целом дополнительное измерение.

Все обряды и богослужения в субботу предназначены, чтобы уловить это ощущение «святости времени», времени, которое есть часть теперешнего существования и все-таки оно за его пределами.

Празднование шабата проводится в соответствии со строгим ритуалом. Суббота (Шаббат) начинается не в полночь с пятницы на субботу, а вечером в пятницу, вскоре после заката – точное время наступления Шаббата варьирует в зависимости от времени года и географической широты места и указывается в еврейской прессе⁸²⁶. Дело в том, что если бы Шаббат начинался как обычный день – в полночь или же с рассветом, то очень немногие люди смогли бы это заметить. Но так как он начинается раньше, до того, как люди садятся за вечернюю трапезу, вечер пятницы стал одним из самых значительных событий в общественной жизни евреев⁸²⁷.

Примерно за сутки до наступления Шаббата иудеи начинают тщательную подготовку – убирают дом, выбирают праздничную одежду и меню для трапезы, предполагающей обязательный набор продуктов, особую сервировку стола и т.п. В момент наступления самого праздника проводится ритуал зажигания свечей, которые должны гореть вплоть до окончания Шаббата. Сам субботний день должен быть полностью посвящен Богу – молитвам в синагоге или дома. При этом следует отметить, что молитва в иудаизме «по сути своей, является личным общением человека с Богом и не требует обязательного присутствия в синагоге. Формально ее можно произнести везде, где бы человек ни находился»⁸²⁸.

⁸²⁶ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 62.

⁸²⁷ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 62.

⁸²⁸ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 81.

В Шаббат запрещено работать, поэтому Раввины пришли к семи основным категориям запрещенных работ, подразделив их на 39 запретов:

1. Выращивание и приготовление пищи (11 запретов).
2. Изготовление одежды (13 запретов).
3. Кожевенные работы и письмо (9 запретов).
4. Строительство и разрушение жилища (2 запрета).
5. Разжигание и гашение огня (2 запрета).
6. Завершение работы (1 запрет).
7. Перенос вещей из одного владения в другое (1 запрет).

Любая деятельность, связанная с этими 39 категориями работ, была также запрещена.

Святое время Субботы надо тщательно оберегать, с помощью создания прочной стены подробных и конкретных правил. Таким образом, Суббота воспринимается как дар Божий Израилю, знак завета Бога с Его народом и знак откровения Божьего, способ жить с ощущением Бога как Творца. Люди возносят молитвы в синагоге, где звучат радостные псалмы и гимны, и возвращаются в ярко освещенные дома, к праздничному столу, чтобы прочесть кидуш (благодарственную молитву) над чашей вина и вместе преломить хлеб; поются благодарственные гимны, и все члены семьи и гости ощущают духовное единство и теплоту⁸²⁹. Даже те, кто не посещает синагогу или не проявляет особой религиозности, все равно собираются всей семьей в пятничный вечер. Евреи сумели сохранить семейные ценности и чувство принадлежности к семье и своему сообществу во многом благодаря миру и гармонии, которые царят во множестве еврейских домов, когда зажигаются свечи в канун Шаббата⁸³⁰.

Кроме Субботы в иудаизме неукоснительно соблюдаются и широко отмечаются (каждый строго по своему ритуалу) религиозные праздники, имеющие, прежде всего историческое и духовное содержание, а также глубоко скрытый, таинственный внутренний смысл⁸³¹.

Главным, самым любимым у иудеев праздником является Песах, который отмечается в память Исхода евреев из Египта – центрального события еврейской истории, в процессе которого родился еврейский народ и его религия. Подготовка к празднованию Песаха начинается задолго до его наступления, – из дома тщательно вычищаются все остатки

⁸²⁹ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 62 – 63.

⁸³⁰ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 63.

⁸³¹ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 65.

квасного (хлебные и прочие мучные изделия, которые могли быть произведены с помощью закваски – хамца), закупается специальная еда с пометкой «разрешено для Песаха» и идет подготовка к ритуалу Седера – специальной праздничной трапезы, проводимой в соответствии с особым ритуалом, значимое место в котором занимает чтение агады – притчей и нравоучительных рассказов на религиозно-этические и исторические темы⁸³².

В память избавления евреев от угрозы истребления во время правления персидского царя Ахашвероша (Артаксеркса) отмечается Пурим. Об этом рассказывается в библейской Книге Эстер (Эсфирь). Мегилла (иудейский пергаментный свиток Книги Эстер) читается публично вечером и утром после соответствующей службы. Существует общепринятый обычай греметь трещотками и шуметь всякий раз, когда произносится имя злого визиря Амана. Поэтому читать мегиллу нужно так, чтобы каждое слово было ясно слышно⁸³³.

В честь победы над греко-сирийскими завоевателями около 165 г. до н.э., когда Хасмонейми (Маккавеями) был отвоеван и заново освящен Храм⁸³⁴, празднуется Ханука (праздник огней).

Другие праздники, такие как Новый год (Рош Ашана, Рош Хашана) и День искупления, или Судный день (Йом- киппур, Йом-кипур) — это серьезные, хотя и не печальные и не скорбные дни, знаменующие начало и конец Десяти дней покаяния. Эти Десять дней, в свою очередь, завершают йамим нораим, или Дни трепета – сорокадневный период покаяния, начинающийся за месяц до Нового года. Это немного напоминает Великий пост у христиан, но происходит не весной, а осенью⁸³⁵.

Следует отметить, что иудаизм большое значение придает воспитанию детей и особо высоко оценивает институты родства и брака.

Во-первых, брак обеспечивает эмоциональную и духовную полноценность человека через поддержку и товарищество супруга. Письменная Тора заповедует, что «не хорошо быть человеку одному» и он должен прилепиться к жене своей, чтобы стать одной плотью. Устная Тора гласит: «Человек, у которого нет жены, обречен на существование без радости, без блаженства, без ощущения истинной ценности жизни, без Торы, без защиты и без мира»⁸³⁶.

⁸³² Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 69.

⁸³³ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 75.

⁸³⁴ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 74.

⁸³⁵ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 70.

⁸³⁶ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 179.

Во-вторых, именно в семье проявляются и передаются устоявшиеся ценности и сохраняются традиции. Брачный союз заключается на основе специального контракта (ктубы) и основан на взаимном уважении и поддержке. Предполагается, что он заключается на долгие годы. Раввинистический иудаизм, следуя Писанию, всегда разрешал развод, хотя велось много споров относительно того, при каких обстоятельствах он возможен. Брак, заключенный по закону иудаизма, можно расторгнуть только по этому же закону, а для этого требуется, чтобы муж, в присутствии свидетелей, передал в руки жене гет, или бракоразводное письмо⁸³⁷.

Внебрачные связи в иудаизме запрещены; остается неясным, когда именно появился запрет на внебрачное сожителство. Факт запрещения чего-либо не означает, что это не существует. «Сожителство» представляет собой обычное явление в еврейских кругах в западных странах; конечно же среди евреев есть случаи, когда мужчины изменяют женам и имеют внебрачные связи. Такое же расхождение между традиционными предписаниями и реалиями современной жизни существует в отношении сексуальной ориентации и образа жизни. Библейский и раввинистический закон единодушно осуждает гомосексуальные отношения, но это не помешало появлению еврейских гей-клубов и даже синагог⁸³⁸.

Основой социальной жизни иудейского сообщества является еврейская община. Еврейская община (кагал) – это религиозное объединение, прихожане синагоги. Для того, чтобы группа евреев называлась общиной, достаточно чтобы она состояла хотя бы из 10 взрослых мужчин-евреев (миньяна), имела бы раввина и комнату для молитвы.

В более широком смысле термин «еврейская община» применяется для обозначения всех евреев, проживающих в определенном населенном пункте, регионе. Про общину в Торе нигде впрямую не сказано. Сказано только, что весь еврейский народ – это один целый коллектив, общность. Тем не менее, известно, что евреи на всех этапах своей истории живут именно общиной.

Любая еврейская община – это большое семейство объединившихся семей; любая еврейская семья – это община в миниатюре. А весь еврейский народ – в согласии с идеалами Торы – это общинное, или семейное, объединение всех общин.

Цель и одновременно суть еврейской общины – выжить среди других народов: не только остаться в живых, но и не ассимилироваться.

⁸³⁷ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 102.

⁸³⁸ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 101.

Союз евреев с Богом вечен, и Всевышний их спасет, как обещал, но им нельзя пропадать, им необходимо учить Тору и передавать полученные знания следующим поколениям. Любой другой путь – не просто измена, но уничтожение связи между людьми и Творцом.

В то время как мусульманский и христианский мир упорно продолжал относиться к евреям как к «отверженному народу» и подкреплять это отчуждение принятием соответствующих законов, сами евреи воспринимали и истолковывали свое социальное положение, пользуясь древними библейскими выражениями.

Они рассматривали самих себя как избранный Богом народ, как изгнанников с родной земли. Они соглашались со своими притеснителями в том, что были изгнаны в наказание за свои грехи. Однако из всего этого они делали совершенно иные выводы, чем христиане и мусульмане. Тогда как христиане (и в меньшей степени мусульмане) полагали, что Бог наказал евреев тем, что отрекся от них, отверг их, сами евреи расценивали Божье наказание как подтверждение своего «избранничества»: «Ибо кого любит Господь, того наказывает, и благоволит к тому, как к сыну Своему»⁸³⁹.

Народы, среди которых они жили в изгнании, были для евреев чем-то вроде «поганых» язычников, идолопоклонников древних времен; их льстивым увещаниям и пагубному влиянию следовало противостоять во что бы то ни стало, до тех пор, пока Господь в Его безграничном милосердии не пожелает спасти Свой народ и отомстить за его страдания⁸⁴⁰.

Таким образом, в Средние века и много позже везде, где сохранялись средневековые отношения и социальные структуры, у евреев не было проблем с «идентификацией». Их собственные традиции и культурные обычаи окружающих народов резко противостояли друг другу; поэтому евреи оставались «чужаками» среди своих географических соседей⁸⁴¹.

В какую бы страну ни приходили евреи, всегда они оказывались в центре густозаселенного района. И всегда им приходилось заново приспособляться к новым условиям существования. За то, чтобы народы позволяли евреям среди себя проживать, общины предоставляли финансовые услуги, почти всегда торговые, часто ремесленные.

⁸³⁹ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 16.

⁸⁴⁰ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 16-17.

⁸⁴¹ Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009. С. 17.

В средние века община стала как бы «еврейским анклавом», существовавшим по своим законам внутри христианского или мусульманского города. Во многих странах на евреев возлагали коллективную ответственность за уплату налогов (королю или феодалам), и община была просто необходима для этого.

Каждая община с момента своего основания стремилась в первую очередь обеспечить себя синагогой, кладбищем и судом.

Здание синагоги выполняет целый ряд функций: в нем проходят занятия, молятся, оно также служит местом для сбора всей общины. В нем может также размещаться «Бет Мидраш» («Дом учения»), хотя, для школы чаще всего используется отдельное здание⁸⁴². Синагога, будь то большое здание с украшениями или простая маленькая комната, должна иметь два характерных признака: в ней должен быть ковчег для свитков Торы и стол, на котором их читают⁸⁴³.

Одной из важнейших функций еврейской общины во все века были и остаются благотворительность и взаимопомощь. Погребальное братство хевра кадиша (святое общество) занималось похоронами, общество бикур-холим (посещение больных) – обеспечивало больных врачебной помощью (крупные общины содержали врачей для нуждающихся), медикаментами, уходом, а также моральной поддержкой.

Современные еврейские общины уделяют много внимания созданию и поддержке светских и религиозных еврейских школ (йешив), развитию высшего еврейского образования, воссозданию синагог. Создаются религиозные вечерние народные университеты, где взрослых людей знакомят с основами еврейского образа жизни.

Вокруг общины спланивались все местные евреи. Все дела в маленькой общине находились в ведении лишь одного лица – раввина. Раввин – это человек, чья подготовка призвана дать ему (или ей) все необходимое, чтобы руководить общиной, где Тора читается, изучается и где по ней живут. «Бытующая аналогия раввина со священником в христианстве не совсем правильна, так как раввин не является священнослужителем, тем более посредником между Всевышним и общиной. Он первый среди равных в религиозном сообществе»⁸⁴⁴.

Кроме того, в общине всегда должны быть: магид (проповедник), даян (судья), хазан (кантор), шохет (еврейский резник), шамаш (синагогальный служака, выполнявший иногда функции судебного исполнителя), софер (секретарь, который вел актовую книгу общины).

⁸⁴² Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 226.

⁸⁴³ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 229 – 230.

⁸⁴⁴ Раввин // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 3. С. 150.

Община предоставляла своим членам религиозные, судебные, социальные и финансовые услуги, содержала школы (талмуд-тора) для детей неимущих (крупные общины содержали также ешивы), обеспечивала наличие *микве*, а также ритуальный убой скота и птицы.

Общины брали на себя заботу о синагоге, доме учения, больнице, доме для старцев, о бедняках и сиротах. Во время голода, вздорожания пищи и накануне Песаха общинным благотворительным органам было всегда много работы. Для покрытия необходимых сумм все члены общины, не исключая женщин, детей и даже бедных, облагались известной податью, которая собиралась еженедельно, ежемесячно или три раза в год и поступала в кассу благотворительности.

В настоящее время иудаизм имеет целый ряд направлений (ответвлений). Так, в зависимости от последовательности и строгости соблюдения основных ритуалов иудаизма, различают ортодоксальный иудаизм, консервативный иудаизм, либеральный иудаизм, реформистский иудаизм, модернистский иудаизм и т.п., – именно вера разделяет евреев на различные религиозные группы. В вопросах авторитета Библии и обязывающей природы Галахи существует подлинная теологическая разница между ортодоксальными и всеми остальными, то есть, следуя логике, неортодоксальными, иудеями⁸⁴⁵.

Но даже евреи, которые не признают догматы иудейской религии, как бы в своей основе они ни были сформулированы, которые отвергают иудаизм, тем не менее не считается разорвавшим все связи с иудейской общиной⁸⁴⁶. Имея мать-еврейку, индивидуум может отвергать веру и религиозный устав и все равно считаться принадлежащим к еврейскому народу (хотя в отдельных случаях его могут лишить религиозных прав и не оказывать помощи в делах, имеющих отношение к некоторым обрядам в синагоге или при погребении)⁸⁴⁷.

Кроме того, существует немало иудеев, которые считают себя отделившимися от религиозной жизни общины, однако принимают участие в деятельности, религиозной по своей сути. В Израиле, например, многие члены нерелигиозных киббуцев соблюдают субботу и участвуют в еврейских праздниках⁸⁴⁸.

На самом деле, «иудаизм не признает вариантов. Ему неизвестна мозаика мнений, будь она пророческая или раввинистическая, и не существует ортодоксального или прогрессивного иудаизма. Это либо иудаизм, либо не иудаизм»⁸⁴⁹. Всех последователей иудаизма объединя-

⁸⁴⁵ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 85.

⁸⁴⁶ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 7

⁸⁴⁷ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 7 – 8.

⁸⁴⁸ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 8.

⁸⁴⁹ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 85.

ет убеждение в важности иметь детей, в священности человеческой жизни, что ярко проявляется в отношении евреев к контрацепции, абортam, эвтаназии, самоубийству, аутопсии,⁸⁵⁰ в подверженности людских мнений ошибкам и в то же время способности жить в согласии с повелениями Божьими, в равноправии всех людей народа завета и в реальности как смерти, так и загробной жизни. Сегодня евреи расходятся в способах религиозного выражения и в меньшей степени во мнениях по поводу точных формулировок их убеждений⁸⁵¹.

2.3.2. Мобилизующий потенциал ислама: религиозная жизнь мусульман

Происхождение ислама. Жизнь и деятельность Пророка Мухаммада. Коран как свод религиозных и общественных предписаний. Источники мусульманского права. Шариат. Основные догматы веры. Пять столпов ислама. Джихад. Женщины в исламе. Социальная жизнь мусульманской уммы

Как отмечает известный религиовед М. Ратвен, «облик ислама, взирающий на нас с газетных полос и телевизионных экранов, зачастую ассоциируется с суровой, бескомпромиссной верой, приверженцы которой, не задумываясь, прибегнут к кровопролитию, не только чтобы отстаивать свои принципы, но и чтобы навязать свою волю другим. Между тем, для тех, кто ближе знаком с мусульманами и их традициями, образ «воинствующего ислама» противоречит принципам религии, многие приверженцы которой – а их насчитывается едва ли не миллиард во всем мире – считают ее не менее миролюбивой, чем буддизм или христианство»⁸⁵².

В буквальном смысле слово «ислам» в переводе с арабского языка означает «покорность, предание себя Божьей воле». В основе ислама как религии лежит единобожие, проповедуемое Мухаммадом (в разных источниках – Магометом, Мохаммедом – Н.О.) в Аравии VII века и распространившееся впоследствии во многих странах. Это понятие также связано с сообществом приверженцев этой веры – мусульманами.

Мухаммад родился около 570 г. в Мекке, месте древнего языческого культа, чье святилище пользовалось особым почитанием. Племя курайши, к которому принадлежал Мухаммад, на протяжении несколь-

⁸⁵⁰ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 152.

⁸⁵¹ Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. С. 146.

⁸⁵² Ратвен М. Ислам: краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 11.

ких поколений являлось хранителем этого святилища, к которому стекались многочисленные паломники, а в установленные для паломничества месяцы возле него враждующие племена соблюдали перемирие.

В возрасте шести лет, Мухаммад осиротел и воспитывался дедом, а впоследствии – дядей по матери Абу Талибом, с сыном которого Али он дружил. Будучи молодым человеком, Мухаммад поступил на службу к Хадидже – богатой вдове, на которой впоследствии женился. В возрасте около сорока лет Мухаммад «обычно удалялся в пещеру на вершине горы Хира недалеко от Мекки, города в арабском Хиджазе, где он молился, постился и подавал милостыню бедным»⁸⁵³.

Как пишет К. Армстронг, «он уже давно был озабочен тем, что ощущалось им как кризис арабского общества. В последнее десятилетие его племя, курайш, разбогатело на торговле с окрестными странами. Мекка превратилась в процветающий торговый город, однако в агрессивной погоне за богатством некоторые старые племенные ценности были утеряны. Вместо заботы о немощных соплеменниках, как предписывал закон кочевников, курайшиты были настроены делать деньги за счет некоторых беднейших семей (или родов) своего племени. К тому же в Мекке, да и на всем Аравийском полуострове ощущалось какое-то духовное беспокойство. Арабы осознавали, что иудаизм и христианство, которые были распространены в Византийской империи и Иране, – более сложные и возвышенные верования, чем их собственная языческая традиция. Некоторые из них считали, что верховный бог их пантеона Ал-Аах (чье имя просто означало «Бог») и есть то божество, которому поклоняются иудеи и христиане, однако он не послал арабам ни пророка, ни священного писания на их родном языке. Более того, иудеи и христиане, которых арабы часто встречали, насмеялись над ними за то, что они были как бы исключены из божественного замысла. По всей Аравии одно племя враждовало с другим, пребывая в убийственном замкнутом кругу кровной мести и ответа на нее. Многим из наиболее думающих людей в Аравии казалось, что арабы – потерянный народ, исключенный навсегда из цивилизованного мира и забытый самим Богом. Однако все изменилось в ночь на 17-е число месяца Рамадана, когда Мухаммад проснулся и ощутил себя охваченным непостижимой силой, которая крепко давила его, и услышал первые слова нового арабского священного писания, срывавшиеся с его собственных уст»⁸⁵⁴. Так, ему

⁸⁵³ Армстронг К. Ислам: краткая история от начала до наших дней / Пер. с англ. М. Беловой. М.; Эксмо, 2011. С. 13.

⁸⁵⁴ Армстронг К. Ислам: краткая история от начала до наших дней / Пер. с англ. М. Беловой. М.; Эксмо, 2011. С. 13 – 16.

«в ночь предопределения Рамадан (около 610 г.) было ниспослано Аллахом первое откровение Корана – Сура Аль-Аляк»⁸⁵⁵.

В течение трех лет пророк воздерживался оттого, чтобы предать свое откровение гласности. Однако в такой маленькой общине, как Мекка, такое событие невозможно было сохранить в тайне. Тогда Бог приказал Посланнику Своему огласить истину, которая была ему поведана, и объявить Его волю людям и призвать их к Нему. О новой вере стали говорить повсеместно. Люди, мужчины и женщины, начали принимать ислам, и вскоре его слава выплеснулась за пределы Мекки. Распространение ислама не встречало сопротивления до тех пор, пока Мухаммад не потребовал отказаться от языческих божеств.

Поскольку ислам в целом запрещает изображение живых существ, чтобы художник не возымел желания сравниться с Аллахом в творчестве, невозможно найти портретов Пророка, но его образ как целостного и совершенного человека, сохранен в Преданиях.

«Мухаммад был средних лет, волосы у него были не прямые и не кудрявые, он не был полным, имел белое круглое лицо, большие черные глаза и длинные ресницы. Он шел, как будто спускался по отлогому склону. Он носил на себе «печать пророчества» (выпуклое родимое пятно размером с голубиное яйцо) между лопатками... Он был крупного телосложения. Лицо его было бесстрастно, как луна в ночь полнолуния. Он был выше среднего роста, но все же настолько высок, чтобы сильно выделяться из толпы. У него были густые волнистые волосы, расчесанные на прямой пробор... У Мухаммада был высокий лоб и тонкие, длинные, дугообразные брови, не соединяющиеся на переносице. Между бровями выступала вена, которая набухала, когда он гневался. Его нос имел горбину. У него была густая борода, гладкие щеки, властный рот, а зубы были редкими. На груди его росли негустые волосы. Его шея была, как бы вырезана из слоновой кости и имела чистоту серебра. Мухаммад был пропорционально сложен, крепок, подтянут, даже в области живота и груди, имел широкую грудную клетку и широкие плечи»⁸⁵⁶.

Следует отметить, что в начале XX века мусульман часто называли магометанами (по старому написанию имени Мухаммада – Магомет), а ислам – магометанством. Однако мусульмане обычно не называли себя магометанами (за исключением тех случаев, когда представлялись европейцам), поскольку тогда получилось бы, что они поклоняются Мухаммаду, как христиане – Христу. Для правоверных мусульман

⁸⁵⁵ Самое первое откровение, ниспосланное Мухаммаду // Время намазов. Islam-today.ru (Дата обращения – 07.03. 2022).

⁸⁵⁶ Ратвен М. Ислам: краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 58.

это крайне оскорбительно, так как они поклоняются Аллаху, а не Мухаммаду. Посланник был всего лишь пророком, а не божеством и не воплощением божества. Утверждать обратное было бы равноценно стиранию грани между Аллахом и человечеством, творцом и его творением⁸⁵⁷.

Действительно, в отличие от Христа, «не творил чудес: он всегда утверждал, что откровение Корана само по себе есть чудо, достаточно ясно указывающее на его божественное происхождение. Мухаммад настаивал на том, что сам он всего лишь «человек, как все другие»⁸⁵⁸. «Поэтому чудесные истории о беременности его матери и его детстве не характерны для последующей жизни Мухаммада и представляют собой поэтические размышления о природе его пророчества; они лишь свидетельствуют о вере мусульман в то, что он был “желанным для народов”»: даже евреи и христиане с нетерпением ожидали прихода этого пророка»⁸⁵⁹, который сплотил враждующие арабские племена под знаменем религии, отвечавшей их традициям и духовным чаяниям.

Мусульмане разработали собственные обряды, создали мистику, философию, вероучение, священные тексты, законы и места поклонения и паломничества, как и в других религиях⁸⁶⁰.

В основе ислама как религии лежит Коран – слово Аллаха, переданное Пророку Мухаммеду и записанное впоследствии без редакции человека. О происхождении коранического текста существует множество разноречивых мнений. Немусульманские ученые, за малым исключением, согласны с тем, что книга содержит запись божественных проповедей, произнесенных Мухаммадом в период его пастырской деятельности, начавшейся около 610 года и закончившейся с его смертью в 632 году.

Коран – это даже больше, чем священное писание, в других религиозных традициях, его стали рассматривать как «существующий извечно», то есть неотъемлемую часть Божества во времени и пространстве. Мусульманин не имеет права прикасаться к Корану, если он (она) не находится в состоянии ритуальной чистоты. Точное произношение

⁸⁵⁷ Ратвен М. Ислам: краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 33.

⁸⁵⁸ Армстронг К. Мухаммад: История пророка / Пер. с англ. М.: ООО Издательство «София», 2008. С. 112.

⁸⁵⁹ Армстронг К. Мухаммад: История пророка / Пер. с англ. М.: ООО Издательство «София», 2008. С. 112.

⁸⁶⁰ Армстронг К. Ислам: краткая история от начала до наших дней / Ппер. с англ. М. Беловой. М.: Эксмо, 2011. С. 11.

при чтении вслух не менее важно, чем смысл читаемого. Некоторые фрагменты Корана, как считается, наделены целебными свойствами⁸⁶¹.

Коран представляет собой свод религиозных и общественных предписаний и является прежде всего Законом (шариа, шариат). Согласно исламу, Аллах не раскрыл людям себя или свое существо, а лишь свой закон – шариат. Слово «шариат» в буквальном смысле означает «путь к источнику воды». Термин «шариат» имеет более широкое значение, чем «закон» в чисто юридическом смысле слова. Он включает в себя детальное описание обрядов, которые положено отправлять мусульманину, а также подробное описание правил поведения (специфические местные традиции также уважаются).

В Коране слово «шариат» употребляется для обозначения способа правильно жить в этом мире, обеспечив себе доступ в царство небесное в мире грядущем. Таким образом, закон служит цели поощрения всего доброго, что есть в обществе, и оказания помощи людям в спасения души. Толкование закона может быть различным, в зависимости от времени и места, однако сам по себе шариат является вечной манифестацией воли Всевышнего, неподвластной ни истории, ни обстоятельствам.

Шариат применим только к сообществу верующих. Так, например, объясняется формулировка символа веры, который является не просто утверждением, но и свидетельством принадлежности того, кто его произносит к этому сообществу. Его содержание сводится к краткой формуле из одного аята Корана (VII, 157): «Нет божества кроме Аллаха, и Мухаммад – Посланник Его». Это простое высказывание, предназначенное для постоянного выражения своих чувств, звучит настолько эмоционально, что зачастую поражает иностранцев. Это позволяет сказать, что «сильная вера мусульманина проявляется во всех сферах его жизни, даже если он не знает основных догматов своей религии или не следует им» (Ж.-М. Абд-эль-Джалиль)⁸⁶². Речь идет прежде всего о «преданности» (ислам) божественному всемогуществу, без принципиального разделения между иман (верой) и исламом, хотя первая подразумевает в большей степени личное убеждение, а второе – исповедание веры⁸⁶³. Что касается религиозных трудов и практики исполнения религиозных ритуалов, мусульмане приписывают им меньшую ценность, они просто дополняют веру, усиливают ее, не меняя сущности⁸⁶⁴.

⁸⁶¹ Ратвен М. Ислам: краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 34 – 35.

⁸⁶² Сурдель Д. Ислам / пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2004. С. 41

⁸⁶³ Сурдель Д. Ислам / пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2004. С. 41-42.

⁸⁶⁴ Сурдель Д. Ислам / пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2004. С. 42.

В более широком смысле – сам Коран, в целом, является законом для мусульман. Однако только небольшая его часть – около 10% из 6000 строф – содержит предписания, которые могут быть истолкованы как конкретные религиозные или правовые нормы. В них отражены запреты на употребление определенной пищи (приготовленной из свинины, мяса умерших или забитых во время языческих ритуалов животных) и вина; введены некоторые нормы семейного (женитьба, развод и наследование) и уголовного права (наказания, хууд, за грабеж на большой дороге, недозволенные половые связи, злословие и употребление вина); правила для свидетелей и правила, регулирующие коммерцию, включая запрет на рибя (ростовщичество) и разрешенные формы сделок.

Возведя нормы правильного поведения на уровень общества, шариат наложил яркий отпечаток на образ жизни людей. С течением времени, разумеется, жизнь по законам шариата приобрела в каждой стране свои местные особенности. Но даже если различные установления, нравы и обычаи, составляющие общественную жизнь, в широком смысле слова не всегда имеют мусульманское происхождение, они все же проникнуты духом ислама, и исламский Закон определил устройство земной жизни, не разделяя ее на светскую и духовную.

Если говорить о символе веры, т.е. о ее основных догматах в исламе, то ими являются: 1) единобожие; 2) проповедническая миссия Пророков; 3) Страшный Божий суд.

Согласно догмату о единобожии, Аллах един, бессмертен и всемогущ, это высшее существо; эта мысль присутствует во многих сурах Корана. Его единственность особенно подчеркивается в известной суре СХП, которая считается одной из самых древних: «Скажи: Он – Аллах – един, Аллах, вечный; не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один!» Также часто цитируют три других коранических текста, раскрывающих сущность Аллаха согласно официальному исламу: «Всякая вещь гибнет, кроме его лика» (вечность), «Нет божества, кроме него!» (абсолютное превосходство, исключаящее любую аналогию с другими создателями), «Поистине, Аллах делает, что пожелает!» (свободная воля).

Кроме того, Аллаху приписывается в Коране ряд эпитетов («Вечный, Могучий, Знающий, Милосердный...»), эти «прекрасные божьи имена», которых насчитывают 99, выделены из Корана и перечисляются в молитвах. Вера в единого Бога в глазах мусульман – это то, что радикально отличает их от других религий, даже от христианства, которое со своим догматом о Троицизме рассматривается как посягательство на

единого Бога, что является обвинением христиан в «приписывании Ему сотоварищей».

Всемогушество Аллаха проявляется в его созидательной силе⁸⁶⁵. Единственно из чистого своего удовольствия, создал он мир ex nihilo за семь дней, сотворив человека на шестой день, не отдыхая в седьмой день⁸⁶⁶. Создал семь небес и семь земель, семь кругов неба и ада, и законы, которые управляют жизнью мира. Аллах создал ангелов, не имеющих пола и сотворенных из света. Над ними находятся четыре архангела: Джибрил, вестник Аллаха, Микаил, заботящийся о природе, Исрафил – ангел воскресения всех мертвых в День Страшного суда, наступление которого он возвестит звуками своей трубы, Израил, ангел смерти, принимающий души умерших⁸⁶⁷.

Суть второго догмата – Миссии Пророков состоит в том, что Аллах поручал некоторым людям передавать свою волю и призывать избранных людей к послушанию, от которого они отказывались в силу своей «слепоты»⁸⁶⁸. Таким образом, ислам заставляет верить в проповедническую миссию не только Мухаммада, но и в пророчество других божьих посланников, живших до него. Например, люди из Святого Писания (Адам, Ной, Авраам, Моисей...) и Иисус. Тем не менее самый важный Пророк – Мухаммад, эта мысль усилена догмой о Мухаммаде как о «печати пророков», последнем из пророков⁸⁶⁹.

Согласно догмату о Судном дне вся человеческая история должна закончиться Воскресением и Последним Божьим судом, которого мертвые ждут в могилах. Только Пророки и мученики сразу попадают в рай. Конец света ознаменуется страшным потрясением, после которого придет Махди, «покровительствуемый Аллахом», в то время как Антихрист, лжепророк, появится между Ираком и Сирией и будет убит Иисусом. Многочисленные традиционные детали дополняют те знамения, которые даны в Коране⁸⁷⁰.

В Судный день после двух сигналов трубы, возвещающих смерть и воскрешение всех людей, каждый предстанет перед Аллахом, держа в руках книгу, где записаны его добрые и злые дела, затем он пойдет по

⁸⁶⁵ Сурдель Д. Ислам / пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Издательство Астрель», 2004. С. 43.

⁸⁶⁶ Сурдель Д. Ислам / пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Издательство Астрель», 2004. С. 43-44.

⁸⁶⁷ Сурдель Д. Ислам / пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Издательство Астрель», 2004. С. 44.

⁸⁶⁸ Сурдель Д. Ислам / пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Издательство Астрель», 2004. С. 44-45.

⁸⁶⁹ Сурдель Д. Ислам / пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Издательство Астрель», 2004. С. 45.

⁸⁷⁰ Сурдель Д. Ислам / пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Издательство Астрель», 2004. С. 45.

мосту, тоньше, чем волос, и либо упадет в ад, либо доберется до рая. Пророк будет ходатайствовать перед Аллахом за мусульман⁸⁷¹.

Помимо исповедания веры, признания трансцендентности Аллаха и единобожия, и, таким образом, принятие условий соглашения, религиозные обязательства также подразумевают молитву, пост, милостыню, хадж и иногда участие в священных войнах за веру⁸⁷². Это пять обязательных ритуалов, – молитва, пост, милостыня, хадж и джихад, определенных Шариатом и называемых в исламе «пятью столпами веры».

Первым и основным элементом культа служит ритуальная молитва – совокупность жестко зафиксированных жестов и слов, это акт восхваления и любви, которые не несут в себе просьбу и не выражают личного отношения человека к Аллаху. Это символ веры, выраженный в формулировке – шахаде: «Нет бога кроме Аллаха. Мухаммад – Посланник Его», к которой представители шиитского меньшинства (одного из направлений ислама) добавляют: «Али – Друг Бога».

Молитва (салат) – это ритуальное состояние покорности, при котором совершенно определенные телодвижения также важны, как и сопровождающее их состояние ума. Мусульмане обязаны совершать салат пять раз в день: на рассвете, в полдень, в середине второй половины дня, на закате и вечером. Молящийся должен пребывать в состоянии ритуальной чистоты, которое достигается путем совершения большого или малого омовения, что зависит от степени загрязненности тела потоотделением, последствиями сексуальной активности, контактом с животными и так далее.

Сам ритуал молитвы – намаз – содержит варьируемое количество частей, или ракаты, каждая из которых подразумевает: выражение «намерения»; слова возвеличивания Аллаха («Аллах велик!» – «Аллах акбар!»); чтение Фатихи; поклоны; вставания; два полных земных поклона; чтение «символа веры»; затем завершение молитвы

Салат можно совершать практически в любом месте, важно лишь, чтобы молящийся находился в положении кибла, то есть был обращен лицом в сторону, где в Мекке находится Кааба.

Перед каждой молитвой муэдзин с минарета мечети призывает верующих следующими обращениями: «Аллах велик!» («Аллах акбар!») – четыре раза, «Свидетельствую, что нет бога, кроме Аллаха» – два раза, «Свидетельствую, что Мухаммад – посланник Аллаха» – два раза, «Идите на молитву!» – два раза, «Ищите спасения!» – два раза, «Аллах велик!» («Аллах акбар!») – два раза, «Нет бога, кроме Аллаха».

⁸⁷¹ Сурдель Д. Ислам / пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Издательство Астрель», 2004. С. 45-46.

⁸⁷² Сурдель Д. Ислам / пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Издательство Астрель», 2004. С. 62.

Совместная молитва у мусульман осуществляется по пятницам в полдень, на нее собирается все взрослое мужское население общины. Женщины обычно молятся отдельно от мужчин, находясь сзади них или в отделенной ширмой секции мечети. Службу ведет имам или специально выделенный для этого человек⁸⁷³.

Пост (саум) осуществляется в светлые часы суток в течение всего священного месяца рамадан (девятого месяца лунного календаря) и распространяется на прием пищи, питье жидкости, курение и сексуальную активность.

Пост начинается с появлением новой луны, которое официально провозглашает кадий (мусульманский судья), и должен строго соблюдаться с восхода до заката солнца. До наступления зари нужно прочесть молитву (выражающую «намерение» поститься), без которой пост невозможен. В течение дня запрещено принимать какую-либо пищу и напитки, курить, запрещены также сексуальные отношения. После заката солнца принимают пищу и до возобновления поста, на заре, едят второй раз.

В мусульманских странах, например в Египте, разговение на закате служит поводом для радостного праздника, когда на улицах выставляются столы, а пиршество продолжается далеко за полночь. Последний прием пищи перед началом поста обычно осуществляется до рассвета. Рамадан традиционно является поводом как для воссоединения семьи, так и для размышлений на религиозные темы. Особо достойным занятием считается прочтение вслух всего Корана в течение священного месяца. Согласно преданию, Коран «снизошел» на землю 27 числа месяца рамадан – в «Ночь Могущества»⁸⁷⁴.

В конце месяца рамадан после поста наступает один из двух основных праздников года, «праздник разговения» (ал-'ид ал-фитр) и «малый праздник» {ал-'ид ас-сагир, тюркск. ураза- байрам), который включает в себя молитву в особом месте – мусалле и раздачу милостыни бедным.

Милостыня (закат) – это налог, уплачиваемый каждым взрослым мусульманином один раз в году размере 2,5% от имеющегося капитала, сверх установленного минимума, известного как нисаб. К примеру, нисаб для стада составляет пять верблюдов, тридцать коров (включая быков и волов) или сорок овец или коз. Закатом облагаются банковские вклады, драгоценные металлы, товары, предназначенные для продажи (но не личное имущество: автомобили, одежда, дома и драгоценности),

⁸⁷³ Ратвен М. Ислам: краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 169.

⁸⁷⁴ Ратвен М. Ислам: краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 171.

скот и урожай с обрабатываемых полей. Получателями же являются бедные и нуждающиеся. В прежние времена закят собирался мусульманскими правителями и раздавался в соответствии с утвержденным порядком. В настоящее время раздача закята остается на усмотрение верующего.

Милостыня предназначена для очищения материальных благ этого мира, которыми позволено пользоваться лишь при условии отделения части этих благ Аллаху. Обязательство творить милостыню касается всех, находящихся в физическом и психическом здравии и имеющих даже минимальный доход. Чаще всего налог взимался натурой. «Законная милостыня» – это, по сути, десятина, взимаемая с богатых для того, чтобы раздать ее бедным. В дальнейшем это перестало быть актом «милосердия» и стало обычным налогом.

Паломничество (в Мекку) являет собой обязательство особого характера. Каждый мусульманин должен хотя бы раз в жизни его совершить, но только если он «в состоянии совершить этот путь». Материальные трудности путешествия в Мекку освобождают от паломничества. Цель паломничества – посещение главной святыни мусульман Каабы, которая находится в центре Мекки.

Паломничество предпринимается в последние десять дней двенадцатого лунного месяца (зу-л-хиджжа) и достигает своего пика на Праздник Жертвоприношения (Ид ал-Адха), который мусульмане всего мира отмечают принесением в жертву специально откормленной овцы, коровы или верблюда в память жертвоприношения Авраама. Малое паломничество (умра) может осуществляться в любое время года⁸⁷⁵.

Религиозные церемонии во время паломничества делятся на две отдельные группы: умра и хаджж («паломничество»). Умра относится к доисламским ритуалам, которые исполнялись в самой Мекке. Во время умры необходимо было быстро совершать семикратные обходы вокруг Каабы (таваф) и семь раз пробежать между двумя холмами ас-Сафа и ал-Марва (са'й). Хаджж – это коллективное мероприятие, которое проходит один раз в год в определенное время, в месяц зу-л-хиджжа и включает в себя целый ряд церемоний и ритуалов.

Паломничество является важной религиозной церемонией, повторяющей один из последних ритуалов, совершенных Мухаммадом. Но оно имеет и важное политическое значение, объединяя мусульман всего мира. Кроме того, это событие вызывает интерес и к обычаям, восходящим к доисламским временам.

⁸⁷⁵ Ратвен М. Ислам: краткое введение / Пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 173.

Священная война – «джихад» – это исламский термин, вошедший в современный политический лексикон, не в последней степени потому, что он активно используется исламистскими движениями, в том числе и теми, которые занимаются терроризмом, похищением людей и прочими насильственными действиями.

Как отмечал известный специалист по исламу Ж. Кепель, «последняя четверть XX века была отмечена возникновением, подъемом, а затем и закатом исламистских движений – явлением столь же впечатляющим, сколь и неожиданным В то время как уход религии в сферу частной жизни казался незыблемым достижением современного мира, внезапная экспансия политических групп, движимых желанием провозгласить исламское государство, признававших клятву только на Коране, призывавших к джихаду – священной борьбе за дело Божие – и вербовавших активистов среди городского населения, поставила под вопрос многие истины»⁸⁷⁶.

Прямое же значение этого слова: «усилия», «борьба», и его употребление в традиционной исламской риторике выходит далеко за рамки военных действий. Таким образом, общепринятый перевод слова «джихад» – «священная война» лишь вводит в заблуждение. Данным термином определяются многие виды деятельности. В классическом понимании верующий может осуществить джихад своим сердцем, языком, руками и мечом, но прежде всего сердцем.

Как гласит известный хадис, пророк различал малый джихад – борьбу с неверными, и великий джихад – войну со злом. В широком смысле последний подразумевает борьбу, которую благочестивый мусульманин обязан вести всю свою жизнь⁸⁷⁷. Несмотря на элан ранних завоеваний, исторически именно великий джихад стал побудительным началом для экспансии ислама во многих странах⁸⁷⁸. Дуализм противостояния добра и зла, дар уль-ислам и дар уль-харб, рассматривался скорее не с территориальных позиций, а с позиций соблюдения законов. Дар уль-исламом считалось то, где преобладали законы ислама. В доколониальный период, прежде чем мусульманам пришлось осознать военную мощь Запада, эти законы отождествлялись с понятием истинной цивилизации. Развитая культура Каира и Багдада проникала по торго-

⁸⁷⁶ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М.: Научно-исследовательский центр «Ладомир», 2004. С. 19.

⁸⁷⁷ Ратвен М. Ислам: краткое введение / Пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 142.

⁸⁷⁸ Ратвен М. Ислам: краткое введение / Пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 142-143.

вым путям в Южную Африку, Северную Индию и Юго-Восточную Азию⁸⁷⁹.

Джихад – это не личное дело каждого, но общий долг, который был определен уже после смерти Пророка. Этот долг берут на себя определенные представители мусульманского сообщества. Войну можно вести с неверными, проживающими на соседних с исламскими странами территориях. Но, прежде чем начинать с ними войну, нужно предложить неверным принять ислам.

Джихад может быть предпринят правителем от лица всей общины и стать таким образом инструментом проведения политического курса. Так, классическая доктрина джихада была сформулирована в период экспансии, когда вера служила беспрецедентной в истории человечества движущей силой⁸⁸⁰. Однако, если сравнить со средневековой Европой, то доктрина джихада покажется куда более гуманной, чем папские буллы, настойчиво призывавшие к искоренению еретиков⁸⁸¹.

И все же, классическая доктрина в ее политической интерпретации подразумевает, в конечном счете, полное торжество ислама. Следуя логике джихада, мир разделен на два враждующих лагеря: ислама (даруль-ислам) и войны (даруль-харб)⁸⁸². Враги будут обращены в ислам, как язычники, или подчинены, как христиане и иудеи⁸⁸³. Павшие же на «путях Аллаха» немедленно попадают в рай, не дожидаясь воскрешения и Судного дня. Их тела предают земле там, где они погибли, без ритуального очищения в мечети, так как мученики уже чисты⁸⁸⁴.

Борьба против зла – великий джихад мог бы так и остаться чисто моральной категорией, однако во времена серьезных политических кризисов на первый план выходит малый джихад. Оба вида джихада взаимозаменяемы. Наиболее активный этап сопротивления европейскому владычеству в XIX и начале XX века возглавили, или, по крайней мере, инспирировали, сторонники обновления (муджаддиды); практически все они были суфиями. Их целью было, следуя примеру пророка, очи-

⁸⁷⁹ Ратвен М. Ислам: краткое введение / Пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 143.

⁸⁸⁰ Ратвен М. Ислам: краткое введение / Пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 140.

⁸⁸¹ Ратвен М. Ислам: краткое введение / Пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 141.

⁸⁸² Ратвен М. Ислам: краткое введение / Пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 141.

⁸⁸³ Ратвен М. Ислам: краткое введение / Пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 141-142.

⁸⁸⁴ Ратвен М. Ислам: краткое введение / Пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 142.

щение религии, борьба с коррупцией и вероотступничеством⁸⁸⁵. Так, «если государственные институты не соответствуют кораническому идеалу, если политические лидеры жестоки или эксплуатируют народ, или община терпит унижение от явно безбожных врагов, мусульманин должен почувствовать, что его вера в высшую цель и ценность жизни находится в опасности. И все усилия должны быть направлены на возвращение исламской истории на путь истинный, иначе основы сего религиозного здания будут поколеблены и жизнь будет лишена смысла. Таким образом, политическая, государственная деятельность в исламе – это сфера, в которой мусульманин переживает присутствие Бога, и которая позволяет высшему началу эффективно действовать в мире. Следовательно, исторические испытания и бедствия мусульманской общины – политические убийства, гражданские войны, нашествия врагов, взлет и падение правящих династий – все это не было отступлением от внутреннего религиозного поиска, но было самой сущностью исламского мировоззрения⁸⁸⁶.

Наглядным примером особенностей проявления исламского права (шариата) в повседневной жизни людей является регламентация отношений между мужчинами и женщинами.

Половым различиям в исламе придается большая важность, поскольку мужчине и женщине сотворил Всевышний. В этой связи любые проявления в одежде или поведении, которые смазывают это различие, порицаются или даже запрещаются. С этих позиций гомосексуализм является собой «страшный грех», поскольку он «нарушает установленный в природе порядок, извращает сексуальное существо мужчины и является преступлением против прав женщины»⁸⁸⁷. Мужчины должны отпускать бороду, дабы отличаться от неверных. «Старайся отличаться от многобожников», сказано в одном из хадисов из собрания ал-Бухари, «позволь бороде расти и подстригай усы». К категории макрух (неодобряемое) относится бритье бороды (и даже ношение короткой бороды), однако мустахаб (допустимой) считается «ее стрижка по длине и ширине, если она вырастет слишком большой»⁸⁸⁸.

В то же время по поводу правового положения женщины в исламе, которое является явно ущемленным с европейской точки зрения, в рамках самой этой религии – между традиционалистами и модернистами, ведутся ожесточенные дискуссии.

⁸⁸⁵ *Ратвен М.* Ислам: краткое введение / Пер. с англ. *Е. Чекулаевой*. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 147.

⁸⁸⁶ *Армстронг К.* Ислам: краткая история от начала до наших дней / Пер. с англ. *М. Беловой*. М.: Эксмо, 2011. С. 11 – 12.

⁸⁸⁷ *Yusufal-Qaradawi.* The Lawfull and Prohibited in Islam. Indianapolis, 1985, P. 169.

⁸⁸⁸ *Yusufal-Qaradawi.* The Lawfull and Prohibited in Islam. Indianapolis, 1985, P. 94.

В частности, традиционалисты утверждают, что пророк Мухаммад серьезно улучшил положение арабийских женщин того времени, гарантировав им основные права в браке, которых они были лишены в пору невежества (джахилийя)⁸⁸⁹. С принятием ислама женщины обрели гарантированное право наследования под покровительством семьи⁸⁹⁰. Мужьям вменили в обязанность обеспечивать женщину и ее детей средствами к существованию. И хотя полигамия (многоженство) разрешалась, мужчине было запрещено иметь более четырех жен, каждая из которых должна была находиться в равном с другими положении. Ни о каком духовном неравенстве не было и речи. Коран, вне всякого сомнения, адресован женщине точно так же, как мужчине, и женщина несет такую же моральную ответственность за свои былые поступки в Судный день, как и мужчина⁸⁹¹.

Тем не менее модернисты считают, что некоторые строфы Корана со всей очевидностью свидетельствуют о меньшей правовой защищенности женщин. Так по закону о наследовании сестра получает только половину доли, причитающейся ее брату (при этом предполагается, что о ней позаботится муж). Мужчина может подвергнуть телесному наказанию непокорную жену в качестве последнего средства, когда все остальные уже испробованы и успеха не принесли. В определенных судебных процессах показания женщины весят вполуполовину меньше показаний мужчины. При этом исходят из того, что она ничего не понимает в бизнесе, и, чтобы расшевелить ее память, ей необходим помощник.

Для большинства мусульман Коран – это речь Аллаха, не подлежащий ни обсуждению, ни тем более изменению, и это представление прочно укоренилось в сознании. Заявлять, что современные условия требуют положить конец применению дискриминационных установлений Корана, означает бросать вызов догмату о том, что писание имеет непреходящую ценность⁸⁹². В этой связи феминистские авторы вынуждены настаивать на различии духа и буквы коранического текста, дабы придать ему большую гибкость, что неизбежно ведет к переоценке священной книги. Таким образом, проблема прав женщины неразрывно связана с вопросом «модернизации» ислама⁸⁹³.

⁸⁸⁹ Ратвен М. Ислам: краткое введение / Пер. с англ. Е. Чекулаевой. М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 114-115.

⁸⁹⁰ Ратвен М. Ислам: краткое введение / Пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С.115-116.

⁸⁹¹ Ратвен М. Ислам: краткое введение / Пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 116.

⁸⁹² Ратвен М. Ислам: краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С.116.

⁸⁹³ Ратвен М. Ислам: краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 116-117.

Предметом дискуссий и разногласий между традиционалистами и модернистами служат строфы, разрешающие полигамию при условии, что все жены будут находиться в равном положении. «Традиционалисты» трактуют такое равноправие с позиций буквы закона: право каждой жены на собственный семейный очаг, на равное материальное положение. «Модернизаторы» же подрывают устои этого института, добавляя к тезису о равенстве эмоциональный и психологический аспекты и утверждая, что, поскольку мужчина не может в равной степени быть увлечен всеми своими женами, полигамия должна быть упразднена. Схожая аргументация выдвигается «модернистами» в пользу рационализации драконовских мер наказания неверных жен и лиц, обвиняемых в незаконных сексуальных связях (зина)⁸⁹⁴.

Однако если в вопросах супружеской верности теория иногда оказывается строже практики, то к наследованию это относится с точностью до наоборот. Во многих мусульманских странах женщинам на основании норм исламского права систематически отказывают в правах наследования как по настоянию членов семьи, так и при помощи такого правового механизма, как семейный вакф, то есть имущество, переданное в управление семье. Брак между двоюродными братьями и сестрами, разрешенный по законам ислама, часто превращается в императив, девушек буквально вынуждают к нему. Цель этого совершенно очевидна: сохранить имущество в семье, что явно противоречит распределительному характеру закона о наследовании, разрешавшего женщине претендовать на часть наследства ее родителей⁸⁹⁵.

Однако юридические правила, установленные исламом, в основном касаются брачных связей, но не семьи. Семья не находится в центре интересов ислама, которые в сфере семейных отношений ограничиваются закреплением патриархальных устоев. Так, в отличие от мужа, круг общения замужней женщины ограничивается, как того требует традиционная интерпретация закона, подругами и махрам – теми мужчинами из числа родственников, за которых она не может выйти замуж по закону, то есть отцом, сыновьями, братьями, сводными братьями, племянниками и родственниками мужа. Хотя в местных обычаях и встречаются различия, запрет на контакты женщины с мужчинами, не относящимися к категории махрам, широко распространен в мусульманских странах от Марокко до Южной Азии. Однако это правило не является повсеместным, в некоторых африканских странах, располо-

⁸⁹⁴ Ратвен М. Ислам: краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 117.

⁸⁹⁵ Ратвен М. Ислам: краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 119.

женных к югу от Сахары, исламское право было обогащено местными традициями, дающими женщине значительно больше прав⁸⁹⁶.

Общественная жизнь мусульман базируется на понятии «сообщество» (умма) людей, объединенных по племенному, этническому, географическому или иному признаку (умма Мухаммада – мусульмане) на принципе братства и абсолютного равенства между адептами одной веры.

Так, чтение Корана, так же, как и использование арабского в качестве «литургического» языка, являются первыми элементами принадлежности к исламскому миру, первоосновой исламской общинной жизни, которая складывается с осознанием обязательных мусульманских практик, и даже некоторых традиционных обычаев.

Отличительные черты жизни исламской уммы, которые включают несколько компонентов:

– ритуальные молитвы, муэдзин, призывающий на молитву, пост (который в течение месяца изменяет привычную жизнь);

– идентичная семейная организация, законы наследования; общность судов, выносящих решения на основе коранической юриспруденции;

– кладбища, предназначенные только для мусульман;

- общность кухни (запрет спиртных напитков и «запрещенного» мяса, т.е. мяса животных, убитых без соблюдения определенных обрядов);

– почти затворническая жизнь женщин и ношение ими покрывала (обычай, предписанный в некоторых аятах Корана; женщинам рекомендовано также соблюдать приличия, быть скромными, что стало строго соблюдаемым правилом).

Мусульмане используют и особый календарь, который предполагает следующее: отсчет мусульманской эры после хиджры, арабское летоисчисление начинается в первый день первого месяца мухаррама лунного года, что соответствует 15 июля 622 года (новое летоисчисление было введено при халифе Умаре). Таким образом, у мусульман один и тот же месяц в каждом следующем году начинается немного раньше, чем в предыдущем. Сутки начинаются с заходом солнца.

Кроме подобной организации общинной жизни, общей является и общественная жизнь, которая подчиняется четким юридическим правилам, где прописаны: социальный статус верующих, налоговая система, владение собственностью и коммерческая этика.

В исламской стране общество четко делилось на категории.

⁸⁹⁶ Ратвен М. Ислам: краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005. С. 126.

Во-первых, это мусульмане – свободные люди и рабы, принадлежавшие семьям или государству.

Во-вторых, немусульмане, обязанные платить дань, «люди Писания» и ассимилированные племена, социальный статус которых был ниже, чем у других представителей общества.

Далее следовали иностранцы-немусульмане, занимавшиеся торговлей и получившие гарантии индивидуальной безопасности (аман), а затем и особые коллективные привилегии.

От социального статуса человека зависели налоговые обязательства, в принципе мусульмане должны были выплачивать только закят; немусульмане, находившиеся в подчиненном положении, должны были платить подушную подать и поземельный налог. На самом деле выплата этих налогов была обязательной и для вновь принявших ислам, чтобы не лишать казну значимой статьи доходов.

Правом на собственность, в строгом понимании, обладает только Аллах. Владение ею лимитировано рядом ограничений: запрещено получать процент за ссуды, необходимо выплачивать закят – обязательный годовой налог в пользу бедных, нуждающихся, а также на развитие проектов, способствующих распространению ислама и истинных знаний о нем.

Коммерческая деятельность также регламентировалась четкими правилами, согласно которым продавец и покупатель в первую очередь – братья, и они не должны обманывать друг друга. Поэтому торговля – не только законная, но и почетная деятельность. Коран предписывает выполнять «меру и вес по справедливости». В принципе торговаться было запрещено, так же, как и взимать налог с продаж (только в случае голода). В торговле есть элемент неточности, следовательно, возможность мошенничества, поэтому за соблюдением всех правил следил мухтасиб, в частности, он контролировал веса и меры.

Уклад общинной жизни и различные установления мусульманского общества нашли полное воплощение в городах. Структура мусульманского города предполагала наличие двух основных компонентов. Первый компонент – это место для еженедельных обмена и торговли, вокруг которого находились лавки ремесленников, объединенных в корпорации. Второй – это мечеть: место для молитвы и даже убежища верующих. В мечетях также изучали Коран (здесь были библиотеки, кружки изучающих ислам людей всех возрастов), свершали правосудие, проводили собрания, возглавляемые кади́ем. Мечеть служила и политическим центром: с минбара, «трона» Пророка и символа верховной власти, халиф приносил присягу (бай 'а) и делал официальные объявления. Таким образом, на ограниченном пространстве в концентрированном

виде находилось средоточие активной общинной жизни, управляемой и вдохновляемой Законом.

Затем с расширением городов и распространением веры, роль мечети была ограничена. Мечеть стала просто религиозным центром, святым местом, но появились другие общественные институты, выполняющие функции, ранее принадлежащие мечети.

Развивалась и коммерческая деятельность. Объединения ремесленников и торговцев находились под контролем старшего гильдии, которого назначал глава рынка. Города были также центрами литературной и интеллектуальной жизни, там изучались светские науки и философия, хотя изучающие их мало придерживались ортодоксальных устоев. При дворе халифа придворные вели жизнь, полную удовольствий, редко придерживаясь религиозных предписаний (допускались вино, поэзия эротического содержания и вакхической тематики).

Но все же основная интеллектуальная деятельность лежала в сфере изучения религии, Корана, юриспруденции, в том, что и являлось подлинным лицом города и что обеспечивало ему известность в мусульманском мире.

Как отмечает К. Армстронг, «Священное писание ислама, Коран, поручает мусульманину историческую миссию. Главная его обязанность – создание такой общины, в которой ко всем членам, даже самым слабым и уязвимым, относятся с абсолютным уважением. Опыт построения подобного общества и жизни в нем дает мусульманину ощущение божественного, поскольку только так он может исполнить повеление Божье»⁸⁹⁷.

2.3.3. Христианство: ведущая мировая религия

Понятие «христианство». Происхождение, истоки, распространение христианства. Мифы о христианстве. Христианские Таинства. Вселенские соборы и догматы христианства. Библия. Символ веры. Развитие и организационная структура христианской церкви. Разделение христианства: православие и католицизм. Протестантизм.

Христианство (от греч. Χριστός – «помазанник», «мессия») является одной из трех авраамических, т.е. монотеистических религий, основанных на идущей от патриарха Авраама ветхозаветной традиции почитания единого Бога, творца Вселенной и человека. Христианство представляет собой одну из наиболее крупных по количеству верующих и

⁸⁹⁷ Армстронг К. Ислам: краткая история от начала до наших дней / Пер. с англ. М. Беловой. М.: Эксмо, 2011. С. 11.

влиятельных мировых религий. На сегодня общее число христиан пре-высило два миллиарда человек. Важность и значимость христианства для человечества подтверждается и тем фактом, что именно от Рожде-ства Христова (предполагаемой даты рождения Иисуса Христа) берёт своё начало наша эра и осуществляется принятая в современном мире система летоисчисления.

В основе христианства, возникшего примерно две тысячи назад на территории Палестины в I веке н.э., где осуществлял свою проповедь Иисус Христос, на тот момент одной из провинций Римской империи, лежит жизнь и «учение Иисуса Христа, почитаемого Своими последо-вателями Сыном Божиим и Спасителем человеческого рода»⁸⁹⁸, а также деятельности его ближайших последователей – апостолов, что нашло отражение в свидетельствах четырех апостолов-евангелистов – Матфея, Марка, Луки и Иоанна.

Зародившись первоначально в иудейской среде, на фоне распро-странённых там мессианских чаяний и движений, произрастая из кор-ней ветхозаветного иудаизма, христианство достаточно быстро распро-странилось среди других (языческих) народов и регионов Римской им-перии (например, территорий современных Палестины, Израиля, Егип-та, Ливана, Иордании, Сирии, Италии), а также территорий, находящих-ся в сфере её влияния.

С момента своего возникновения (которое обычно относят к 33 году н.э., – году распятия Христа на кресте) и вплоть до 313 года (при-нятия «Миланского эдикта» императоров Константина и Лициния, лега-лизовавших христианство на территории Римской империи), оно явля-лось самой гонимой и преследуемой религией в Римской империи. В то же время, несмотря на это, на фоне системного кризиса античной куль-туры, духовного вакуума, вызванного упадком традиционной римской религии, этики и морали (которые не могли восполнить получившие большое распространение различные политеистические и синкретиче-ские культы и философские учения), христианство, выдержав конку-рентную борьбу с митраизмом, поэтапно обрело всё большее влияние и популярность среди различных народов и слоёв имперского общества, в силу своего универсального и интернационального характера (ибо в нём «нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но всё и во всём Христос») (Послание к Ко-лоссянам. 3:11). Невзирая на гонения и репрессии, христианство давало людям новый смысл существования, привлекало его высокими гумани-стическими принципами, утверждало новые системы ценностей и убеж-

⁸⁹⁸ См.: Митрополит Иларион (Алфеев), протоиерей Олег Корытко, протоиерей Валентин Васечко История религий. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2016. С. 19.

дений, обращённые ко всем расовым, этническим и социальным группам и оказавшиеся крайне востребованными, находившими отклик в сердцах людей.

Определенную роль в быстром темпе распространения христианства сыграла и провозглашенная самим Иисусом Христом миссионерская направленность новой веры. Позже своеобразной пропагандой христианства служило и то обстоятельство, что именно христианские страны добивались значительных успехов в своем экономическом, социальном и культурном развитии. Благодаря всему этому в течении нескольких столетий христианство стало одной из ведущих и численных мировых религий.

При этом, следует отметить, что именовать последователей Иисуса Христа «христианами» первыми стали не они сами (так как себя они изначально именовали «учениками, братьями, верующими»⁸⁹⁹, «верными» заветам и учению Иисуса Христа, что сохранилось до настоящего времени в богослужебной практике, в наименовании базовой и главной части христианского богослужения, литургии – «Литургии верных»), а их противники язычники из города Антиохии (о чем свидетельствует Библия: Деян. 11:26).

Несмотря на то, что язычники-противники христианства употребляли это наименование в уничижительном и негативном значении, в целях обозначения и дискредитации своих оппонентов, они не достигли в этом успеха, хотя это пришедшее извне наименование органично и удачно, по мнению известного профессора богословия А.П. Лопухина, прижилось и получило свое дальнейшее повсеместное распространение, применительно к последователям учения Иисуса Христа, как из числа иудеев, так и язычников⁹⁰⁰.

Наряду с этим, следует подчеркнуть, что действия и деятельность противников христианства породили целый ряд до сих пор распространённых мифов о нём, в том числе, обуславливающих репрессии в отношении христиан со стороны имперских властей Рима.

Одним из первых таких мифов стало обвинение христиан в атеизме, безбожии, связанное, как с монотеистическими убеждениями христиан (резко диссонирующее с политеистическими представлениями большинства населения, вкупе с неучастием их в различных языческих зрелищах, мероприятиях и ритуалах), так и с неприятием христианами,

⁸⁹⁹ См.: *Лопухин А.П.* Толкования на Деяния Святых апостолов Т. 10. Гл. 11 // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета. В 3-х т. Т. 3. Второе издание. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. С. 91.

⁹⁰⁰ См.: *Лопухин А.П.* Толкования на Деяния Святых апостолов Т. 10. Гл. 11 // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета. В 3-х т. Т. 3. Второе издание. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. С. 91.

объединяющего империю государственного религиозного культа здравствующего императора, предполагающего участие в обязательных для всех граждан ритуалах, связанных с принесением жертвы, клятвы и поклонением изображению императора (что христиане исходя из своих убеждений делать отказывались). Тайный и закрытый характер собраний и богослужений христиан, также порождали обвинения христиан в самых различных грехах и катаклизмах (например, в разврате, поедании собственного Бога (вульгарно трактуемом таинстве Евхаристии) и т.д.).

Среди современных мифов о христианстве, обусловленных искаженным представлением о нем, является, например, пошедшее от толстовства отождествление христианства и пацифизма, что в корне не верно. Такого рода отождествление не соответствует основам христианского вероучению, этике, морали, исторической практике. Христианство не проповедует отказ от применения силы и непротивление злу силой, стремление всех простить и достигнуть мира любой ценой, тем самым часто потакая и потворствуя распространению зла. Христиане – это воины, ведущие не только духовную битву со злом, но и различными его проявлениями на земле. Как отмечал Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский: «Гнушайтесь убо врагами Божиими, поражайте врагов Отечества, "любите враги ваша"»⁹⁰¹ (однако последнее относится к личным врагам, но не к врагам веры и Отечества).

Личность Иисуса Христа занимает центральное место в христианском мировосприятии. Его жизнь и учение, а также жертва, которую он принёс, с точки зрения христиан, ради спасения рода человеческого (спасения не только настоящих, будущих, но и предшествующих им поколений), составляют то самое существенное, что по мнению профессора А.И. Осипова и отличает христианство от иных религий. «В других религиях, – пишет А.И. Осипов, – основатель являлся никем иным, как проповедником учения нового или старого и давно забытого. Поэтому во всех других религиях основатель не имеет того исключительного значения, какое имеет Господь Иисус Христос в христианстве. Там основатель – учитель, провозвестник Бога, возвещающий путь спасения. И не более. Учитель – только труба Бога, главное же – то учение, которое он передает от Бога. Поэтому основатель в других религиях всегда находится на втором плане по отношению к возвещаемому им учению, основываемой им религии. Существо религии от него не зависит, он,

⁹⁰¹ *Святитель Филарет митрополит Московский* Слово в неделю 19 по Пятидесятнице // Сочинения Филарета, Митрополита Московскаго и Коломенскаго СЛОВА И РЕЧИ. Том I. 1803 – 1821. М.: Типография А. И. Мамонтова и К^о, Леонтьевский переулок, № 5, 1873. Режим доступа: <https://www.stsl.ru/lib/book11/book11-index.htm>. (Дата обращения – 09.03.2022 г.).

так сказать, заменим. Религия нисколько не пострадала бы, если бы ее возвестил другой учитель или пророк»⁹⁰².

В христианской религии принципиально иная ситуация. Главной идеей Христианства считается искупительная миссия Иисуса Христа, Божьего Сына, с которой он появился на земле. Христианство просто немыслимо без Иисуса Христа, Его Крестной Жертвы, последующего Воскресения и осуществленного Им спасения рода Человеческого. Не менее важным обстоятельством является то, что, если основатели иных религий, прежде всего, создавали и оформляли религиозное учение, то Иисус Христос основал Церковь (греч. εκκλησία, от εκκαλεω — вызываю, собираю) – собрание и сообщество «верных» ему учеников и последователей, членами которой являются все веровавшие и верующие в Христа, как жившие до Его пришествия, так и после; он же и является её главой. С момента основания Церкви и до настоящего времени христианство не может существовать без Церкви и вне Церкви; принадлежность к Церкви – «Телу Христову» (Еф.1:22-23), является первой составляющей христианства.

В соответствии с христианским вероучением, Церковь Христову образуют не только веровавшие и верующие в Христа люди, но и бесплотные небесные силы (Ангелы). Исходя из этого, Христианская Церковь подразделяется на Церковь земную (которая представляет собой сообщество живущих в настоящее время на земле христиан, объединенных вероучением, совместным справлением религиозного культа и Таинствами, организацией и иерархией) и Церковь Небесную (которую образуют Божья Мать, святые ангелы, святые угодники и все усопшие в вере и покаянии христиане, а также веровавшие и верующие во Христа с момента обетования о Нем).

Принадлежность и единение христианина и Церкви оформляется справлением религиозного культа, который изначально носил тайный характер и основные элементы которого именовались Таинствами, установленными Иисусом Христом и способными изменить внутреннюю жизнь человека.

При этом следует отметить, что, если практически все иные великие религиозные системы обладали религиозным культом, который имел почти полностью открытый характер, сочетающийся с закрытой для непосвящённых частью вероучения, то христианство характеризует именно тайный характер культа, доступный только для верных членов Церкви и совершенно открытое для всех вероучение.

⁹⁰² *Осиков А.И.* В чем сущность христианства. Православный портал «Азбука веры». Режим доступа: <https://azbyka.ru/v-chem-sushhnost-khristianstva>. (Дата обращения 09.03.2022 г.).

Таинствами являются священные действия, во время осуществления которых христианам по просьбе Церкви сообщается, таинственно и незримо подаётся благодать Святого Духа. Через систематическое участие в Таинствах человек может духовно совершенствоваться, искупить свои грехи и обрести Спасение. Отличие Таинств от множества христианских религиозных обрядов (например, панихиды, освящения воды и др.), в которых находит отражение внешняя форма религиозного культа, состоит в том, что Таинства установлены главой Церкви – Иисусом Христом, а обряды возникли и оформились по ходу дальнейшей истории развития Церкви.

В соответствии с православной и католической христианской традицией, их последователями признается существование 7 Таинств: таинства Крещения, Миропомазания, Евхаристии (Собрания), Покаяния, Елеосвящения, Священства, Венчания. Большая часть протестантов признает только два Таинства: Крещение и Евхаристия (Собрание, во время которого верующие причащаются).

Таким образом, Таинства Крещения и Евхаристии являются двумя общепринятыми и обязательными для христиан всех конфессий. Именно благодаря Таинству Крещения и создается Церковь. Как сказано в Евангелии от Марка: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет, а кто не будет – осужден будет» (От Марка 16:16). Через Таинство Крещения происходит фактически новое рождение человека, человек омывается от грехов, осуществлённых им с рождения до момента окончания Таинства.

Принятие Крещения – это добровольный выбор человека, в том числе в пользу возможного мученичества за этот ответственный шаг. Первоначально люди крестились, в основном, в зрелом возрасте, однако под давлением родителей-христиан, опасавшихся того, что ребёнок может случайно умереть или погибнуть некрещённым, детей христиан стали крестить ещё в младенческом возрасте, с условием получения ребёнком последующего христианского воспитания, отсутствие которого является тяжчайшим грехом, который ложится, как на его родителей, так и крёстных.

В Таинстве Евхаристии, согласно христианскому вероучению, жертвенный хлеб и вино мистически (таинственно) превращаются в тело и кровь Христа и христиане, причащаясь «приобщаются Тела и Крови Иисуса Христа» (1Кор. 10:16, 1Кор. 11:23–25), т.е. мистически соединяются и общаются с Ним, а также со всей Церковью (Земной и Небесной).

Основной священной книгой христиан является Библия. Она состоит из двух частей: Старого и Нового Завета. Старый завет является

переводом иудейского Пятикнижия, а также текстов (книг) древнееврейских пророков, подразделяемых на исторические, учительские и пророческие книги (причем количество этих книг разнится в христианских Церквях и конфессиях).

В состав Нового Завета входят четыре Евангелия-описания жизненного пути и земного служения Иисуса Христа, историческая книга – Деяния Святых апостолов, послания Апостолов, которые содержат наставления для верующих людей, во многом отраженный в Нагорной проповеди Иисуса, а также пророческую книгу – Откровения Иоанна Богослова (Апокалипсис). Книги Нового завета, относительно невелики по своему объему в сравнении с книгами Ветхого Завета, но тесно связаны с Ветхим заветом, фактически являясь его развитием.

В основе христианского вероучения лежат догматы (от гр. δόγμα – учение, постановление, решение, закон, правило, мнение), – то есть надлежащим образом утверждённые Церковью базовые истины и обязательные положения вероучения о Боге и Его домостроительстве, Богооткровенного характера, принимаемые и исповедуемые верующими людьми, в качестве не подлежащих сомнению и критике правил. Догматы утверждались для противодействия распространению ересей (от греч. αίρεσις – направление, выбор) – утверждений, концепций или учений, сознательно отклоняющихся и искажающих догматическое учение Церкви, посредством выделения из вероучения некой его части в ущерб всем остальным частям.

Значимая часть догматов были утверждены Церковью на Вселенских Соборах (греч. Σύνοδοι Οικουμενικάι, лат. Oecumenica Concilia) – собраниях епископата христианской Церкви, созываемых с целью решения наиболее значимых общецерковных вопросов догматического, вероучительного, Богопочитаемого характера.

В истории христианской Церкви было семь Вселенских Соборов:

- Первый Вселенский Собор в г. Никея (он же – Первый Никейский Собор 325 г. после Рождества Христова);
- Второй Вселенский Собор в г. Константинополь (он же – Первый Константинопольский Собор – 381 г. после Рождества Христова);
- Третий Вселенский Собор в г. Ефессе (431 г. после Рождества Христова);
- Четвертый Вселенский Собор в г. Халкидоне (451 г. после Рождества Христова);
- Пятый Вселенский Собор в г. Константинополь (он же – Второй Константинопольский Собор – 553 г. после Рождества Христова);
- Шестой Вселенский Собор в г. Константинополь (он же – Третий Константинопольский Собор – 680 г. после Рождества Христова);

– Седьмой Вселенский Собор в г. Никея (он же – Второй Никейский Собор – 787 г. после Рождества Христова).

На Первом и Втором Вселенских Соборах был принят и утверждён Никео-Цареградский Символ Веры – молитвословие, содержащее в себе основные догматы христианского учения, прежде всего, тринитарный догмат (догмат о Святой Троице) и догмат о Христе-Спасителе. В соответствии с тринитарным догматом для христианской религии характерно поклонение Единому Богу, который является Творцом всего сущего и обладает триединством в разных ипостасях: Бог-Отец, Бог-Сын (Иисус Христос) и Бог-Дух Святой.

В Символе Веры четко обозначены вера христиан в 12 догматов:

1. Догмат о едином Боге-Отце, Вседержителе, Творце видимого и невидимого мира.

2. Догмат о Едином Господе Иисусе Христе, Сыне Божиим, Единородном, от Бога-Отца рожденного прежде начала времени, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, Им же являющегося.

3. Догмат о Воплощении на земле Сына Божия в человеческой плоти от Святого Духа и Марии Девы ради спасения людей (непорочное зачатие).

4. Догмат о Крестных страданиях и смерти Иисуса Христа.

5. Догмат о Воскресении Иисуса Христа.

6. Догмат о Вознесении Иисуса Христа.

7. Догмат о Втором Пришествии Иисуса Христа, Страшном Суде и Его вечном Царстве.

8. Догмат о Боге-Духе Святом, Господе, Животворящем, исхождении Святого Духа, от Бога-Отца, прославлении Его и поклонении Ему вместе со Богом-Отцом и Богом-Сыном.

9. Догмат о Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

10. Догмат о единократном Крещении во имя оставления грехов.

11. Догмат о всеобщем воскресении людей.

12. Догмат о будущей вечной жизни.

На Четвертом Вселенском Соборе в г. Халкидоне был утверждён догмат о двух естествах во едином Лице Господа – Иисуса Христа. На Шестом Вселенском Соборе в г. Константинополе был принят догмат о двух волях и действиях в Господе – Иисусе Христе. На Седьмом Вселенском Соборе в г. Никея был принят догмат об иконопочитании.

Позже по ходу истории развития Церкви были приняты ещё несколько догматов, однако их количество расходится у православных и католиков.

Поскольку история христианства представляет собой историю развития христианской Церкви, обратимся к организационной структуре Церкви.

Для христианских общин характерно разделение верующих на две категории: духовенство – клир и мирян. Духовенство четкую вертикаль-иерархию, нижнюю ступень которой занимает диакон, среднюю – священник (пресвитер), высшую – епископ (глава епархии). Изначально все христианские общины все вместе взятые составляли Вселенскую Церковь.

Еще во времена апостолов между епископами более почетное положение занимали митрополиты, т. е. областные епископы. Между ними, в свою очередь, выделились епископы столичных городов, за пятью из которых (римским, александрийским, антиохийским, иерусалимским и константинопольским) Вселенские соборы признали известные одинаковые привилегированные права и общий титул патриархов. С течением времени распространение ислама, ограничившее епархии трёх восточных патриархов, обусловило соответственное уменьшение их влияния. Константинопольские патриархи были заняты борьбой с иконоборством; область римских патриархов (пап) тем временем расширилась на весь запад Европы, и в силу исторических условий их власть получила важное политическое значение, на котором папы основали свои притязания на первенство в духовной иерархии. К этим притязаниям, опиравшимся на появившиеся в IX веке подложные акты, присоединились некоторые догматические отклонения западной церкви от постановлений вселенских соборов.

Так как папы упорно отказывались признать эти отклонения ошибочными и оспаривали права других патриархов и верховную власть Вселенских соборов, в 1054 г. произошел открытый и окончательный разрыв между папой Львом IX и константинопольским патриархом Михаилом Керулларием. С этого времени широкое русло христианство разделилось на две основные ветви: церковь восточно-христианскую (греческую), исповедующую православие и западно-христианскую (римско-католическую), исповедующую католичество. С тех пор у православных и католиков, несмотря на очевидное сходство, наблюдается разница в вероучении, культе и особенностях построения и функционирования религиозных организаций (Церкви). Из католицизма в XV столетии выделился и оформился в самостоятельное течение протестантизм, почти сразу разделившийся на несколько протестантских деноминаций, очень скоро подразделившихся, в свою очередь, на значительное количество разных ответвлений и течений, которые до сих пор продолжают активно дробиться.

2.4. ДИВЕРСИФИКАЦИЯ И ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ПРОТЕСТАНТСКИХ ТЕЧЕНИЙ

Происхождение термина протестантизм. Причины появления протестантизма. Гонения на еретиков. Диссонанс между неограниченной властью католической церкви и злоупотреблениями ее священнослужителей. Порочные практики служителей католической церкви. Личная и имущественная неприкосновенность лиц духовного звания в католицизме.

Предтечи реформации. Основоположники реформации: М. Лютер и Ж. Кальвин. Учение М. Лютера «об оправдании только верой». Доктрина Ж. Кальвина о предопределении ко спасению. Первые протестантские деноминации – лютеранство, кальвинизм, англиканство, анабаптизм.

Доктринальная суть протестантизма. Спасение личной верой как ключевой принцип протестантизма. Понятие протестантской этики. Итоги реформации в Западной Европе. Хронология развития протестантских движений. Неопротестантизм. Проблема вырождения протестантизма.

Постпротестантизм как квазирелигиозное течение и его характерные отличия от традиционного протестантизма. Особенности постпротестантского культа. Коммерческая деятельность постпротестантских церквей. Мегацеркви. Миссионерские церкви. Эмергентные церкви. Домашние группы. Причины популярности постпротестантских церквей.

Фундаменталистский ответ традиционных протестантских деноминаций на отклонения от вероучения. Задачи социологов в изучении псевдопротестантских движений и культов.

Протестантизм – третья по числу последователей после православия и католицизма разновидность христианства, возникшая в результате Реформации – широкого религиозно-политического движения, направленного на преобразование христианской церкви. Постепенно всех сторонников Реформации стали называть протестантами.

Термин «протестантизм» происходит от протеста, заявленного германскими князьями и рядом имперских городов против отмены в 1529 г. Шпейерским рейхстагом права выбирать исповедание (по принципу: «чья земля, того и религия»), которого они добились в 1526 г. Однако в более широком смысле протестантизм ассоциируется с социально-политическим и нравственным протестом поднимающегося, но все

еще бесправного третьего сословия против отживших средневековых порядков и стоящей на их страже католической церкви.

На протяжении всего Средневековья церковь играла значительную роль в жизни общества, идеально вписываясь в господствующий на Западе феодальный строй. Церковная иерархия была полным отражением иерархии светской: подобно тому, как в светском феодальном обществе выстроились разные категории сеньоров и вассалов – от короля (верховного сеньора) до рыцаря, так и члены клира градуировались по феодальным степеням от папы (верховного первосвященника) до приходского кюре. Являясь крупным феодалом, церковь в разных государствах Западной Европы владела до $\frac{1}{3}$ количества всей обрабатываемой земли, на которой использовала труд крепостных, применяя те же методы и приёмы, что и светские феодалы.

Несмотря на то, что в конце XII века католическая церковь сделалась владычицей большей части христианского мира, пропасть между мирянами и духовенством становилась все больше. Соответственно росла популярность «ересей» различного типа.

К XIII веку многие территории Западной Европы были полностью захвачены еретиками, и всерьез встал вопрос о самом существовании католической церкви в ее традиционной форме. На IV Латеранском соборе 1215 г. все «ереси» были осуждены, после чего их представители подверглись гонениям и расправам, в первую очередь со стороны церковной власти, в виде инквизиции. «Бесконтрольная, безапелляционная, самодержавная, не знавшая никакого другого закона, кроме единственного “так я хочу, так я велю, и пусть доводом будет моя воля”, инквизиция долгие века была символом абсолютной власти, орудием борьбы со свободой совести, вероисповедания и особенно — со свободой мысли»⁹⁰³.

Главной причиной появления все новых и новых движений протестантского типа, наиболее влиятельным из которых впоследствии стало реформаторское, служил именно диссонанс между неограниченной властью католической церкви и злоупотреблениями ее священнослужителей. В данной связи целесообразно указать на некоторые из пороков служителей католической церкви, которые детально описал Г. Ли в своей книге «История инквизиции. Современная версия»⁹⁰⁴. В их числе:

- симония – (происходит от волхва Симона) продажа и покупка церковных должностей или духовного сана — в средние века часто была покровительствуема римскими папами,
- nepotism (от лат. *peros*, род. п. *perotis* – внук, племянник) – раз-

⁹⁰³ Ли Г.Ч. История инквизиции. Современная версия. Аннотация к книге американского ученого. М.: Эксмо, 2007.

⁹⁰⁴ Ли Г.Ч. История инквизиции. Современная версия. М.: Эксмо, 2007.

дача римскими папами, ради укрепления своей власти, доходных должностей, высших церковных званий, земель своим родственникам. В русском языке ассоциируется с кумовством,

– практика бенефиций (от лат. *beneficium* – благодеяние) – раздачи духовным лицам доходных должностей или участков земли в качестве вознаграждения,

– продажа индульгенций, которая приняла профессиональный характер. «Безрассудное», но выгодное дело раздачи индульгенций всем без разбора подрывало у большинства католиков даже веру в церковь⁹⁰⁵.

В кругах католических священнослужителей процветало мздоимство – нередко они отказывались венчать или хоронить, требуя уплаты денег вперед. Прелаты не стеснялись извлекать нечистый доход из безнравственного поведения безбрачного духовенства, взимая с него особый налог, уплатив который священник мог спокойно жить со своей наложицей⁹⁰⁶.

Следует отметить, что во многом способствовали развитию злоупотреблений, обозначенных выше, личная и имущественная неприкосновенность лиц духовного звания, их полное неподчинение светскому правосудию. Священников подчиняли особому специальному церковному суду (*purgatio canonica*), благодаря которому духовное лицо или легко получало оправдание или подвергалось незначительному наказанию. В ведении церковных судов были не только все духовные дела, но и большая часть светских, а штрафы, налагаемые ими на граждан, составляли видную часть доходов духовенства.

Исторически причиной возникновения протестантизма послужили отступления католической церкви от чистоты христианского учения, а также последовавшие за ним многочисленные изменения в области догматов, богослужения, религиозной жизни прихожан. Церковные нововведения привели к тому, что во многих случаях римско-католическая церковь оказалась неспособной в полной мере удовлетворять религиозные потребности верующих.

Предстоятели католической церкви пытались усилить свое влияние на светскую власть европейских государств, в результате западная церковь стала более походить на административную организацию, чем на духовный организм. Продажа индульгенций, инквизиция и тому подобные явления шли вразрез с христианским религиозным мироощущением. К тому же, в силу ряда исторических причин, неоднократно возникало церковное двоевластие.

⁹⁰⁵ См. подробнее: *Лу Г. Ч.* История инквизиции. Современная версия. М.: Эксмо, 2007.

⁹⁰⁶ См. подробнее: *Лу Г. Ч.* История инквизиции. Современная версия. М.: Эксмо, 2007.

Например, в 1378 году церковная власть оказалась поделенной между двумя папами – Урбаном IV и Климентом VII, каждый из которых утверждал о законности своего избрания и требовал беспрекословного подчинения себе. Верующие люди чувствовали себя оскорбленными, так как для них понятие церковной жизни тесно связано с институтом «папства». Как считают католики, «папа есть второй способ реального присутствия Иисуса Христа в церкви» (первый – это присутствие в таинстве причащения), его устами якобы глаголет Сам Христос.

Сложившаяся ситуация выявила несостоятельность католицизма, и среди богословов и прелатов римской церкви созрела мысль о необходимости прекращения раскола и церковных реформ. Попытки внутренней реформации предпринимались в течение более двухсот лет, но, из-за сопротивления папской кафедры и инквизиции, оставались бесплодными. Это привело к тому, что реформаторское движение не могло уже ограничиться внутрицерковными масштабами.

Предтечами Реформации считаются профессор Оксфордского Университета Джон Уиклиф (1320 – 1384), отстаивавший приоритет Священного Писания по отношению к Священному Преданию, а также его последователь профессор Пражского Университета Ян Гус (1371 – 1415). Однако взрыв всеобщего негодования нашел себе горячего выразителя в лице ученого, еретика Мартина Лютера (1483 – 1546)⁹⁰⁷.

Мартин Лютер родился в 1483 г. в Германии. В молодости этот человек не проявлял особенного религиозного рвения, по крайней мере, до того момента как в его жизни произошло случайное событие, определившее всю его дальнейшую биографию. Однажды он попал в грозу и в него ударила молния, едва не лишив его жизни. М. Лютер счел это знаком свыше и поклялся, что, если выживет и поправится – посвятит себя служению Богу в монашестве. Спустя некоторое время после выздоровления М. Лютер выполнил свое обещание и поступил в монастырь августинцев. Природный ум и тяга к знаниям позволили ему добиться значительных успехов в духовной карьере – в 1512 г. М. Лютер получил степень доктора богословия и стал профессором библеистики в университете г. Виттенберга.

Еще в 1510 году М. Лютеру пришлось наблюдать распущенность папского двора и римского духовенства. В 1516 году, в связи с очередной активизацией продажи индульгенций (грамот, в которых свидетельствовалось, что купивший их человек освобождается от наказания за грехи), М. Лютер выступил с обличениями этого явления.

31 октября следующего – 1517 года он прибил к дверям виттенбергской замковой церкви знаменитые «95 тезисов», в которых в кото-

⁹⁰⁷ Ли Г.Ч. История инквизиции. Современная версия. М.: Эксмо, 2007. С. 43.

рых изложил свою позицию в отношении злоупотреблений католической церкви.

На волне народного недовольства всевозможными злоупотреблениями, которые в то время нередко возникали в Церкви, а также стремления части немецкого духовенства к независимости от Рима, М. Лютер и его тезисы стали быстро набирать популярность. Предупреждения со стороны церковных властей не образумили его, а напротив, привели к еще более резким выпадам в адрес Церкви. Если прежде критика М. Лютера была направлена преимущественно против практики продажи индульгенций, то теперь она затрагивала и вопросы вероучения, постепенно приобретая характер ереси. При этом у М. Лютера появились многочисленные сторонники, в основном среди зажиточных горожан. Часть из них была настроена радикальнее чем он сам. Как католический священнослужитель и богослов, М. Лютер был вызван в церковный суд, чтобы снять с себя обвинение в ереси. Однако он отказался явиться, что привело к его окончательному разрыву с Церковью.

В 1520 г. М. Лютер был лишен сана и отлучен от Церкви. К этому времени он получил поддержку северогерманских князей, заинтересованных в создании автономных, не связанных со Св. Престолом национальных церковных общин, подчиненных светской власти. Кроме того, горячая поддержка М. Лютера некоторыми князьями объяснялась их банальным стремлением присвоить церковные и монастырские земли. Пользуясь таким покровительством, М. Лютер открыто пошел на разрыв с Церковью – он публично сжег папскую буллу, объявлявшую о его отлучении.

Постепенно М. Лютер выработал собственное учение, значительно расходившееся с католическим.

Так, М. Лютер выступил с идеями признания безусловного авторитета Библии (заменяя авторитет церкви авторитетом Библии) и отвергнул личное право папы трактовать Библию, предоставив его всем мирянам. Согласно 95 тезисам М. Лютера⁹⁰⁸, воля человека должна беспрекословно подчиняться Богу, а спасение достигается только личной верой в заступничество Иисуса Христа⁹⁰⁹.

Единственным источником вероучения он объявил Священное Писание, причем не всё – «второканонические» библейские книги были признаны им апокрифами и выброшены из Библии, к апокрифам М. Лютер отнес также Послание к Евреям и Апокалипсис. К сентябрю 1522 г. он перевел на немецкий язык Новый Завет, к 1523 г. закончил перевод Пятикнижия, а к 1534 г. Им была переведена вся Библия. Хотя в пере-

⁹⁰⁸ Лютер М. 95 тезисов. СПб., 2002.

⁹⁰⁹ Элбакян Е.С. Лютер М. // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 594.

воде М. Лютера имелись существенные ошибки, для того времени он был непревзойденным и быстро распространился среди протестантов, положив начало настоящему буму переводов Библии на национальные языки.

Согласно учению М. Лютера, в мире существует два царства: Божие и мирское. В первом осуществляется оправдание и спасение человека, второе возникает как следствие греха. Каждый из людей принадлежит первому как христианин, а второму – как человек. При этом вера и разум также лежат в разных плоскостях. Евангелие принимается только через благодать веры. Разумом нельзя постичь Откровение.

Особую роль в доктрине М. Лютера играет учение «об оправдании только верой» (*justificatio sola fide*), разработанное им в противовес католическому учению о заслугах святых и власти Церкви использовать эти заслуги, в частности, через раздачу индульгенций. М. Лютер отверг почитание святых (а также иконы, св. мощи и все, что связано с культом Богородицы и святых), заявив, что между человеком и Богом не должно быть никаких посредников, кроме Самого Христа. Церковь земная также не является таким посредником, поэтому уделенные ею Таинства не могут быть источником благодати. Все Таинства, кроме Крещения и Евхаристии, Лютер отрицал. При этом учение о пресуществлении также отвергалось.

М. Лютер оставил целый ряд трудов, в которых подробно изложил и обосновал свое учение. Важнейшими из них являются: «Аугсбургское исповедание веры» (1530), «Книга согласия» (1580), катехизисы.

Последователи М. Лютера – лютеране – образовали Лютеранскую Церковь. Лютеранство, которое сегодня является доминирующим вероисповеданием в Швеции, Дании, Норвегии, Финляндии и Эстонии, а также на Севере Германии и Латвии, считается первым собственно протестантским исповеданием, поскольку с ним связано само начало Реформации.

Безусловно, взгляды Мартина Лютера сыграли ведущую роль в формировании идеологии Реформации и зарождении протестантизма. Однако сторонники Реформации изначально не были согласны между собой по многим принципиальным вопросам, что вскоре привело к возникновению множества самостоятельных протестантских течений.

Движение за очищение церкви не ограничилось Германией. В Швейцарии движение реформации возглавил француз Жан Кальвин (1509 – 1564), который, в вопросах вероучения, представлявшего собой крайнее направление в реформаторском движении, пошел значительно дальше М. Лютера в отрицании христианской традиции. Он полностью отверг почитание Богородицы и святых, иерархическое строение Церк-

ви, монашество, все Таинства (крещение и причащение были оставлены только как символические обряды), осудил использование в убранстве церкви свечей, икон и даже креста. Единственной основой вероучения Ж. Кальвин объявил Священное Писание, заявив, что Библия содержит все необходимые указания по устройству Церкви.

Особое место в учении Ж. Кальвина занимает доктрина предопределения ко спасению. Он учил, что ни личная вера, ни добрые дела не могут ничего изменить в жизни человека. Бог избрал одних ко спасению, а других – к вечной гибели. Избранные получают дар веры и рождаются свыше, их свободная воля при этом не играет практически никакой роли.

Согласно Ж. Кальвину, каждый человек в любое время и в любом месте находится на службе Бога и несет ответственность за предоставленные ему Богом дары: время, здоровье, собственность. Основной формой служения Богу является труд. Результат этого труда – материальное благосостояние – воспринимается как Божье благословение и указание на то, что человек входит в число предопределенных ко спасению.

Эти взгляды Ж. Кальвин изложил в ряде работ: «Наставления в христианской вере» (1536 – 1559), «Церковные установления» (1541), «Женевский катехизис» (1545), «Вестминстерское исповедание веры» (1547) и «Шотландское вероисповедание» (1560).

Из Франции Ж. Кальвин перебрался в Швейцарию, обосновался в Женеве, из-за чего в последствии получил прозвище «Женевский Папа», где приобрел немало последователей, в основном, среди представителей третьего сословия.

Учение Ж. Кальвина – кальвинизм (реформаторство) способствовало формированию особой этики кальвинизма, основанной на принципах «мирского призвания» и «мирского аскетизма». Основной добродетелью его последователи – кальвинисты считали труд, а грехом – праздность, из чего следовало крайне негативное отношение к любым развлечениям. Города, в которых господствующим вероисповеданием становился кальвинизм, превращались в подобию гигантских казарм: звон колокола указывал общее для всех жителей время пробуждения, молитвы, отхода ко сну и т. д. Яркая цветная одежда запрещалась, все праздники и развлечения также отменялись. Смех считался тяжелым грехом. Единственным днем отдыха было воскресенье, которое посвящалось молитвам и пению псалмов.

Из Швейцарии кальвинизм распространился по другим европейским странам: его сторонники появились в Нидерландах, некоторых областях Франции (гугеноты), Германии, Венгрии и Чехии. Идеи кальви-

низма оказали огромное влияние также на английских и шотландских протестантов. В Англии на основе кальвинизма возникло течение пуритан, требовавших радикальной реформы – «очищения» Церкви. В середине XVI в. кальвинисты объединились со сторонниками другого видного деятеля Реформации – Ульриха Цвингли (1484 – 1531), образовав Реформатскую Церковь Швейцарии.

Протестантское движение проникло и в Англию, где получило название «англиканство». Ближайшим поводом для начала реформации в Англии послужила ссора между папой Климентом VII и английским королем Генрихом VIII, который под этим предлогом избавился от многовекового влияния Ватикана на политику Англии.

Несмотря на то, что англиканство стоит ближе всех к Католической Церкви, сохраняя отдельные традиционные черты в доктрине, в обрядах и в церковном устройстве, оно также является одним из первых направлений протестантизма. Англиканство возникло в ходе Реформации и имеет все вероучительные признаки протестантизма: отрицание главенства Римского Папы, отрицание присутствия Христа в Евхаристии, отрицание таинства священства и т. п.

В XVII в. протестантизм в Англии закрепляется и распространяется повсеместно. Оставшиеся католики становятся гонимым меньшинством и существуют подпольно. Некоторые послабления они получают лишь при Карле I (1625 – 1649).

С точки зрения своего устройства, Англиканская Церковь является церковью национальной и государственной. Именно поэтому сами англикане обычно не относят себя к протестантам, а свою церковь называют просто «Церковью Англии».

Англиканская церковь получила название «епископальной», поскольку в установлена епископская система управления. Однако ее главой считается британская королева и принадлежность к всегда была важнейшим знаком политической благонадежности. Это очень сближает англиканство с православием, и известны даже попытки добиться их объединения, впрочем, безуспешные. По отношению к католикам Англиканская Церковь всегда была крайне враждебна и лишь в конце XX века наступило некоторое потепление отношений. Тем не менее католики, как и прежде, не имеют право возглавлять Великобританию, хотя все прочие ограничения для них отменены.

Еще одним протестантским течением, возникшим в Германии в эпоху Реформации, являлся анабаптизм. Название «анабаптизм» в переводе с греческого означает «перекрещенцы», поскольку одним из основных положений учения анабаптистов был тезис о необходимости со-

знательного восприятия христианства. Исходя из этого, они отрицали крещение младенцев, а тех, кто был крещен в детстве, перекрещивали.

Начало движению положил суконщик Николас Шторх (1483 – 1565) из г. Цвиккау в Саксонии, который знал Священное Писание и считался «пророком». Он начал проповедовать новое учение вместе с Томасом Мюнцером и Марком Штюбнером около 1520 г.

Учение анабаптистов было наиболее радикальным отрицанием католичества, по сравнению с другими протестантскими доктринами. Его последователи принимали только Новый Завет, а Ветхий рассматривали как второстепенное приложение к нему. По их представлениям, Откровение, заключенное в текстах Священного Писания, продолжалось и в современную им эпоху посредством мистического озарения свыше. Поэтому в их среде нередко встречались люди, считавшие себя «пророками». Спасение понималось ими сугубо индивидуально, поэтому они отрицали церковную иерархию и таинства. Они также особо подчеркивали свободу воли человека. Эти положения и помешали анабаптистам создать единую жизнеспособную организацию.

Анабаптисты распространились по Германии, Швейцарии и Голландии в виде мелких автономных общин. В каждом городе вероучение было особенным, хотя были и общие положения: возврат к апостольским временам, крещение взрослых, отрицание Церкви как института, а также всех обрядов и таинств. Они также отрицали светский суд, присягу, военную службу и повиновение правительству. Большинство ждали скорого конца света, который по их представлениям должен был наступить в 1533 г. Уже в XVI веке анабаптисты делились на 40 различных направлений. Часть из них проповедовала насильственное свержение властей и установление на земле «тысячелетнего царства». Постепенно анабаптизм утратил политический характер и приобрел пацифистские черты. Идеи анабаптистов оказали влияние на моравских братьев и индепендентов в Англии.

Известно, что отцы Реформации — М. Лютер, Ж. Кальвин и другие, призывали к возвращению основ христианской веры, к той вере, какой она была в первоизданной чистоте в апостольские времена. Стремление очистить веру от культурных и политических наслоений, чуждых христианству заимствований и «плодов ложных умствований», «вернуться к её основам» — стало одной из стержневых черт протестантского мировоззрения.

Как отмечает отечественный исследователь С.Б. Филатов, «согласно протестантскому вероучению, спасение возможно только от Иисуса Христа. Ничто — ни личные добрые дела, ни священнодействия

церковнослужителей — не приближает к спасению; только вера, свободно даруемая Богом, — источник спасения»⁹¹⁰.

Действительно, ключевым принципом протестантизма является спасение личной верой. На нём, несмотря на отсутствие общего для всех протестантов изложения вероучения, основаны те вероучительные принципы, которых придерживаются практически все протестантские деноминации. Этот принцип был противопоставлен католическому принципу об оправдании делами, согласно которому каждый жаждущий спасения должен делать все, что нужно церкви, и прежде всего содействовать ее материальному обогащению.

Протестантизм не отрицает, что не бывает веры без добрых дел. Добрые дела полезны и необходимы, но оправдаться ими перед Богом невозможно, лишь вера дает возможность уповать на спасение. Поэтому все направления протестантизма в той или иной форме придерживались учения о предопределении: каждому человеку еще до его рождения предуготовлена его судьба; она не зависит ни от молитв, ни от деятельности, человек лишен возможности изменить судьбу своим поведением.

При этом протестанты опираются на исключительный авторитет Библии. Ими «признается только одна книга – Библия, в которой следует искать выражение Божьей воли и Божьей мудрости. Сочинения богословов, пророчества и религиозные прозрения «святых» католической церкви – не более, чем человеческие измышления, ценность которых сомнительна»⁹¹¹.

В соответствии с принципом «*Sola Scriptura, sola fides, sola gratia*» («Только Писание, только вера, только благодать») протестанты считают единственным авторитетным источником веры Священное Писание, полностью отвергая Священное Предание (а, следовательно, всю предшествовавшую им традицию Церкви) и Учительство Церкви (авторитет Папы и Вселенских Соборов).

Известно, что любое христианское вероисповедание признает Библию в качестве основного источника Откровения. Однако содержащиеся в Священном Писании противоречия привели к тому, что в католицизме право трактовать Библию принадлежало только священникам. С этой целью было написано большое количество произведений отцами церкви, принято большое количество постановлений церковных соборов, что в совокупности называется Священным Преданием. Протестантизм лишил церковь монопольного права на толкование Библии, полностью отказавшись от трактовки Священного Предания как источника

⁹¹⁰ *Филатов С.Б.* Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 110 — 111.

⁹¹¹ *Филатов С.Б.* Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 110 — 111.

Откровения. Не Библия получает свою достоверность от церкви, а любая церковная организация, группа верующих или отдельный верующий могут претендовать на истинность проповедуемых ими идей, если они находят свое подтверждение в Библии.

Отсюда вытекает еще одно из ключевых отличий протестантизма – признание священства всех верующих. Протестанты считают, что каждый человек непосредственно связан с Богом. Это приводит к отказу от разделения людей на клир и мирян и утверждению равенства всех верующих в вопросах веры.

Каждый верующий при хорошем знании Священного Писания может быть для себя и других людей священником. Таким образом, духовенство никаких преимуществ иметь не должно и само его существование становится лишним. Так, в протестантизме было отменено иерархическое устройство церкви, монашество и celibat, а должность священнослужителя стала выборной. Протестантские служители называются не священниками, а пасторами (от лат. *pastor* – «пастух», «пастырь»), а некоторые деноминации вообще не имеют специальных служителей.

Следует отметить, что протестантизм имеет ряд существенных не только догматических, но также организационных и культовых отличий от православия и католицизма.

В вопросах церковного устройства между отдельными протестантскими деноминациями существуют значительные расхождения. В англиканстве и лютеранстве сохраняется епископат, общины Пресвитерианской Церкви (отделившейся от англиканской) возглавляются пресвитерами, часть протестантских церквей не признает вообще никакой централизованной церковной организации, выступая за полную автономию общин (например, конгрегационалисты и др.).

Религиозный культ в протестантизме существенно сокращен и упрощен. Протестанты разделяют общехристианские представления о бытии Бога как Творца мира, о его триединстве, о греховности человека, о бессмертии души и спасении, о рае и аде. Но они отвергают католическое учение о чистилище, о Божественном откровении и некоторые другие.

Число таинств сокращено до двух: крещения и причащения; все богослужение сведено к чтению проповедей, совместным молитвам и пению гимнов и псалмов. В нем упразднено право служителей церкви на отпущение грехов, поскольку это считается прерогативой Бога, отменено почитание святых, икон, мощей, чтение молитв за умерших, поскольку эти действия признаны языческими предрассудками. Количество церковных праздников сведено к минимуму. Почитание библей-

ских праведников остается незыблемым, но было лишено элементов фетишизма, свойственного культу святых в католицизме. Богослужение в протестантизме происходит на родном для верующих языке, обычно в скромных молитвенных домах.

Однако даже среди ведущих направлений протестантизма с самого начала не было единства в вопросах, связанных с культом, с внешней обстановкой церковей.

Так, лютеране сохранили распятие, алтарь, свечи, органную музыку, а кальвинисты от всего этого отказались. Оно же сохранило некоторый элемент чудесного в истолковании причащения, считая, что при исполнении обряда Тело и Кровь Христовы реально присутствуют в хлебе и вине. Кальвинизм же считает такое присутствие символическим.

Месса была отвергнута всеми направлениями протестантизма. Богослужение везде ведется на родном языке. Оно состоит из проповеди, пения молитвенных гимнов, чтения тех или иных глав Библии.

Трактовка таинства как обряда, при совершении которого происходит чудо, в протестантизме приглушена. При этом лютеранство оставило из семи таинств только два — крещение и причащение, а кальвинизм — лишь крещение. Некоторые направления протестантизма проводят крещение только в зрелом возрасте, считая, что человек должен сознательно подойти к выбору веры; другие, не отказываясь от крещения младенцев, проводят дополнительный обряд конфирмации подростков, как бы второго крещения.

В целом, в результате реформационного движения и распространения протестантизма по всей Западной Европе, католический мир, который объединял все народы Западной Европы под духовным руководством Папы римского, прекратил монопольное существование. Единая католическая церковь была заменена множеством национальных церквей, которые часто находились в зависимости от светских правителей, тогда как раньше клирики могли апеллировать к папе в качестве арбитра.

В свою очередь, эти национальные церкви способствовали росту национального сознания народов Европы. При этом существенно повысился культурный и образовательный уровень жителей Северной Европы, которая до этого была как бы окраиной Христианского Мира. Необходимость изучения Библии приводила к росту как начальных учебных заведений (в основном в форме церковно-приходских школ), так и высших, что выразилось в создании университетов для подготовки кадров национальных церквей. Для некоторых языков специально была разра-

ботана письменность, чтобы иметь возможность издавать на них Библию.

Провозглашение протестантизмом духовного равенства стимулировало развитие представлений о равенстве политическом. Так, в странах, где большинство составляли реформаты, мирянам представлялись большие возможности в управлении церковью, а гражданам – в управлении государством.

Основным же достижением Реформации стало то, что она значительно способствовала смене старых феодальных экономических отношений на новые капиталистические отношения. Стремление к экономии, к развитию промышленности, к отказу от дорогостоящих развлечений (равно как и дорогостоящих богослужений) стимулировало накопление капитала, который вкладывался в торговлю и производство. В итоге протестантские государства начали опережать в экономическом развитии католические и православные. Даже сама трудовая этика протестантов вела к развитию экономики.

В некоторых источниках указано на то, что протестантская трудовая этика имеет библейские корни, то есть опирается на текст Священного писания. Так, в ней запрещена задержка заработной платы — «Не обижай ближнего твоего и не грабительствуй. Плата наёмнику не должна оставаться у тебя до утра» (Лев. 19:13). Также запрещены издевательства и жестокое господство начальства над подчинёнными — «не господствуй над ним с жестокостью» (Лев. 25:43).

По мнению протестантов, Бог Библии поощряет высокое качество товаров и услуг и честное отношение к клиентам и запрещает лживые способы обогащения — «приобретение сокровища лживым языком — мимолётное дуновение ищущих смерти» (Прит. 21:6), «не делайте неправды в суде, в мере, в весе и в измерении: да будут у вас весы верные, гири верные» (Лев. 19:35—36), «не должны быть двоякие гири, большие и меньшие... гиря у тебя должна быть точная и правильная, ... чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь Бог твой даёт тебе, ибо мерзок пред Господом Богом твоим всякий делающий неправду» (Втор. 25:13—16), «мерзость пред Господом — неодинаковые гири, и неверные весы — не добро» (Прит. 20:23).

Тем не менее, важно отметить, что термин «Протестантская трудовая этика» был введён в научный оборот немецким социологом и философом Максом Вебером в его знаменитой работе «Протестантская этика и дух капитализма» в 1905 году.

В этой работе М. Вебер обосновал вывод о том, что в Германии (которая населена как католиками, так и протестантами) наилучших экономических успехов добивались протестанты; именно

они составляли костяк предпринимателей и высококвалифицированных технических специалистов. Кроме того, наиболее динамично развивались протестантские страны, такие, как США, Англия и Голландия. При этом М. Вебер особо подчёркивал аскетизм предпринимателей-протестантов, многим из которых были чужды показная роскошь и упоение властью, и которые рассматривали богатство лишь как свидетельство хорошо исполненного долга перед Богом.

С точки зрения М. Вебера, критерием полезности профессиональной деятельности выступает, прежде всего, её доходность: «Если Бог указывает вам этот путь, следуя которому, вы можете без ущерба для души своей и не вредя другим, законным способом заработать больше, чем на каком-либо ином пути, и вы отвергаете это и избираете менее доходный путь, то вы тем самым препятствуете одной из целей вашего призвания, вы отказываетесь быть управляющим Бога и принимать дары его для того, чтобы иметь возможность употребить их на благо Ему, когда Он того пожелает. Не для утех плоти и грешных радостей, но для Бога следует вам трудиться и богатеть»⁹¹².

Однако, по мнению М. Вебера, протестантская трудовая этика не свойственна человеку от природы и является продуктом длительного воспитания. Она может сохраняться в течение длительного времени лишь тогда, когда добросовестный труд приносит моральную и материальную отдачу.

В соответствии с протестантской этикой, долг человека — умножать свое богатство, которое важно не само по себе, но как критерий богоизбранности. Богатство является целью бизнеса лишь потому, что оно подтверждает вашу богоизбранность, а именно: что ваша деятельность угодна Богу. Первые предприниматели, как показал Вебер, были пуританами и аскетами. Они являлись честными и добродетельными гражданами, которые ценили честный труд, исполнение долга и служение людям, семью, скупость (не расточительность), умение держать слово.

Протестантизм широко распространился в Европе. Он, в частности, укрепился в Германии, Швейцарии, Франции, Нидерландах, Англии, Шотландии, Дании, Швеции, Венгрии, Чехии и Польше. Благодаря Контрреформации, начавшейся в 40-х гг. XVI в., население ряда стран: Франции, Чехии, Венгрии, Польши, юга Германии удалось вернуть в лоно Католической Церкви. Часть наиболее радикально настроенных протестантов (пуритане, баптисты, квакеры) бежала от преследований в Новый Свет, заложив идеологические основы будущих Соеди-

⁹¹² Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Электронный ресурс. Режим доступа: http://tower-libertas.ru/wp-content/uploads/2013/10/Max_Veber_-_Protestantskaya_etika_i_dukh_kapital.pdf. (31.05.2022 г.).

ненных Штатов. Именно Америка стала в последствии центром распространения протестантизма.

К сожалению, в современной популярной литературе достаточно часто существенно искажена история возникновения и суть протестантизма, сумбурно и в целом неверно изложены теологические основы этого направления в христианстве, размыта хронология развития данного религиозного движения.

Строго говоря, протестантизм – это исторически ограниченное явление, восходящее к Реформации XVI в., а в собственном смысле этого слова протестантскими конфессиями являются лютеранство, кальвинизм, англиканство и анабаптизм.

Однако, возможность собственной трактовки Библии в протестантизме любыми его апологетами привело к тому, что он не смог остаться в рамках единого учения. В нем достаточно быстро стало появляться большое количество близких по духу, но достаточно отличных направлений и течений, поскольку важнейшим критерием для понимания различных положений Библии считалась точка зрения их основоположников.

Во-первых, активно шло разделение и дробление первых протестантских конфессий. Так, от Англиканской Церкви отделилась более радикальные протестантские группировки: пресвитерианская церковь, а также пуритане, индипенденты, квакеры и другие. Основные вероучительные положения кальвинизма заимствовали реформаты, конгрегационалисты, пресвитериане и ряд других протестантских деноминаций. На основе анабаптизма в Нидерландах возникло течение меннонитов, основателем которого стал голландский проповедник Менно Симонс (1496 – 1561).

Во-вторых, в XVII столетии оформляются течения «протестантизма второй волны» – квакеры, баптисты, и многие другие.

Основателем движения квакеров стал ремесленник Джордж Фокс (1624 – 1691), который провозгласил, что истина веры проявляется в акте озарения «внутренним светом». За экстатические приемы достижения общения с Богом или вследствие того, что они подчеркивали необходимость пребывать в постоянном трепете перед Богом, последователи этого направления получили свое название (от англ. слова quake – «трястись»). Квакеры полностью отказались от внешней обрядности, духовенства, богослужение у них состоит во внутренней беседе с Богом и проповеди, а в моральных поучениях прослеживаются аскетические мотивы.

Баптистские общины возникли в начале XVII века. Их основателями были англичане-конгрегационалисты, бежавшие в Голландию от

преследований англиканской церкви. Название конфессии происходит от греч. baptizo – «погружать в воду, крестить». В 1611 г. новое учение было сформулировано в «Исповедании веры англичан, проживающих в Амстердаме в Голландии». В 1612 г. возникла первая баптистская община в Англии, в 1639 г. — в Северной Америке. С конца XVIII в. начинается широкое распространение баптизма, особенно в США.

Главный принцип баптизма – «Жить в мире, но быть не от мира сего», т.е. подчиняться земным законам, но сердце целиком отдавать Христу.

Крещение рассматривается баптистами как акт сознательного обращения к вере, духовного возрождения. Кандидаты в члены общины допускаются к нему лишь после испытательного срока и покаяния на молитвенном собрании. Только принявшие водное крещение считаются полноправными членами общины. Крещение и хлебопреломление понимаются как обряды, символизирующие веру в духовное единение с Христом.

Для баптизма характерна проповедь неизбежной греховности мира, лежащего за границами общины, строгое соблюдение нравственных норм (отказ от употребления алкоголя, сквернословия, взаимная поддержка и скромность). Центром организации у баптистов является община, представляющая собой сплоченный коллектив, проявляющий заботу и оказывающий помощь своим членам, чем и объясняется популярность баптизма.

В-третьих, в XVIII – XIX вв., на фоне движения религиозного возрождения – «ревайвализма» – возникают протестантские течения «третьей волны» – как самобытные (например, методизм), так и отделившиеся от ранее созданных деноминаций (адвентизм и т. п.), получившие собирательное название «евангельские христиане».

В XVIII в. как попытка повысить интерес масс к религии возникло течение методистов. Его основателями были братья Уэсли — Джон и Чарльз. В 1729 г. они основали в Оксфордском университете небольшой кружок, члены которого отличались особым религиозным упорством и методичностью – отсюда название самого направления – в изучении Библии и выполнении христианских предписаний. Отделившись от англиканской церкви, методисты упростили вероучение, сократив 39 статей символа веры до 25. Принцип спасения личной верой они дополняли учением о добрых делах.

Особое внимание методисты уделяли проповеднической деятельности и ее новым формам: проповеди под открытым небом, в рабочих домах, в тюрьмах и т.д. Они создали институт так называемых стран-

ствующих проповедников. В результате этих мер направление широко распространилось в Англии и ее колониях.

В начале 1830-х гг. от баптизма отделилось течение адвентистов (от лат. — «пришествие»). Проповедник Уильям Миллер летом 1831 г. объявил, что вычислил дату второго пришествия Христа. Его концепция была изложена в выпущенной им книге «Свидетельства из писания и истории о втором пришествии Христовом около 1943 года и о его личном царстве в продолжение 1000 лет». Второе пришествие должно было состояться между 21 марта 1843 г. и 21 марта 1844 г. После того как срок прошел, У. Миллер и его приближенные сделали уточнение, по которому срок пророчества отодвигался на 22 октября 1844 г. В дальнейшем руководители движения отказались от установления определенного срока, ограничиваясь утверждением, что все произойдет в близкие времена.

Вскоре и это единое движение распалось на ряд толков, наибольшей популярностью из которых пользуется направление Адвентисты седьмого дня.

Адвентисты седьмого дня в 1863 г. создали централизованную организацию под названием Генеральная конференция АСД. Ведущим деятелем этого движения стала Эллен Уайт, провозгласившая «откровение» о праздновании субботы вместо воскресения и «санитарной реформы». Суббота — это печать, которой отмечены «избранные». В этот день нельзя работать, готовить пищу. Верующий должен платить десятину от своих доходов. Адвентизм отрицает бессмертие души, учение об аде и рае. Христос — личный спаситель. Крестят путем погружения в воду в совершеннолетнем возрасте. Его последователи строго соблюдают пищевые запреты — на потребление свинины, чая, кофе, табака, алкоголя, на использование ряда медикаментов. Адвентисты активно проповедуют особый образ жизни на базе «санитарной реформы», культивируют строгую аскетическую мораль, запрещают развлечения, даже чтение художественной литературы.

Ряд исследователей выделяет также «четвертую волну» протестантизма или неопротестантизм, к представителям которого относят протестантские деноминации, образовавшиеся в XIX — XX вв., — пятидесятников, премилленаристов, постмилленаристов и т.п.

Так, в основе религиозной доктрины пятидесятников, изложенной в новозаветной книге «Деяния апостолов» рассказ о сошествии на апостолов Святого Духа на пятидесятый день после Пасхи. В числе даров Святого Духа они получили дар пророчествования, разговора с Богом на незнакомом языке. Большое место в вероучении занимает проповедь

близости второго пришествия, конца света и тысячелетнего правления Христа.

Пятидесятники соблюдают обряды крещения, хлебопреломления, большое значение придают мистическому непосредственному общению с Богом. При этом особая роль отводится Святому Духу: считается, что угодный Богу человек может стать орудием сошедшего на него Духа. Такое сошествие происходит в условиях религиозной экзальтации и проявляется в глоссолалиях — говорении на непонятных языках. Для пятидесятников характерна мистическая обстановка молений, вера в «явления» и «видения», культ пророков и пророчиц.

В рамках пятидесятничества существует несколько направлений, наиболее крупными из которых являются «Церковь Бога», «Ассамблея Бога», «Объединенная пятидесятническая церковь», которые действуют в США и Латинской Америке.

В самом деле, процесс возникновения в протестантизме новых течений, начавшись со времен Реформации, не прекращается до сих пор. В данной связи общее количество протестантских и неопротестантских деноминаций невозможно вычислить даже приблизительно, при том, что некоторые самостоятельные церкви насчитывают всего несколько десятков человек.

Однако следует подчеркнуть, что многие деноминации и религиозные группы, которые возникли позже, в периоды «второй», «третьей» и «четвертой» волн, хотя их порой и относят к протестантизму, по своей сути протестантскими отнюдь не являются. Они представляют собой «квазиденоминации», которые часто называют постпротестантскими или пост-постпротестантскими, возникшими по причине изначального разобщения и последующей дифференциации протестантских деноминаций.

В то же время, названием постпротестантизм в литературе обозначается не только «совокупность течений в протестантизме XIX – XX вв., отошедших от классической протестантской теологии и пытающихся осмыслить место Бога, человека и церкви в новых для христианства условиях модернистского и постмодернистского мира.

Неопротестантизм представляет собой также своеобразную либеральную «диалектическую теологию», в рамках которой ее представители – Ф. Шлейермахер, Э. Трёльч, А. Фон Гарнак – пытаются ответить на вопрос «Каково место Бога в современном мире»? В частности, они утверждают, что необходимо отойти от понимания сверхестественного как основы религии и переклочиться на этические и социальные аспекты, более близкие человеку.

Достаточное влияние в рамках данной теологии приобрела так называемая теология «безрелигиозного христианства», автором которой является некий Д. Бонлэффер, под влиянием которого возникли «теологии родительного падежа» – «теология смерти Бога», «теология надежды» и т.п. Эти теологии объединяет идея о том, что Бог не являет себя напрямую в современном мире, его нет в сознании людей. В данной связи современные теологи должны искать подлинного, а не метафизического Бога, обращая внимание на человека и его проблемы.

Следует отметить, что в рамках реализации данного подхода стали появляться неопротестантские церкви, отрицающие богословскую метафизику и проповедующие, а точнее – возводящие в культ, живые рассказы своих членов, включающие интерпретацию Священного писания через личные переживания, – вплоть до замены Бога обычным человеком. При этом, поскольку огромное значение придается эмоциональным переживаниям и личному опыту последнего, они стремятся сделать свою церковь и богослужения доступными, максимально открытыми и понятными современному человеку. Например, проводят богослужения не в храмах, а в клубах, парках или просто во дворах, чтобы подчеркнуть их мирской характер, сопровождают их современной музыкой в стиле рока или хип-хопа, используют дистанционные методы ведения проповедей.

В самом деле, процесс возникновения в протестантизме новых течений, начавшись со времен Реформации, не прекращается до сих пор. В данной связи общее количество протестантских и неопротестантских деноминаций невозможно вычислить даже приблизительно, при том, что некоторые самостоятельные церкви насчитывают всего несколько десятков человек.

Однако следует подчеркнуть, что многие деноминации и религиозные группы, которые возникли позже, в периоды «второй», «третьей» и «четвертой» волн, хотя их порой и относят к протестантизму, по своей сути протестантскими отнюдь не являются. Они представляют собой «квазиденоминации», которые часто называют постпротестантскими или пост-постпротестантскими, возникшими по причине изначального разобщения и последующей дифференциации протестантских деноминаций.

Во-первых, протестантизм никогда не представлял собой единого целого, он всегда имел тенденцию к разделению. Причиной этого, по мнению британского ученого Н. Кона служило то, что «первые реформаторы напрямую обратились к тексту Библии. Но как только эти мужчины взялись за чтение Библии, они сразу начали по-своему интерпре-

тировать ее истины и их интерпретации не всегда согласовывались между собой»⁹¹³.

Во-вторых, протестантские лидеры всегда считали необходимым отделять себя (в том числе, организационно) от тех своих коллег-реформаторов, которые были, по их мнению, недостаточно строги в приверженности основным принципам христианской веры.

Данные обстоятельства привели к появлению множества несовместимых воинствующих реформаторских движений, каждое из которых было уверено в исключительной правильности собственной интерпретации веры⁹¹⁴.

Как уже было показано выше, по мере распространения протестантизма сначала возникло множество крупнейших (англиканство, лютеранство, кальвинизм) и крупных протестантских конфессий (адвентизм, баптизм, анабаптизм, методизм, пятидесятничество, реставрационизм и др.). Затем из них выделились более мелкие деноминации. В конечном счете, образовался целый ряд протестантских церквей, – каждая с ее собственным отличительным богословием и чувством своего избранного статуса в глазах Бога⁹¹⁵.

Тенденция протестантизма к дроблению, заложенная в Европе еще в XVII веке, стала особенностью религиозной жизни во многих странах мира, но особенно – в Северной Америке. Как отмечает М. Ратвен, «религиозная Америка стала божественным универсамом, где церковь может быть найдена, адаптирована или изобретена, чтобы удовлетворить почти любому вкусу»⁹¹⁶. До сих пор даже относительно маленькая церковь продолжает разделяться и дальше, поскольку ее сторонники ведут активный поиск еще более «чистого» набора основных принципов, чтобы подвести под них свое поведение. В неустанном поиске истинной доктрины этот религиозный универсам, постоянно развивается, а ассортимент его продукции продолжает всесторонне расширяться, чтобы удовлетворять требованиям изменяющегося спроса⁹¹⁷.

Специалисты отмечают, что существование самой допустимости веры «по-другому» развязало руки всевозможным любителям изысков в области религии. Докматы большинства этих новых, постпротестантских течений не имеют под собой никаких теологических оснований, доказательств и логики и базируются исключительно на субъективном

⁹¹³ *Cohn N.* The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. London: Secker and Warburg, 1957. P. 272.

⁹¹⁴ *Lindberg C.* The European Reformations. Oxford and Malden, MA: Blackwell, 1996. P. XII.

⁹¹⁵ *Sim S.* Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma. Cambridge: Icon Books Ltd., 2005. P. 41 – 42.

⁹¹⁶ *Ruthven M.* The Divine Supermarket: Travels in Search of the Soul of America. London, 1989. P. 307.

⁹¹⁷ *Sim S.* Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma. Cambridge: Icon Books Ltd., 2005. P. 49 – 50.

мнении или даже фантазиях своих основателей⁹¹⁸. Согласно М.А. Нойлу, профессору факультета истории университета Нотр-Дама, «современное протестантское разнообразие – это нечто гораздо большее, чем просто широкая география. Действительно, приверженцы церковной протестантской традиции, которая восходит к Европейской Реформации, сегодня разбросаны по всему миру. Однако гораздо большую роль в протестантизме стали играют локальные независимые церкви, которые являются исключительным продуктом последнего столетия»⁹¹⁹.

Как уже было показано выше, протестантизм пренебрегает такими средствами консервации церковной доктрины как верность Преданию, сакрализация авторитарно организованной церковной бюрократии. Для него нет непогрешимых авторитетов, он требует от верующего чтения Библии и самостоятельного размышления о ее смысле. Все это способствует сравнительно легкой и быстрой либерализации, а также секуляризации протестантского сознания⁹²⁰.

В этой связи настоящее время довольно остро стоит проблема своеобразного вырождения протестантизма. Она находит проявление в утрате характерных для него стремлений к аскетизму, трудолюбию и чести, а также в аморальности современного постпротестантского мира.

В широком смысле под пост-протестантизмом понимается движение в христианстве XX и XXI вв., стремящееся отграничить себя как от Римской католической церкви, так и от традиционных протестантских деноминаций. При этом сегодня вряд ли правомерно заявлять о существовании какой-либо постпротестантской церкви, поскольку и протестантизм изначально не имел единой церкви, а предполагал сетевую структуру. На наш взгляд, более корректным представляется понятие постпротестантские церкви, поскольку слово «церковь» в постпротестантизме – это трендовое название конкретной религиозной организации, которое сопровождается словами «Бог», «Христос», «Библия» и т.п.

Сегодня постпротестантизм представляет собой обширную (многотысячную) совокупность самостоятельных, практически не связанных друг с другом церквей, сект и деноминаций.

Последний крупный пересмотр церковной жизни у протестантов произошел в 60-70-е годы XX в. Из-за стремительного развития науки человек получил множество знаний о природе, отказался верить в то,

⁹¹⁸ *Таевский Д.* Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 44 – 45.

⁹¹⁹ *Noil M. A.* Protestantism. A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2011.

⁹²⁰ *Филатов С.Б.* Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 112 — 113.

чему его учили в воскресной школе, и хотел во всем разобраться самостоятельно. Так началось обновление форм религии и возник социальный феномен, который в социологии называют «постпротестантизмом». Этот феномен, который научился очень хорошо подстраиваться под текущие настроения общества, коренным образом отличается от традиционного протестантизма.

Во-первых, Мартин Лютер, Жан Кальвин и их ближайшие последователи своей целью ставили достижение «чистоты веры» (в своем понимании), поиск религиозных истин. Для современных постпротестантских движений характерно в основном стремление к достижению личных целей, ведущих к обогащению, и удовлетворению собственных амбиций.

Во-вторых, представители традиционных протестантских конфессии, хотя и руководствовались тезисом о спасении через веру, вели достаточно скромный образ жизни, старались следовать Библейским заповедям и думали скорее о спасении души, чем о земной жизни. Постпротестанты сохранили этот тезис, но стали трактовать его по-иному: поскольку мы уже спасены, то надо сосредоточиться на временной жизни.

В-третьих, если для протестантизма был важен не опыт, накопленный церковью, а переживания отдельной личности, все же подчиненной определенным религиозным (церковным) догматам и требованиям, то постпротестанты развили эту идею дальше: если главное – иметь веру в душе, для чего тогда вообще нужна церковь? Отсюда постпротестант получает право сам выбирать, каким образом исповедовать свою веру.

В-четвертых, у протестантов богослужение сохранилось, хотя и в несколько упрощенном (по сравнению с католицизмом и православием) виде. У постпротестантов церковная «служба» стала весьма своеобразной, напоминающей светское развлекательное мероприятие. В их среде бытует мнение, что если сейчас люди по-другому, а не так, как, скажем, во времена царя Давида, чувствуют Бога, то значит, и религиозные чувства надо выражать по-новому.

Однако ключевой отличие, на наш взгляд, заключается в том, что у постпротестантов исчезло характерное для традиционных протестантских конфессий восприятие Бога, прежде всего, как карающего Судии, проклятия им грешников и т.д. Поэтому постпротестант никогда не стремится к нравственному очищению и святости. Он остается таким, каков он есть, желает везде чувствовать себя комфортно и удовлетворять, прежде всего, свои насущные, порой весьма низменные потребности.

Для того, чтобы считаться членом постпротестантской церкви, вовсе не обязательно даже соглашаться с церковными догматами. Человек может не верить в Троицу, но при этом считаться прихожанином и участвовать в церковных службах – собраниях. Смысл таких собраний – совместное проживание позитивных эмоций, хорошего настроения, общение, знакомства и проповедь, которая помогает лучше сориентироваться в современной жизни, стать «успешным» человеком. Такую постпротестантскую службу часто называют празднованием или торжеством⁹²¹.

Прихожанин приходит туда, где будет проходить служба, получает программку, наливает кофе, берет печенье или пончик и садится в полуосвященном зале. Играет легкая современная музыка, на установленных в зале мониторах появляются слова песен (например: «Христос, спасибо за все, я счастлив»). Программа «богослужений» примерно такая: ланч с пастором, чтение Писания (5 минут), проповедь (от 3 до 40 минут), «причащение» (5 минут), сбор пожертвований (5 минут), совместное пение (10-30 минут). Таким образом, вся служба проходит примерно за один час. При этом ключевым моментом в подобных собраниях является атмосфера. Ради ее создания в церковь привносятся атрибуты едва ли не из всех мировых культур: например, в Епископальной церкви многие занимаются йогой. В других общинах помещения украшают свечами, как в православном храме, или выкладывают на полу изображение лабиринта, что характерно для католических костелов⁹²².

Собрания постпротестантов представляют собой не только совместную молитву, сколько стремление хорошо провести время в кругу единомышленников, людей, которых интересует то же что и тебя: та же музыка, литература. Прихожанам вообще не обязательно посещать храм. Можно просто встретиться у кого-нибудь на квартире, включить музыку и поговорить на темы, касающиеся религии.

Как отмечают исследователи, в США для подобных псевдорелигиозных организаций созданы все возможности заработать большие деньги: они не платят налоги и без проблем получают кредиты. При грамотном маркетинге «постпротестантская» церковь в Америке – очень доходный бизнес, доступный любому человеку, поскольку в со-

⁹²¹ Иванова Е.А. Постпротестантизм – религиозный «Макдональдс»? Ч. 1. // www.pravoslavie.ru/37793.html

⁹²² Иванова Е.А. Постпротестантизм – религиозный «Макдональдс»? Ч. 1. // www.pravoslavie.ru/37793.html

ответствии с Конституцией США церковь может открыть любой человек⁹²³.

Постпротестанты очень широко представлены в обществе главным образом за счет книг, которые их пасторы издают огромными тиражами. Например, тираж книги пастора Джоела Остина «Твоя лучшая жизнь сегодня» составил 4 млн экземпляров. В основном постпротестантская литература сочетает тезисы популярной психологии с привлекательными и броскими названиями: «7 шагов улучшить вашу жизнь», «Стань лучше», «Жизнь со смыслом» и т.п. Их авторами являются известные персоны, медиафигуры, а сами церкви активно используют телевидение, радио и Интернет.

Таким образом, религиозная практика широко оперирует терминами популярных психологических книг по самопомощи, а теологические вопросы сводятся к набору рациональных шагов, практик, выполнение которых приносит максимальное удовлетворение (ранее – «систематическая теология», сейчас – «7 шагов к успешной жизни»). Самые успешные ППЦ определяют себя как организации с «четкой миссией и готовые к новизне»⁹²⁴.

Следует отметить, что в США существует огромное количество христианских каналов, к тому же другие каналы охотно продают свое эфирное время для так называемых «проповедей», на ниве которых целый ряд телепроповедников – телеевангелистов, например, Б. Грэхэм и Дж. Фэвелл, получили исключительную общественную популярность⁹²⁵. При этом особенно ценным временем для проповедников является ночь, когда телевизор чаще всего смотрят люди, которые либо находятся в депрессии, либо одиноки. Чтобы занять время и отвлечься от проблем, они переключают каналы с одного на другой, а тут как раз появляется «христианская программа» с логотипом «Приди к нам – и все устроится». Каждая проповедь в церкви заканчивается словами: «Приведи в следующий раз своего друга для его спасения», и, как отмечают специалисты, этот призыв имеет значительный успех.

Причины популярности постпротестантских церквей ученые видят в том, что они представляют собой очень хорошо раскрученные структуры, которые для своей «раскрутки» используют не только современные маркетинговые стратегии, но даже прибегают к услугам специальных агентств по церковному маркетингу.

⁹²³ *Иванова Е.А.* Постпротестантизм – религиозный «Макдональдс»? Ч. 2. // rusk-line.ru/monitoring_makdonalds_ch_2

⁹²⁴ *Иванова Е.А.* Постпротестантская церковь как основная тенденция современного протестантизма США // Вестник московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2010. № 3. С. 252.

⁹²⁵ *Graham B.* The Holy Spirit: Activating God's Power in Your Life. London, 1979; *Harding S.* The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics. Princeton, 2000.

Когда церковь начинает пользоваться популярностью и количество прихожан растет, то службы начинают проводиться чаще, сопровождаются развлекательными и образовательными программами для детей и взрослых, открываются разные курсы и т.п. Через несколько лет, если церковь стабильно развивается, лидеры открывают еще одну подобную церковь, например, в другой части города или другом городе. Она предлагает своим прихожанам точно такой же набор служб, программ и курсов, что и первая.

Таким образом, в стране создается сеть церквей, которые предлагают своим прихожанам определенный, удобный им стиль жизни под модным прикрытием «религиозности».

Следует особо отметить то, что практика веры в этих церквях подразумевает то, чтобы научить человека зарабатывать, поэтому как правило они организывают множество курсов по бизнесу, нацеленных на «неожиданный финансовый успех». При этом акцентируется не сам процесс труда, как у традиционных протестантов, а его итог, прежде всего, – быстрый и ощутимый финансовый результат⁹²⁶.

В свою очередь, финансовый результат достигается за счет масштабности одновременного охвата большого числа прихожан во время богослужений, во время которых активно практикуется постоянный сбор пожертвований. Для этого создаются так называемые мегацеркви, – феномен американского происхождения, когда их здания строятся по подобию больших культурно-развлекательных центров, в которых есть все: помещения для службы, спортзал, кинотеатр, салон красоты, бары, рестораны и т.п.⁹²⁷

В научной литературе под «мегацерквями» понимаются конгрегации с еженедельной численностью в 2000 и более прихожан. Уже к 2010 году ученые насчитывали более 1400 подобных организаций в США, в том числе – 195 – в Калифорнии и 191 – в Техасе. При этом только несколько из них идентифицировали себя с лютеранством, пресвитерианством и методистством, чуть более – с баптизмом. Однако подавляющее большинство, включая наикрупнейшие, с числом еженедельных прихожан в 20000 и выше, считали себя пятидесятническими, а чаще вовсе «вне всякой деноминации» или «независимыми»⁹²⁸.

Если же число прихожан относительно невелико, то, наряду с появлением мегацервей активно практикуется создание новых религиозных форм – от миссиональных, родственных и эмергентных религиоз-

⁹²⁶ *Иванова Е.А.* Постпротестантизм – религиозный «Макдональдс»? Ч. 2. // rusk-line.ru/monitoring_makdonalds_ch_2

⁹²⁷ *Иванова Е.А.* Постпротестантизм – религиозный «Макдональдс»? Ч. 2. // rusk-line.ru/monitoring_makdonalds_ch_2

⁹²⁸ *Noil M., A.* Protestantism. A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 4.

ных организаций до возникновения «домашних групп». Так, миссиональные церкви отвергают служение профессиональных миссионеров и готовят к проповеди каждого человека. Родственные церкви сосредотачиваются на укреплении и поддержании близких отношений и семейной атмосферы внутри общины. Эмергентные церкви служат площадками для диалога различных мировоззрений – на богослужениях используются буддийские медитации и занятия йогой, православные свечи, различные языческие культовые атрибуты и даже ритуальные для проведения обрядов черной магии.

«Домашние группы» состоят из нескольких человек и провозглашают радикальный разрыв с любой централизацией. ППЦ — это еще и образовательная психотерапевтическая группа. ППЦ предлагает образовательные, консультирующие программы, тренинги, групповую психотерапию, малые группы встреч и т.д. В то же время 84% мегацерквей США включают и малые группы встреч, «40% американцев регулярно участвуют в подобных группах поддержки»⁹²⁹.

Следует согласиться и с тем, что достаточно часто ряд постпротестантских движений, особенно сектантского толка, проводит через свои структуры антигосударственные и антиобщественные установки.

В то же время их относительная конкурентоспособность на рынке религиозных услуг, представляет известную угрозу как традиционным религиям, так и общественной морали. Во многом это касается США, где относительно высок общий уровень религиозности (число активных верующих превышает 50% населения), поэтому религиозные процессы, имеющие массовый и более эмоциональный характер, продолжают оказывать существенное влияние на общественно-политическую и культурную жизнь этой страны⁹³⁰.

Необходимо отметить, что реакция со стороны традиционных протестантских конфессий на подобные «протестантские новообразования» находит выражение в последовательной протестантской ортодоксии, в том числе и в форме протестантского фундаментализма.

Протестантская реформа имела целью возвращение христианству его «фундаментального» духа, очищение церкви от всех средств власти и управления, которые папство создало за 500 лет⁹³¹. Парадоксально, но протестантское движение, которое имело намерение сражаться с тоталитаризмом средневекового католицизма, стало убежищем не только

⁹²⁹ *Иванова Е.А.* Постпротестантская церковь как основная тенденция современного протестантизма США // Вестник московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2010. № 3. С. 252.

⁹³⁰ *Филатов С.Б.* Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 117.

⁹³¹ *Elton G.R.* Reformation in Europe: 1517 — 1559. London: Fontana, 1963. P. 22.

для квазирелигиозных (постпротестантских групп), но и для религиозных фундаменталистов⁹³². Так, религиоведами отмечаются «антимодернизм и традиционализм протестантских фундаменталистов, отличающихся крайней приверженностью своей религиозной группе, жесткой дисциплинированностью и стремлением обратить в свою веру всех остальных»⁹³³.

На наш взгляд, социологам важно сосредоточиться на тех возможных негативных социальных последствиях, которые являются результатом излишне активной деятельности ряда псевдорелигиозных движений, выдающих себя за протестантские, только прикрывающихся псевдорелигиозной риторикой, преследующих деструктивные для общества цели, но, тем не менее, становящихся, по ряду причин весьма привлекательными все более широким слоям населения.

⁹³² Смотри об этом: Ammerman N. Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World. New Brunswick, 1987. Laurence B. Defenders of God: Fundamentalist Revolt against the Modern Age. San Francisco, 1989; Mellind P. Fundamentalism in America: Millennialism, Identity and Militant Religion. Edinburgh, 1999.

⁹³³ Гаджиев К.С. Протестантский фундаментализм в общественно-политической жизни США. Религия и политика. М.: ИНИОН РАН, 1983; Woolf A. Fundamentalism (Ideas of Modern World). London, 2003.

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ. РЕЛИГИЯ, ПОЛИТИКА И ГОСУДАРСТВО

3.1. МОДЕЛИ ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Религиозные конфессии и организации как значимый институт политической системы общества. Взаимоотношения религиозных конфессий и организаций с государством в воззрениях классиков русской социально-политической мысли – К.П. Победоносцева, Б.Н. Чичерина, Л.А. Тихомирова.

Модели взаимоотношений религиозных конфессий и организаций с государством: теократия, господствующая (государственная) религиозная конфессия, признаваемые и терпимые конфессии и религиозные организации. Папоцезаризм, цезаропапизм, симфония.

Современные представления о взаимоотношениях государства с религиозными конфессиями и организациями. Сегрегационная (антицерковная, тоталитарная) модель.

И.А. Ильин о природе государства, религиозных конфессий и политических партий.

Религиозные конфессии и организации являются равнозначным государству субъектом социально-политической системы общества. В современной российской учебной социально-политической литературе, данный факт подлечит, как правило, замалчиванию, подчёркнутому игнорированию или своеобразному «табуированию». В ней же можно найти большое количество материала о других акторах политической системы общества: политических партиях, общественных организациях, корпорациях, тайных обществах и даже группах влияния. Однако упоминание о религиозных конфессиях и организациях в качестве весомого компонента социально-политической системы общества, не встречается практически нигде. В лучшем случае обнаруживается несколько строк, в которых упоминается о них как о разновидностях общественно-политических организаций, без раскрытия их сущности и роли в общественно-политических процессах.

Причины такого подхода кроются, на наш взгляд, не только в «наследии» долгое время насаждаемого тоталитарным режимом в СССР атеистического мировоззрения, но и в навязываемых нашей стране Западом процессах секуляризации, т.е. лишения религиозной мысли,

практики и институтов изначально присущих им социальных функций, влияния и значения. К ним же можно отнести и привнесённые на российскую почву с Запада и активно продвигаемые секулярные идеологические концепции, значительно укоренившиеся в системе российских общественно-политических и гуманитарных наук. При этом характерно, что в обоснование «правильности» подобного подхода со стороны его апологетов, часто звучат слова о том, что, в соответствии с Конституцией РФ, Российская Федерация есть государство светское и, поэтому, религиозным конфессиям и организациям нет места в его социально-политической системе. Несостоятельность подобных аргументов, конечно, очевидна и обусловлена следующими моментами.

Во-первых, принцип светскости государства отнюдь не означает его атеистичности и принципиальной враждебности к религиозным конфессиям и организациям, их влиянию на жизнь общества.

Во-вторых, игнорирование влияния религии, в лице традиционных религиозных конфессий и организаций на социально-политические процессы, в силу господства в современных общественно-политических и гуманитарных науках различных «секулярных» идеологем, приводит к пренебрежению и отрицанию огромного количества фактов, свидетельствующих об обратном, а значит – к искажению объективной истины.

В-третьих, отрицать факт влияния традиционных религиозных конфессий и организаций на социально-политическую жизнь общества, значит – отвергнуть весь исторический опыт развития российского общества и государства (с ведущей ролью Русской Православной Церкви с которой не могут быть сравнимы никакие политические партии, общественные организации и корпорации), а также богатое наследие русской социально-политической мысли.

В данной связи, особенно актуальным представляется анализ наследия русской социально-политической мысли, представители которой научно обосновывали ключевую роль религиозных конфессий и организаций в качестве особо значимого компонента социально-политической системы общества.

Безусловно, в этом ключе следует особо выделить работы выдающихся русских мыслителей – Константина Петровича Победоносцева, Бориса Николаевича Чичерина и Льва Александровича Тихомирова, которые уделяли большое внимание изучению данного актора, обозначая его, как «Церковь». Подобное наименование было вполне естественно и органично для дореволюционной России и состояния научного знания в системе общественно-политических и гуманитарных наук.

Эти авторы, размышляя о специфике положения Церкви в социально-политической системе российского общества, рассматривали его, прежде всего, сквозь призму взаимоотношения Церкви с государством. При этом они отмечали его двойственную природу – «как нравственно-религиозного и как юридического союза»⁹³⁴, что является крайне актуальным и для настоящего времени.

По мнению К.П. Победоносцева, одним из знаменательных явлений современного ему общества являлась «борьба церковных начал с государственными»⁹³⁵, основным источником которой служила «искусственно создаваемая теория отношений между государством и церковью»⁹³⁶.

На основании этой теории, на его взгляд: «Политическая наука построила строго выработанное учение о решительном отделении церкви и государства, учение, вследствие коего, по закону не допускающему двойственного разделения центральных сил, церковь непременно оказывается на деле учреждением, подчиненным государству»⁹³⁷. При этом Церковь «представляется ни чем иным, как учреждением, удовлетворяющим одной из признанных государством потребностей населения – потребности религиозной, и новейшее государство обращается к ней с правом своей авторизации, своего надзора и контроля, не заботясь о веровании. Для государства как для верховного учреждения политического такая теория привлекательна, потому что обещает ему полную автономию, решительное устранение всякого, даже духовного, противодействия и упрощение всех операций церковной его политики»⁹³⁸.

Этот мыслитель, критически осмысливая положения данной теории, утверждал, что: «государство безверное есть не что иное, как утопия невозможная к осуществлению, ибо безверие есть прямое отрицание государства. Религия, и именно христианство, есть духовная основа всякого права в государственном и гражданском быту и всякой истинной культуры. Вот почему мы видим, что политические партии самые враждебные общественному порядку партии, радикально отрицающие государство, провозглашают впереди всего, что религия есть одно лишь личное, частное дело, один лишь личный и частный интерес»⁹³⁹.

⁹³⁴ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 294.

⁹³⁵ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С.15.

⁹³⁶ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С.15.

⁹³⁷ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 15.

⁹³⁸ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 18.

⁹³⁹ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 26-27.

К.П. Победоносцев, на базе исторических примеров отношений государства и Церкви, выделил три системы отношений, в соответствии с которыми они исторически себя проявили в западноевропейской истории. К таковым он относил: 1) систему государственной (установленной) церкви; 2) систему равенства церквей; 3) систему терпимого отношения ко всем церквям.

Первая система – система государственной (установленной) церкви является одной из самых древних и широко известных. В соответствии с ней, «Государство признаёт одно вероисповедание из числа всех истинным вероисповеданием и одну церковь, (которую – С.Е.) исключительно поддерживает и покровительствует, к предосуждению всех остальных церквей и вероисповеданий. Это предосуждение означает вообще, что все остальные церкви не признаются истинными или вполне истинными; но практически выражается оно в неодинаковой форме, со множеством разнообразных оттенков и от непризнания и отчуждения доходит иногда до преследования. Во всяком случае, при действии этой системы чужие исповедания подвергаются некоторому, более или менее значительному умалению в чести, в праве и преимуществе, сравнительно со своим, с господствующим исповеданием. Этой системе следуют ныне за немногими исключениями, все европейские государства»⁹⁴⁰.

Вторая система – система равенства церквей, предполагает одинаково беспристрастное отношение государства ко всем вероисповеданиям: «вне всякого покровительства, равно как и вне всякого предосуждения, ни одной церкви не признавая ни своей, ни чужою, и предоставляя каждой ведать и устраивать свои дела и обряды как угодно. Это система равенства церквей, или по новейшей формуле изобретённой Кавуром, система "свободной церкви в свободном государстве", любимая система нынешней партии либералов в мире. Она принята прежде всего и полнее всего осуществляется в Североамериканских Соединённых Штатах, а в последнее время допущена английским законодательством относительно Ирландии. На бумаге и в теории система эта представляется простейшею и совершеннейшею: поборники её верят и утверждают, что рано или поздно она будет введена повсюду, как единственное средство к верному и справедливому разрешению отношений между государством и церковью»⁹⁴¹.

В основе этой теоретически отвлечённой системы, по мнению К.П. Победоносцева, лежит «не начало веры, а начало религиозного индиф-

⁹⁴⁰ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. «Будь твёрд и мужественен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 60.

⁹⁴¹ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. «Будь твёрд и мужественен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 60-61.

ферентизма, или равнодушия к вере»⁹⁴². Эта система «поставлена в необходимую связь с учениями, проповедующими нередко не терпимость и уважение к вере, но явное или подразумеваемое пренебрежение к вере, как к пройденному моменту психического развития в жизни личной и национальной. В отвлеченном построении этой системы, составляющей плод новейшего рационализма, церковь представляется тоже отвлеченно построенным политическим учреждением с известною целью или частным обществом, для известной цели устроенным, подобно другим, признанным в государстве, корпорациям. Сознание этой самой цели представляется тоже отвлеченным, ибо на нем отражаются многообразные оттенки связанных с тем или другим учением представлений о вере, начиная с отвлеченного уважения к вере как к высшему моменту психической жизни до фанатического презрения к верованию как к низшему моменту и к началу вреда и разложения»⁹⁴³.

Третья система – система терпимого отношения ко всем церквям подразумевает воздержание государства «от всякого предпочтения или покровительства тому или другому вероисповеданию или верованию»⁹⁴⁴. При такой системе государство «только ограничивает или устраняет вовсе такие верования, которые признаёт положительно ложными или вредными для общества. Система эта основана на том предположении, что несравненно легче и удобнее рассудить какое верование ложно, чем определить, какая вера истинна. Такой системы держится великобританское правительство в ост-индских владениях»⁹⁴⁵.

В истории, как отмечал К.П. Победоносцев, возможно наблюдать примеры соединения первой системы с третьей (т.е. «признание одного вероисповедания господствующим с терпимостью для всех прочих и с устранением вредных верований»⁹⁴⁶), а также и второй системы с третьей (на примере отношения правительства США к мормонскому вероучению).

На взгляд К.П. Победоносцева: «Все эти системы действуют на практике в разных государствах, ни одна из них нигде не представляется бесспорною: напротив, именно в настоящую пору, повсюду, действующая система составляет предмет горячих пререканий и споров, и

⁹⁴² Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С.27.

⁹⁴³ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009. С. 27.

⁹⁴⁴ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. «Будь твёрд и мужественен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 61.

⁹⁴⁵ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. «Будь твёрд и мужественен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 61.

⁹⁴⁶ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. «Будь твёрд и мужественен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 61.

повсюду идёт речь об изменении и преобразовании принятой системы»⁹⁴⁷.

Б.Н. Чичерин, в отличие от К.П. Победоносцева, выделял не три, а четыре возможных системы, определяющих взаимоотношения и положение церкви в государстве. Это:

- «1) теократия, или подчинение государства церкви;
- 2) господствующая церковь;
- 3) признанные церкви;
- 4) церкви терпимые. Различные системы могут существовать совместно, в отношении к разным вероисповеданиям»⁹⁴⁸.

Теократия, то есть первая, выделенная Б.Н. Чичериным система, – «есть общественное устройство, в котором религия владевает в гражданской области. Здесь является сознание высшего порядка, которому должны подчиняться люди; но этот порядок основан не на единстве общественного тела, а на религиозном учении, обязательном как для правителей, так и для подданных»⁹⁴⁹.

Ярким примером древних теократий являются египетские монархии периода Древнего и Среднего царства, при которых наипервейшей обязанностью и долгом монарха (в частности, фараона в Египте) является исполнение им жреческих, сакральных функций.

Теократия, по мнению Б.Н. Чичерина, характерна для большинства религий древнего мира, а также ислама, «который, хотя и позднейшего происхождения, но является лишь повторением старых теократических типов»⁹⁵⁰, обнимая «человека всецело, не ограничиваясь одними верховными нравственными началами, не определяя и всю внешнюю жизнь людей»⁹⁵¹. «Теократия противоречит существу христианства, которое касается только внутреннего человека, предоставляя внешнюю область светским властям и отношениям. Христианство имеет в виду цель небесную, а не земную; оно действует убеждением, а не принуждением. Истинная область его есть церковь, а не государство. Поэтому в христианском мире теократическое начало всегда было неполное или водворялось в силу особенных условий»⁹⁵².

Для второй системы взаимоотношений церкви и государства, которую Б.Н. Чичерин обозначил, как «господствующую церковь», характерен принцип, в соответствии с которым: «государство оказывает преимущественное покровительство одной только церкви, получающей

⁹⁴⁷ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. «Будь твёрд и мужествен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010. С. 61.

⁹⁴⁸ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 305.

⁹⁴⁹ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 129.

⁹⁵⁰ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 130.

⁹⁵¹ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 130.

⁹⁵² Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 130.

высшее политическое положение; остальные только признаны или терпимы, или даже вовсе не терпимы. Через это господствующая церковь прямо получает значение государственного установления. Оставаясь нравственно-религиозным союзом помимо государства, она, в качестве политической корпорации, вводится в состав государства, становится членом его организма и получает в нем привилегированное место. Основание то, что известное вероисповедание, исторически сросшееся с жизнью народа, признается существенным государственным интересом; в нем государство ищет нравственной опоры. Привилегии, даруемые господствующей церкви, могут быть более или менее значительными. При совершенной нетерпимости они могут простираться до исключения всякого другого вероисповедания из государства. При меньшей степени нетерпимости стеснения могут касаться только сект, отделившихся от господствующей церкви, а потому более или менее ей враждебных. Привилегии могут состоять в ограничении гражданских и политических прав лиц, принадлежащих к другим исповеданиям»⁹⁵³.

Для третьей системы взаимоотношений церкви и государства, обозначенной Б.Н. Чичериным, как «признанные церкви», характерна ситуация, когда «государство оказывает одинаковое покровительство всем церквям, признанным государственными корпорациями. Таково, например, положение церквей во Франции, где различные вероисповедания, католическое, протестантское, даже еврейское и магометанское, пользуются одинаковым покровительством и пособиями со стороны государства. Признанные церкви могут существовать и совместно с господствующей»⁹⁵⁴. Например, в Российской империи, где господствующей церковью являлась Русская Православная Церковь, а признанными церквями являлись «католическая, протестантская, еврейская и магометанская, каждая с своим законным устройством и официальным положением. Признанные церкви составляют государственные корпорации так же, как и господствующая; но они не связываются исключительно с государством. Последнее становится от них независимым; оно видит в них существенный интерес известной части народонаселения, дает им защиту, пособия, права, даже участие в управлении, но не привилегированное положение. При равноправии церквей, гражданская область совершенно изымается из ведения церкви; это – общее поле для всех вероисповеданий»⁹⁵⁵.

В четвертой системе взаимоотношений церкви и государства, под наименованием «терпимые церкви»: «церковь теряет характер государственной корпорации; она остается частным союзом. Государство мо-

⁹⁵³ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 306.

⁹⁵⁴ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 307.

⁹⁵⁵ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 307-308.

жет допускать или не допускать подобные союзы. Мы видели, что свобода вероисповедания ограничивается требованиями нравственности и государственного порядка. Государство не обязано терпеть сект безнравственных или отрицающих государственную власть. Однако, за этими исключениями, всякое вероисповедание должно быть терпимо, в силу свободы совести. Терпимость может быть оказана в больших или меньших размерах. Основание здесь двойное: религиозные общины могут быть допущены или как товарищества, или как частные корпорации, то есть как настоящие церкви»⁹⁵⁶, – писал ученый.

Как вытекает из всего вышеизложенного, небольшое различие в классификации систем возможных моделей взаимоотношений церкви и государства у К.П. Победоносцева и Б.Н. Чичерина (представителей противоположных друг другу консервативного и либерального направлений русской политологической мысли), состоит лишь в том, что К.П. Победоносцев специально не выделял теократию, а Б.Н. Чичерин выделял её как отдельную систему. В остальном же, за исключением некоторых отличий в наименованиях обозначенных систем, обе типологии взаимоотношений Церкви и государства по своей сути и содержанию схожи.

Л.А. Тихомиров, рассматривая историю развития монархических форм государственности, выделил три типа отношений государства к религии:

«1. Превращение верховной государственной власти в центр религии. Тут происходят различные степени обожествления монарха. Наиболее типично такое отношение в языческих государствах. В христианских же оно проявляется в различных степенях так называемого цезаропапизма.

2. Полную противоположность этому типу государственно-религиозных отношений составляет подчинение государства церковным учреждениям. Сюда относятся различные формы жрецократии, иерократии, папоцезаризма. Здесь, в сущности, нет монархической власти.

3. Третий тип отношений составляет союз государства с Церковью, который достигается подчинением монарха религиозной идее и личной принадлежностью к церкви, при независимости его государственной верховной власти. Это можно назвать истинным выражением теократии (а не иерократии), то есть владычеством Бога в политике посредством царя. Богом (а не церковной властью) делегированного»⁹⁵⁷.

Л.А. Тихомиров отмечал, что в истории христианских государств, «В исторической практике <...> возникло несколько форм взаимоотно-

⁹⁵⁶ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 308.

⁹⁵⁷ Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. СПб, 1992. С. 466.

шений Церкви и государства. В римском католицизме возобладали идея подчинения государства церковной власти. В крайнем развитии этой идеи предполагается, что Папы имеют верховную власть над всем миром. Императоры и короли получают от Папы свои владения на данном праве как вассалы апостольского престола, так, что подчинены Папе не только в церковных, но и в светских делах. Светская же власть не имеет права вмешательства ни в какие духовные дела. <...> В протестантизме явилась обратная идея государственно-церковных отношений. Возникла она вследствие того, что, по учению Лютера, Церковь состоит из совершенно равных членов, без различия иерархических благодатных даров. Власть епископская принадлежит им коллективно. Священническая благодать принадлежит каждому христианину. Церковная власть принадлежит тому же обществу, которому принадлежит и государственная власть, так что если оно вручает эту власть Государю, то переносит на него и епископские права. Государь становится обладателем как политической, так и церковной власти. <...> в Византии государственно-церковные отношения были построены на идее, не имеющей ничего общего с протестантскою, а именно на союзе Церкви и государства»⁹⁵⁸.

Оптимальной формой взаимоотношения Церкви и государства Л.А. Тихомиров, считал их союзнические взаимоотношения, характерные прежде всего для православных монархий. Только там, на его взгляд, «и возможно сохранение независимости религиозно-этического начала от государственного без разрыва между Церковью и государством»⁹⁵⁹. И это и есть единственно верная и правильная идея, хотя «фактическое её осуществление более всего зависит от степени искренности взаимоотношений, а это, в свою очередь, определяется глубиной и искренностью веры в народе и в представителях власти церковной и гражданской»⁹⁶⁰.

Л.А. Тихомиров, описывая активно проявляющиеся секулярные тенденции в жизни современных ему обществ, отмечал, что: «Почти повсюду начинается прекращение союза государства с Церковью. Религиозные настроения народов ослабевают, и государства начинают отвергать для себя обязанность руководиться в своей деятельности принципами христианства. При таком положении вещей для Церкви становится уже бесцельно оставаться в подобии союза, который только связывает её, но ничего не даёт для её сознательной деятельности»⁹⁶¹.

Таким образом, возникает ещё одна система взаимоотношений Церкви и государства, характерная прежде всего не для монархий, а для

⁹⁵⁸ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 271-272.

⁹⁵⁹ Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. СПб, 1992. С. 466.

⁹⁶⁰ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 273.

⁹⁶¹ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997. С. 276.

демократий. А именно: система отделения Церкви от государства. При такой системе взаимоотношений «государство не берет на себя излишней и непосильной обузы руководить религиозными отношениями. Оно снимает с себя всякую ответственность за действия Церкви, предоставляя следить за ними самим ее членам. Для государства остается тогда лишь следить за действиями Церкви с такой же точки зрения, как за деятельностью всякой другой корпорации, то есть пресекать в ней все нарушающее общие для всех граждан государственные законы, не делая никакого различия между нарушителями закона, будут ли это верующие или неверующие, духовные или светские»⁹⁶².

Однако, такая система взаимоотношений Церкви и государства целесообразна в том случае «когда нация, которой держится государство, не имеет общего верования»⁹⁶³. В случае, если подданные или граждане государства не принадлежат к одной церкви и являются не единоверными, на взгляд Л.А. Тихомирова, возможны два пути решения проблемы:

«1. Совершенно отрешить политику государства от связи с религией и устанавливать исповедную политику на каких-либо общих политических или философских основаниях.

2. Почерпнуть разумные способы государственного отношения к иноверцам из учения своей собственной веры.

Историческое решение исповедной политики, вообще говоря, держалось второго пути. Наиболее распространенное современное решение основано, напротив, на отделении церкви и веры от Государства, т.е. на стремлении поставить Государственные отношения вне связи с отношениями исповедными»⁹⁶⁴. «Но если, – по мнению Л.А. Тихомирова, – отделение церкви от государства исходит из преднамеренной тенденции отрезать политические отношения от воздействия религиозно-этических, то это система крайне вредная для нации, для развития народа и общественных отношений»⁹⁶⁵.

В настоящее время применительно к системе взаимоотношений государства и религиозных конфессий и организаций, употреблять понятие «Церковь», как это было в имперской России, будет не совсем корректно, поскольку в системе религиозоведческих дисциплин, и прежде всего социологии религии, стало общепринятым выделять четыре, уже упомянутых нами, типа религиозных организаций: церковь, секту, деноминацию, культ.

⁹⁶² Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. СПб, 1992. С. 477-478.

⁹⁶³ Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. СПб, 1992. С. 478.

⁹⁶⁴ Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. СПб, 1992. С. 481-482.

⁹⁶⁵ Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. СПб, 1992. С. 478.

В данной связи для обозначения данного элемента, актора социально-политической системы общества, целесообразнее будет применять термин «религиозные конфессии и организации». При этом необходимо особо подчеркнуть, что под религиозными конфессиями следует понимать традиционные для данной страны религии (церкви и деноминации). Именно этот, на наш взгляд, «нейтральный» термин отображает всю внешнюю сторону многообразия религиозной жизни, которая сложилась в сложнейшую систему исторически традиционных религий и нетрадиционных вероучений.

На наш взгляд, использование этого термина позволяет преодолеть некоторые нестыковки в научной типологии и классификации религиозных организаций и объединений, а также выйти за рамки сухого и поверхностного законодательного определения понятия религиозных организаций и объединений (содержащегося в Федеральном Законе от 26.09.1997 г. «О свободе совести и религиозных объединениях»⁹⁶⁶), не отображающего все аспекты и многообразие религиозной жизни современного российского общества.

В то же время, следует отметить, что не все современные социологи и религиоведы, отказались от употребления категории «церковь», применительно к описанию систем взаимоотношений государства и религиозных конфессий и организаций.

Например, обозначенная классиками русской социально-политической мысли (К.П. Победоносцевым, Б.Н. Чичериным, Л.А. Тихомировым) классификация моделей взаимоотношений Церкви и государства частично или в полностью изменённых формулировках, тем не менее, фактически воспроизводится в исследованиях современных российских социологов и религиоведов, в том числе при анализе особенностей взаимоотношений религиозных конфессий и государства в условиях возникновения в XX веке тоталитарных и либерально-демократических режимов.

В частности, известный российский социолог-религиовед В.И. Гараджа, среди существенных институциональных форм, «моделей» отношений между церковью и государством, выделил, в частности: теократическую модель, «модель государственной церкви; модель сосуще-

⁹⁶⁶ В соответствии со статьями 6 и 8 Федерального закона от 26.09.1997 г. «О свободе совести и религиозных объединениях» религиозными объединениями и организацией признаются «добровольное объединение граждан РФ, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории РФ, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры» и (для религиозного объединения) «обладающее соответствующими этой цели признаками: вероисповедание; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание своих последователей», (для религиозной организации) «в установленном законом порядке зарегистрированное в качестве юридического лица».

ствования церкви и государства как двух независимых величин; модель тоталитарного государства, для которого церковь перестает существовать в качестве самостоятельной величины»⁹⁶⁷. Помимо этих моделей, В.И. Гараджа отметил «разработанную католицизмом модель, нацеленную на преодоление прошлого, "политического клерикализма", и фиксирующую следующие позиции: 1) признание плюрализма и демократической формы государства; 2) признание в качестве возможных альтернатив различных конкретных способов решения основных социально-экономических и политических проблем; 3) отделение церкви от какой бы то ни было системы политической власти и социальной общественной системы; 4) отказ церкви от государственных привилегий и использования в своих целях государственной власти»⁹⁶⁸.

Иными словами, несмотря на необоснованную и очевидную в последующих работах автора⁹⁶⁹, на наш взгляд, идеализацию «католической» модели современных церковно-государственных отношений, за исключением модели тоталитарного государства, В.И. Гараджа фактически перечисляет модели взаимоотношений Церкви и государства, выделенные в свое время К.П. Победоносцевым, Б.Н. Чичериным, Л.А. Тихомировым.

Российский религиовед Е.М. Мирошникова выделила три модели взаимоотношений церкви и государства: модель государственной церкви (идентификационная модель); отделительную модель (сепарационная модель); кооперационную модель (модель нейтралитета)⁹⁷⁰.

Российский религиовед А.Ю. Григоренко, размышляя об особенностях церковно-государственных отношений, выделил три типа такого рода отношений: «кооперационное (конкордатное, координационное), сепаратистское и сегрегационное (антицерковное)»⁹⁷¹.

По его мнению, «в случае кооперационного варианта (курсив наш – *Н.О., С.Е.*) государственно-церковных отношений, или, как его еще называют, конкордатной модели взаимоотношений, мы имеем дело с "социальным партнерством" Церкви и государства, предполагающим равенство сторон. Взаимоотношения государства и Церкви в этом случае регулируются системой договоров, которые подробно описывают

⁹⁶⁷ Гараджа В.И. Социология религии. М.: Наука, 1995. С. 141.

⁹⁶⁸ Гараджа В.И. Социология религии. М.: Наука, 1995. С. 141.

⁹⁶⁹ Гараджа В.И. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2007. С. 243.

⁹⁷⁰ См.: Мирошникова Е.М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы: монография / Е. М. Мирошникова; Российская акад. наук, Ин-т Европы. М.: Ин-т Европы РАН, 2007; Мирошникова Е.М. Государственно-церковные отношения в Германии // Религия и право. – 1998. № 1-2 (4-5). С. 45.

⁹⁷¹ Григоренко А.Ю. Основные типы и модели государственно-церковных отношений в современном мире (XX-XXI века) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Выпуск 2. С. 140.

права и обязанности обоих партнеров. В ситуации, когда на территории конкретного государства существует несколько церквей, с каждой из них государство заключает отдельные конкордаты. Такой тип государственно-церковных отношений обычно существует в демократическом государстве, которое придерживается принципа свободы совести. В наше время данный вариант можно наблюдать в большинстве западно-европейских стран»⁹⁷².

Сегрегационный (антицерковный) тип государственно-церковных отношений, на взгляд А.Ю. Григоренко, характеризует «враждебное отношение к Церкви, религии, верующим»⁹⁷³. «В таком государстве Церковь вытесняется на обочину общественной жизни и существует, по сути дела, в условиях сегрегации, часто становясь жертвой жестоких преследований и кровавых репрессий. В XX в. такое отношение к религии и Церкви мы видели в недавней истории различных тоталитарных режимов (СССР, Албания, Кампучия и другие)»⁹⁷⁴.

Сепарационный тип государственно-церковных отношений, по мнению А.Ю. Григоренко, «почти после семидесяти лет господства атеизма в эпоху СССР»⁹⁷⁵, утвердился к настоящему моменту и в Российской Федерации. «Спецификой этого типа государственно-церковных отношений является отделение Церкви от государства и школы и государства от Церкви. При сепарационном типе государство рассматривает религию исключительно как частное дело своих граждан, основным принципом конфессиональной политики государства в этом случае является принцип "свободная церковь в свободном обществе". При этом государство не вмешивается в дела Церкви, а Церковь – в управление государством. В данной ситуации государство защищает право своих граждан на религиозную свободу и потому выступает как основной гарант равенства религий перед законом. Примерами такого рода государственно-церковных отношений сегодня являются такие страны, как Соединенные Штаты Америки, Франция и современная Россия»⁹⁷⁶.

⁹⁷² Григоренко А.Ю. Основные типы и модели государственно-церковных отношений в современном мире (XX-XXI века) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Выпуск 2. С. 141.

⁹⁷³ Григоренко А.Ю. Основные типы и модели государственно-церковных отношений в современном мире (XX-XXI века) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Выпуск 2. С. 141.

⁹⁷⁴ Григоренко А.Ю. Основные типы и модели государственно-церковных отношений в современном мире (XX-XXI века) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Выпуск 2. С. 141.

⁹⁷⁵ Григоренко А.Ю. Основные типы и модели государственно-церковных отношений в современном мире (XX-XXI века) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Выпуск 2. С. 142.

⁹⁷⁶ Григоренко А.Ю. Основные типы и модели государственно-церковных отношений в современном мире (XX-XXI века) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Выпуск 2. С. 141.

Другой российский религиовед А.В. Щипков также выделил три модели взаимоотношений между государственной властью и Церковью: сепарационную, авторитарную и кооперационную⁹⁷⁷. На его взгляд, сепарационная модель церковно-государственных отношений «подразумевает самостоятельное, независимое существование государства и религиозных организаций»⁹⁷⁸, которое наблюдается как при тоталитарных, так и при секулярных либерально-демократических режимах.

«В тоталитарном атеистическом обществе Церковь отделяется от государства, что может привести к ее полному уничтожению. Так было в коммунистической Албании, где за тайное крещение младенцев священника расстреливали. В подобных случаях создается специальный контрольно-репрессивный орган, который следит за "отделением Церкви от государства", следит за тем, чтобы Церковь оставалась за границами не только государственной, но и общественной жизни. Церкви закрываются, духовенство репрессуется, либо (более мягкий вариант) государство не финансирует религиозные организации и не позволяет им самим зарабатывать средства на существование. В таких условиях Церковь умирает (религиозные общины гибнут или выживают в глухом подполье). <...> В демократическом варианте государство стремится не препятствовать течению религиозной жизни и деятельности религиозных организаций. Государство не оказывает им материальной поддержки, но при этом не мешает самим зарабатывать деньги. Специального курирующего органа нет (или его функции слабы), контролируется только финансовая деятельность. Религиозная организация рассматривается как один из субъектов рыночных отношений. При сепарационном типе отношений никакого специального законодательства не создается. Просто между государством и религиозными объединениями воздвигается стена. Такая практика может достаточно надежно обеспечивать равенство религий перед законом, но при этом фактически утверждается (навязывается) секуляризм во всех сферах государственной и общественной жизни»⁹⁷⁹.

При авторитарной модели церковно-государственных отношений, возможной при любых типах политико-правовых режимов, «государство целиком финансирует Церковь и пытается полностью подчинить ее своим идеологическим интересам (как, например, Греция времен диктатуры). В демократических странах Церковь порой также испытывает

⁹⁷⁷ См.: Щипков А.В. Во что верит Россия: курс лекций. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1998. С. 23-25.

⁹⁷⁸ Щипков А.В. Во что верит Россия: курс лекций. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1998. С. 23-25.

⁹⁷⁹ Щипков А.В. Во что верит Россия: курс лекций. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1998. С. 23-25.

сильное давление со стороны властей. Государство прямо финансирует Церковь и имеет возможность вмешиваться в ее дела вплоть до перемещения епископата. При этом священники, муллы и раввины не имеют морального права возмущаться, поскольку получают стабильную государственную зарплату (Бельгия)»⁹⁸⁰.

Кооперационная модель церковно-государственных отношений, по мнению А.В. Щипкова, подразумевает равные партнёрские отношения между Церковью и государством. «Они договариваются о взаимной поддержке, правах и обязанностях. Если в государстве одна Церковь, то больших проблем не возникает. Если конфессий много, отношения регулируются так называемой конкордатной системой, то есть системой договоров между государством и религиозными организациями. Труднее всего при этом не нарушить права малых религиозных групп и солидарности демократические принципы. При кооперационном типе фактически действуют два источника правового регулирования. С одной стороны, конституция и законодательные нормы, с другой – соглашения и договоренности с религиозными объединениями (разумеется, в рамках законодательства). Кооперационный тип отношений подразумевает защиту ведущих конфессий при сохранении основных гражданских прав религиозных меньшинств»⁹⁸¹. Сложность, по мнению данного автора, «заключается в определении традиционных ("укорененных") и нетрадиционных вероисповеданий. Укорененные религии пользуются налоговыми льготами, правом на проповедь в государственных учреждениях (школа, армия), государство передает им часть своих полномочий в сфере социального обслуживания населения (больницы, приюты, детского дома)»⁹⁸².

Российский религиовед М.О. Шахов, в зависимости от двух существующих, по его мнению, типов государств (конфессионального и светского) выделил пять моделей взаимоотношений государства и религиозных конфессий и организаций⁹⁸³.

Для конфессионального государства, на его взгляд, характерны модель теократии (например, в Ватикане и ряде государств мира ислама) или государственной религии, когда одна из конфессий (в частно-

⁹⁸⁰ Щипков А.В. Во что верит Россия: курс лекций. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1998. С. 23-25.

⁹⁸¹ Щипков А.В. Во что верит Россия: курс лекций. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1998. С. 23-25.

⁹⁸² Щипков А.В. Во что верит Россия: курс лекций. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1998. С. 23-25.

⁹⁸³ См.: Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 19-25.

сти, Англиканская церковь в Великобритании)⁹⁸⁴ «включена в систему органов власти и управления»⁹⁸⁵.

Для светских государств характерны сегрегационная, сепарационная, кооперационная модели, подразумевающие отделение религиозных конфессий и организаций от государства. Сегрегационная модель, свойственная для атеистических государств, подразумевает восприятие государством религии «как отрицательного социального явления», а также стремление «максимально ограничить роль религии в жизни общества»⁹⁸⁶. Хотя, следует отметить, что некоторые исследователи считают, что «государства, имеющие официальную антирелигиозную идеологию, вообще нельзя относить к светскому типу по причине отсутствия идеологической нейтральности таких государств. Показательно, что СССР никогда не именовал себя светским государством»⁹⁸⁷. Сепарационная модель, имеющая место в США и Франции, «предполагает нейтральность государства в отношении религии, взаимное невмешательство государства и религиозных объединений в деятельность друг друга (при условии соблюдения последними норм законодательства)»⁹⁸⁸.

По мнению М.О. Шахова, кооперационная модель (она же модель социального партнерства, имеющая место в Германии) подразумевает совместное решение социальных проблем государством с религиозными конфессиями и организациями. На взгляд М.О. Шахова, в Российской Федерации взаимоотношения государства с Русской Православной Церковью развиваются именно «в направлении кооперационного типа»⁹⁸⁹. Хотя, как отмечает исследователь, «в одном и том же светском государстве отношения с различными конфессиями могут складываться по различному типу»⁹⁹⁰.

«Например, кооперационный тип отношений между государством и традиционными для данного общества конфессиями может сочетаться с формированием между тем же самым государством и некоторыми новыми религиозными движениями или конфессиями, подозреваемыми в

⁹⁸⁴ См.: *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 21-22.

⁹⁸⁵ *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 21.

⁹⁸⁶ *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 23.

⁹⁸⁷ *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. 2-е изд., доп. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. 528 с. // Электронный ресурс Православие. RU. Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/60038.html> (дата обращения 07.04.2020 г.).

⁹⁸⁸ *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 23-24.

⁹⁸⁹ *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 24.

⁹⁹⁰ *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 24.

"экстремизме", "политическом сепаратизме" и т.д., отношений, близких к сепарационному и даже сегрегационному типу. Иногда жесткая политика государства в отношении отдельных конфессий в той или иной мере обусловлена социально проблемным поведением последователей этих вероучений, иногда действия властей мотивированы идейным неприятием конкурентов для "традиционных" религий. В последнем случае правомерно ставить под вопрос идеологическую нейтральность и, следовательно, светскость государства»⁹⁹¹.

Этот же ученый также отмечал, что «существование в светском государстве разных типов государственно-конфессиональных отношений зависит от ряда факторов: от "социального поведения" различных конфессий, от меры применения принципа "конфессиональной нейтральности" государства, от степени согласованности в проведении вероисповедной политики различными органами власти, от уровня политической культуры власти и общества»⁹⁹².

Следует подчеркнуть, что симфоническая (или кооперационная) модель взаимоотношения религиозных конфессий и государства, при сохранении ими своей самостоятельности, является с точки зрения здравого смысла и логики, наиболее оптимальной по сравнению с иными моделями. Недаром ещё выдающийся русский мыслитель И.А. Ильин, критически оценивая, теократию, «папоцезаризм» и «цезаропапизм», отмечал необходимость возвращения «к старой русской, допетровской (отнюдь не византийской) традиции»⁹⁹³, при которой «Церковь и государство служат единой высшей цели: Делу Божьему на земле, но — разными способами и средствами»⁹⁹⁴, с разделением сфер влияния «органическом согласовании целей и усилий; обоюдной независимости организаций при взаимном непосягании и невторжении»⁹⁹⁵.

По мнению данного мыслителя, «Государство не должно править церковью — ни в сфере догмата, ни в сфере обряда, или таинства, или организации; оно может требовать от церкви только верности родине и соблюдения общих законов. Церковь учит и советует; если необходимо, — то обличает и отлучает, но не властвует в государстве. Государство ограждает церковь и помогает ей, но не господствует над ней. Цер-

⁹⁹¹ Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 24-25.

⁹⁹² Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 24-25.

⁹⁹³ Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 9-10, М.: Русская книга, 1999. С. 361-362.

⁹⁹⁴ Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 9-10, М.: Русская книга, 1999. С. 362.

⁹⁹⁵ Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 9-10, М.: Русская книга, 1999. С. 362.

ковь молится и проповедует; государство правит, судит и воюет. Священник и правитель, монах и воин — сослужители дела Божьего на земле, совоспитатели национальной души народа. Они сочетают свои усилия, но идут различными путями»⁹⁹⁶.

На взгляд, И.А. Ильина, как религиозный союз и «орудие Царства Божия»⁹⁹⁷, «Церковь имеет догматы, таинства и каноны»⁹⁹⁸, «исходит из веры и ею строит дух человека»⁹⁹⁹, «ищет перерождения души и духа»¹⁰⁰⁰ и не должна бороться «силою и понуждением»¹⁰⁰¹. В то же время, она, в соответствии со своим призванием «не может относиться безразлично к тому, что именно делает государственная власть и какую именно культуру творит народ»¹⁰⁰². В соответствии с принципом симфонии, «Церковь призвана, Церковь обязана указывать людям – и царю, и чиновникам, и парламентариям, и гражданам, и ученым, и поэтам, и живописцам, и промышленникам – то в личной беседе, то в проповеди, то во всенародном воззвании, – где именно их дела, их установления или страсти вредят делу Царства Божия. В этом ее учительная власть, от которой ее ничто и никак освободить не может»¹⁰⁰³. Иными словами, мыслитель фактически предостерегал об опасности политизации религии.

При этом, однако, подчеркивает И.А. Ильин, «по самому существу своему и по всему существу своему Церковь не может и не должна становиться политической партией и выступать с какой-нибудь партийной программой культурного творчества»¹⁰⁰⁴. Ибо любая политическая партия изначально представляет собой лишь часть общества, она «исходит из соображений государственной целесообразности и хозяйственной пользы и ими направляет внешнее поведение человека»¹⁰⁰⁵, «ищет ле-

⁹⁹⁶ Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 9-10, М.: Русская книга, 1999. С. 362.

⁹⁹⁷ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 320.

⁹⁹⁸ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 320.

⁹⁹⁹ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 320.

¹⁰⁰⁰ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 320.

¹⁰⁰¹ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 320.

¹⁰⁰² Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 322.

¹⁰⁰³ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 321-322.

¹⁰⁰⁴ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 320.

¹⁰⁰⁵ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 320.

гального захвата государственной власти»¹⁰⁰⁶, «добивается именно права бороться понуждением и силою»¹⁰⁰⁷, «устанавливается человеческим произволением и есть порождение земной государственности»¹⁰⁰⁸.

И.А. Ильин, негативно оценивая сам институт политических партий, отмечал, что «Церковь в отличии от политических партий, «призвана не к делению и разделенности, а к мировому единству и всецелости («кафоличности»)»¹⁰⁰⁹. «Церковь, сливающая или смешивающая себя с какой бы то ни было политической партией, унижает и извращает свою природу; связывая себя с одною партией и ограничивая для других партий доступ к себе, Церковь прикровенно становится партийной организацией. Принадлежность к политической партии сама по себе не может быть тем смертным грехом, за который полагается церковное отлучение. Связанность Церкви с одною партией делает ее партийной церковью; такая церковь низводит свое представление о Царстве Божием до уровня политической программы и изменяет своей кафоличности; в то же время она придает данной политической партии значение благодатной исключительности и тем сеет величайший соблазн в душах»¹⁰¹⁰.

Выстраивая модель взаимоотношения государства и Церкви, И.А. Ильин отмечал, что: «Народ есть источник жизненной силы и созидания; Церковь есть источник благодатной мудрости; государство есть источник внешнего порядка и мира. Государство есть оборона и опора независимой Церкви, а Церковь есть духовник и ангел-хранитель христианского государства»¹⁰¹¹.

Государство, на взгляд И.А. Ильина, не должно цинично использовать церковь для достижения каких-либо промежуточных или стратегических целей, «превращать свои субсидии церкви в оружие давления на нее»¹⁰¹², злоупотребляя «церковью в светских делах, обезличивая её, навязывая ей свои мерилы и способы действия»¹⁰¹³.

¹⁰⁰⁶ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 320.

¹⁰⁰⁷ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 320.

¹⁰⁰⁸ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 320.

¹⁰⁰⁹ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 319.

¹⁰¹⁰ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 320.

¹⁰¹¹ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993. С. 322-323.

¹⁰¹² Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 9-10, М.: Русская книга, 1999. С. 362.

¹⁰¹³ Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 9-10, М.: Русская книга, 1999. С. 362.

В свою очередь и Церковь, не должна заниматься политиканством и «не должна злоупотреблять своим влиянием и авторитетом в жизни: ни в государственных делах, ни в делах духовной культуры. <...> Попытки принудительного оцерковления жизни и культуры только восстановят людей против веры. Формальная причисленность к церкви есть сущая неправда перед лицом Божиим. <...> Церковь должна звать людей откровением и любовью, примером и свободой, но не навязывать себя принудительно, торопясь любой ценою установить церковную «тоталитарность». Церковь приемлет мир и возводит его к Богу, но не насилует его и не распоряжается его земными делами. Только в таком сочетании своих сил церковь и государство смогут достойно строить свою земную родину»¹⁰¹⁴.

Если обратиться к проблеме взаимоотношений религиозных конфессий и организаций с государством в настоящее время, следует отметить, что значительное количество государств официально и демонстративно позиционируют себя как государства «светские», стремясь не связывать себя какими-либо обязательствами во взаимоотношениях с религиозными конфессиями и организациями, ограничиваются определёнными сферами взаимодействия с ними и стараются не вмешиваться во внутренние дела друг друга.

Такая позиция отнюдь не означает принципиальной враждебности государства к институту религии и стремления государства окончательно секуляризировать все сферы человеческой жизнедеятельности. Поэтому и неудивительно, что как в странах Запада, так и вне пределов распространения западноевропейской культуры можно встретить различные модели взаимоотношения государства и религиозных конфессий и организаций, о которых писали классики русской социально-политической мысли (в частности, Б.Н. Чичерин и К.П. Победоносцев). Соответственно, можно встретить, как теократию (Ватикан и Исламская республика Иран), так и господствующую религиозную конфессию (Греция, Великобритания, Дания, Норвегия), признаваемые (Испания, Италия) и терпимые (США, Франция) конфессии и религиозные организации, пользующиеся различного рода (в том числе и финансовой) поддержкой со стороны государства.

Выбор той или иной модели взаимоотношений между этими институтами зависит от исторической традиции их взаимодействий, характерных для той или иной страны и общества, а также от занимаемой позиции руководства государства и религиозных конфессий.

¹⁰¹⁴ Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 9-10, М.: Русская книга, 1999. С. 363.

Для православной Российской империи до эпохи Синодального периода истории Русской Православной Церкви была характерна модель союза – симфонии – Церкви и государства, привнесённая из Византии. В Синодальный период своей истории Русская Православная Церковь являлась, фактически, господствующей церковью (к которой принадлежало большинство населения империи), сочетающей лишь некоторые принципы концепции симфонии Церкви и государства со своим новым правовым статусом, низведённым к превращению её в особую часть государственной системы.

В советский период российской истории, в эпоху «разгула провозглашенного воинствующего материализма и атеизма»¹⁰¹⁵ со стороны государства наблюдалась, по меткому выражению И.А. Ильина, «борьба с церковью и религией»¹⁰¹⁶ и «главным образом с православной христианской церковью»¹⁰¹⁷ (ибо, «первое и самое главное, что требует коммунизм от человека, – это отречение от Бога и христианства»¹⁰¹⁸), чтобы затем «постепенно распространить наступление на все конфессии»¹⁰¹⁹. То есть имела место, антицерковная, сегрегационная, тоталитарная модель взаимоотношений данных базовых институтов российского общества.

В постсоветской России Русская Православная Церковь, как и другие традиционные религиозные конфессии в условиях светского государства, в соответствии со статьей 14 Конституции РФ, не имея статуса «государственной» конфессии или вероисповедания¹⁰²⁰, существует как отделённый и независимый от государства институт и корпорация. Хотя, как справедливо отмечает протоиерей В.А. Цыпин, «Отсутствие государственной религии, разумеется, не составляет препятствия для того, чтобы в своей политике органы государственной власти учитывали реальный общественный вес разных религиозных объединений в России, их совсем не одинаковый вклад в духовное наследие российского народа. При этом принципу светскости государства противо-

¹⁰¹⁵ Ильин И.А. Преследование христиан в советском государстве // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 7. М.: Русская книга, 1998. С. 230.

¹⁰¹⁶ Ильин И.А. Преследование христиан в советском государстве // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 7. М.: Русская книга, 1998. С. 230.

¹⁰¹⁷ Ильин И.А. Преследование христиан в советском государстве // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 7. М.: Русская книга, 1998. С. 230.

¹⁰¹⁸ Ильин И.А. Мученичество церкви в России // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 7, М.: Русская книга, 1998. С. 271.

¹⁰¹⁹ Ильин И.А. Преследование христиан в советском государстве // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 7. М.: Русская книга, 1998. С. 231.

¹⁰²⁰ Статья 14 Конституции РФ гласит: «1. Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. 2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом» (Конституция Российской Федерации. М.: проспект, 2018. С. 5).

речит не только установление государственной религии, но и какая бы то ни была правовая поддержка государством атеизма»¹⁰²¹.

Вместе с тем Русская Православная Церковь, как признаваемая государством традиционная для России религиозная конфессия и организация, стремится активно взаимодействовать с государством в рамках разработанной ею концепции «сотрудничества» – сотрудничества Церкви и государства (применяя концепцию симфонии к новым для неё условиям). Это соответствует «Основам социальной концепции Русской Православной Церкви» – базовым документом РПЦ, который содержит в себе соответствующие концептуальные наработки. В частности, в её рамках отмечается, что:

«Областями сотрудничества Церкви и государства в нынешний исторический период являются:

а) миротворчество на международном, межэтническом и гражданском уровнях, содействие взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами и государствами;

б) забота о сохранении нравственности в обществе;

в) духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание;

г) дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ;

д) охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, включая заботу об охране памятников истории и культуры;

е) диалог с органами государственной власти любых ветвей и уровней по вопросам, значимым для Церкви и общества, в том числе в связи с выработкой соответствующих законов, подзаконных актов, распоряжений и решений;

ж) попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание;

з) труды по профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы;

и) наука, включая гуманитарные исследования;

к) здравоохранение;

л) культура и творческая деятельность;

м) работа церковных и светских средств массовой информации;

н) деятельность по сохранению окружающей среды;

о) экономическая деятельность на пользу Церкви, государства и общества;

п) поддержка института семьи, материнства и детства;

¹⁰²¹ *Протоиерей Цылин В.А.* Каноническое право. 2-е издание. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 809.

р) противодействие деятельности псевдорелигиозных структур, представляющих опасность для личности и общества»¹⁰²².

При этом Русская Православная Церковь, в соответствии с базовыми принципами симфонической модели взаимоотношений Церкви и государства, определила ряд областей, где её структуры и священнослужители не идут на сотрудничество с государством. К таковым относятся:

а) политическая борьба, предвыборная агитация, кампании в поддержку тех или иных политических партий, общественных и политических лидеров;

б) ведение гражданской войны или агрессивной внешней войны;

в) непосредственное участие в разведывательной и любой иной деятельности, требующей в соответствии с государственным законом сохранения тайны даже на исповеди и при докладе церковному Священноначалию.

Традиционной областью общественных трудов Православной Церкви является печалование перед государственной властью о нуждах народа, о правах и заботах отдельных граждан или общественных групп. Такое печалование, являющееся долгом Церкви, осуществляется через устное или письменное обращение к органам государственной власти различных ветвей и уровней со стороны соответствующих церковных инстанций»¹⁰²³.

Наряду с этим, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» оговорено, что в случае:

«Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении»¹⁰²⁴. «Церковь должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля за жизнью личности, ее убеждениями и отношениями с другими людьми, а также к разрушению личной, семейной или общественной нравственности, оскорблению религиозных чувств, нанесению ущерба культурно-духовной самобытности народа или возникновению угрозы священному дару жизни. В осуществлении своих социальных, благотворительных, образовательных и других общественно-значимых программ Церковь может рассчитывать на помощь и содействие государства. Она

¹⁰²² Основы социальной концепции РПЦ. Официальный сайт Отдела внешних церковных связей. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/> (дата обращения 04.01.2017 г.).

¹⁰²³ Там же. Официальный сайт Отдела внешних церковных связей. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/> (дата обращения 04.01.2017 г.).

¹⁰²⁴ Там же. Официальный сайт Отдела внешних церковных связей. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/> (дата обращения 04.01.2017 г.).

также вправе ожидать, что государство при построении своих отношений с религиозными объединениями будет учитывать количество их последователей, их место в формировании исторического культурного и духовного облика народа, их гражданскую позицию»¹⁰²⁵.

На наш взгляд, успешное и эффективное функционирование данной симфонической модели «сотрудничества» государства с религиозными конфессиями и организациями на примере РПЦ закономерно должно стать своеобразным образцом для взаимоотношений с государством и других традиционных для России религиозных конфессий и организаций.

Сотрудничество, единение усилий современного российского государства с традиционными для России религиозными конфессиями и организациями, неминуемо, на наш взгляд, будет способствовать преодолению того духовного кризиса, в котором оказалось современное российское общество. Для этого много ещё что предстоит сделать, в том числе и учёным, – прежде всего, признать, что традиционные религиозные конфессии и организации являются не только крупными и влиятельными корпорациями, но и значимым, влиятельным субъектом политической системы общества.

¹⁰²⁵ Там же. Официальный сайт Отдела внешних церковных связей. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/> (дата обращения 04.01.2017 г.).

3.2. РЕЛИГИОЗНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ КАК ГЛОБАЛЬНЫЙ СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

История происхождения терминов фундаментализм и фундаменталисты. Основные подходы к интерпретации понятия фундаментализм. Фундаментализм как чисто негативное явление. Фундаментализм как позитивный социокультурный феномен. Фундаментализм как особый стиль мышления.

Фундаментализм как социально-политический феномен. Разнообразие фундаменталистских доктрин. Общая суть фундаменталистских принципов, возведенных в догму. Научный анализ феномена религиозного фундаментализма: основные подходы. Определение фундаментализма.

Характерные черты фундаменталистского мировоззрения. Особенности религиозных фундаменталистских организаций. Особенности руководства религиозным фундаменталистским движением.

Причины возрождения религиозного фундаментализма. Характерные черты и объединяющие признаки религиозного фундаментализма. Амбивалентное отношение к современности. Способы защиты религиозной идентичности фундаменталистами.

Термин «фундаментализм» происходит от латинского слова «fundamentum», которое в переводе на русский язык дословно означает «фундамент», а также «базис», «основу» или «основание». История происхождения этого термина, а затем последующего его включения в словесный оборот такова.

В противовес различным модернистским течениям в протестантизме, в первую очередь пиетизму, – ответвлению лютеранства, ставящему религиозные чувства выше религиозных догматов и отвергающему церковную обрядность, в XIX веке сторонники сохранения протестантской ортодоксии и традиционной трактовки Библии регулярно собирали библейские конференции. Эти конференции (или собрания) проходили в Англии, Ирландии, Северной Америке.

В Соединенных штатах Америки, с 1883 по 1897 гг. они ежегодно проводились в городе Ниагаре на озере Онтарио¹⁰²⁶. В 1885 году, на одной из таких конференций, группа протестантских пасторов выдвинула пять основных принципов, возведенных затем в ранг фундаментальных:

1. Непогрешимость Священного Писания;

¹⁰²⁶ Sidwell M. Bible Conferences // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 56 — 57.

2. Божественное происхождение Христа и его непорочное зачатие;
3. Гибель Христа на кресте за грешников («искупление замещением»);
4. Физическое воскресение Христа;
5. Будущее возвращение Христа во плоти (второе пришествие Христа).

Эти принципы одобрили Пресвитерианская генеральная ассамблея и ряд других консервативных религиозных организаций¹⁰²⁷, а в самом начале XX века их приверженцы объединились в специальную организацию – Фундаменталистскую коалицию.

В 1909 году Лайман Стюарт – нефтяной магнат из Калифорнии, одновременно – пресвитерианский светский лидер, активно боровшийся против модернизации христианского богословия, решил опубликовать серию религиозных памфлетов, в которых эти принципы, названные им «духовными наставлениями», получили бы правильную интерпретацию.

Памфлеты, собранные в 12-ти томах под общим названием «Основы. Свидетельства Истины»¹⁰²⁸ и содержавшие 90 статей, увидели свет в 1910 – 1915 гг. В их написании которых приняли участие «самые лучшие учителя богословия, которые воспринимали Библию как воплощение истины и абсолютную интерпретацию божественного разума»¹⁰²⁹. Три миллиона экземпляров этого издания «бесплатно раздавались каждому пастору, странствующему проповеднику, миссионеру, преподавателю теологии, студенту, изучающему теологию, директору воскресной школы, секретарям молодежных христианских ассоциаций англоязычного мира»¹⁰³⁰. Впоследствии, вслед за баптистом К.Л. Лоузом, верующего, «который был готов к генеральным сражениям во имя защиты “фундаментальных принципов”»¹⁰³¹ стали именовать фундаменталистом.

Сначала термин «фундаментализм» использовался исключительно для того, чтобы обозначить реакцию протестантов на идеи просветителей, процессы развития религиозного плюрализма и разделения полномочий церкви и государства. Затем англо-американский ученый Б. Лоуренс обосновал правомерность применения единого понятия «фунда-

¹⁰²⁷ *Филатов С.Б.* Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 110.

¹⁰²⁸ *The Fundamentals: A Testimony to the Truth / A.C. Dixon (ed.).* 12 Vol. Chicago: Testimony Publishing Company, 1910 — 1925.

¹⁰²⁹ *Flory R.W.* Fundamentals, The // *Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.).* New York, London: Routledge, 2001. P. 186.

¹⁰³⁰ *Flory R.W.* Fundamentals, The // *Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.).* New York, London: Routledge, 2001. P. 187.

¹⁰³¹ *Ruthven M.* Fundamentalism. The Search for Meaning. New York: Oxford University Press Inc., 2005. P. 12.

ментализм» не только к американскому протестантизму, но и к целому ряду движений в разных религиозных и культурных традициях¹⁰³².

Сегодня в зарубежных исследованиях преобладает представление о фундаментализме как о комплексном социально-политическом, а не только чисто религиозном феномене. Тем самым термин «фундаментализм» вынесен за рамки чисто религиозной тематики и применяется в широком социальном анализе.

Тем не менее, феномен религиозного фундаментализма давно служит предметом детального анализа у западных исследователей, особое место в котором занимает труд известного британского историка-религиоведа Карен Армстронг «Битва за Бога. Фундаментализм в иудаизме, христианстве и исламе». На специфических проявлениях феномена фундаментализма в отдельных религиях, особенно в исламе, сосредоточено целое научно-исследовательское направление,

Публикации российских ученых, посвященные исследованию «религиозного фундаментализма», появились относительно недавно – в начале XXI столетия. Ключевыми в их числе следует назвать сборник статей «Фундаментализм»¹⁰³³, а также монографический труд «Фундаментализм и фундаменталисты»¹⁰³⁴, получивший мировую известность. В нем представлены основные теоретические подходы к понятию фундаментализм и проанализирована его сущность, а также установлены отличия фундаментализма от других политических феноменов (традиционализма, консерватизма, политического радикализма, политического экстремизма, терроризма и т.п.). Его автором доказана политическая сущность фундаментализма, конкретизированы его элементы в идеологических доктринах, обоснована социально-политическая природа фундаментализма, выявлены индивидуальные, социальные, экономические и политические причины его распространения в современном мире, показано многообразие фундаменталистских доктрин, которые успешно функционируют в основных сферах жизнедеятельности общества, раскрыто их единство и неизбежная связь с политикой. В данной связи целесообразно кратко резюмировать основные идеи этого основополагающего труда, связанные с раскрытием и концептуализацией феномена религиозного фундаментализма.

Ряд отечественных исследователей трактуют фундаментализм как состояние верующего человека, приверженного основам, фундаменту

¹⁰³² *Lawrence B.* Defenders of God: The Fundamental Revolt against the Modern Age. San Francisco: Harper and Row, 1989. P. 90 — 96.

¹⁰³³ *Левин З.И.* Предисловие // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 5.

¹⁰³⁴ *Челищев В.И.* Фундаментализм и фундаменталисты / Научн. ред. Н.Г. Осипова. М.: РГСУ, 2010.

религиозной веры. Под фундаментализмом понимается «идеология религиозных и религиозно-политических движений и течений, которые активно выступают за возвращение к истокам или богословской основе вероучения, за возврат вере ее изначальной чистоты»¹⁰³⁵.

В среде отечественных ученых также распространено мнение, что название фундаментализм объединяет современные течения в исламе, христианстве и иудаизме, связанные «идеей возвращения вероучения к его так называемым истокам – фундаментальным понятиям и практике времен зарождения религии»¹⁰³⁶. В таком узком «теологическом» ключе некоторые авторы рассматривают теорию и практику фундаментализма в протестантстве, православии, исламе, ортодоксальном иудаизме, анализируют различные аспекты религиозного фундаментализма. При этом наиболее значимые работы посвящены исламу, что, в конечном счете, предопределило очень распространенное, но в корне ошибочное представление о неизбежной связи фундаментализма именно с этой религией.

В современной научной литературе существуют три основных подхода к интерпретации понятия «фундаментализм».

В русле первого подхода этот феномен рассматривается, в основном, в негативном контексте. Так, под ним понимают «неинтеллектуальное, фанатическое и нетолерантное мировоззрение», а термин «фундаменталист» применяют ко всем тем, кто «выражает нетерпимость в отношении лиц, не принадлежащих к определенному кругу, который признает только своих»¹⁰³⁷. При этом с фундаментализмом часто неправомерно связывают или отождествляют различные проявления отличных от него феноменов – экстремизма, политического радикализма и даже терроризма.

В рамках второго, также широко распространенного подхода, фундаментализм рассматривается как социокультурное явление, как идеология социального и политического протеста, не приемлющая западного экспансионизма, форсированной модернизации, которые подрывают устои традиционного общества¹⁰³⁸. Для его сторонников фундаментализм – это позитивный феномен, который содержит в себе призыв к духовному пробуждению и возрождению общества. Он обусловлен стремительными процессами секуляризации и утраты традиционных

¹⁰³⁵ Левин З.И. Предисловие // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 5.

¹⁰³⁶ Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 2. Аннотация к книге.

¹⁰³⁷ *Sim S. Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma.* Cambridge: Icon Books Ltd., 2005. P. 12.

¹⁰³⁸ Левин З.И. Предисловие // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 6.

ценностей, а также падением интереса к вере и религиозной жизни, деградацией нравов. В данной трактовке фундаментализм – это позитивная, необходимая и закономерная реакция на экспансию чуждых какому-либо народу культуры, ценностей и идеологии, которая должна привести к его духовному очищению.

Следует отметить, что в русле такого подхода рост числа фундаменталистских движений во многих частях мира рассматривают как ответ на «беспокойство», вызванное интенсивными процессами модернизации и глобализации, в результате которых получили распространение обычаи и верования весьма отличные от тех, которые были установлены в жизни какой-либо одной группы, строго охраняющей свои традиции.

Как утверждает американский исследователь С. Брюс, «в традиционном обществе большая часть человеческой деятельности управлялась в соответствии с четкими предписаниями»¹⁰³⁹, связанными с социальным поведением людей.

Например, еще в прошлом столетии альтернативы исламскому образу жизни, связанному с рядом ограничений и запретов, для большинства людей, населявших территории Аравийского полуострова, просто не существовало. Однако рост миграции, ассимиляция мигрантов с населением Западных стран, усиление различного рода контактов с помощью электронных технологий, стали не просто серьезным вызовом существующему социальному порядку. Они остро поставили вопрос о необходимости маркировки границ между своими и посторонними, обществами «верных» и «неверных».

В связи с этим, находясь в мультикультурной среде, фундаменталисты часто используют особые принципы социального поведения, с помощью которых стараются обозначить различия между своими сторонниками и противниками, между «нами» и «ними» или же просто отделить себя от широкого общества.

В данном отношении фундаментализм – это феномен, который предлагает очевидные решения актуальных дилемм, поддерживает нравственные устои многих людей во времена стремительных социальных изменений, высокой социальной и географической мобильности и других, вызывающих напряжение факторов¹⁰⁴⁰.

Однако, как полагают исследователи, эти подходы являются эмоционально окрашенными и не раскрывают объективно всю сущность и сложность данного феномена, поэтому наиболее адекватным и продук-

¹⁰³⁹ Bruce S. Revelations: The Future of the New Christian Right // Fundamentalism in Comparative Perspective / L.Kaplan (ed.). Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1992. P. 58.

¹⁰⁴⁰ Ruthven M. Fundamentalism. The Search for Meaning. New York: Oxford University Press Inc., 2005. P. 201.

тивным для научного анализа представляется третий, ценностно-нейтральный подход к его анализу¹⁰⁴¹.

Так, известный британский политолог Эндрю Хейвуд полагает, что фундаментализм – «это стиль мышления, посредством которого определенные принципы принимаются за важнейшие элементы истины, и приобретают неизменный и неопровержимый авторитет, независимо от их содержания»¹⁰⁴².

Многие зарубежные авторы (С. Брюс, Ж. Кепель, М. Марти, М. Ратвен, С. Сим) считают продуктивным непосредственное и объективное исследование того социально-политического феномена, который стоит за термином «фундаментализм». Они пытаются выявить социальную природу и показать политическую сущность данного явления, раскрыть отличительные черты фундаменталистов – индивидов, групп или организаций, которые не только берут на вооружение какие-либо принципы, но последовательно и самоотверженно претворяют их во все сферы социального бытия, а, прежде всего, – в политику.

Фундаментализм – это масштабный социально-политический феномен, который пронизывает все сферы общественного бытия и сознания. Под фундаментализмом, – в который, как и во многие другие многогранные феномены, обычно вкладывают различный смысл, следует понимать приверженность, доходящую до одержимости, основным, – фундаментальным принципам. Эти принципы:

- 1) заимствуются из важнейших для какой-либо социально-политической группы или отдельных лиц источников;
- 2) признаются единственно верными и неопровержимыми;
- 3) приобретают неизменный авторитет у своих последователей — фундаменталистов, служат им мерилom истинной веры, учения и поведения;
- 4) являются предметом противостояния со всеми оппонентами и ожесточенной борьбы с «иноверцами»¹⁰⁴³.

По своей чисто научной сути фундаментализм (как возвращение к фундаменту, основам) – это нейтральный термин. Однако он совершенно по-разному трактуется, и, соответственно, используется в своих интересах различными политическими силами – от прогрессивных – до консервативных и даже ультрареакционных.

Фундаментализм – феномен, актуализация которого происходит на различных этапах истории человечества при определенных политических, экономических, социальных и культурных условиях и проявляет себя во всех сферах жизнедеятельности общества. Но все же с фун-

¹⁰⁴¹ Челищев В.И. Фундаментализм и фундаменталисты. М.: РГСУ, 2010.

¹⁰⁴² Heywood A. Political Ideologies. An Introduction. London: Macmillan Press LTD, 1998. P. 299.

¹⁰⁴³ Челищев В.И. Фундаментализм и фундаменталисты. М.: РГСУ, 2010.

даментализмом наиболее часто связывают религию. Во многом это обусловлено как историей возникновения этого термина, так и активизацией деятельности различных религиозных групп, которых отождествляют с именуют фундаменталистами.

Однако прежде чем выделить и обосновать характерные черты религиозного фундаментализма, целесообразным выделить самое существенное в рамках общего мировоззрения фундаменталистов, которое находит свое отражение во всех сферах социального бытия.

Во-первых, все фундаменталисты утверждают, что существующий общественный порядок должен быть основан на их принципах, возведенных в ранг догмы. Эти принципы обычно заимствуются из содержания священных для них текстов. Например, для религиозных фундаменталистов – из Священного Писания, Корана или иных канонических текстов. Однако наиболее характерным является то, что фундаменталисты обычно привержены буквальному (дословному) пересказу текстов, на которых они базируют свои дальнейшие доктринальные построения.

Если говорить о воплощении этого общего и ключевого отличительного признака фундаментализма в фундаментализм религиозный, то для его представителей священным текстом, подлежащим буквальной интерпретации, является Библия. Так, 40% процентов американского населения полагает, что Библия – «это вдохновенное слово Божье, и она должна быть интерпретирована буквально, слово в слово»¹⁰⁴⁴. В целом фундаменталистская установка на буквальное следование тексту предполагает его однозначное понимание, что является отказом от герменевтического подхода, согласно которому возможно множество интерпретаций любого, в том числе и библейского текста.

Ученые подчеркивают, что «исключительно буквальное понимание Библии – это недавнее явление. До XIX столетия очень немногие люди полагали, что первая глава книги Бытия – достоверный рассказ о происхождении жизни. Столетиями иудеи и христиане наслаждались самыми аллегорическими и изобретательными толкованиями, настаивая на том, что полностью буквальное прочтение Библии и невозможно, и нежелательно. Они переписали библейскую историю, заменили библейские предания новыми мифами и интерпретировали первую главу Бытия на удивление разнообразными способами»¹⁰⁴⁵.

Установка на буквальную трактовку Библии восходит к протестантским фундаменталистам начала прошлого века. Как подчеркнуто американскими исследователями, «исторически фундаментализм – это

¹⁰⁴⁴ Ammerman N.T. Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World. New Brunswick, NJ and London: Rutgers University Press, 1987. P. 6.

¹⁰⁴⁵ Армстронг К. Библия. Биография книги. М.: АСТ, АСТ Москва, 2008. С. 12.

подробное разъяснение всех положений Библии и яростное опровержение всех небиблейских утверждений и установок»¹⁰⁴⁶.

Однако, даже если фундаменталисты считают, что они трактуют священные тексты буквально, результаты подобной фундаменталистской интерпретации показывают, что это – не так. На самом деле любой текст неизбежно получает преломление в человеческом сознании. И именно в этом заключается самый сложный момент для фундаменталистов, который обуславливает отрыв самой доктрины от практики.

В частности, протестантизм, с одной стороны, признает самодостаточность и верховенство Библии как фундамента веры.

С другой стороны, положение о священстве всех верующих предполагает, что каждый верующий получает право личной трактовки ее положений и даже имеет право переосмыслить религиозную доктрину в соответствии с требованиями меняющегося мира. На практике это фактически приводит к требованию принять ее интерпретацию «духовными лидерами» в качестве единственно верной, многие из которых следуют уже не столько «букве», сколько «духу» Священного писания. Даже известное «Наставление в Христианской вере», написанное Ж. Кальвиным на основе Библии, содержит авторское изложение важнейших догматов кальвинизма¹⁰⁴⁷, а их подробный критический анализ способен легко установить очевидные расхождения.

На самом деле точное определение слова «буквализм» предполагает самое простое и ясное прочтение текста. Для ряда фундаменталистов это означает, что, если, например, в Первой книге Моисеевой «Бытие» указано: «и совершил Бог к Седьмому дню дела Свои, которые он делал, и почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал»¹⁰⁴⁸, то слово «день» соответствует его обычному определению – как двадцати четырехчасового периода (или возможно двенадцатичасового периода, в который «день» противопоставлен «ночи»). Как отмечает М. Ратвен, «некоторые фундаменталистские богословы, однако, отступают из этого определения. Они утверждают, что, поскольку понятия «ночь» и «день» введены людьми, считающими, что Земля вращается вокруг своей оси, то «дни создания», скорее всего, означают геологические годы»¹⁰⁴⁹.

Однако фундаменталисты быстро нашли выход из данной ситуации – они стали делать акцент не столько на буквальности, сколько на

¹⁰⁴⁶ *Dollar G. History of Fundamentalism in America // Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age / B. Lawrence (ed.). San Francisco, 1989. P. 161.*

¹⁰⁴⁷ См. об этом: *Пучков П.И. Протестантизм // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 809.*

¹⁰⁴⁸ Книги Ветхого Завета. Первая книга Моисеева. Бытие. 2:2. // Библия. М.: Российское библейское общество, 2003. С. 10.

¹⁰⁴⁹ *Ruthven M. Fundamentalism. The Search for Meaning. New York: Oxford University Press Inc., 2005. P. 60.*

безошибочности Священного писания. При этом они настаивали не столько на том, что Библия должна быть истолкована не буквально, сколько на том, что она должна трактоваться таким образом, чтобы не возникало сомнения, что ее текст может содержать какие-либо ошибки. Таким образом, самым значимым для фундаменталистов является то, что Библия безошибочна, – в ней нет ошибок не только теологического порядка, но и ошибок в изложении какого-либо исторического, географического или любого другого факта¹⁰⁵⁰.

Такая уверенность фундаменталистов в безошибочности «священного текста», как и доктрины, которая на нем базируется, защищает их от всего неясного, непредвиденного и неприятного в окружающем мире. Кроме того, поскольку в доктринах фундаменталистов, можно найти ответы на все волнующие человечество вопросы, то истинная доктрина служит для фундаменталистов единственным ключом ко всем мировым проблемам.

Во-вторых, фундаменталисты всегда являются строго последовательными и даже агрессивно настойчивыми в защите тех основных, то есть фундаментальных принципов, которые они выдвигают. Как отмечает ведущий британский социолог Э. Гидденс, «фундаментализм заключается даже не в том, во что вы верите, но в том, как вы верите в это, и как вы относитесь к другим людям, верующим иначе»¹⁰⁵¹. В данной связи этот исследователь определяет фундаменталиста как «человека, который в принципе отказывается вступать в диалог, кто считает свой образ жизни совершенным и достойным, а чужой – сравнительно низшим и недостойным»¹⁰⁵².

Особенностью фундаменталистов является их нежелание идти на компромисс со своим противником, отказ поступать вопреки однажды установленным и глубоко усвоенным принципам. Как отмечал французский писатель-философ Жан-Поль Сартр «Противнику никогда не отвечают; он дискредитирован в рамках мировоззрения, которое требует рабской приверженности единственно верной доктрине и никакая широта взглядов, как и индивидуальный скептицизм, не позволительны»¹⁰⁵³.

При этом способность фундаменталиста «закрывать глаза и затыкать уши» на факты, которые, по его мнению, не заслуживают того, чтобы их видели или слышали, является свидетельством непревзойден-

¹⁰⁵⁰ Barr J. Fundamentalism. Philadelphia: Westminster Press, 1978. P. 41.

¹⁰⁵¹ Гидденс Э. Что завтра? Фундаментализм или солидарность // Отечественные записки. 2003. № 1 (10). <http://www.strana-oz.ru>.

¹⁰⁵² Гидденс Э. Что завтра? Фундаментализм или солидарность // Отечественные записки. 2003. № 1 (10). <http://www.strana-oz.ru>.

¹⁰⁵³ Sartre J.-P. What is Literature? London: Methuen, 1967. P. 190.

ной силы его духа. Он не боится опасности, он не падает духом перед препятствиями, его не сбить с толку противоречиями – и все потому, что он отрицает их существование¹⁰⁵⁴.

В данной связи фундаменталисты, несмотря на то, что обычно придерживаются традиционных взглядов на политику, отличаются особым стилем политической активности, существенными чертами которого являются решительность, неистовство и даже воинственность. Они всегда рады видеть себя в роли борцов, готовых к энергичным сражениям со своими «врагами».

При этом враг – этот «Дьявол» для каждого фундаменталистского движения, который ведет свои происки как вне, так и среди его рядов. Следовательно, фундаменталисты просто обязаны постоянно и везде искать «вездесущих дьяволов» в лице диверсантов, шпионов, предателей¹⁰⁵⁵.

Исследователи отмечают, что самым доступным, а также наиболее объемлющим из всех объединяющих фундаменталистов элементов является ненависть. Как подчеркивает Э. Хоффер, «оказывается неверным часто преобладающее мнение, что истинноверующий, особенно религиозный человек, – личность смиренная. На самом деле самоотречение и самоунижение порождают гордость и надменность. Истинноверующий склонен видеть в себе одного из избранных, «соль земли»¹⁰⁵⁶, «свет мира»¹⁰⁵⁷, «Сына Отца Небесного»¹⁰⁵⁸. Каждый, кто не принадлежит к его вере, порочен; кто не желает слушать его — обречен на гибель»¹⁰⁵⁹.

В-третьих, защищая свою веру, отстаивая свои позиции, фундаменталисты отрицают разграничения между частной и общественной сферами жизни. Фундаменталистские доктрины, ставя догму выше разума, мешают отдельной личности стать независимой и самостоятельной, что по сути закрепляет ее неполноценность. Интересы личности не принимаются во внимание или даже приносятся в жертву во имя абстрактной общей пользы. Существует определенная линия поведения для человека, предписываемая ему фундаменталистской организацией,

¹⁰⁵⁴ Хоффер Э. Истинноверующий: Личность, власть и массовые общественные движения / Пер. с англ. М.: Альпина Бизнес Бук, 2004. С. 97.

¹⁰⁵⁵ Хоффер Э. Истинноверующий: Личность, власть и массовые общественные движения / Пер. с англ. М.: Альпина Бизнес Бук, 2004. С. 143.

¹⁰⁵⁶ Евангелие от Матфея. 5:13. // Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2003. С. 695.

¹⁰⁵⁷ Евангелие от Матфея. 5:14. // Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2003. С. 695.

¹⁰⁵⁸ Евангелие от Матфея. 5: 45. // Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2003. С. 696.

¹⁰⁵⁹ Хоффер Э. Истинноверующий: Личность, власть и массовые общественные движения / Пер. с англ. М.: Альпина Бизнес Бук, 2004. С. 117.

и любой, отказавшийся следовать этой линии, изгоняется из ее рядов, подобно тому, как происходит отлучение верующего от церкви.

Все фундаменталистские движения одной из наивысших добродетелей считают слепое повиновение и ставят его на один уровень с верой. Общее согласие требует не только слияния в единой вере, но и полного подчинения и послушания. Так, согласно Мартину Лютеру, «непослушание является большим грехом, чем убийство, прелюбодеяние, воровство и нечестность...»¹⁰⁶⁰.

Человек, примыкающий к фундаменталистской организации, разделяет ее «религию» как мировосприятие, свод моральных норм и тип поведения и отношения к действительности, подчиненную собственным корпоративным интересам и выражающую особое вероисповедание, активно защищаемое и распространяемое. Эта «религия» опирается на идеи, обычно заимствованные из различных источников (религиозных, псевдорелигиозных, псевдонаучных и даже научных), но обычно вырывает их не только из общего смыслового, но и из исторического и политического контекстов.

Каждая фундаменталистская организация провозглашает свои принципы, на которых основаны ее ценности, и выдвигает свои требования. Какие из ценностей предпочесть в том или ином случае, каждому человеку приходится решать самостоятельно. Примечательно, однако, что разные ценности получают различную поддержку извне. Ориентировку на социальные или клановые интересы поддерживает само сообщество – фундаменталистская группа, которая устанавливает для своих членов нормы, правила и законы, регулирующие принятие решений, вводит санкции за их нарушение. Общечеловеческие ценности, поскольку они передаются теми же сообществами, часто искажаются в угоду интересам фундаменталистских организаций. В тех же случаях, когда они оказываются уже «на вооружении» — это уже не ценности, а средства в политической или идеологической борьбе¹⁰⁶¹.

В фундаменталистской организации предварительным условием «обращения в веру» является отчуждение человека от самого себя, что почти всегда происходит в обстановке распаленных страстей. Он не может быть независимым или спокойно оставаться в стороне, а должен всем сердцем принадлежать к какой-либо одной организации, для запугивания и подавления своих врагов, но и для укрепления и усиления своей собственной веры фундаменталисты нередко прибегают к практике террора, поскольку «одной лишь пропагандой, как бы искусна она не была, нельзя постоянно удерживать людей в каком-либо убеждении.

¹⁰⁶⁰ Цитируется по: *Jerome F. Fate and Freedom*. New York: Simon & Schuster Inc., 1945. P. 28.

¹⁰⁶¹ *Доценко Е.Л.* Психология манипуляции: феномены, механизм и защита. М.: Издательство ЧеРо, 1997. С. 69.

За пропагандой, чтобы она была эффективной, всегда должен стоять острый меч»¹⁰⁶². Так, ни одна фундаменталистская группировка только лишь идеалами не может сколько-нибудь долго удерживать большую массу людей, если она не применяет насилия, не держит в своих руках людей так, что им больше некуда податься¹⁰⁶³. Она требует абсолютного и беспрекословного соблюдения своих правил и дисциплины, поскольку это единственный путь к спасению¹⁰⁶⁴ и устанавливает строжайший порядок, при котором, если люди начинают колебаться или перестают верить, их заставляют верить силой.

Обычно фундаменталистские организации пользуются манипулятивными приемами для того, чтобы, контролируя поведение, мысли и эмоции своих членов, всецело эксплуатировать их. С этой целью они задействуют самые разные методы для превращения вновь завербованного человека в лояльное, послушное, раболепное и подобоострастное существо.

По существу, фундаменталистская организация стремится к оккупации духовного пространства человека. Как утверждал политолог Е.Э. Месснер, оккупация духовного пространства – это абсолютная победа, свидетельствующая о том, что побежденный не только утрачивает способность отстаивать свои ценности, но полностью ассимилирует те «фальшивые» ценности, которые внедрил победитель. Тогда побежденный уже не «распознает добро», но воспринимает зло как добро, уступает диктату победителя, соглашается быть его рабом¹⁰⁶⁵.

В-четвертых, фундаменталистские организации и фундаменталистов обычно объединяет умелое руководство. В своей вере и действиях они опираются на незыблемый авторитет вождя (лидера), воплощающего в себе величие веры и несомненность доктрины¹⁰⁶⁶. Обычно члены фундаменталистской организации беззаветно и преданно служат своему лидеру и не подвергают сомнению ни одно его слово или действие. Вождь группы не несет ответственности ни перед кем и ни за что, он не подчиняется никаким властям или авторитетам. Именно он рисует картину идеализированного прошлого или необыкновенного будущего для того, чтобы оправдать жертву кратковременному настоящему.

Вождь фундаменталистского движения обычно отличаются не только смелостью и железная воля, а также фанатичная убежденность в том,

¹⁰⁶² The Goebbels Diaries. Garden City: Doubleday & Company Inc., 1948. P. 460.

¹⁰⁶³ Шанарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 53.

¹⁰⁶⁴ Шанарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 46 – 51.

¹⁰⁶⁵ Грачева Т.В. Постигание войны: мятеж как состояние души, цель и способ воевания. Месснер Е.Э. Всемирная мятежевойна. Жуковский; М.: Кучково поле, 2004. С. 361.

¹⁰⁶⁶ Balabanoff A. My Life as a Rebel. New York: Harper & Brothers, 1938. P. 156.

что ему одному известна истина. Ему всегда присущи вера в свое личное призвание, способность страстно ненавидеть противников, умение окружить себя небольшой группой верных и способных, беспрекословно подчиняться воле вождя, но менее ярких (по сравнению с ним) помощников, Люди этой небольшой группы помощников вождя должны быть бесстрашны, горды, умны и искусны в организации и ведении мероприятий большого масштаба; вместе с тем они обязаны и радоваться, получая от этого подчинения вдохновение и энергию.

В-пятых, характерной особенностью фундаментализма многие исследователи считают антимодаернизм, которому часто отводят роль определяющего фундаментализм признака. Антимодаернистская направленность фундаментализма проявляется в недооценке или даже отрицании фундаменталистами неизбежности и необходимости свершившихся социальных и политических изменений.

Как отмечает С. Брюс, «фундаменталистов отличает их не критическое отношение к прошлому, их общее осуждение настоящего. Они не могут признать того факта, что мир изменился, осмыслить пути его трансформации. В частности, то, что развод теперь обычен, как – и наркомания, что гомосексуализм принят во многих социальных кругах как альтернативное сексуальное поведение, что статус женщины как «домохозяйки» претерпел девальвацию и т.п.»¹⁰⁶⁷ Он заключает: «...социальные изменения, которые приветствовались атеистами, феминистками, расовыми меньшинствами и либералами, «существенно изменили мораль, социальную и политическую культуру общества и отодвинули ее от тех стандартов, которые фундаменталисты расценивают как канонические»¹⁰⁶⁸.

Согласно Э. Хофферу, «все массовые фундаменталистские движения стараются унижить настоящее, изображая его ничтожным шагом к славному будущему, простым половичком на пороге золотого века. Даже тогда, когда они ведут борьбу не на жизнь, а на смерть с существующими порядками и положениями, фундаменталистские организации настраивают умы и сердца своих последователей на будущее»¹⁰⁶⁹.

В то же время доказанным является тот факт, что почти все фундаменталисты занимают весьма амбивалентную позицию по отношению к некоторым реалиям современности и широко используют преимущества научно-технического прогресса. Так, «именно протестантские фун-

¹⁰⁶⁷ Bruce S. Revelations: The Future of the New Christian Right // Fundamentalism in Comparative Perspective / L. Kaplan (ed.). Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1992. P. 43.

¹⁰⁶⁸ Bruce S. Revelations: The Future of the New Christian Right // Fundamentalism in Comparative Perspective / L. Kaplan (ed.). Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1992. P. 43.

¹⁰⁶⁹ Хоффер Э. Истинноверующий: Личность, власть и массовые общественные движения / Пер. с англ. М.: Альпина Бизнес Бук, 2004. С. 87 – 88.

даменталисты в США первыми использовали телевидение как средство пропаганды того, во что они верили, а после них уже «исламские фундаменталисты» стали использовать Интернет и СМИ для осуществления своих целей»¹⁰⁷⁰.

Ученые утверждают, что для того, чтобы понять фундаментализм, необходимо глубже осознать тот социально-политический контекст, в котором он имеет место, поскольку фундаментализм является прежде всего, социально обусловленным политическим феноменом.

Наиболее явно факторы, способствующие регенерации фундаментализма, активизации деятельности различных фундаменталистских движений, проявляются в условиях системного кризиса общества.

Так, именно в сложные в политическом отношении эпохи активизируются попытки создания новых систем верований. Например, «иудаизм, христианство и ислам начались с того, что сегодня называется политическим движением. Политике и культуре того периода нужна была надежная система верований, чтобы сопротивляться власти крупных империй, чтобы консолидировать народ или чтобы делать и то, и другое. Пророк (Мухаммад) появился как политический лидер, его успехи в качестве духовидца стали подтверждением заявленной программы действий. Коран своей решительностью напоминает основополагающий манифест какой-нибудь современной радикальной политической организации»¹⁰⁷¹.

В настоящее время общий рост недовольства населения падением жизненного уровня, ощущение им потери перспективы или уверенности в завтрашнем дне создают предпосылки для усиления социальной напряженности, а осознание различий в материальном благосостоянии отдельных групп общества, возбуждает вполне понятные чувства зависти, возмущения и враждебности¹⁰⁷².

В данном контексте мобилизация слабых, бедных и угнетенных на защиту каких-либо привлекательных для них идей или принципов, становятся все более легким делом¹⁰⁷³. Демонизируя все, что вызывает у них презрение, среди слабых и обездоленных находят истовых последователей, проникнутых готовностью к самопожертвованию. Достаточно воскликнуть «Большой Сатана», чтобы все объяснить и внушить желание сражаться. С помощью этих слов пополняются ряды борцов и за-

¹⁰⁷⁰ Гидденс Э. Что завтра? Фундаментализм или солидарность // Отечественные записки. 2003. № 1 (10). <http://www.strana-oz.ru>. Дата обращения 04.04.2020.

¹⁰⁷¹ Али Т. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность / Пер. с англ. А.В. Старосты. М.: Астрель, АСТ, 2006. С. 60 – 61.

¹⁰⁷² Бжезинский Зб. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство / Пер. с англ. М.: Международные отношения, 2006. С. 64.

¹⁰⁷³ Бжезинский Зб. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство / Пер. с англ. М.: Международные отношения, 2006. 64.

мышляются жестокие акции, в ходе которых насилие над невинными людьми само по себе наполняет преступников ощущением триумфа. Победу определяет не столько результат, сколько действие как таковое¹⁰⁷⁴.

В целом всех фундаменталистов объединяют мировоззренческие особенности, стиль мышления, психологические и поведенческие характеристики, а также принадлежность к какой-либо социальной группе. Фундаменталисты любят порядок, подчинение и отсутствие оппозиции. И они всегда выражают готовность бороться для того, чтобы достичь желаемого для них результата – создания такого общества, где за ними оставалась бы ведущая роль. Наглядным примером тому служит религиозный фундаментализм, который переживает очередное возрождение.

В широком смысле религиозный фундаментализм правомерно трактовать как специфическую и «устойчивую религиозную установку или один из типов современного религиозного сознания»¹⁰⁷⁵.

Многие отечественные исследователи связывают религиозный фундаментализм только лишь с современными течениями в исламе, христианстве и иудаизме, которые объединяет идея возвращения собственного вероучения к его, так называемым, основам. Однако настойчиво призывая вернуться к традиции доминирования религии в жизни общества, религиозный фундаментализм является современным идеологическим проектом построения «нового мирового порядка», утверждающего религию в качестве первоосновы человеческого бытия.

Сегодня, несмотря на то, что в рамках определенных религиозных конфессий появление фундаменталистских тенденций имеет разные причины, можно говорить о религиозном фундаментализме как об особом глобальном социально-политическом феномене.

Общепризнанной и непосредственной предпосылкой возникновения религиозного фундаментализма стала девальвация религиозного сознания людей, которая наблюдалась на рубеже XIX – XX столетий.

Известно, что бурное развитие общества в начале XX века под натиском научной, промышленной и культурной революций привело к тому, что религиозная вера и практика стали утрачивать свое прежнее социально-политическое значение. Как подчеркивал еще М. Вебер, в результате формирования научной картины мира произошло «разволшебствление мирообъяснений и религия утратила свою социальную

¹⁰⁷⁴ Бжезинский Зб. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство / Пер. с англ. М.: Международные отношения, 2006. С. 69.

¹⁰⁷⁵ Кырлежев А.И. Фундаментализм религиозный // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 1133.

власть»¹⁰⁷⁶. Неотъемлемой частью этого процесса и стало отделение церкви от государства.

Одна из причин этой «кажущейся ненужности религии в нашу эпоху»¹⁰⁷⁷ ученым видится в том, что люди перестали чувствовать себя в окружении незримого. Научная культура научила их обращать внимание, прежде всего, на физический, материальный мир. Такое мироощущение принесло немало пользы, но одним из его последствий стало то, что исчезло чувство «духовного» или «святого», которое было важнейшей составляющей человеческого восприятия мира в старину и до сих пор пронизывает все сферы жизни в более традиционных культурах»¹⁰⁷⁸. Другой причиной является то, что в рамках ведущих религиозных конфессий стали нарастать негативные тенденции.

Как отмечал политолог Е.Э. Месснер, «протестантизм впал в коммунистический соблазн; православие, магометанство, буддизм, конфуцианство и другие стали пассивны, потому что их пастыри превратились из служителей в служащих, формально выполняющих обязанности, требующие в нынешних условиях энтузиазма; католицизм стоял перед распадом: с одной стороны, коммунизм стремился раздробить его на национальные, «народные» католицизмы, а с другой стороны, Ватикан, насаждая клир (вплоть до кардиналов) из цветных народов, способствовал созданию «цветных» католицизмов: люди представляли себе Бога «по подобию своему» (у иудеев он жесток, у швейцарцев-кальвинистов — суров) и церковь переделывали по свойствам своим (одни поклонялись Троице, не признавая Богородицу и святых, другие же чтили Приснодеву), поэтому католицизм в Китае становился похожим на конфуцианство, в Африке приобретал черты фетишизма и т.д.»¹⁰⁷⁹

Ответной реакцией на обозначенные тенденции стали попытки представителей различных религиозных конфессий возродить религиозное сознание масс, придав институту религии главенствующей роли в регулировании социальной жизни. В то же время своеобразным «религиозным вакуумом», образовавшимся в смутные для человечества времена, активно воспользовались различные фундаменталистские религиозные организации и группировки, не преследующие социально значимые цели, а реализующие собственные весьма амбициозные узкогрупповые интересы и замыслы.

¹⁰⁷⁶ См. об этом: Вебер М. Социология религии. Типы религиозных сообществ // Вебер М. Избранное. Образ общества / Пер. с нем. М.: Юрист, 1994.

¹⁰⁷⁷ Армстронг К. История Бога. 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 16.

¹⁰⁷⁸ Армстронг К. История Бога. 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 16.

¹⁰⁷⁹ Месснер Е.Э. Всемирная мятежевойна. Жуковский; М.: Кучково поле, 2004. С. 78.

Ученые обосновали ряд причин явных попыток активизации и даже идеологизации религиозного сознания, неотъемлемой частью которого стал религиозный фундаментализм.

Во-первых, в тех странах, где религия является жизненно важным компонентом в определении национальной идентичности, и в тех странах, где религиозные чувства могут быть использованы в борьбе с «западной гегемонией», религиозная риторика реализует свои способности мобилизовать и мотивировать¹⁰⁸⁰ массы.

Во-вторых, в современном обществе религия начинает выполнять идеологическую функцию, отличную от ее традиционной функции – «регулировать отношение индивидуумов к сверхъестественному»¹⁰⁸¹. Это объясняется уходом в прошлое старых «метатеорий» или идеологий, претендующих на абсолютную истину, например, марксизма, место которых заняла религия.

Однако если ранее религия часто использовалась сторонниками различных идеологических доктрин (например, консерватизма)¹⁰⁸² для обоснования определенной системы ценностей, то религиозный фундаментализм сам стал претендовать на статус специфической политической идеологии. При этом религиозный фундаментализм как самостоятельную идеологию отличает то, что он обращается к религиозным идеям не как к средству поддержки или дополнения своей доктрины, а как к непосредственному теоретическому фундаменту для ее построения.

Как специфическое идеологизированное построение религиозный фундаментализм отвергает радикальное разделение сакрального и секулярного, которое возникло в эпоху модерна. Кроме того, он выстраивает план преодоления этой бифуркации «светского и религиозного», закрепленной институционально, таким образом, чтобы вернуть религии ее центральное положение в обществе, в первую очередь как важного фактора принятия политических решений¹⁰⁸³. При этом, главным идеологическим мотивом религиозных фундаменталистов является всеобщая мобилизация против секулярных сил модернизирующегося мира¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸⁰ *Ruthven M.* Fundamentalism. The Search for Meaning. New York: Oxford University Press Inc., 2005. P. 197.

¹⁰⁸¹ *Haynes J.* Religion, Secularization and Politics: A Postmodern Conspectus // *Third World Quarterly*. 1997. Vol. 18. № 4. P. 715.

¹⁰⁸² *Heywood A.* Religious Fundamentalism // *Heywood A. Political Ideologies. An Introduction*. London: Macmillan Press LTD, 1998. P. 291 – 318.

¹⁰⁸³ *Heywood A.* Religious Fundamentalism // *Heywood A. Political Ideologies. An Introduction*. London: Macmillan Press LTD, 1998. P. 297.

¹⁰⁸⁴ *Almond G.A., Sivan E., Appleby R.S.* Fundamentalism: Genus and Species // *Fundamentalisms Comprehended* / M.E.Marty, R.S.Appleby (eds.). Chicago: Chicago University Press, 1995. P. 410.

Следует обозначить характерные черты, которые объединяют практически всех религиозных фундаменталистов.

Во-первых, религиозные фундаменталисты исходят из аксиомы изначальной греховности человека, его неспособности адекватно воспринимать божественные призывы и следовать законам, ниспосланным свыше.

Они пользуются тем, что возвышенная религия неизбежно порождает в человеке чувство вины, — по их мнению, неизбежен конфликт между высоким духом этой религии и несовершенством верующего в жизни. В данной связи религиозные фундаменталисты предлагают восстановить в мире порядок, опирающийся на абсолютный авторитет религиозной власти, действующей от имени Бога и, тем самым, лишают общество завоеванного в последние столетия права на автономию.

Во-вторых, религиозные фундаменталисты выступают против возникшей в Новое время тенденции к отделению церкви от государства и вытеснению религии из сферы политики, морали и познания. В частности, все христианские фундаменталисты провозглашают возврат сакральной традиции, которая должна быть восстановлена в своих правах как противоядие для общества, утратившего связь со своими христианскими истоками¹⁰⁸⁵.

Установка религиозных фундаменталистов на безоговорочное признание приоритета религии в общественной жизни выражается через их коллективное требование, в соответствии с которым их особые вероучительные и этические предписания должны быть признаны и юридически закреплены»¹⁰⁸⁶.

Более того, основываясь на четко фиксированном каноническом источнике и поведенческом кодексе, религиозные фундаменталисты приписывают именно себе избранность и непогрешимость. Они полагают, что существующий социальный порядок должен быть основан только на их принципах, охватывающих политику, общество, культуру и экономику. Эти принципы обычно выборочно извлекаются из содержания Священных Писаний.

Действительно, религиозные фундаменталисты апеллируют к абсолютному авторитету божественного откровения, выраженного в Священном Писании (Талмуд, Библия, Коран) или иных канонических текстах. Однако, поскольку все священные тексты содержат сложный и разнообразный диапазон идей, положений и принципов, то для того,

¹⁰⁸⁵ Кырлежев А.И. Фундаментализм религиозный // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 1133.

¹⁰⁸⁶ Кырлежев А.И. Фундаментализм религиозный // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 1133.

чтобы обращаться с таким текстом как с нравственной и политической программой для реорганизации общества и средством мобилизации масс, из него извлекается набор простых и ясных установок. При этом, в отличие от ультра-ортодоксов, чья цель состоит в точном следовании канонам Священного писания, фундаменталисты, поддерживают такую трактовку священных текстов, которая, уменьшив их сложность и глубину, позволяет им приспособить их к требуемому тео-политическому проекту.

В частности, в исламе такая трактовка получила название «динамической интерпретации». Как отмечает Э. Хейвуд, наиболее существенным является то, что «истинный» интерпретатор должен быть обязательно мужчиной глубокой веры и моральной чистоты, и в то же время, активистом, чье духовное понимание (прозрение) «углубляет» опыт политической борьбы. Поэтому религиозный фундаментализм неизменно связан с харизматическим лидерством, которое придает ему авторитарный характер¹⁰⁸⁷.

В-третьих, важнейшей чертой религиозного фундаментализма является антимодернизм. В частности, авторы «Фундаменталистского проекта» полагают, что антимодернистская направленность религиозного фундаментализма – это его ключевое свойство, без которого остальные не имеют смысла¹⁰⁸⁸. Модернизация для религиозных фундаменталистов означает деградацию и распад общества, символизирует распространение «воинствующего атеизма». Религиозные фундаменталисты также подвергают особо жесткой критике такие черты современности как светское государство, гражданское общество, религиозный плюрализм и этническое разнообразие¹⁰⁸⁹.

В центре построений религиозных фундаменталистов лежит определенный тип манихейства, в соответствии с которым окружающий мир воспринимается в терминах Света и Тьмы. Современный мир настроил доминион Бога против себя, нарушив определенный социальный порядок, включая установленные истины. Современные государства отказались от дословной трактовки Священного писания, отклонили незыблемые принципы общественного строя, установленные Богом. Социальные отклонения, связанные с современностью, создали основу для предположения фундаменталистов о законности элементов, составляющих ортодоксию. По их мнению, институциональная религия уступила импульсу модернизма, отказалась от прежних, подлинных требований

¹⁰⁸⁷ Heywood A. Political Ideologies. An Introduction. London: Macmillan Press LTD, 1998. P. 299.

¹⁰⁸⁸ Almond G.A., Sivan E., Appleby R.S. Fundamentalism: Genus and Species // Fundamentalisms Comprehended / M.E. Marty, R.S. Appleby (eds.). Chicago: Chicago University Press, 1995. P. 402.

¹⁰⁸⁹ Almond G.A., Sivan E., Appleby R.S. Fundamentalism: Genus and Species // Fundamentalisms Comprehended / M.E. Marty, R.S. Appleby (eds.). Chicago: Chicago University Press, 1995. P. 414 — 415.

ортодоксальности. В данной связи узаконивание собственной концептуальной ортодоксальности априори явилось руководящим принципом фундаментализма¹⁰⁹⁰.

Мировая история последних столетий представляется религиозным фундаменталистам победой сил зла и «концом мира», под которым может пониматься безверие и нравственное разложение общества (для западных христиан), победа сионистской идеологии (для некоторых ультраортодоксальных иудеев), политико-экономическая экспансия Запада (для мусульман). Причинами этого фундаменталисты считают то, что религия утратила свое определяющее влияние в обществе, уступив давлению атеистического гуманизма. В этой ситуации религиозные фундаменталисты считают себя Богоизбранными, а именно теми, кто призван обеспечить победу Бога в истории.

В-пятых, религиозных фундаменталистов отличает тоска по Священному прошлому, поэтому регенерация и возрождение связываются с возвращением к религиозному духу и порядку этого прошлого.

В основе такого восприятия мирового порядка лежит миф о «Золотом Веке», когда как предполагается, торжествовали «правильные» нормы и традиции. Многие из фундаменталистских групп, исследованных учеными, поддерживают мифическую идею о «золотом времени», старых добрых временах, когда проблемы, которые сопряжены с современным обществом (злоупотребление наркотиками и алкоголем, внебрачные сексуальные контакты, преступность), были гораздо менее распространены.

Так, мусульмане связывают Золотой Век с эрой Пророка Мухаммеда и его непосредственных преемников, — халифов. Хотя в коллективных представлениях современных мусульман эта эра невинности (простодушия) и спокойствия чаще предшествует «западной колонизации».

Протестантские фундаменталисты в Северной Америке идеализируют 1950-е годы, вслед за которыми наступила социальная деградация, обусловленная неудачами войны во Вьетнаме, молодежными бунтами 1960-х, сексуальной революцией, распространением наркотиков и «рок-н-ролла». Но, подобно исламистам, они также с тоской оглядываются назад, на время, когда отцы-основатели Америки являлись ревностными христианами, или же апеллируют к представлениям о провинциальной Америке, воплощенным в популярных телевизионных передачах с участием протестантских проповедников.

¹⁰⁹⁰ *McConnell K.A. Orthodoxy // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 353 – 354.*

Индуисты почитают времена правления царя Ашоки (268 – 231 до н.э.), когда индуизм, благодаря концепции этого единоподданного монарха, выступал идейной основой проведения политики централизации в многонациональной Индии.

Некоторые иудейские фундаменталисты прославляют эпоху царей Давида и Соломона, когда был построен Первый Храм в Иерусалиме. Другие же, путем ношения особых пальто, широкополых шляп и локонов, заимствованных из культуры восточно-европейских евреев XVIII столетия, стремятся сохранить управляемые Галахой автономные общины, созданные до еврейского Просвещения, прежде, чем начались процессы модернизации и отделения церкви от государства¹⁰⁹¹.

Важно подчеркнуть, что религиозные фундаменталисты не всегда последовательно привержены такому традиционализму. Свидетельством тому является их повышенное внимание к специфическим аспектам современности.

Несмотря на то, что религиозные фундаменталисты претендуют на то, чтобы выступать защитниками ортодоксии (правильной веры) или ортопраксии (правильного поведения), и охранять религиозные традиции и религиозный образ жизни от эрозии, они делают это посредством создания новых методов, формулирования новых идеологизированных построений и усвоения новейших практик. При этом некоторые из них входят в прямое противоречие с реальными историческими мнениями, практиками и моральным поведением предыдущих поколений; как минимум, они характеризуются существенным отступлением от этих прецедентов прошлого, также, как и от практики современных консервативных или ортодоксальных верующих¹⁰⁹².

Следует отметить, несмотря на то, что религиозные фундаменталисты и позиционируют себя как противников научно-технического прогресса, они сознательно «эксплуатируют» в своих целях современные средства связи, готовы перенимать новейшие технологии и вооружения и даже не исключают возможности использования ядерного оружия для реализации своих целей.

При этом из революции в средствах массовой коммуникации они извлекли для себя непосредственную выгоду, связанную со следующими обстоятельствами:

– посредством радио и телевидения, которые стали доступными множеству людей, можно увеличивать политическую температуру и добавлять желаемое к восприятию населением какого-либо события. Боль-

¹⁰⁹¹ *Ruthven M.* Fundamentalism. The Search for Meaning. New York: Oxford University Press Inc., 2005. P. 41.

¹⁰⁹² *Almond G.A., Sivan E., Appleby R.S.* Fundamentalism: Genus and Species // *Fundamentalisms Comprehended* / M.E. Marty, R.S. Appleby (eds.). Chicago: Chicago University Press, 1995. P. 402.

шинство зрителей присоединяет существующее ранее знание к тому, что видят и слышат по телевидению, «расшифровывая изображения» согласно собственным предубеждениям. Наглядным примером служит арабо-израильский конфликт, который совершенно по-разному (в расчете на собственную аудиторию) освящают западные и ближневосточные средства массовой информации;

– с помощью современной электроники появилась возможность устанавливать более тесные отношения между харизматическими лидерами и их поклонниками. В этом очень преуспели протестантские телепроповедники (например, телеевангелист Пат Робертсон). Аятолла Р.М.Хомейни (≈1900 — 1989) и бин Ладен (при помощи телевидения) также вступали в опосредованный контакт с аудиторией как внушительные фигуры (подобные Пророкам), способные передать торжественность, многозначительность, благородство исламского аскетизма¹⁰⁹³;

Действительно, именно на информационном уровне лучше проходит организация пространства взаимодействия, открывается прямой доступ к целевой аудитории и предоставляется возможность оказывать психологическое давление на широкие массы. Кроме того, арсенал способов манипулятивного воздействия посредством СМИ очень широк¹⁰⁹⁴.

Тем самым религиозные фундаменталисты вполне способны адаптироваться к «духу современного мира», «достойно ответить на вызовы современности», «быстро и легко распространить свою систему религиозного мировоззрения», «быстро и легко подновлять и распространять свои воззрения», но и образовывать своеобразные коалиции с фундаменталистами, действующими в других сферах жизнедеятельности общества.

Однако не только следование определенным религиозным принципам и жестким поведенческим правилам, авторитарная внутренняя организация и антимодернистская ориентация отличают религиозных фундаменталистов. Их особенность состоит в том, что они постоянно ощущают угрозу своей религиозной идентичности со стороны современного мира и от некоего «враждебного Другого».

Так, исследователи в первую очередь выделяют такую характеристику религиозного фундаментализма, как стремление защитить от современного мира свою религиозную идентичность, обращенную в сакрализованное прошлое, посредством модернизации самой этой идентич-

¹⁰⁹³ *Ruthven M.* Fundamentalism. The Search for Meaning. New York: Oxford University Press Inc., 2005. P. 212.

¹⁰⁹⁴ *Николаева Т.М.* Лингвистическая демагогия / Прагматика и проблемы интенциональности. М., 1998. С. 154 — 155.

ности¹⁰⁹⁵. При этом они фактически выступают в роли модернистов религии, более полагаясь на динамические интерпретации, чем на традиционные догмы¹⁰⁹⁶.

При этом религиозный фундаментализм всегда выступает против плюрализма мнений, который с его точки зрения неизбежно ведет к релятивизму, то есть, к допущению равноправия многих истин даже в пределах одной религиозной традиции. Следствием такой религиозной ориентации, как правило, является политическая позиция, которая характеризуется поддержкой крайне правых политических сил.

Для укрепления собственной идентичности религиозные фундаменталисты предпочитают воинствующий стиль политики, который основан не только на типичном для них разногласии между «своими» и «чужими». Важно то, что для религиозных фундаменталистов «свои» – это избранные люди, действующие согласно желанию Бога, а «чужие» – это не просто люди, с которыми нельзя жить в согласии, а «неверные», активно ниспровергающие цель Бога на Земле, то есть, «силы зла». Особенно последовательны в этом так называемые «религиозные фанатики», которые отличаются слепой, безрассудной, верой в Бога, проявляют религиозную нетерпимость, готовы делать крайние выводы из священных текстов, стремясь к самоизоляции, к разрыву с «миром»¹⁰⁹⁷.

Одним из последствий такой воинственности является готовность участвовать в любом нелегитимном, антиконституционном или радикальном политическом действии, оправданием для которого служит то, что они при этом «уничтожают зло, выполняя желание Бога (Аллаха и т.п.)».

Следует отметить, что обычно наиболее активных их исполнительей фундаменталистские религиозные организации вербуют среди подростков и молодежи. Очень часто ими являются выходцы из регионов Юго-Восточной Азии, представляющих собой арену опасных этнических и религиозных конфликтов, сосредоточие авторитарных режимов, являющихся местами возникновения наиболее фанатичных мировоззрений и воинственных движений¹⁰⁹⁸.

Например, как свидетельствует А. Рашид, социальную базу движения «Талибан» составили «дети джихада», глубоко разочарованными фракционной борьбой и бандитизмом, которому предались почитаемые ими в прошлом вожди моджахедов. Многие из них родились в лагерях

¹⁰⁹⁵ Rock S. «Militant Piety»: Fundamentalist Tendencies in the Russian Orthodox Brotherhood Movement // Religion in Eastern Europe. 2002. Vol. XXII. № 3.

¹⁰⁹⁶ Heywood A. Political Ideologies. An Introduction. London: Macmillan Press LTD, 1998. P. 202.

¹⁰⁹⁷ Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 20.

¹⁰⁹⁸ Бжезинский Ж. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство / Пер. с англ. М.: Международные отношения, 2006. С. 62.

беженцев в Пакистане, учились в пакистанских медресе и узнали военное ремесло в партиях моджахедов, базировавшихся в Пакистане. Поэтому юные талибы плохо знали свою собственную страну, ее историю, но зато в медресе они слышали об идеальном исламском обществе, созданном Пророком Мухаммадом (ок. 570 – 632)¹⁰⁹⁹ более 1400 лет назад, – и именно его они хотели построить¹¹⁰⁰.

Эти «дети» принадлежали поколению, никогда не видевшему мира на родной земле, — ни единой минуты, когда Афганистан не воевал бы с захватчиком или сам с собой. Они не помнили своего племени, собственных предков, не помнили о том сложном смешении народов, которое составляло их родное селение и их страну. Они были выброшены из войны на берег Истории так, как море выбрасывает на берег останки кораблекрушения¹¹⁰¹.

Лишенные памяти о прошлом и планов на будущее, они были целиком погружены в настоящее. Они были в буквальном смысле сироты, оставленные войной, без корней, без дома, без работы, ничего не имеющие и мало что знающие. Они обожали войну, поскольку она была единственным занятием, к которому они были готовы. Их мессианская вера в пуританский ислам, вколоченная в их головы простым деревенским муллой, была единственной опорой, придававшей их жизни какой-либо смысл. Не подготовленные ни к чему, даже к традиционному делу своих предков – возделывать землю, пасти скот, заниматься ремеслом, – они были теми, кого К. Маркс назвал бы афганским люмпен-пролетариатом. Они охотно присоединились к мужскому братству, созданному лидерами талибов, поскольку ничего другого они в жизни и не знали. Это мужское братство предлагало молодым людям не только религиозную цель, за которую стоило воевать, но и образ жизни, который следовало принимать целиком и который наполнял смыслом их существование»¹¹⁰².

К сожалению, когда люди попадают в религиозную фундаменталистскую организацию, они не знают, чем она является на самом деле. Им никто не сообщает о ее истинной природе, о тех экономических и политических целях, которые обычно преследует ее руководство, стре-

¹⁰⁹⁹ *Ацамба Ф.М., Кириллина С.А.* Мухаммад // *Религиоведение / Энциклопедический словарь*. М.: Академический проект, 2006. С. 665 – 666. Иногда употребляется имя Пророка Мухаммада как Мухаммед, Магомед, Мохаммед в связи этим, в данной работе будет использовано имя Пророка – Мухаммад, данное в энциклопедическом издании.

¹¹⁰⁰ *Рашид А.* Талибан. Ислам, нефть и новая Большая игра в Центральной Азии / Пер. с англ. М. Поваляева. М.: Библион – Русская книга, 2003. С. 41 – 42.

¹¹⁰¹ *Рашид А.* Талибан. Ислам, нефть и новая Большая игра в Центральной Азии / Пер. с англ. М. Поваляева. М.: Библион – Русская книга, 2003. С. 52 – 53.

¹¹⁰² *Рашид А.* Талибан. Ислам, нефть и новая Большая игра в Центральной Азии / Пер. с англ. М. Поваляева. М.: Библион – Русская книга, 2003. С. 52 – 53.

мящееся подчинить политику своим конъюнктурным соображениям, амбициям и корыстным целям. И оно использует религию как мощную силу, способную помочь им установить политический контроль над значительной частью мирового сообщества.

В то же время необходимо особо подчеркнуть, что непосредственную связь религиозного фундаментализма с институтом религии, а тем более – с какой-либо конкретной религиозной конфессией, установить достаточно сложно.

Мировые религии, – и религии Священного писания (иудаизм, христианство и ислам), и религии ряда народов Азии, Африки, Австралии и Океании (индуизм, буддизм, конфуцианство, синтоизм и т.п.), – призывают людей не к противостоянию, как это свойственно фундаменталистам, а к единению.

Более того, одной из характерных черт конца XX – начала XXI столетий является не конфронтация конфессий, а их консолидация вокруг общих для всего человечества острых социальных проблем¹¹⁰³. В данной связи, религиозный фундаментализм находит выражение в деятельности специфических религиозных и псевдорелигиозных образований, лидеры которых претендуют на исключительную истинность лишь собственного учения и выражают жесткую нетерпимость в отношении своих оппонентов. Однако «рассматривать любую из них как нормативную для религии»¹¹⁰⁴ является явным заблуждением.

В данной связи правомерен лишь поиск, на базе компетентных и достоверных материалов, посредством обращения к самим религиозным учениям и специальной терминологии, конкретного места фундаменталистских построений в широком спектре различных религиозных и псевдорелигиозных направлений.

¹¹⁰³ Киселев О.С. Социология экуменизма: небогословские факторы христианского единства // Религиоведение. 2008. № 4. С. 118.

¹¹⁰⁴ Армстронг К. Мухаммад. История Пророка. М.: София, 2008. С. 16.

3.3. ФУНДАМЕНТАЛИЗМ В МИРОВЫХ РЕЛИГИЯХ

Взаимосвязь мировых религий с религиозным фундаментализмом. Внутреннее разделение религиозного фундаментализма. Неправомерность отождествления религиозного фундаментализма исключительно с исламом.

Религиозные возрождения как исток протестантского фундаментализма. Телепроповедничество. Характерные черты протестантского фундаментализма. Политическая деятельность протестантских фундаменталистских организаций в США.

Особенности проявления фундаментализма в католицизме и православии.

Понятия «исламский фундаментализм», «политический ислам» и «исламизм». Возникновение и идеологические основы исламизма. Политические группировки исламистов и их требования.

Фундаментализм в иудаизме: ключевые принципы. Политическая деятельность хареди в Израиле. Фундаментализм в индуизме и буддизме.

Объединяющие принципы и разъединяющие факторы в религиозном фундаментализме

Не вызывает сомнения факт, что «каждая отдельная религия, важна для своей паствы и имеет для нее непреходящую ценность. Все мировые религии, будь то религии Священного писания (иудаизм, христианство и ислам), или ведущие религии народов Азии, Африки, Австралии и Океании (индуизм, буддизм, конфуцианство, синтоизм и т.п.) заслуживают глубокого уважения»¹¹⁰⁵. В данной связи религиозный фундаментализм следует рассматривать лишь как очень специфическое явление в широком спектре различных ответвлений, возникших на базе ведущих мировых религий, претендующих на исключительную истинность лишь собственного учения, выражающих нетерпимость ко всем остальным, которые правомочно отождествлять с фундаменталистскими.

Ученые полагают, что все многочисленные версии религиозного фундаментализма могут рассматриваться в качестве гипотетической семьи, которые, тем не менее, отличаются двумя характерными чертами.

Первой из них признается то, что они основаны на совершенно различных религиозных доктринах. Несмотря на то, что практически все религии породили фундаменталистские или подобные им движения, одни религии являются гораздо более, а другие значительно менее

¹¹⁰⁵ Челищев В.И. Фундаментализм и фундаменталисты. М.: РГУС, 2010.

предрасположенными к фундаментализму. В этом отношении христианство, ислам и иудаизм более благоприятны для фундаменталистов, поскольку в их основе лежат священные тексты.

Второй считается импульс, который получают религиозные фундаменталистские движения для своего развития очень тесно связаны с социальной, политической и экономической ситуацией того общества, где они возникают. Так, религиозный фундаментализм может служить идеологией всеобъемлющего политического обновления, которая является очень привлекательной для маргинальных или угнетенных слоев. Он может быть использован как способ поддержки непопулярного лидера или правительства. Наконец, он может выступать средством укрепления утраченной национальной или этнической идентичности¹¹⁰⁶.

Таким образом, религиозный фундаментализм имеет внутреннее деление, образуя разновидности, которые далеко не однородны. В частности, существует совокупность постулатов, общая для религиозного фундаментализма (см. тему 5).

В его рамках выделяются отдельные подвиды – не только протестантский фундаментализм и исламский фундаментализм, которые достаточно хорошо изучены, но также католический фундаментализм, православный фундаментализм, иудейский фундаментализм, индуистский фундаментализм и т.п., опирающиеся на собственные, достаточно отличные друг от друга по содержанию и практическому воплощению, но единые по своей глубинной сути принципы.

Одно время, особенно после террористических актов в США в сентябре 2003 года, в СМИ, а также в публицистике и популярной литературе религиозный фундаментализм рассматривали как явление, исключительно связанное с исламом. Однако такой подход оказался в корне неверным – доказано, что выделение именно этой религии как основы для анализа сферы деятельности фундаменталистов неверно. И даже не только потому, что ислам как мировая религия и политический ислам (исламизм), на базе которого и возникают фундаменталистские движения в исламе, совершенно различные феномены. Дело в том, как история введения собственно понятия «фундаментализм» в научный оборот восходит к особому протестантскому движению в США начала прошлого столетия, поэтому именно с него и целесообразно начинать анализ проявления фундаментализма мировых религий.

Истоком фундаментализма в протестантизме являются перманентные религиозные возрождения, так называемые «ревайвелы», когда люди массово и внезапно начинают «прозреть», «возвращаться к Бо-

¹¹⁰⁶ *Marty M.E.* Fundamentalism as a Social Phenomenon // Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences. 1988. Vol. 42. P. 15 — 29.

гу», испытывать «духовное перерождение». Они пытаются раскаяться в совершенных грехах, не вновь обрести утраченное чувство веры, но и вернуться к ее основам, фундаменту. Эти «великие пробуждения» периодически возникали в истории протестантизма – они могли затрагивать одну или несколько общин, но иногда охватывали и целые страны¹¹⁰⁷.

Многие протестанты из традиционных конфессий стали разделять идеи милленаристов и премилленаристов – неопротестантских учений о видимом Тысячелетнем Царстве Христа на Земле, которое начнется в момент его Второго пришествия, которое должна подготовить «обновленная» церковь. Так, в 1840 – 1850-е гг. широко распространялись религиозные журналы, брошюры, книги и памфлеты с различными пророчествами¹¹⁰⁸, наибольшим успехом из которых пользовался массивный трактат «Теологическое и литературное обозрение»¹¹⁰⁹, популяризовавший эсхатологию – религиозное учение о судьбах отдельных людей, всего человечества и мира в целом. Как полагают исследователи, «премилленаризм стал ядром догматических постулатов фундаменталистов»¹¹¹⁰.

Как уже было показано ранее (см. тему 4), культ текста всегда присутствовал в протестантизме, где власть Библии перевешивала учения авторитетов католической церкви. Например, Ж. Кальвин рассматривал Священное писание как слово Божье, записанное людьми по наитию Святого Духа и представляющее откровения Бога человеку, а Библию считал единственным непогрешимым стандартом веры и жизни¹¹¹¹.

В 1902 г. ряд протестантских конфессий объединились для того, чтобы заниматься «священной работой» – продвижением истин Библии, наделенной иммунитетом к любой критике. Вскоре после этого появился многотомный труд, известный под названием «Основы. Свидетельства истины», а те протестанты, которые пытались сохранить свою власть и влияние в модернизирующемся мире, стали относить себя к фундаменталистам.

Наиболее широкое распространение протестантский фундаментализм получил в Соединенных штатах Америки, поскольку в европей-

¹¹⁰⁷ См. об этом: *The Great Awakening: Documents on the Revival of Religion, 1740 – 1745* / R. Bushman (ed.). New York: Atheneum, 1970; *Gaustad E. The Great Awakening in New England*. New York: Harper & Brothers, 1957; *Heimert A. Religion and the American Mind, From the Great Awakening to the Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.

¹¹⁰⁸ Англ. яз. — *American Millenarian and Prophetic Review; Waymarks In the Wilderness; The Prophetic Times*.

¹¹⁰⁹ Англ. яз. — *Theological and Literary Review*.

¹¹¹⁰ Whalen R.K. *Premillennialism* // *Encyclopedia of Fundamentalism* / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 386.

¹¹¹¹ Пучков П.И. Кальвинизм // *Народы и религии мира: Энциклопедия* / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 744.

ских протестантских странах присущий протестантизму потенциал «ревайвела», а затем «фундаментализма» никогда не реализовывался в полной мере¹¹¹².

Именно в США была основана первая фундаменталистская организация – Всемирная христианская фундаменталистская ассоциация (ВХФА). Она представляла собой межконфессиональную ассоциацию Североамериканских протестантских фундаменталистских церквей и обществ и действовала, под руководством своего основателя и первого Президента ВХФА У. Райли с 1920-х по 1940-е гг.¹¹¹³

В конце 40-х гг. прошлого столетия фундаменталисты концентрировали свои усилия на учреждении специальных христианский школ и колледжей, сосредоточенных на преподавании Библии. На их базе также создавались организации, которые были олицетворением «современного христианского фундаментализма». Фундаменталистами также были основаны различные периодические издания и оснащены радиостанции¹¹¹⁴.

В 1950-е гг. протестантские фундаменталисты, под эгидой сплочения перед угрозой коммунизма, начали активно заниматься политической деятельностью. При этом в рядах фундаменталистов наметились разногласия по поводу того, как лучше организовать такое «сплочение». Одна группа настаивала на полном отделении от современного общества, которое рассматривала как целиком греховное, а другая группа, вошедшая в литературу под собирательным названием «евангелисты», полагала, что важно «смешиваться с миром», сохраняя при этом преданность фундаментальным истинам¹¹¹⁵.

1960-е гг. вошли в историю США как десятилетие материального богатства, но наряду с этим, в обществе усилилось осознание социального неравенства. Это было время студенческих протестов, антивоенных выступлений, движений, борющихся за права женщин и этнических меньшинств. Евангелисты проявили особую активность в противостоянии этим движениям. Одновременно они проводили масштабные кампании против продажи алкоголя и ставших доступными противозачаточных средств, отрицали равенство полов и нетерпимо относились к гомосексуалистам. При этом они не использовали религиозный язык, а свое беспокойство просто обосновывали «эрозией семейных ценно-

¹¹¹² Филатов С.Б. Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 115.

¹¹¹³ Peterson K.W. World's Christian Fundamentals Association // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 515.

¹¹¹⁴ Woolf A. Fundamentalism (Ideas of Modern World). London: Hodder Wayland – Patience Coster Book Factory, 2003. P. 14.

¹¹¹⁵ Woolf A. Fundamentalism (Ideas of Modern World). London: Hodder Wayland – Patience Coster Book Factory, 2003. P. 16.

стей». Такой демарш принес им большую поддержку от всего протестантского сообщества, и в конце 1960-х гг. многие верующие, оставив свои деноминации, присоединились к евангелистам.

Следует отметить, что существенную роль в процессе широкой популяризации протестантских фундаменталистов играла деятельность телепроповедников. Христианские телевизионные сети, которые появились в США в 1960-х гг., стали плацдармом общенационального масштаба для телеевангелизма: вскоре в США появилось свыше ста религиозных телевизионных программ, наиболее успешные из которых транслировались по всей стране, при этом масса эфирного времени была посвящена сбору пожертвований, чаще служивших источником личного обогащения телепроповедников¹¹¹⁶.

В конце 70-х и первой половине 80-х годов XX века был отмечен новый подъем фундаментализма в США, когда и другие протестантские фундаменталисты, отказавшись от сепаратизма, стали принимать участие в злободневных политических и социальных дебатах. Они выступали за снижение налогового бремени, уменьшение расходов на социальные нужды и увеличение финансирования оборонной отрасли¹¹¹⁷.

Фундаменталистская религиозная идеология, проводимая через специальную фундаменталистскую организацию – «Моральное большинство» возглавляемую популярным проповедником Дж. Фэлвеллом, оказывала существенное влияние на внутреннюю и внешнюю политику рейгановской администрации, поскольку сам Президент США Р. Рейган пользовался энергичной поддержкой коалиции фундаменталистов-протестантов, называемых «новыми правыми», и даже декларировал свою принадлежность к ним. В частности, ожесточенная антикоммунистическая риторика Р. Рейгана, вдохновляемого евангелистами, его непримиримость к СССР, к которому он применял термин «империя зла»¹¹¹⁸, во многом объяснялись религиозной нетерпимостью к антихристианской, безбожной идеологии коммунизма¹¹¹⁹.

В течение 1980-х гг., консерваторы доминировали на политической сцене, что затруднило сбор средств на деятельность Морального большинства: их сторонники, выиграв выборы и войдя в состав правительства, не считали нужным продолжать пожертвования. В 1987 г., Дж. Фэлвелл распустил Моральное большинство и удалился от политических дел, а его место – ведущего фундаменталиста национального мас-

¹¹¹⁶ *Woolf A.* Fundamentalism (Ideas of Modern World). London: Hodder Wayland – Patience Coster Book Factory, 2003. P. 21.

¹¹¹⁷ *Woolf A.* Fundamentalism (Ideas of Modern World). London: Hodder Wayland – Patience Coster Book Factory, 2003. P. 19.

¹¹¹⁸ См. подробнее: Главу 3. § 1.

¹¹¹⁹ См. об этом: *Whalen R.K.* Communism // *Encyclopedia of Fundamentalism* / B.E.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 108 – 109.

штаба – занял пятидесятник П. Робертсон, который после поражения в борьбе за кресло Президента США сосредоточился на создании новой фундаменталистской организации — «Христианской коалиции», которая к 1992 г. насчитывала примерно 350 000 членов. В течение 1990-е гг. Христианская коалиция пыталась сделать Республиканскую партию более благосклонной к собственным убеждениям в области общественной морали. Тем не менее, все кандидаты от Христианской коалиции, в своих попытках получить номинацию на американское президентство от республиканцев, потерпели неудачу (1992, 1996, 2000 гг.)¹¹²⁰.

Следует подчеркнуть, что, несмотря на ряд поражений на политической и социальной арене, протестантские фундаменталисты в США до сих пор достаточно влиятельны. Они проникли в неопротестантские объединения, в числе которых Южная баптистская конвенция, Церковь Христа, Ассамблея Бога, Адвентисты Седьмого Дня и т.п.)¹¹²¹, при этом быстрее всего растет число пятидесятников, которых отличают наибольшая социальная и политическая активность, а также религиозное рвение¹¹²².

Современных протестантских фундаменталистов объединяет ряд характерных черт.

Во-первых, незабываемыми остаются выделенные основателями протестантского фундаментализма пять фундаментальных принципов¹¹²³, перечень которых, тем не менее, его представители многократно пытаются расширить, добавляя обновленные доктрины греховности человечества, существования Сатаны в человеческом обличье, райа и ада и другие.

Во-вторых, неизменным является догматическое учение о спасении. Обычно в фундаменталистских, в том числе необаптистских, учебниках написано: «Единственный путь спасения состоит в том, чтобы невинный, безгрешный добровольно согласился умереть, приняв на себя наказание за грех, и стал бы заместителем грешника перед Богом..., поскольку Христос своей смертью внес достойную плату для освобождения грешников от греха»¹¹²⁴.

В-третьих, это вера в «конец света», Апокалипсис, во Второе пришествие Христа, Божий суд и т.п. В данной связи протестантские фун-

¹¹²⁰ *Woolf A.* Fundamentalism (Ideas of Modern World). London: Hodder Wayland – Patience Coster Book Factory, 2003. P. 22.

¹¹²¹ *Baer H.A.* Mormons, Fundamentalist (Polygamous) // Encyclopedia of Fundamentalism / В.Е.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 316.

¹¹²² *Филатов С.Б.* Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 120.

¹¹²³ *Dobson E., Hindson E.* The Fundamentalist Phenomenon. The Resurgence of Conservative Christianity. New York, 1981. С. 3 — 10.

¹¹²⁴ Догматика. Заочные библейские курсы ВСЕХБ. М. 1970. С. 56, 58.

даменталисты полагают, что не следует тратить время, тщетно пытаюсь вмешиваться в божественный порядок вещей, поскольку бедные и угнетённые всегда будут с нами; вместо этого следует готовиться к неизбежному Второму пришествию Христа, когда в ходе Страшного суда будет достигнута справедливость¹¹²⁵.

Следует отметить, что особенно развито учение о «конце света» в одном из квазирелигиозных течений в постпротестантизме, основанном Ч. Расселлом, – у Свидетелей Иеговы (иеговистов). В частности, иеговисты верят, что земная история должна закончиться кровавым Армагеддоном, когда Христос в виде архангела Михаила незримо сойдет на землю в своем Втором пришествии, возглавит войнство Иеговы и все неверные будут физически истреблены.

По учению иеговистов, полное спасение получают лишь 144 тысячи первых верных (членов этого течения), которые сразу же будут вознесены на небо. У других (поскольку число иеговистов составляет более 14 миллионов) будет вознесение иного порядка: они будут жить на земле как в раю: есть бананы и апельсины и ходить среди пальм с добрыми тиграми, львами и змеями. Работа у них будет не более 4 часов в день, жилище удобное, еда вкусная, и все будут неизменно счастливы. А 144 тысячи «первых» будут смотреть на них с неба и ими управлять. Так продолжится тысячу лет, после чего все неверные будут воскрешены для окончательного уничтожения на Страшном Суде. Безмятежная же жизнь иеговистов в раю продлится всю вечность¹¹²⁶.

В-четвертых, современных протестантских фундаменталистов, как и их предшественников, объединяет ревностный антимодернизм и решительная борьба против «модернистов». Протестантские фундаменталисты активно вмешиваются в систему современных социальных норм и средств социального контроля, пытаются наложить ограничения на свободный характер действий и поведение людей в современном мире. Они стремятся внести собственные каноны в область культуры и общественной морали, не считаясь с тем, что ныне уже невозможно «учредить такую форму моральной жизни, которая была бы простым подчинением предписаниям чужой воли, даже если это высшая воля, выступающая в качестве воли божественной»¹¹²⁷.

В-пятых, протестантским фундаменталистам присуща высокая политическая и общественная активность. Примером тому является дея-

¹¹²⁵ Aho J. Antimodernism // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 19.

¹¹²⁶ Шанарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 327 – 328.

¹¹²⁷ Цитируется по: Гараджа В.И. Религия и мораль // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 888.

тельность фундаменталистского блока в Конгрессе США – «новых правых», которые «пугающе эффективны и способны сделать все, если их не остановить...»¹¹²⁸. Порой политические декларации протестантские фундаменталистов являются настолько жесткими, что часто вызывают справедливое возмущение общественности.

В то же время, наряду с объединяющими чертами, существует ряд факторов, теологического и социального характера, которые способствуют разобщению протестантских фундаменталистов, переносу активности отдельных их лидеров в русло псевдопротестантских религиозных образований.

Вопрос о правомерности применения понятия «фундаментализм» к мировым христианским конфессиям – католицизму и православию является достаточно сложным.

Дело в том, что католицизм (греч. *καθολικός* – всеобщий, вселенский) – одно из основных направлений в христианстве, – базируется на ряде неопровержимых истин и вполне вписывается в каноны религиозного фундаментализма. Соответственно всех тех, кто отрицает хотя бы одну из вышеперечисленных позиций, автоматически исключаются из ряда католиков. Данное обстоятельство позволяет, в известной степени, рассматривать всех католиков как фундаменталистов.

Тем не менее, эпоха Крестовых походов, образования католических монашеских орденов, совпала с кризисом католической церкви и папства. Как отмечают исследователи, несоответствие церкви ее собственной идеологии «святости» достигло таких пределов, что это признал даже Римский папа Гонорий III (1148 – 1227)¹¹²⁹: «Служители алтаря хуже животных, роющихся в навозе; слава их – в бесчестии, как слава Содомы. Они – ловушка и бич верных. Многие прелаты растрачивают данные им на хранение деньги и разбрасывают по публичным местам церковные средства; они дают повышения людям недостойным, расточают церковные доходы на людей дурных и превращают церкви в тайные притоны для своих родных. Монахи и монахини нарушают обеты, разбивают цепи и делаются такими же презренными, как навоз»¹¹³⁰.

Сегодня в трудах западных ученых, которые пытаются выделить элементы фундаментализма внутри католицизма, можно встретить специальный термин – интегрализм¹¹³¹. Впервые идентификация интегрализма в качестве формы фундаментализма в католицизме была прове-

¹¹²⁸ Гаджиев К.С. Протестантский фундаментализм в общественно-политической жизни США. Религия и политика. М.: ИНИОН РАН, 1983. С. 108.

¹¹²⁹ Гонорий III — Римский папа с 1216 по 1227 гг.

¹¹³⁰ Ли Г.Ч. История инквизиции. Современная версия. М.: Эксмо, 2007. С. 47 – 48.

¹¹³¹ От английского «integralism», эквивалентен французскому «intégrisme».

дена исследователем Габриэлью Дэйли¹¹³², а затем воспринятая известным политологом Джоном Колеманом¹¹³³ и другими исследователями¹¹³⁴, стала широко использоваться во второй половине XX века для обозначения ультраправых католических групп.

В частности, Дж.Колеман называет «интегралистами» тех католиков, которые не столько «привержены» тексту Священного Писания, сколько так называемому «папскому фундаментализму», который предполагает «дословную, не подверженную каким-либо комментариям, интерпретацию заявлений Римского папы, даже его случайных изречений, что является для них своеобразной защитой от требований науки и вызовов современности»¹¹³⁵.

Как полагают исследователи, интегрализм как течение в католицизме, выражающее протест против обновления, так называемого «аджорнаменто», организационно оформилось в начале XX века¹¹³⁶. Его «истины», направленные против модернизма, либерализма и социализма, наиболее четко сформулировал Римский папа Пий X.

8 сентября 1907 г. Пий X торжественно осудил модернистов – представителей нового философского религиозного течения, провозгласившего необходимость обновления «идеологии» католической религии, приспособления ее содержания и языка к образу мысли человека XX века. После этого началось инспирированное Ватиканом суровое гонение на модернистов: в ереси подозревался каждый представитель духовенства, который хоть единым словом выразил свою симпатию в отношении модернизма. По инициативе Папы была создана специальная организация, которая занималась сбором информации и доносов, на основе которых церковная инквизиция карала подозреваемых в «новой ереси».

О политической природе интегрализма свидетельствует факт образования различных движений и организаций, активно поддерживающих консервативные, а порой и тоталитарные идеологические установки.

Так, в 1926 г. В Италии было учреждено популистское движение «Коммунио и Либерационе», которое, преследуя политические цели,

¹¹³² *Daly G.* Catholicism and Modernity // *Journal of American Academy of Religion.* 1985. № 53. P. 773 – 796.

¹¹³³ *Coleman J.* Who are the Catholic Fundamentalists // *Commonweal.* 1989. № 16. 27 January. P. 42 – 47.

¹¹³⁴ *Hebblethwaite P.A.* Roman Catholic Fundamentalism // *Times Literary Supplement.* 1988. 5 – 11 August. P. 866; Issue on Catholic Fundamentalism // *America.* 1986. 12 September. P. 115.

¹¹³⁵ *Coleman J.* Catholic Integralism as Fundamentalism // *Fundamentalism in Comparative Perspective / L.Kaplan (ed.).* Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1992. P. 7.

¹¹³⁶ *Weaver M.J.* Catholic Fundamentalism // *Encyclopedia of Fundamentalism / B.E.Brasher (ed.).* New York, London: Routledge, 2001. P. 86 – 89.

обращалось ко всем тем, кто еще верит в возрождение правды и в подлинные ценности католической церкви. В 1928 г. священником Х.М.Э. де Балагером в Мадриде, в рамках католической церкви, была основана организация «Опус Деи» — «Божье Дело»¹¹³⁷.

Опус Деи, с момента ее основания, приобрела популярность среди студентов и рабочих, а также в других слоях общества, а 14 февраля 1930 г. было основано женское отделение этой организации. Она объединила духовенство и мирян, поставив официальной целью пропаганду религиозного совершенства, соединенную со стремлением организовать общество в соответствии с принципами папских энциклик. Реализации этой цели должно было способствовать проникновение ее членов в органы государственной власти различных стран, занятие ими важных постов в сфере экономики.

После прихода к власти в Испании генерала Франко Опус Деи распространила свое влияние на всю страну. Франкистский режим активно опирался на политиков, связанных с Опус Деи, благодаря чему этой организации удалось достичь значительных успехов в государственном управлении.

Несмотря на то, что в дальнейшем Опус Деи оказывала поддержку ряду авторитарных режимов в странах Латинской Америки и Европы¹¹³⁸, в 1942 г. эта организация была узаконена Римским папой Пием XII и успешно функционирует до сих пор. Она имеет репутацию секретной организации, широко использующей политические интриги. У нее есть страстные защитники и противники, вокруг этой организации ведется обширная полемика.

К фундаменталистским также относят оппозиционную Ватикану организацию – священническое «Братство святого Пия X», – основанную епископом Марселем Лефевром, выдвинувшим своеобразный лозунг: «Будущее Католической церкви в ее прошлом»¹¹³⁹. Это Братство, объединившее не приемлющих нововведения II Ватиканского собора католиков-традиционалистов, возникла в 1970 г. вскоре после завершения его работы.

В целом костяк католических фундаменталистов (хотя они – меньшинство в католическом сообществе), составляют около ста «общин»¹¹⁴⁰. И хотя католические фундаменталисты не являются однород-

¹¹³⁷ Полное название — Прелатура Святого Креста и Опус Деи.

¹¹³⁸ См.: Главу 3. § 1.

¹¹³⁹ Каверин Н. Второй Ватиканский собор и богослужебная реформа // Благодатный огонь. 2001. № 7.

¹¹⁴⁰ В их числе международная организация «Воины Божьи», «Лига католической реформации» (Франция) и ряд других.

ным движением, их объединяет критика решений II Ватиканского Собора и деятельности католической церкви после него¹¹⁴¹.

Термин «православие» (от греческого слова *ὀρθοδοξία* – ортодоксия, православие) уже является синонимом «правильной веры», которая защищает богословские догмы и основания христианской веры, а также опирается на них¹¹⁴². Поэтому в православии, в отличие от протестантизма, просто невозможно вернуться буквально к «истокам», так как это бы означало отказ от церковной традиции. Церковная традиция, созданная в православии изначально, сохраняется до сих пор, поэтому понятие фундаментализм смешивается с понятием традиционализм и фактически теряет собственный смысл¹¹⁴³.

Если анализировать феномен религиозного фундаментализма в исламе, то анализ многочисленных источников свидетельствует о том, что «исламский фундаментализм» – это конструкт западной литературы. Впервые применительно к исламу, введено известным востоковедом Х. Гиббом в книге «Мухаммеданизм», изданной в 1949 году и позже переименованной в «Ислам». Этот ученый назвал «фундаменталистом» Джамал-эль-Дина аль Афгани – панисламского реформатора и политического активиста, который преследовал цель последовательной защиты религиозных традиций ислама, когда они оспаривались или находились под угрозой современности¹¹⁴⁴.

На самом деле, как отмечает британский исследователь М. Ратвен, с фундаментализмом неправомерно отождествляют так называемый политический ислам – идеологию, которая сильно отличается от «чистого» ислама¹¹⁴⁵.

Действительно все мусульмане, если обратиться к первоначальной трактовке термина «фундаментализм», поскольку единственным верным источником своей религии признают Коран. Тем не менее, словосочетание «исламский фундаментализм» прочно утвердилось в зарубежной и отечественной научной литературе. В частности, оно стало использоваться «для общей характеристики современных мусульманских религиозно-политических движений, идеология которых (в различных интерпретациях) основана на обращении к религиозному, соци-

¹¹⁴¹ Weaver M.J. Catholic Fundamentalism // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 87.

¹¹⁴² Костюк К. Православный фундаментализм: социальный портрет и истоки // Политические исследования. 2000. № 5.

¹¹⁴³ Уляхин В.Н. Фундаментализм в православии: теория и практика // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 127.

¹¹⁴⁴ Lawrence B. Defenders of God: The Fundamental Revolt against the Modern Age. San Francisco: Harper and Row, 1989. P. 10.

¹¹⁴⁵ Ратвен М. Ислам. Краткое введение / Пер. с англ. Е.Чекулаевой. М.: Астрель, АСТ, 2005. С. 16.

альному и политическому опыту раннего ислама времен Пророка Мухаммада»¹¹⁴⁶.

На наш взгляд, несмотря на обилие достаточно спорных подходов к понятию «исламский фундаментализм», речь в них ведется об одном и том же социально-политическом феномене – активной политизации ислама, а также об актуализации исламского фактора в мировой политике. При этом для феномена крайней политизации ислама, который ряд известных зарубежных политологов и большинство отечественных обществоведов называют «исламским фундаментализмом», больше подходят синонимы «политический ислам» и «исламизм»¹¹⁴⁷. Понятием «исламизм» также обозначают деятельность современных исламских религиозно-политических движений как радикального, так и умеренного толка¹¹⁴⁸, выступающих за установление планетарной власти шариата¹¹⁴⁹.

В целом исследователями достаточно полно выявлены характерные черты «исламского фундаментализма» («исламизма», «политического ислама») и определено место этого феномена в политической теории и практике XX века. В данной связи целесообразно выделить лишь основные, общие моменты, связанные со спецификой проявления феномена фундаментализма в исламе.

Идеологическая основа исламского фундаментализма оформилась под сильным влиянием теологического наследия салафизма, который считается первым фундаменталистским религиозно-этическим направлением в исламе. Основоположником салафитского движения стал исламский ученый Ахмад ибн Ханбал(ь), который вместе со своим последователем Ибн Таймийя призывал к очищению ислама от религиозных нововведений (бид'а) и доисламских пережитков. Они апеллировали ко времени Мединской общины (622 — 630 гг.) Пророка Мухаммада как к «Золотому веку» ислама.

В XVIII веке эти идеи развил и дополнил шейх Мухаммад ибн Абдель аль-Ваххаб в «Книге единобожия». Последователи учения ибн аль-Ваххаба, именуемые в научно-популярной литературе ваххабитами, считали своей обязанностью разрушать и уничтожать все чужеродные, по их мнению, элементы ислама¹¹⁵⁰.

¹¹⁴⁶ Алексеев И.Л. Исламский фундаментализм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 425.

¹¹⁴⁷ Ратвен М. Ислам. Краткое введение / Пер. с англ. Е.Чекулаевой. М.: Астрель, АСТ, 2005. С. 30 — 31.

¹¹⁴⁸ Алексеев И.Л. Исламский фундаментализм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 425.

¹¹⁴⁹ Левин З.И. Хранители Слова и блюстители Духа Откровения // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 42.

¹¹⁵⁰ Логашиова Б.Р. Ваххабиты // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А.Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 700.

Идейные корни исламского фундаментализма уже не столько как религиозного, сколько как политического проекта обычно возводятся к одному из первых теоретиков мусульманского реформаторства Джамалю-эль-Дину аль-Афгани, взгляды которого часто обозначаются термином «панисламизм».

С 1870-х гг. исламистская риторика активно использовалась в Османской империи, что было отражением стремления султана Абдул-Хамида II, считавшегося также халифом, и его окружения укрепить позиции османской династии и сохранить единство и престиж империи, опираясь на религиозные чувства мусульман¹¹⁵¹. В 1920-х гг. были основаны религиозно-политические организации, предпринявшие попытки возвеличить панисламский политический проект, то есть, осуществить «реисламизацию» в масштабах всего мира. Одним из них стало течение «Таблиги джамаат» (сокращенно – «Таблиг») – «Общество по распространению веры»¹¹⁵², которое возникло в Индии в 1927 году. Это движение призывало «правверных» порвать в своей повседневной жизни с «нечестивыми» нравами и обычаями, которые противоречили исламу в его самом строгом понимании, а делать все так, как это делал Пророк. Например, спать на правом боку, на полу, положив ладонь под щеку и лицом к Мекке и т.п.

В 1929 г. в Египте Хасаном аль-Банной (1906 – 1949) была основана ассоциация «Братья-мусульмане». Эта организация отличалась способностью сплачивать вокруг себя различные социальные группы, вести прозелитическую работу, которая сопровождалась активной благотворительной деятельностью в больницах, мастерских и школах при мечетях, которые ей контролировались. Довольно скоро «Братья-мусульмане» превратились в сильное религиозно-политическое движение, породившее много радикальных и экстремистских формирований «истинных мусульман»¹¹⁵³.

На исламском поле той эпохи действовали многие другие группы, большинство из которых сначала не имело политической окраски и ставило перед собой религиозные, а нередко и социальные задачи. Но, получив доступ к значительному числу верующих, они фактически стали выполнять функции посредников между властью и народными массами. Властные структуры пытались контролировать этих посредников и привлекать их на свою сторону, если они были открыты к сотрудничеству,

¹¹⁵¹ Алексеев И.Л. Исламский фундаментализм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 426.

¹¹⁵² Ahmad M. Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaati-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia // Fundamentalisms Observed / M.E. Marty, R.S. Appleby (eds.). Chicago: Chicago University Press, 1991. P. 457 — 530.

¹¹⁵³ Левин З.И. Хранители Слова и блюстители Духа Откровения // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 37.

и сдерживать или подавлять их, если они относились к нему враждебно или с безразличием¹¹⁵⁴.

Во второй половине XX века шел активный процесс становления идеологической доктрины современного исламского фундаментализма. Существенными факторами ее возникновения служили отсутствие собственных государственных механизмов у вышедших из колониальной зависимости стран распространения ислама, а также кризис европейских концепций общественного развития и секуляристских идеологий националистической направленности. Теоретические основы данной доктрины, которые разрабатывались в Индии (Пакистане) Абул Ала Маудуди и в Египте Сейидом Кутбом¹¹⁵⁵, оказали огромное влияние на общую эволюцию международного исламизма в минувшем столетии¹¹⁵⁶.

Эти исламские теоретики считали, что мир закоренел в джахилийе – невежестве, ибо не знает подлинной сути ислама. Люди впали в грех многобожия, они поклоняются идолам национализма, коммунизма и демократии. Для мусульманина же родина там, где правит шариат. Но люди не довольствуются шариатом и создают свои, не совместимые с ним законы. Именно «перекрестное» давление идей А. Маудуди и С. Кутба на умы верующих подготовило возникновение в суннитском мусульманском мире исламистского движения, заявившего о себе в следующем десятилетии¹¹⁵⁷.

Началом новой исламистской эры послужила революция в Иране в 1979 г., когда пришедшее к власти шиитское духовенство провозгласило ее конечной целью построение всемирного исламского государства. Наиболее известным идеологом этого периода считается глава шиитского правительства Ирана – аятолла Р.М. Хомейни, который свел в один том под названием «За исламское правительство»¹¹⁵⁸ тексты своих лекций, где излагались основные принципы, которых с 1979 г. стала придерживаться Исламская Республика Иран.

В 70-е гг. XX столетия исламистское движение, вдохновленное своими идеологами, прочно укоренилось в обществе, постепенно завоевывая монополию на толкование сути ислама, навязывая собственные ценности и пытаясь принизить или дискредитировать все прочие представления об исламе как религии.

¹¹⁵⁴ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма / Пер. с франц. В.Ф.Денисова. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2004. С. 49 – 50.

¹¹⁵⁵ В некоторых источниках – С.Котб.

¹¹⁵⁶ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма / Пер. с франц. В.Ф.Денисова. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2004. С. 38.

¹¹⁵⁷ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма / Пер. с франц. В.Ф.Денисова. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2004. С. 40.

¹¹⁵⁸ Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini / Н. Algar (ed.). Berkeley: Mizan Press, 1981.

С начала 80-х гг. прошлого века исламизм, который стал своеобразной мобилизующей утопией, быстро распространялся по всему мусульманскому миру и выступал главной темой споров о будущем общества. Как полагает Дж. Кепель, «двусмысленный характер исламистской идеологии, которую мог разделять как бородатый капиталист, так и обитатель трущоб, способствовал популяризации исламистских движений. Апелляция к религии, позволявшая не отчитываться за свои свершения в посюстороннем мире, давала исламистам «отсрочку» в выполнении конкретных обязательств»¹¹⁵⁹.

С середины 1990-х гг. основной чертой развития исламизма стало резкое усиление групп, ориентирующихся на насильственные методы ведения политической борьбы. Характерным для этого периода являлось смещение акцентов с глубокой проработки идейного содержания ислама на вооруженную борьбу во имя реализации политических идеалов.

Подъем исламистских движений был явлением столь же впечатляющим, сколь и неожиданным. В то время как уход религии в сферу частной жизни казался незыблемым достижением современного мира, внезапная экспансия политических групп, движимых желанием провозгласить исламское государство, признававших клятву только на Коране, призывавших к джихаду – священной борьбе за дело Аллаха – и вербовавших активистов среди городского населения, поставила под вопрос многие, казавшиеся очевидными, истины.

Сегодня исламизм, или политический ислам объединяет огромное количество различных группировок¹¹⁶⁰. Хотя политические и религиозные взгляды отдельных фундаменталистских групп (например, исследователи констатируют серьезные расхождения между суннитскими и шиитскими фундаменталистами¹¹⁶¹) порой существенно отличаются, все они воплощают, с позиций «подлинного ислама» общие принципы религиозного фундаментализма:

- во-первых, настаивают на неотделимости религии от политики и сакральном характере государственной власти;
- во-вторых, требуют создания государства, в котором светская и религиозная власть были бы неразделимы, а судебная-правовая система основана на шариате;

¹¹⁵⁹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма / Пер. с франц. В.Ф. Денисова. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2004. С. 28.

¹¹⁶⁰ Малащенко А. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский центр Карнеги, 1998. С. 126 — 163.

¹¹⁶¹ Семенова О.А. Исламский фундаментализм как течение политической мысли: генезис, идеи, этапы и тенденции развития // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. М., 2007. № 1.

– в-третьих, выступают за кардинальную перестройку жизни современного мусульманского общества за счет полного претворения норм «чистого» ислама;

– в-четвертых, признают обязанностью каждого истинного мусульманина вести активную политическую деятельность, целью которой является защита и распространение ислама. Исламисты считают, что суть ислама – это не только соблюдение обрядов и ритуалов, предписанных исламом. По их мнению, ислам – это истинная вера не только для выходцев из Аравии, или для населения какой-либо Ближневосточной страны. Они открыто настаивают на том, что для всего человечества есть только один образ жизни, который является правильным в глазах Аллаха, и это – ислам¹¹⁶².

Наконец, апологеты современного исламского фундаментализма ратуют за строжайшее соблюдение принципа единобожия и в связи с этим стремятся к «очищению ислама» от накопившихся за его историю нововведений и восстановлению норм, бытовавших, по их мнению, во времена Пророка Мухаммада и «праведных халифов».¹¹⁶³ При этом «безбожниками» (кафирами) и врагами истинной веры объявляются, как правило, представители тех течений ислама, которые угрожают не основам религиозной стабильности, а основам государственной власти¹¹⁶⁴.

Несмотря на то, что и для иудаизма также сложно найти слово, полностью эквивалентное термину фундаментализм в его начальной, протестантской, фундаменталистское движение существует внутри ультраортодоксального течения. Так, известные исследователи И. Шахак и Н. Мезвински в книге «Иудейский фундаментализм в Израиле» сформулировали краткое определение феномена «иудейского фундаментализма»: «это убеждение, что иудейская вера, заложенная в Вавилонском Талмуде и опирающаяся на Галаху, до сих пор действенна и будет таковой вечно»¹¹⁶⁵.

Как отмечает М. Ратвен, существует собирательный термин, который обычно используется израильскими СМИ для обозначения всех религиозных фундаменталистских групп – «религиозные правые»¹¹⁶⁶. Фундаментализм этих правых ультраортодоксальных групп проявляется, прежде всего, в том, что они не только активно выступают в защиту

¹¹⁶² *Ruthven M.* Fundamentalism. The Search for Meaning. New York: Oxford University Press Inc., 2005. P. 48.

¹¹⁶³ *Ruthven M.* Fundamentalism. The Search for Meaning. New York: Oxford University Press Inc., 2005. P. 48.

¹¹⁶⁴ *Тавевский Д.* Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 359 – 360.

¹¹⁶⁵ *Shahak I., Mezivinsky N.* Jewish Fundamentalism in Israel. London: Pluto Press, 2004. P. 5.

¹¹⁶⁶ *Ruthven M.* Fundamentalism. The Search for Meaning. New York: Oxford University Press Inc., 2005. P. 29.

иудейской веры от реформизма и секуляризма, но и пытаются претворять свои религиозные воззрения в государственную политику и другие сферы жизни общества.

Так еще в 1912 г., в городе Катовице, ультраортодоксальными еврейскими кругами была создана «Агуддат Исраэль» – влиятельная политическая организация, использующая прессу, политическую борьбу и представительство в органах государственной власти для достижения своих целей. Сущность идеологии этой организации была сформулирована в ее программе, согласно которой «следует решать в духе Торы различные вопросы, которые встанут на повестку дня в жизни народа Израиля»¹¹⁶⁷.

Иудейские фундаменталисты опираются на идеи, заложенные в комментариях известнейших ультраортодоксальных раввинов к священным для иудеев текстам. Одним из них, в частности, являлся раввин Моше Софера, который «возвел национальные моменты иудаизма в степень обязывающих религиозных принципов»¹¹⁶⁸. В то же время, наряду с раввинами, к «праотцам» иудейского фундаментализма относят классиков сионизма – Т. Герцля и А. Кука, произведения которых стали для ряда групп фундаменталистов культовыми.

В основе построений иудейских фундаменталистов лежит принцип «богоизбранности еврейского народа», якобы восходящий к книгам Ветхого Завета, который является привлекательным для многих экстремистских религиозных движений, но наиболее характерен именно для ультраортодоксального иудаизма¹¹⁶⁹.

В Торе и других источниках подчеркивается, что «избрание еврейского народа Богом мотивируется не какими-либо особыми достоинствами и заслугами этого народа, но любовью Бога к нему»¹¹⁷⁰.

Иудейские фундаменталисты, апеллируя к этим положениям, и существенно упрощая их, утверждают, что евреи – это избранный Богом

¹¹⁶⁷ Ортодоксальный иудаизм // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. *Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат*. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 6. С. 195.

¹¹⁶⁸ Ортодоксальный иудаизм // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. *Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат*. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 6. С. 195.

¹¹⁶⁹ Избранный народ // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. *Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат*. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 2. С. 798.

¹¹⁷⁰ Избранный народ // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. *Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат*. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 2. С. 798.

народ, который появился еще до восхождения Пророка Моисея на гору Синай, и который должен жить по заповедям Господа. В награду за это Господь также дал ему Землю Обетованную в Палестине, где еврейские племена жили до 70-х гг. н.э. В соответствии с ультрарелигиозными представлениями возвращение евреев на историческую родину необходимо и совершится, когда евреи будут жить согласно традиции. Тогда вернется Мессия – избавитель из дома Давидова, о котором извещали пророки, восстановит Иудейское царство и водворит всемирную справедливость¹¹⁷¹.

Как отмечает российский исследователь А.Б. Волков, догму о богоизбранности еврейского народа иудеи – фундаменталисты подняли на небывалую высоту и прибегают к ней для доказательства совершенно особого положения евреев в мировой политике¹¹⁷². Обозначенный стереотип «избранного народа» в представлениях фундаменталистов принял форму принципа «исключительности еврейского народа», крайним выражением которого стало мифическое положение о том, что души евреев происходят от самого Бога, а души неевреев – из низменной материи – клиппот (скорлупы)¹¹⁷³.

Под влиянием постоянных преследований еврейского народа и гонений на евреев, также сложился второй принцип – «враждебности к еврейскому народу», который охотно муссируется фундаменталистами.

Иудейские фундаменталисты утверждают, что все другие народы враждебны еврейскому народу, поскольку завидуют ему. Бессилие этой зависти рождает озлобление и ненависть. Они ссылаются на то, что все народы, у которых живут евреи, явные или скрытые антисемиты, поэтому говорить о взаимной любви или уважении вообще не стоит. Речь может идти лишь о степени враждебности и терпения. В данной связи они истолковывают антисемитизм в фантастическом духе, как явление иррациональное, вечное, не подвластное законам исторического развития земной цивилизации. Из этой ложной теоретической посылки ими делается вывод о том, что между еврейским народом и остальными народами существуют вечный конфликт, непонимание и враждебность¹¹⁷⁴.

¹¹⁷¹ Иудаизм // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. *Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат*. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 3. С. 975.

¹¹⁷² *Волков А.Б.* Израиль: ортодоксальный фундаментализм // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 183.

¹¹⁷³ Избранный народ // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. *Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат*. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 2. С. 799.

¹¹⁷⁴ *Волков А.Б.* Израиль: ортодоксальный фундаментализм // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 184.

Как отмечает И.Р. Шафаревич, что реальную подлинность подобных высказываний (цитат) установить очень сложно, поскольку «для этого надо иметь оригинальные тесты Талмуда и «Шулхан-Аруха», владеть языком, на котором они написаны и быть в состоянии сделать добросовестный перевод», а их подбор порой кажется тенденциозным¹¹⁷⁵, они охотно берутся на вооружение иудейскими фундаменталистами.

Иудейские фундаменталисты, как и все фундаменталисты, делят окружающий мир на «своих» и «чужих». Этими «чужими» являются все неевреи – «гойи» и «аккумы» – довольно нейтральные для традиционного иудаизма названия, которые в устах фундаменталистов приобретают уничижительный смысл¹¹⁷⁶.

Наиболее воинственно настроенные иудейские фундаменталисты утверждают, что «необрезанные» предаются «мерзостям», «блудодейству» со своими ложными богами¹¹⁷⁷. Обычно они придерживаются последнего из трех подходов по отношению к неевреям, которые выдвигают радикально настроенные группы: 1) ограничение прав неевреев; 2) отрицание прав неевреев; 3) полное истребление неевреев¹¹⁷⁸.

Безусловно, данные принципы ни в коем случае нельзя приписывать иудаизму в целом. Однако они довольно часто присутствуют в его ультраортодоксальных и всегда – в идеологизированных и экстремистских, а по сути – псевдорелигиозных версиях.

Следует отметить, что группы современных иудейских фундаменталистов существенно различаются по способам достижения своих целей, являясь в политическом плане относительно нейтральными, или наоборот очень активными и даже конфликтными¹¹⁷⁹. Группы активных ультраортодоксов (точнее – ультра-ультра ортодоксов), обозначаются общим термином «харедим»¹¹⁸⁰,

Слово «хареди» заимствовано из Книги Иешайяу (Пророка Исаяи) – «Выслушайте слово Господа, трепещущие [харедим] перед словом Его...»¹¹⁸¹. Обычно оно применяется в отношении евреев, которые бого-

¹¹⁷⁵ См. подробнее: *Шафаревич И.Р.* Трехтысячелетняя загадка. История еврейства из перспективы современной России // *Шафаревич И.Р.* Русский вопрос М.: Алгоритм: Эксмо, 2009. С. 165 – 176.

¹¹⁷⁶ *Меляховецкий А.А.* Энциклопедия заблуждений. Евреи. М.: Изд-во ЭКСМО; Донецк: Изд-во СКИФ, 2004. С. 81 – 82.

¹¹⁷⁷ *Красиков В.И.* Экстрим: Междисциплинарное философское исследование причин, форм и паттернов экстремистского сознания. М.: Водолей Publishers, 2006. С. 116 – 117.

¹¹⁷⁸ *Таль У.* Обоснования Мессаианской политики в Израиле // Иерусалимский ежеквартальник. 1085. № 35. Весна.

¹¹⁷⁹ *Maiba H.* Judaism, Fundamental // *Encyclopedia of Fundamentalism* / В.Е.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 257.

¹¹⁸⁰ *Huff P.A.* Haredim // *Encyclopedia of Fundamentalism* / В.Е.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 207 – 208.

¹¹⁸¹ Книга Пророка Исаяи. 66:5 // Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2003. С. 385 – 387.

боязненны и щепетильны относительно соблюдения религиозных заповедей. Они стараются блюсти все 613 заповедей иудаизма и верят, что невыполнение религиозных предписаний ведет к утрате еврейским обществом своего духа. Более того, оно ведет к тому, что оттягивается момент пришествия Мессии, а соответственно, и день искупления их греха. В знак выполнения заветов Всевышнего они носят отличительный наряд: – мужчины – длинные, черные кафтаны (лапсердаки), длинные гольфы, бороды, пейсы и шляпы (иногда меховые), а женщины обычно длинные платья и шляпы, шарфы или платки на головах. Самые большие сообщества харедим проживают в Нью-Йорке в районах Бруклин и Манхэттен, а также в иерусалимском квартале Меа-Шеарим и в Бней Браке в 5 км от центра Тель-Авива¹¹⁸².

Всех их объединяет один из главных признаков фундаментализма – усиленный интерес к политике и стремление активно участвовать в политической жизни общества.

Фундаментализм в иудаизме проявляет себя в любой стране, где есть значительная диаспора харедим. Одним из показателей усиления фундаменталистских тенденций в рамках данной религии, по мнению специалистов, служит оживление хасидизма. Хасидское движение, в особенности организация, называющая себя «Любавическое движение» или «Хабад», активно вмешивается в общественно-политическую жизнь различных стран. Тем не менее, в тех государствах, где евреи составляют меньшинство от общей численности населения, деятельность иудейских фундаменталистов сводится в основном, к сбору средств для своих адептов в Израиле и организации их политической поддержки со стороны официальных ведомств.

Сфера проявления иудейского фундаментализма в самом Израиле гораздо шире, а его значение в политической жизни израильского общества несравненно больше. В конце XX века многие харедим, с политическими партиями и организациями которого исследователи связывают феномен религиозного фундаментализма в Израиле, заняли конфронтационную позицию в отношении светского населения. Напряженность между нерелигиозными жителями Израила и группами харедим, которая постоянно усиливается, во многом стала результатом высокой рождаемости в семьях верующих (в среднем, имеющим семь детей в семье), их растущей экономической зависимости от правительственных дотаций и нежеланием неверующего большинства финансировать жизнь людей, которые «пытаются научить их, как следует жить»¹¹⁸³.

¹¹⁸² Maiba H. Judaism, Fundamental // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 255.

¹¹⁸³ Maiba H. Judaism, Fundamental // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 258.

Фундаменталистский характер восприятия харедим окружающего мира довольно точно передан профессором Университета имени Бар-Илана Менахимом Фридманом, уважаемым в среде харедим авторитетом. По мнению этого ученого, «мир хареди является иудеоцентричным. В основе мышления хареди лежит постулат о том, что евреев от неевреев отделяет непреодолимая пропасть. Поэтому нет такого понятия как мирный хареди. Все харедим исходят из того, что отношения между неевреями и евреями сохранились такими, какими они были до основания Израиля. Другими словами, они убеждены, что неевреи и евреи находятся на разных полюсах, при этом действия первых направлены на уничтожение вторых. Настоящее различие между евреями заключается только в том, как они реагируют на это постоянное желание неевреев»¹¹⁸⁴.

Харедим, составляющие не более 15% населения, требуют абсолютного приоритета Галахи над государственным законодательством, а самые яркие их представители открыто стремятся превратить страну в теократическое «государство Галахи».

Суть этого требования детализируют ряд принципов, которые обычно выдвигают все религиозные фундаменталисты:

1) политическая власть Бога должна быть юридически закреплена. Посвященные раввины, легитимные агенты Бога, должны быть наделены правом принятия политических решений;

2) раввины должны наблюдать за всеми общественными учреждениями, выносить суждения по всем проблемам, которые возникают, принимать окончательные решения по всем вопросам, руководить деятельностью государственных служб, а также осуществлять цензуру над всеми печатными изданиями и СМИ;

3) соблюдение шаббата, других религиозных предписаний, физическое разделение женщин от мужчин в общественных местах и соблюдение «скромности» в женском поведении и одежде должны быть закреплены в законодательном порядке;

4) люди должны быть обязаны сообщать обо всех нарушениях, замеченных за окружающими, раввинским властям¹¹⁸⁵.

По мнению специалистов, фундаменталистская и теократическая природа основных принципов харедим является очевидной. Оно выражает намерение фундаменталистов ввести форму теократического правления, наподобие той, которая существовала в эпоху Второго Храма. На самом деле, это «попытка повернуть историю вспять, если не ликвидировать совсем, то свести до минимума функцию секулярной власти,

¹¹⁸⁴ *Shahak I., Mezvinsky N. Jewish Fundamentalism in Israel. London: Pluto Press, 2004. P. 15.*

¹¹⁸⁵ *Shahak I., Mezvinsky N. Jewish Fundamentalism in Israel. London: Pluto Press, 2004. P. 43.*

подчинив всю гражданскую и политическую жизнь религиозным законам»¹¹⁸⁶.

Особым нападкам со стороны иудейских фундаменталистов подвергаются женщины, участвующие в политической жизни общества. Харедим неоднократно называли их «ведьмами», «суками» и «демонами». В целом для их среды характерна дискриминация женщин, которым в прошлом было отведено место вместе с «рогатым скотом и рабами»¹¹⁸⁷.

По мнению А.Б. Волкова, основная цель деятельности многих фундаменталистских организаций в Израиле – это не столько защита ортодоксии от умеренно-либерального секуляризма, сколько установление идеологического и политического диктата религиозной общины над всем еврейским населением Израиля, причем в условиях формально светского государства¹¹⁸⁸.

В настоящее время, по мнению ученых, влияние иудейских фундаменталистов на политическую и общественную жизнь Израиля возрастает. Этот факт объясняется тем, что ряд принципов, которые выдвигают фундаменталисты, вызывает одобрение не только у евреев-традиционалистов, но и у светской части еврейского населения этого государства. Как утверждает Исраэль Шамир¹¹⁸⁹: «они говорят и делают то, что многие хранят в сердце»¹¹⁹⁰. Особой привлекательности иудейских фундаменталистов способствует их намеренное преувеличение героизма в истории еврейского народа, особенно когда выступают за сохранение еврейской идентичности¹¹⁹¹.

Тем не менее, существует комплекс проблем, который предопределяет серьезные разногласия фундаменталистов как в собственной, довольно неоднородной среде, так и с остальной частью общества. В основе этих разногласий лежит, прежде всего, неодинаковое отношение к сионизму, и соответственно, к внешней и внутренней политике государства Израиль. Кроме того, имеют место противоречия во взглядах различных сообществ харедим. Так, Иммануэль¹¹⁹² – одно из двух ультраортодоксальных поселений в Иудее, Самарии и полосе Газы, расположенное в 15 км к юго-западу от Шхема и основанное в 1983 г. ультраор-

¹¹⁸⁶ Волков А.Б. Израиль: ортодоксальный фундаментализм // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 168.

¹¹⁸⁷ *Shahak I., Mezvinsky N. Jewish Fundamentalism in Israel.* London: Pluto Press, 2004. P. 40.

¹¹⁸⁸ Волков А.Б. Израиль: ортодоксальный фундаментализм // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003. С. 167.

¹¹⁸⁹ Исраэль Шамир — Израиль Соломонович Шмерлер родился в Новосибирске, также известный в Швеции как Ёран Ермас — российско-израильский писатель, переводчик и публицист.

¹¹⁹⁰ *Шамир И.* Кипа и автомат // Политический журнал:

<http://www.politjournal.ru/index.php?action=Articles&dirid=67&tek=3629&issue>

¹¹⁹¹ *Shahak I., Mezvinsky N. Jewish Fundamentalism in Israel.* London: Pluto Press, 2004. P. 11.

¹¹⁹² Иммануэль – אֱמָנוּאֵל, библейское выражение «с нами Бог».

тодоксальными евреями, испытывает определенные трудности в своем развитии, главным образом, из-за напряженных отношений между различными группами харедим, его населяющими¹¹⁹³.

Наряду с этим, многие круги израильского еврейства открыто выражают свое недовольство тем, что харедим не желают в равной мере делить с остальными евреями Израиля то бремя задач, которые возлагаются на общество в целом. Однако наиболее существенно препятствует «харедизации» Израиля наличие в этом государстве высококвалифицированного и влиятельного научного сообщества способного вести открытые дискуссии и убедительно отстаивать свое мнение в спорах с фундаменталистами¹¹⁹⁴.

Проявление фундаментализма в индуизме, буддизме и других слабо догматизированных религиях тесно связано со стремлением уточнить или переопределить национальную или этническую идентичность групп, которые их исповедуют. Преимущество «религии», как основного фактора политической идентичности, по сравнению с «нацией» состоит в том, что она предлагает основы, кажущиеся исконными и бесспорными, которые позволяют как «ограничивать» групповую принадлежность, так и вдохновлять на противостояние росту чужеземной культурной экспансии¹¹⁹⁵.

Принципы, на которых базируется индуизм, как очень сложная, индивидуалистичная и плюралистичная религия больше связаны с национальными обычаями и устоявшейся социальной практикой народов Индии, а не с религиозными догматами или формальной доктриной. В этой связи учеными часто ставится под сомнение тот факт, что индуизм может служить благоприятной средой для развития религиозного фундаментализма. Появлению этого феномена более способствует «дух индуизма» как самобытной этнической религии индийцев¹¹⁹⁶, а сам этот феномен выступает своеобразной формой этнической мобилизации народов Индии.

Однако первый реальный толчок развитию религиозного фундаментализма в Индии дала, изданная брахманом Винаяком Дамодаром Саваркарком книга «Хиндутва: Кто является индийцем?»¹¹⁹⁷. В ней этот религиозный деятель утверждал, что «индуизм» — это «корень» души Индии, пущенный в ведический период. В данной связи, все мусуль-

¹¹⁹³ См.: Иммануэль // Электронная Еврейская Энциклопедия. Иерусалим: Ассоциация по изучению еврейских общин в диаспоре, 2005. Т. Доп. 3. Кол. 190; <http://www.eleven.co.il/article/11784>.

¹¹⁹⁴ *Taverne D.* The March of Unreason. Science, Democracy and the New Fundamentalism. New York: Oxford University Press Inc., 2006. P. 265.

¹¹⁹⁵ *Heywood A.* Political Ideologies. An Introduction. London: Macmillan Press LTD, 1998. P. 314.

¹¹⁹⁶ *Heywood A.* Political Ideologies. An Introduction. London: Macmillan Press LTD, 1998. P. 314.

¹¹⁹⁷ *Savarkar V.D.* Hindutva. Who is a Hindu? Nagpur, 1928.

манское и христианское население Индии – «чужие», поскольку их корни уходят в другие «священные земли», находящиеся вне Индии. По сути, это утверждение призывало к этническому индийскому национализму, на базе которого возникла организация индуистских фундаменталистов, известная как «Хиндутва». Эта организация объединила свои культурные и политические амбиции в одну цель – установить Индуистское Царство (Индуистское государство)¹¹⁹⁸.

Дальнейший импульс развитию фундаменталистских движений в индуизме придала борьба Индии за государственную независимость. Их подъем был обусловлен ее достижением в 1947 году, – тогда фундаменталисты попытались изменить многокультурную, мультиэтническую мозаику Индии, сделав индуизм основой национально-государственной идентичности. Тем не менее, они не призывали к изгнанию из Индии чужеземных культур и религий, а выступали за «индуизацию мусульман, сикхов, джайнов и других религиозных сообществ»¹¹⁹⁹.

Очередной ренессанс индуистского фундаментализма связан с активизацией движения «Хиндутва» во второй половине XX века. Во многом этому ренессансу способствовала телевизионная постановка индуистского эпоса – Рамаяны, получившая огромный национальный резонанс. Этот древний индуистский Бог стал чем-то вроде реальной культовой фигуры. Процессии на колесницах, возвеличивающие славу Рамы, провоцировали в народе желание освободить захваченное мусульманами место его рождения в городе Айодхья¹²⁰⁰. Кампания по освобождению священных мест, захваченных мусульманами, активизировалась в 1964 году, когда ее идеологом стала основанная в этом же году радикальная группировка – «Всемирное собрание индусов» – Вишва Хинду Паришад (ВХП).

Особенной целью ВХП стала мечеть Бабура, расположенная в городе Айодхья, которая была уничтожена 6 декабря 1992 года. Акт уничтожения мечети был оценен как великая победа движения «Хиндутва», как триумф индуистского национализма¹²⁰¹. В дальнейшем фундаменталистская риторика движения «Хиндутва» была направлена против мусульманского Пакистана¹²⁰².

¹¹⁹⁸ Lind M.A. Hinduism, Fundamental // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 224.

¹¹⁹⁹ Heywood A. Political Ideologies. An Introduction. London: Macmillan Press LTD, 1998. P. 314.

¹²⁰⁰ Lind M.A. Hinduism, Fundamental // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 224.

¹²⁰¹ Lind M.A. Hinduism, Fundamental // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 225.

¹²⁰² Lind M.A. Hinduism, Fundamental // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E.Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 225.

В конце XX века, с приходом к власти Бхаратия Джаната Парти (БДП) – Индийской народной партии, политическая платформа которой была построена на обвинении всех других партий в «светскости» и апелляциях к националистическим настроениям, индуистский фундаментализм принял выраженную политическую окраску.

Уже в 1998 году, с одобрения БДП, Индия провела испытания ядерного оружия. Хотя это событие шокировало мировое сообщество и вызвало опасения в отношении усиления эскалации гонки ядерных вооружений в Южной Азии¹²⁰³, индуистские фундаменталисты рассматривали его как огромное достижение Индии, дав этим испытаниям название «операция Шакти» (в честь индийской Богини силы и энергии – Шакти). Испытания ядерного оружия стали выражением неконтролируемой тяги индуистских фундаменталистов к власти и утверждению собственного превосходства¹²⁰⁴.

Сегодня некоторые источники связывают развитие индуистского фундаментализма с негативной реакцией на усиливающиеся темпы глобализации, которая все больше влияет на Индию. Так, члены движения «Хиндутва», считают, что глобализация влечет за собой разрушительные последствия для Индии. Они видят в росте потребительских настроений доказательство «западнизации» индийского общества и его морального разложения, разъедающего наиболее эзотерические аспекты индуизма – обособленность и аскетизм¹²⁰⁵.

Увеличивающиеся темпы глобализации мирового сообщества, процессы модернизации, охватившие Индию, во многом служат укреплению индуистского фундаментализма. Индуистские фундаменталисты стремятся официально закрепить кастовую систему, провести законы, запрещающие есть говядину, обратить все население Индии в индуизм и существенно ограничить ее контакты с западным миром. Все, стремления индийских политических лидеров к секуляризации и демократизации общества, уничтожению кастовой системы встречают упорное сопротивление со стороны индуистских фундаменталистов.

Сдерживанию роста политического влияния индуистских фундаменталистов способствует тот факт, что все больше индийцев разделяют современные представления об образе жизни¹²⁰⁶, а прогресс этой страны невозможен без политических альянсов с другими религиозны-

¹²⁰³ *Кокочин А.А.* Ядерное сдерживание и национальная безопасность России на пороге XXI века. М.: Институт проблем международной безопасности Российской академии наук, 2000. С. 15 – 16).

¹²⁰⁴ *Lind M.A.* Hinduism, Fundamental // *Encyclopedia of Fundamentalism* / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 225.

¹²⁰⁵ См. об этом: *Tharoot S.* India: From Midnight to the Millennium. New York: Harper & Brothers, 1997.

¹²⁰⁶ *Lind M.A.* Hinduism, Fundamental // *Encyclopedia of Fundamentalism* / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001. P. 225.

ми сообществами и светскими общественно-политическими движениями.

Буддизм как религия, согласно Э. Хейвуду, «менее всего, если ее сравнивать с другими главными религиями, ассоциируется с фундаментализмом»¹²⁰⁷. Тем не менее, в конце XIX века, в буддизме возникли тенденции к модернизации самой сущности вероучения и культа, которые привели к появлению буддийского фундаментализма.

Например, в Шри-Ланке, еще в годы колониализма начался процесс модернизации буддизма «тхеравады», получивший название «мирянизация буддизма»¹²⁰⁸. «Мирянизация буддизма» означала возрастание роли мирян в жизни буддийской общины. Миряне острова Шри-Ланка, а затем других Южно-Азиатских стран, где преобладала паллийская традиция, начали создавать религиозные мирские организации – воскресные школы, молодежные и женские буддийские ассоциации, а также различные комитеты. В то же время, наряду с развитием движения мирян за реформацию буддизма, шел процесс активизации монашества, его все большего вовлечения в политическую жизнь¹²⁰⁹.

Активное сопротивление британским колонизаторам потребовало узаконивания этой новой деятельности монахов: было провозглашено, что политическая активность является отпращиванием их традиционной функции давать советы правителям на основе моральных заповедей Будды. Этот аргумент подтверждался примерами из истории и буддийской мифологии, которые были приведены в книге буддийского монаха и профессора В. Рахулы, впервые изданной на сингальском языке в 1946 году «Наследие бхиккху (буддийского монаха): краткая история бхиккху в образовательной, культурной, социальной и политической жизни»¹²¹⁰.

Эту книгу многие называют одним из основных документов политически ориентированного буддизма. Главный принцип, обоснованный в данной книге, гласил: пропаганда буддизма является обязанностью бхиккху, благополучие которого зависит от благополучия народа, исповедующего буддистскую религию. В. Рахула утверждал, что на протяжении всей истории благосостояние нации и благосостояние религии

¹²⁰⁷ Heywood A. Political Ideologies. An Introduction. London: Macmillan Press LTD, 1998. P. 316.

¹²⁰⁸ См.: Malalagoda K. Buddhism in Sinhalese Society 1750 — 1900: A Study of the Religious Revival and Change. Berkeley, 1976.

¹²⁰⁹ См. об этом: Талмуд Э.Д. Общественно-политическая мысль Шри-Ланки в Новое время. М., 1982. С. 77 — 81.

¹²¹⁰ Rahula W. The Heritage of the Bhikkhu: A Short History of the Bhikkhu in Educational, Cultural, Social and Political Life. New York, 1974.

являются синонимами, а отделение религии от нации навязано завоевателями с Запада, принадлежавшими к другой вере»¹²¹¹.

Популяризация данного принципа способствовала в дальнейшем нарастанию воинствующего буддийского фундаментализма, приверженцы которого выступали за ограничение власти христианских миссий, обязательное преподавание учения Сиддхартхе в школах, пропаганду взгляда на буддизм как на философию, а не религию, использование буддизма в политических целях¹²¹².

На острове Шри-Ланка к буддистским фундаменталистам относят сингалцев, которые используют религию буддизма как средство укрепления своей власти на острове. Они утверждают, что основное предназначение Шри-Ланки – быть островом Дхармы или обучения буддизму и крайне нетерпимо относятся к любым иноверцам, особенно, тамилам и мусульманам. Сингалские фундаменталисты стремятся освободить Шри-Ланку от всех небуддистов¹²¹³.

Если сингалы в Шри-Ланке боятся за сохранение и укрепление своего господствующего положения, то тамилы – за создание на этом острове, в районах своего компактного проживания, независимого государства «Тамил Илам». Земли, на которых планируется создание тамильского государства, занимают также и мусульмане, в связи, с чем тамильские фундаменталисты из организации «Тигры освобождения Тамил-Илама» регулярно проводят акции их «устрашения» – боины.

Призывы к сингализации Шри-Ланки, как возвращению «традиционной формы ее национальной идентичности», постоянно выдвигаются и такой воинствующей фундаменталистской группой как «Народный освободительный фронт», требующей установления буддизма в качестве государственной религии¹²¹⁴.

Большинство исследователей согласны с тем, что формальное выделение общих признаков проявления фундаментализма в рамках различных религий является сложным, поскольку только приблизительно можно выделить те принципы, которые составляют его универсальное ядро.

Общими принципами религиозного фундаментализма, которые присутствуют во всех религиях, являются:

– отвержение разграничения «светского» и «религиозного»;

¹²¹¹ См.: *Rahula W.* The Heritage of the Bhikkhu: A Short History of the Bhikkhu in Educational, Cultural, Social and Political Life. New York, 1974.

¹²¹² *Старостин Б.С., Старостина Ю.П.* Ученые Запада, Востока и России о буддийской цивилизации // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. *Б.С.Ерасов*. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 427.

¹²¹³ *Woolf A.* Fundamentalism (Ideas of Modern World). London: Hodder Wayland – Patience Coster Book Factory, 2003. PP. 50 – 51.

¹²¹⁴ *Heywood A.* Political Ideologies. An Introduction. London: Macmillan Press LTD, 1998. P. 316.

– призыв к возврату религии во все сферы социального бытия, и, в первую очередь, в политику;

– апелляция к безошибочности священных источников (хотя допускается возможность их динамической интерпретации религиозными авторитетами);

– антимодернизм, критика реалий современности;

– опора на харизматического лидера и его авторитет;

– авторитарный характер внутренней организации;

– отрицание дискуссий и споров;

– подмена научного познания мира теологией;

– разделение людей на «верных» и «неверных», «своих» и «чужих»¹²¹⁵.

Однако следует подчеркнуть, что, несмотря на то, что религиозный фундаментализм является особым типом религиозного сознания и имеет ряд характерных черт, присущих любым религиозным фундаменталистским организациям, он не выступает фактором объединения разнородных религиозных воззрений.

На самом деле, что религиозные фундаменталисты от одной конкретной религии всегда отрицают притязания других религиозных фундаменталистов. Все они утверждают, что «истина» находится на их стороне, а их Пророк – единственный, кому открылась эта истина. В этом пункте веры не может быть разногласий: по определению монотеистические религии не допускают соперничества¹²¹⁶.

Религиозный фундаментализм характерен, прежде всего, для ультраортодоксальных течений в рамках так называемых авраамических религий – иудаизма, христианства и ислама, но он также проявляет себя в индуизме и буддизме. В свою очередь, различают фундаментализм «традиционных религий» (вернее, в отдельных направлениях, возникших в рамках главных религий) и религиозный фундаментализм современных культов и сект. Но если фундаментализм «традиционных религий» в целом ориентирован на «дух традиционализма», на возвращение к своим религиозным истокам, то современные секты изначально откалывает от базовой религии именно дух «очищения истинной веры». При этом практически без внимания социологов остаются социальный генезис и природа подобного фундаментализма, пути его внедрения в массовое сознание, распространения в обществе и проникновения в политическую жизнь.

¹²¹⁵ Челищев В.И. Фундаментализм и фундаменталисты. М.: РГУС, 2010.

¹²¹⁶ Sim S. Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma. Cambridge: Icon Books Ltd., 2005. P. 8.

3.4. ТОТАЛИТАРНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ СЕКТЫ И ДЕСТРУКТИВНЫЕ КУЛЬТЫ КАК АНТИСИСТЕМНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ

Этимология слова «секта»: многообразии трактовок. Отличие секты от традиционной религиозной организации. Понятия «тоталитарной секты» и «деструктивного культа». Определения А.Л. Дворкина и А.И. Осипова. Процесс формирования сектантства в религиозных воззрениях К.П. Победоносцева.

Критерий идентификации тоталитарной секты. Особенность сектантского «типа религиозности». Тоталитарная внутренняя организация как признак тоталитарной секты. Специфика отношений между лидером секты и паствой.

Религиозная специализация тоталитарных сект. Процесс вербовки новых адептов секты. Методы и средства манипулятивного воздействия на членов секты. Сущность тотального контроля в секте.

Проблема дифференциации тоталитарных сект от ответвлений традиционных конфессий. Кришнаизм в индуизме и Международное общество сознания Кришны. Деятельность АУМ Синрикё.

Причины появления популярных синкретических религиозных новообразований. Движение «Нью Эйдж» как пример деструктивной синкретической практики.

Слово «секта» происходит от латинского существительного «secta» (школа, партия, учение), производного от глагола «sequor» (следовать за кем-то, повиноваться).

Изначально термин «секта» являлся нейтральным и служил для описания деятельности обособленных политических, философских или религиозных групп. Его использовали для обозначения образа мышления, стиля жизни, а в более конкретном смысле – политической партии или философской школы, к которой причисляли человека. Позднее «секта»¹²¹⁷ стала категорией, которой обозначали религиозную, политическую, философскую или иную группу, отделившуюся от основного направления и противопоставляющей себя ему, или организованную традицию, имеющую своего основателя и особое учение.

Так, В.И. Даль трактовал секту как «братство, принявшее свое, отдельное учение о вере»¹²¹⁸. В этом смысле ранняя Христианская церковь попадала под это определение, поскольку являла собой особое религи-

¹²¹⁷ Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Мысль, 1979. С. 112.

¹²¹⁸ Даль В.И. Секта // Толковый словарь живого Великорусского языка. М.: Русский язык, 1978. Т. 4. С. 171.

озное сообщество, противопоставляющее себя последователям традиционной иудейской конфессии. Однако впоследствии, при появлении обособленных еретических групп внутри самого христианства (например, катаров, вальдепсов и т.п.) это слово уже для самих христиан стало обозначать «раскол или ересь»¹²¹⁹ – сообщество, исповедующее ложное учение, «ересь», обособившееся от католической церкви. Тем самым, его смысл был существенно заужен.

Например, в законодательстве дореволюционной России «сектой» обозначали конфессии, не признаваемые государством, и разделяли их по степени «вредности» на «вреднейшие», «вредные» и «наименее вредные».

И все же, само по себе понятие «секта», также, как и родственное ему понятие «культ», не несут какой-либо оскорбительной смысловой нагрузки и широко распространены в обиходной русской речи, объективно отражая деятельность некоторых нетрадиционных религиозных групп.

Например, таковыми в современной России считают религиозные организации, имеющие многовековую историю, но представляющие инокультурную религиозную традицию, не имеющую исторических, этноконфессиональных корней на территории России или бывшего Советского Союза, привнесенные в последнее десятилетие из-за рубежа и находящиеся в формальном подчинении зарубежным религиозным центрам. К ним могут быть отнесены, например, многочисленные протестантские группы и движения американского, южнокорейского или иного происхождения, некоторые течения ислама, буддизма и т.п.»¹²²⁰. В контексте индуизма слово «секта» вообще не используется для обозначения некой отколовшейся группы, а лишь указывает на организованную традицию, имеющую своего основателя.

По своей сути секта – это разновидность религиозной организации, необходимым и достаточным признаком которой является верование, – то есть совокупность догматических принципов и представлений, составляющих «символ веры». В данной связи отделить секту от какого-либо маргинального религиозного течения достаточно сложно, поскольку в самом понятии секты достаточно субъективизма, который накладывается той конфессией, от которой откололась секта.

Так, в протестантизме существование самой допустимости веры «по-другому» развязало руки всевозможным любителям изысков в об-

¹²¹⁹ *Даль В.И.* Секта // Толковый словарь живого Великорусского языка. М.: Русский язык, 1978. Т. 4. С. 171.

¹²²⁰ Религии России: учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению; под общ. ред. *О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта*. М.: Изд-во РАГС, 2009. С. 92.

ласти религии. Догматы большинства постпротестантских течений не имеют под собой никаких теологических оснований, доказательств и логики и базируются исключительно на субъективном мнении или даже фантазиях своих основателей¹²²¹.

Тем не менее, религиозная секта, в отличие от традиционной религиозной организации, (например, прихода у православных, шула – у иудеев), представляет собой достаточно узкую группу лиц, замкнутых на своих интересах, (причем не только культовых или вероисповедальных), не совпадающих с интересами общества, а порой – противоречащих им. Как правило, секты противопоставляют себя общепризнанной в данном регионе церковной организации или сложившимся религиозным традициям¹²²².

При этом, чем больше такое религиозное разделение, тем меньше шансов у какой-либо религиозной группы доминировать. Как только начинается индивидуальная интерпретация Священного Писания, становится трудно управлять направлением, в котором она будет развиваться, поэтому самый вероятный результат – появление тоталитарных сект.

Каждая из сектантских групп претендует на то, чтобы стать единственным источником истинной интерпретации Библии, а все другие рассматриваются, в лучшем случае, как дезинформированные, а в худшем – как агенты Антихриста. Эта пагубная тенденция во многом способствует появлению так называемых деструктивных сект и культов (привлекающих в свои ряды множество членов), деятельность которых носит явный асоциальный и тоталитарный характер¹²²³.

Обычно, в широком смысле, под тоталитарными сектами понимают особые религиозные, а также общественные, коммерческие, образовательные или спортивные организации, для которых характерны авторитарные методы управления, ограничения прав человека для членов организации и деятельность, представляющая опасность для жизни и здоровья граждан.

Деструктивный культ определяется учёными как «разновидность культа, разрушительного по отношению к естественному гармоническому состоянию личности: духовному, психическому и физическому (внутренняя деструктивность), а также разрушительного к созидатель-

¹²²¹ *Таевский Д.* Секты мира. Ростов н/Д: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 44 – 45.

¹²²² *Таевский Д.* Секты мира. Ростов н/Д: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 3.

¹²²³ См. *Челищев В.И.* Фундаментализм и фундаменталисты. М.: РГСУ, 2010.

ным традициям и нормам, сложившимся социальным структурам, культуре, порядку и обществу в целом (внешняя деструктивность)»¹²²⁴.

Первым исследователем, давшим, не совсем удачное, на наш взгляд, определение «тоталитарной секты», следует считать А.Л. Дворкина. В соответствии с этим определением, к тоталитарным сектам относят «особые авторитарные организации, лидеры которых, стремясь к власти над своими последователями и к их эксплуатации, скрывают свои намерения под религиозными, политико-религиозными, психотерапевтическими, оздоровительными, образовательными, научно-познавательными, культурологическими и иными масками»¹²²⁵.

Следует отметить, что введённый в научный оборот А.Л. Дворкиным термин «тоталитарная секта», характерен преимущественно для России и стран Западной Европы. В США и Великобритании он особого распространения не получил. Для обозначения подобного рода типов религиозных организаций в этих странах обычно используют термин «деструктивный культ». Российские же религиоведы и сектоведы часто используют термины «тоталитарная секта» и «деструктивный культ» как своеобразные синонимы для обозначения тех типов религиозных организаций, деятельность которых направлена на осуществление полномасштабного контроля над образом жизни и сознанием своих членов, что закономерно приводит к деградации их личности, а также различным асоциальным поступкам. Иногда их объединяют под политически корректным собирательным названием «новые религиозные движения».

Гораздо более удачным представляется определение «тоталитарной секты», которое дал профессор А.И. Осипов. В частности, в своей книге «Тоталитарные секты: технология обмана», этот исследователь отмечал, что «тоталитарные культы, деструктивные организации, деструктивные секты – это разные названия одного и того же. <...> Тоталитарная секта – это организация, построенная по иерархическому принципу с железной дисциплиной, подчиненная лидеру (лидерам). Лидер этой организации, используя методы скрытого и явного психологического воздействия, добивается трансформации психики членов своей организации, устанавливает тотальный (то есть полный, всеобъемлющий – Н.О., С.Е.) контроль над их сознанием, поведением и образом жизни, что позволяет держать членов организации в состоянии зависимости и использовать их в своих корыстных целях»¹²²⁶.

¹²²⁴ *Хвилья-Олинтер. А.И., Лукьянов С.А.* Опасные тоталитарные формы религиозных сект. М., 1996. С. 4.

¹²²⁵ *Дворкин А.Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород: Издательство Христианская библиотека, 2012. С. 44.

¹²²⁶ *Осипов И.А.* Тоталитарные секты: технология обмана. Мн.: Белорусский экзархат – Белорусская Православная Церковь, 2000. С. 42.

На наш взгляд, значительный интерес представляет религиозная концепция выдающегося отечественного мыслителя К.П. Победоносцев, определенное место в которой он отводит проблеме формирования сектантства.

Согласно К.П. Победоносцеву, фактически каждая религиозная группа стремится к тому, чтобы превратить свою вероисповедную свободу «в свою исключительную свободу, переходя в стеснение свободы для партии противоположного верования»¹²²⁷. К тому же часто «оказывалось, что верования, в сущности религиозные и церковные, сливаясь органически с инстинктами, интересами и стремлениями национальности или государства к преобладанию и к исключительности, заражались в своих стремлениях тою же нетерпимостью, против коей прежде отвоёвывали себе свободу. <...> И в наше время верование религиозное далеко не отделилось еще от верований и стремлений политических и национальных»¹²²⁸.

Таким образом, отмечает К.П. Победоносцев, «Свобода – необходимое, существенное орудие всякого мышления, всякой деятельности, но это орудие обоюдоострое и требует уравнивания прав, из свободы протекающих и на ней основанных. Спорный вопрос о веротерпимости, то есть о равнодушном отношении ко всяким верованиям, давно решился бы очень просто, когда бы все верования держались между собою в равнодушном отношении. Но этого никогда не бывало и доньше не бывает. Представительные люди в каждой Церкви и в каждом веровании преисполнены страстного желания, чтобы все сторонние люди прикнули к ним и присоединились к их верованию. Это желание, разгораясь, ослепляет человека и получает характер фанатического требования»¹²²⁹.

В силу этого, история развития новых верований и сект, как правило происходит по следующей схеме: «Первый проповедник додумывается до нового определения отношений человека к божеству. Создается мало-помалу новый догмат, новая классификация убеждений, действий, обязанностей. Являются ученики, проповедники, последователи, с жаром воспринимающие умом и воображением новую истину жизни и спасения, – создается вера. Но если в начале всеми овладевало и во всех действовало духовное начало новой веры, то масса, в большинстве состоящая из невежественных или неуравновешенных умов, привязывается исключительно к формам и внешностям системы учения и культа, заключаясь в стенах, построенных для всего стада, и на всех стоящих вне стен смотрит как на врагов и отверженных. Исчезает в веровании нача-

¹²²⁷ Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 177.

¹²²⁸ Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 177.

¹²²⁹ Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 178.

ло любви, без коего мертво всякое вероучение, и разгорается фанатизм вражды и преследования»¹²³⁰.

При этом, «почти все вероучения, толки и секты одержимы, по существу своему, страстным влечением к пропаганде и к нетерпимости всякого иного верования. Стремление к этой цели пользуется для достижения ее всякими средствами – лестью, обманом, ложью, клеветой, обещаниями, угрозами, нравственным и материальным давлением, доходящим до насилия, доводящим в иных случаях до массовых насилий и разгромов, совершаемых толпою»¹²³¹.

Исследователи выделяют критерии, которыми можно пользоваться при идентификации любой секты, в том числе и тоталитарной.

Главным критерием в их числе является противопоставление, доходящее до одержимости, собственного вероучения или культа какому-либо другому (как правило, господствующему в данном регионе) религиозному течению. Кроме того, учеными установлено, что секты появляются преимущественно в среде религий, претендующих на исключительность, абсолютную истинность и полную непогрешимость своего учения. Каждая община сектантов считает себя единственной обладательницей той «истины», которая спасает их от «греховного» мира¹²³².

Однако подобные претензии современных сектантов на свою исключительность приводят к тому, что многие сектанты начинают считать только себя «праведными» и чуть ли не «святыми». Ко всем остальным людям они относятся с недоверием и часто с неприязнью. Даже провозглашаемые сектантами равенство, братство, любовь утрачивают подлинно гуманистическое содержание, так как чаще всего эти лозунги относятся только к «братьям и сестрам по вере»¹²³³.

При этом секта, как правило, предлагает тип религиозности, неотъемлемыми компонентами которого являются рациональная проповедь, современный язык, эффективное эмоциональное воздействие, соответствующий именно «современному человеку» и легко вписывающийся в культурно-психологическую структуру его личности. Очерчивая свой догматический базис и отделяясь, как правило, от некоей «материнской» религии, секта создает прекрасные условия для отождествления религиозной и социальной идентификаций. Именно поэтому она и приобретает в жизни «среднего» сектанта более значимое место, чем церковь в жизни «обычного» христианина.

¹²³⁰ *Победоносцев К.П.* Вопросы жизни // *Победоносцев К.П.* Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 176.

¹²³¹ *Победоносцев К.П.* Вопросы жизни // *Победоносцев К.П.* Сочинения. СПб: Наука, 1996. С. 176.

¹²³² *Шапарь В.Б.* Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 57.

¹²³³ *Шапарь В.Б.* Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 57 – 59.

Определяющим признаком тоталитарной секты является наличие особой, а именно тоталитарной внутренней организации. Так, решения относительно того, как рядовым членам секты следует жить – мыслить, действовать или чувствовать, принимаются исключительно её руководством. Они также должны получать разрешение, чтобы пойти на свидание, переменить работу или вступить в брак; существуют правила, определяющие, какую одежду носить, как воспитывать детей, где жить и т.п.

Тоталитарную секту также характеризуют жесткие и специфические отношения между ее лидером и «паствой».

Исследования показывают, что большинство современных новых религиозных движений носит выраженный личностно-авторский характер: группа учеников и последователей спланируется вокруг харизматического лидера, имеющего свое специфическое видение мира, подтвержденное преимущественно личным опытом. По его «проекту» группа обрывает социальными связями, формирует собственную структуру и систему деятельности¹²³⁴.

Лидеры подобных организаций, отвергая возможность существования различных интерпретаций в рамках какой-либо религиозной традиции, предлагают в качестве единственной и безошибочной только свою интерпретацию. При этом они обычно проявляют и даже нарочито демонстрируют избирательность в отношении исторических фактов и религиозных канонов¹²³⁵.

Цель религиозного лидера – «завоевание душ, обращение их на путь истинный». Для этого он должен владеть искусством проповеди, прежде всего, приспособляться к уровню развития своих слушателей, их интересам, настроениям – понимать образы мышления мужчин, женщин и детей, особенности их восприятия и знать способы воздействия на них. С этой целью, «чтобы разумно беседовать», ему необходимо уметь подбирать «библейские примеры» для крестьянина, для строителя, для портного, для домашней хозяйки, для детей, которые не хотят слушаться¹²³⁶. Особое внимание в тоталитарных сектах отводится методике проповеди там, где люди не хотят слушать их «слово Божье». Как указано в методическом пособии «Как успешно представить благую весть» тоталитарной организации «Свидетели Иеговы», «в проповедническом служении, почти у каждой двери мы наталкиваемся на возраже-

¹²³⁴ Сафронов А.Г. Религиозная мобильность // <http://www.count-ric.s.rii/library/religio/relnob.htm>.

¹²³⁵ Кырлежев А.И. Фундаментализм религиозный // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 1133.

¹²³⁶ Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 98 — 99.

ния. Цель наша заключается в том, чтобы дать отпор этим, выдвигаемым людьми, возражениям»¹²³⁷.

Таким образом, пророки, «учителя», «гуру», подвижники и даже порой священники из традиционных конфессий, обладающие харизмой (особой, личностной притягательностью, способностью почти гипнотически воздействовать на других – Н.О., С.Е.), становятся источником притяжения при формировании групп религиозных сектантов. Эти люди не только способны порождать «религиозные объекты», но и, что гораздо важнее, эффективно внушать их другим или выражать религиозные чувства многих¹²³⁸.

В то же время, исторический опыт свидетельствует, что почти все попытки создания «новых религий», за исключением тех случаев, когда их создание не преследовало откровенно корыстные или политические цели, производятся психически неуравновешенными, а часто и просто больными людьми, с обостренным чувством собственной значимости и претензией на «Богоизбранность». Кроме того, практически во всех относительно недавно возникших конфессиях изначально проводится идея мессианства их основателя, (например, Р. Хаббарда у сайентологов), его исключительности, божественности и безусловной авторитетности. Создание новой конфессии деструктивного толка, как правило, происходит после произошедшего с основателем этой конфессии сверхъестественного события – озарения, просветления и т.п.¹²³⁹

Действительно, во все времена появлялись люди, стремившиеся не просто реализовать себя в религиозной сфере, а начать «религиозное дело», попытаться себя в «религиозном бизнесе». И они всегда находили, и будут находить свою благодарную и преданную паству, учеников и соратников, инфантилизм которых создает отличные условия для реализации подобной деятельности.

Важно подчеркнуть, что «паства» – в тоталитарных религиозных организациях также имеет особенности. Обычно это деиндивидуализированные личности, которым присущи боязнь самостоятельности, ответственности, свободы. Их отличают отсутствие критичности, сознательная изоляция от мира, от знаний, от информации, грубое невежество. Убеденность вкупе со строгой поведенческой регламентацией дает этим людям душевный комфорт и покой»¹²⁴⁰.

¹²³⁷ Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 98 — 99.

¹²³⁸ Красилов В.И. Экстрим: Междисциплинарное философское исследование причин, форм и паттернов экстремистского сознания. М.: Водолей Publishers, 2006. С. 239.

¹²³⁹ Красилов В.И. Экстрим: Междисциплинарное философское исследование причин, форм и паттернов экстремистского сознания. М.: Водолей Publishers, 2006. С. 239.

¹²⁴⁰ Крамер Дж., Олстед Д. Маски авторитарности: очерки о гуру. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 45.

Паству, адептов или «большинство» в тоталитарных сектах обычно составляют слабые в интеллектуально-волевом отношении люди, не отличающиеся какими-либо интенсивными степенями развития воли и интеллекта. Капитуляция перед лидером является для них пропуском в новую, спасающую общность – «армию Бога». Она рождает ощущение близости и единения со всеми, кто разделяет одну и ту же веру. Так, награда за капитуляцию перед религиозным авторитетом – появление ясной цели и страстного стремления ее достигнуть, контрастно отличаются от предшествующих состояний дезориентации и отчаяния. В итоге у человека появляется желание защищать свои религиозные убеждения, закреплять, постоянно подтверждать приятное чувство обретенной правоты и состояния душевного подъема, с ними связанного¹²⁴¹.

Это желание как раз и воплощается в «религиозной специализации», – в особом образе жизни, отличном от принятого в обществе. Такой образ жизни, насыщенный молитвами и «служением», основан на поклонении лидеру, безоговорочном выполнении его многочисленных и изнуряющих поручений, а также на физической депривации (например, на ограничении сна, отказе от разнообразной пищи и т.п.). Однако эти тяготы компенсируются «психологическим наркотиком» в виде коллективных экстатических ритуалов, разными путями вводящих паству в состояние эйфории¹²⁴².

Люди, ведущие такой образ жизни, обретают чувства избранности, правильности жизненного выбора и ощущают приток силы и могущества, недоступные рядовым членам повседневного, «погрязшего в грехе» (по их мнению – Н.О., С.Е.) мира. В то же время широко известно, что вступление в ту или иную секту или новообразование, в особенности в тоталитарную секту или деструктивный культ, часто закономерно приводит к распаду семейных отношений, разрыву контактов с друзьями и внешним миром. «Человек, вступающий в ряды какой-либо секты или культа, более не ассоциирует себя со своей национальной общностью. Секта заменяет ему не только семью, но и народ, нацию, Родину. Происходит полное изменение человеческой личности, а в масштабе социальной группы или социума в целом – коренная цивилизационная трансформация»¹²⁴³.

Важной отличительной особенностью тоталитарных сект и религиозных культов является то, что они очень энергично занимаются вер-

¹²⁴¹ Крамер Дж., Олтед Д. Маски авторитарности: очерки о гуру. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 75 – 77.

¹²⁴² Никольский Н.М. История русской церкви. М.: Издательство политической литературы, 1983. С. 287.

¹²⁴³ Полонский И. Секты как угроза национальной безопасности России. Военное обозрение. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://topwar.ru/82297-sekty-kak-ugroza-nacionalnoy-bezopasnosti-rossii.html>. (дата обращения 29.10.2017 г.).

бовкой новых членов, активно вовлекая их в жизнь своих религиозных общин. При этом используемые ими приемы, методы, средства и способы вербовки, отличающиеся большим разнообразием с учётом интересов и потребностей различных категорий людей, носят выраженный манипулятивный характер.

Очень часто секты пользуются специальными манипулятивными приемами и методами для того, чтобы посредством превращения вновь завербованного человека в лояльное, послушное, раболепное и подобо-страстное существо, контролировать его поведение, мысли и эмоции, а также всецело эксплуатировать в собственных целях.

Как подчеркивают исследователи, манипулятивные методы по регулированию поведения могут быть чрезвычайно эффективными и приводить к состоянию глубокой зависимости. Эти методы базируются на двух основных принципах:

1) если человека можно заставить вести себя так, как хочет кто-либо другой, то его можно заставить и поверить в то, чего этот другой хочет;

2) внезапные, резкие перемены способны сделать человека особенно подверженным влиянию извне и привести к неожиданным и глубоким переменам его мироощущения, системы ценностей и веры¹²⁴⁴.

Тоталитарная религиозная организация использует целый арсенал средств для направленного воздействия на своих членов, в их числе которых:

1) изоляция от общества и привычного окружения, что приводит к утрате адекватного восприятия действительности;

2) специальное групповое давление, когда подавляются все сомнения относительно идей группы или сопротивление им;

3) намеренное преувеличение «грехов прошлой жизни»;

4) запугивание угрозой серьезных духовных и физических последствий, вытекающих из различных нарушений.

Сомнения и недовольство искореняются или даже наказываются. Для подавления вопросов относительно деятельности группы и ее лидера используются отупляющие разум приемы – произнесение мантр, бесконечные разговоры, коллективное обличение отдельных «виновных», окуливание расширяющими сознание веществами и т.п.¹²⁴⁵

Таким образом, человек фактически становится «безвольным рабом манипуляторов» в лице деструктивных сект и культов, из рук которых он уже не в состоянии самостоятельно выйти.

¹²⁴⁴ Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 46 – 51.

¹²⁴⁵ Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 46 – 51.

Тот факт, что адепты тоталитарных сект и деструктивных культов, в совокупности, используют все перечисленные способы контроля сознания и «промывки мозгов» своих членов, прежде всего, молодёжи, ещё раз подтверждает тезис об антисистемном характере их мировоззрения и сугубо манипулятивной деятельности. Важно отметить, что одновременно с установлением контроля над языком, эмоциональным состоянием, процессом мышления и сознанием, регламентацией всех сфер жизнедеятельности новых членов, идёт активная пропаганда основных положений сектантской «вероучительной» доктрины, которые служат импульсом к непосредственным антисоциальным действиям.

Обозначенный механизм использовался как в сектах-антисистемах прошлых времён, так и в практике современных деструктивных религиозных организаций, для которых характерна такая же разрешённость и праведность лжи, «двойная мораль» и «двойные стандарты», а их адепты совершенно уверены, что «цель оправдывает средства».

В совокупности обозначенные особенности, приемы и методы достаточно наглядно проявляют себя в тех тоталитарных сектах и деструктивных культах, которые неправомерно, а порой – просто лживо – относят себя к ответвлениям традиционных восточных религий, активно действуют как в Западном мире, так и в России.

Известно, что одним из крупнейших ответвлений в индуизме (в рамках вишнуизма) является кришнаизм. Его адепты признают для себя главным божеством воплощение Вишну в образе Кришны, который способен приходить на землю в виде различных богов¹²⁴⁶. В Индии кришнаизм является одной из школ индуизма, которая мирно сосуществует с другими школами. Однако, будучи перенесенным на западную почву, что, в принципе, в индуизме не поощряется, кришнаизм обрел достаточно асоциальный и тоталитарный характер.

Так, в 1963 году членом вишнунитского общества «Гудья Вашнава», индийским религиозным деятелем Ш.Б.С. Прабхупадой была создана псевдоиндуистская секта – Международное общество сознания Кришны, известная в России под названием «Харе Кришна».

В середине 60-х годов XX в. Ш. Прабхупада, которому якобы было велено проповедовать кришнаизм на Западе¹²⁴⁷, где для этого имелись благодатные условия, особенно – бытовое, упрощенное понимание сущности восточных религий, начал проповедовать «кришнаизм» в Нью-Йорке. Добровольные пожертвования американцев вскоре помогли ему создать организованное «Движение Сознания Кришны», довольно

¹²⁴⁶ Краснодембская Н.Г. Кришнаизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 558.

¹²⁴⁷ Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 91.

быстро распространившее свое влияние на всю Америку, а вскоре – и на Западную Европу. Как отмечают исследователи, консервативный и даже реакционный характер «миссионеров – кришнаитов» импонировал тем людям, которые были разочарованы различными аспектами современного западного общества, а его псевдонаучные, антиинтеллектуальные и фундаменталистские элементы в известной степени олицетворяли для них возврат в прошлое¹²⁴⁸.

Вероучение этого движения основано на базовых догматах, якобы заимствованных из индуизма, но которые, на самом деле в этой религии отсутствуют:

- 1) Бог Кришна – единственный высший Бог во вселенной;
- 2) Веда и Бхагавадгита – священные и безошибочные тексты;
- 3) только экстаз почтения, выраженный по отношению к Кришне, ведет к духовному освобождению;
- 4) путь благочестия труден, но достижим практически каждым¹²⁴⁹.

Однако «западный кришнаизм», хотя и содержит похожие на индуизм положения, имеет ряд специфических особенностей.

Во-первых, западный кришнаизм монотеистичен – Кришна является верховной личностью, которая проникает во все и присутствует во всем. Кришна имеет много имен, в частности Аллах, Будда, Иегова, а другие боги индуистского пантеона, как и пророки других религий, считаются полубогами и слугами Кришны. Также утверждается, что Вишну является воплощением Кришны, а не наоборот¹²⁵⁰.

В политеистичном индуизме же Кришна, изображаемый с голубой кожей и играющий на своей флейте, часто появляется в популярном индийском искусстве¹²⁵¹, является популярной фигурой. Но наравне с ним всегда выделяются и почитаются другие заметные боги.

Во-вторых, в западном кришнаизме существует собственная демонология, описывающая врагов Кришны. Если, по учению Кришны, животных убивать нельзя, то людей убивать не только можно, но и нужно, если они принадлежат к породе ненавидящих Кришну демонов. А если заставить человека в момент, когда его убивают, читать мантру «Харе Кришна», то его карма будет значительно улучшена¹²⁵².

¹²⁴⁸ Brockington J. *Hinduism and Christianity*. Basingstoke and London: Macmillan, 1992. P. 184 – 185.

¹²⁴⁹ Herman A. *A Brief Introduction to Hinduism: Religion, Philosophy and Ways of Liberation*. Boulder, CO and Oxford: Westview Press, 1991. P. 27 – 28.

¹²⁵⁰ Силантьев Р.А. *Международное общество сознания Кришны // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А.Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 767.*

¹²⁵¹ Lind M.A. *Hinduism, Fundamental // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E.Brasher (ed.)*. New York, London: Routledge, 2001. P. 224.

¹²⁵² Силантьев Р.А. *Международное общество сознания Кришны // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 767.*

В-третьих, хотя западные кришнаиты признают общеиндуистскую концепцию реинкарнации и кармы (считают, что человеческая душа является частью Кришны и потому существует вечно, меняя лишь тела), карма и освобождение из процесса перерождения зависят у них лишь от уровня преданности Кришне.

Адепты секты ведут активную деятельность по привлечению в нее новых членов (что несвойственно индуизму – Н.О., С.Е.), при этом они представляются или как последователи древнейшей (пяти тысячелетней индийской традиции) или как члены 800 миллионной «армии индуизма», что неверно. На самом деле, западные кришнаиты «имеют не больше отношения к индуизму, чем мальчик, воткнувший себе в волосы перья и раскрасивший лицо акварельной краской, к настоящим апачам и могиканам»¹²⁵³.

Известно, что ведические писания стали складываться не 5000, а примерно 3500 лет назад. Тот канонический текст – Бхагавадгита, на котором, якобы, базируется их учение, не принадлежит ведам, а является, как показано выше, частью Махабхараты – сравнительно нового индуистского эпоса, сложившегося лишь к середине первого тысячелетия нашей эры. Более того, «священная кришнаитская книга» – «Бхагават-Гита как она есть» представляет собой адаптированный к учению и американизированный пересказ подлинника с комментариями к нему¹²⁵⁴.

Как отмечалось ранее, начало традиции западного кришнаизма было положено монахом-саньясином, именовавшим себя «Его Божественная Милость Свами Бхактиведанта Шрила Прабхупада»¹²⁵⁵.

Идеи, которые проповедовал Ш. Прабхупада, привлекали своей простотой и рациональностью. Каждое предписание и запрет в кришнаизме (в том числе вегетарианство, отказ от табака, лука и чеснока, безбрачие, общинная жизнь и постоянное повторение – 1728 раз в день «Харе Кришна Мантры») получают логичное объяснение. Конечная цель каждого кришнаита – слияние с «верховой личностью Кришны»; счастье и радость жизни обретаются верующими уже на начальных ступенях обучения¹²⁵⁶.

Одним из общих признаков западного кришнаизма является «гуруизм», когда роль гуру, которому необходимо подчиняться, возносится

¹²⁵³ Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 263.

¹²⁵⁴ Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 262 — 265.

¹²⁵⁵ Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 262 — 265.

¹²⁵⁶ Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 90 – 91.

на необычайную высоту. Как утверждал Ш. Прабхупада, прежде всего, следует найти «правильного гуру», который будет «правильно вести к Кришне». Этот «правильный гуру», который идет по линии преемственности, и есть он сам. Гуру инициирует адептов (возможна заочная инициация), берет на себя карму ученика, дает секретную «защитную» мантру, с которой ученик может обратиться к Кришне в экстремальных ситуациях. Гуру помогает ученику преобразовать свой духовный мир, выработать особое блаженно-восторженное мирозерцание, в котором преданный Кришне старается видеть во всем беспричинную милость бога¹²⁵⁷.

В ритуализированной жизни Кришнаитской общины, принципы которой Ш. Прабхупада разработал лично и которая очень строго регламентирована, выделяется ряд основных занятий: слушание о Кришне, повторение мантры, воспоминание, служение, богослужение, молитва, послушание, поддержание дружбы с Кришной, выражение экстаза по отношению к нему и т.п. Важным элементом жизни общины является распространение религиозной литературы, которая предлагается на улицах одновременно с пропагандой идеи секты, а также практикуются те занятия, которые приносят кришнаитам деньги¹²⁵⁸.

В конечном счете, у человека, вступившего Международное общество сознания Кришны, не остается никакой личной свободы. Он попадает в абсолютную зависимость от руководства секты – ему начинают предписывать даже то, как и о чем думать¹²⁵⁹. Фактически он становится послушным орудием в руках псевдорелигиозных авантюристов, которые, обладая громадными материальными ресурсами, ведут активную кампанию в СМИ и устраивают громко рекламируемые «гуманитарные» акции для улучшения своего имиджа в массовом сознании.

Довольно интересный религиозный феномен представляет собой японский буддизм, ставший уникальным симбиозом собственно буддизма, синтоизма – национальной религии Японцев и местных традиционных верований. Сформировавшись в форме амидаизма и подвергаясь сильному воздействию японского менталитета, японский буддизм фактически стал принципиально новой религией, имеющей мало общего с ортодоксальным буддизмом. Именно проникновение в Японию буддизма привело к появлению там ряда синкретических сект, наиболее из-

¹²⁵⁷ Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 90 – 91.

¹²⁵⁸ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 420 – 421.

¹²⁵⁹ Шапарь В.Б. Секты — угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 2007. С. 274 – 281.

вестной из которых в XX столетии стала секта «Аум Синрикё» (Учение истины АУМ)¹²⁶⁰.

Секта «Аум Сирикё» была основана японцем Секо Асахара (настоящее имя Тадзуо Мацумото) в июле 1987 г. после восьми лет практики буддизма в Гималаях. Центр секты находился в Токио, штаб – квартира – в Фудзи, филиалы в крупных городах Японии, на Цейлоне, в США, Германии и России. Вероучение этой секты, название которой в переводе с японского языка означает «Путь к истинной энергии познания» базируется на буддизме ваджраяны, с которым, однако, имеются очевидные расхождения. В нем также присутствуют элементы других направлений буддизма, а также даосизма и христианства, почитаются и индийские божества, среди которых особо выделяется Шива.

С момента проведения членами этой секты в марте 1995 года террористического акта в токийском метро с применением боевого отравляющего вещества «зарин»¹²⁶¹ Аум Синрикё попала в разряд тоталитарных, фундаменталистских религиозных организаций.

Действительно, догматические положения данной секты были разработаны лично ее лидером – Сёко Асахарой, возведенным в ранг пророка¹²⁶² и именовавшегося «Духом истины», в сочинениях «Инициация», «Махаяна-сутра», «Учение истины», «Татхагата Абидамма».

Духовная практика, в основном, заключалась в пробуждении мистической энергии – кундалини, которая дремлет в каждом человеке в районе соответствующей чакры. Для пробуждения кундалини неопит должен был проходить непрерывный 60-часовой семинар с прослушиванием специальной музыки. Домашняя духовная практика состояла в поклонении алтарю с изображениями С. Асахары, Шивы и ближайших учеников С. Асахары, чтении мантр, медитации и прослушивании специальной музыки.

Члены секты делились на монахов, живущих в общежитиях, и мирян, живущих дома и посещающих еженедельные собрания-семинары. Для вступления в секту достаточно было заполнить анкету и заплатить вступительный взнос. Первую ступень посвящения неопит получал бесплатно, последующие – путем набора баллов (в основном за количество розданных листовок). Адепту секты вменялись в обязанность либо активное жертвование (измеряемое в конкретных денежных суммах), либо работа на секту. При этом к членам секты, покинувшим ее ряды,

¹²⁶⁰ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 430.

¹²⁶¹ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 405 – 407.

¹²⁶² С.Асахара рассматривался как Будда, Христос, Индра, король асуров, строитель всех мировых пирамид, основатель цивилизации каменного века, воплощение всех человеческих знаний, слуга Шивы.

применялись меры воздействия вплоть до физической расправы. Хотя деятельность этой секты в 1995 году была официально запрещена, она продолжает функционировать, хотя число ее приверженцев значительно уменьшилось¹²⁶³.

К числу тоталитарных тоталитарных организаций, возникших на базе религиозного мировоззрения, но не имеющих непосредственного отношения к религии, следует отнести синкретические новообразования.

Под синкретизмом понимают смешение разнородных религиозных элементов, обрядов, культов, верований в одном религиозном течении. Наибольшее распространение получил синкретизм в христианстве и различных около христианских течениях, существенно меньше – в исламе, буддизме и индуистских верованиях, и практически он не распространен в замкнутых локальных религиях наподобие конфуцианства и даосизма¹²⁶⁴.

Одной причиной увеличения количества синкретических образований считается общее развитие естественных наук и интерес к ним со стороны общественности. Именно появление, начиная с середины, а особенно в конце XIX века, массы исследований по культуре Индии, Китая, Японии породило широчайший интерес к восточным религиям. Одновременно отсутствие необходимой терминологии (прежде всего, отсутствие аналогов, соответствующих понятиям восточных философий в европейских языках), достоверных переводов первоисточников и, как следствие, искаженное адаптированное представление о них, способствовали дешевой популяризации этих религий, облегченному и видоизмененному их восприятию.

Потребность осмысления восточных религий на бытовом уровне вызвала к жизни метод «упрощения», в результате которого стали выявляться аналогии, на самом деле отсутствующие, между монотеистическими и политеистическими конфессиями.

Для европейского сообщества ситуацию восприятия восточных и экзотических религий сильно исказили поверхностные исследования и весьма субъективные выводы на основе этих исследований, сделанные, как правило, христианами миссионерами середины и конца XIX в., а также деятельность ряда восточных религиозных деятелей, выдававших идеи локальных религиозных общин за полноценные религиозные концепции.

¹²⁶³ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 405 – 406.

¹²⁶⁴ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 446.

Очень часто инструментом исследования религий учеными этого периода становился не системный анализ, а поверхностное описание внешней атрибутики и экзотических обрядов, без исследования философской основы и межконфессиональных связей, как это происходило долгое время с различными направлениями буддизма. Амбиции этих ученых привели к массовым заблуждениям, весьма распространенным до настоящего времени даже в научной среде. Именно к периоду конца XIX – начала XX в. относится появление идей синтеза всех мировых религий в некую оккультно-религиозную идеологию, ведущую к обретению человеком сверхъестественных способностей.

Другой причиной развития синкретических образований стал определенный идеологический и религиозный кризис в среде европейской интеллигенции середины-конца XIX в., вызванный утерей старых идеалов и появлением новых социальных концепций.

Развитие секуляризма и атеизма предопределило сомнения не только в объективности культа (как это произошло в период Реформации), но и в объективности идеи Бога и религии вообще. Свержение привычных догматов и идея об их несостоятельности потребовали заполнения образовавшейся вероисповедальной пустоты, а психологическая и культурологическая неготовность принять идеи полного неверия подтолкнули часть общества к поискам новых религиозных концепций. В этой ситуации широчайшее развитие в среде интеллигенции получили различные формы мистицизма и оккультизма, приведшие впоследствии к образованию целой серии синкретических учений¹²⁶⁵.

В XX веке одним из последствий кризиса церкви и интереса к философии стал расцвет оккультных псевдонаук, что предопределило возникновение ряда псевдорелигиозных течений. К подобным псевдорелигиям относят все искусственно созданные течения так называемого «Нового Века», порожденные воображением Г. Олкотта (1832 – 1907), Е. Блаватской (1831 – 1891), А. Безант (1847 – 1933) и Е. Рерих (1879 – 1955), а также многочисленных спиритуалистов, розенкрейцеров и т.д.¹²⁶⁶

Важным элементом подобных религиозных образований является эзотеризм, то есть идея о наличии некоего тайного знания, доступного лишь посвященным, которыми объявлялись руководители и основатели этих движений. Вызревание предпосылок религиозного бума второй половины XX в. происходило и в так называемой «богоискательской» среде религиозно и мистически настроенной интеллигенции, где рели-

¹²⁶⁵ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 448 – 450.

¹²⁶⁶ Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007. С. 47 – 48.

гиогенез носил эзотерический и экзотический характер причудливых малочисленных и безобидных «кружков по интересам». Массовое участие в околорелигиозных культурах неконформистски настроенной молодежи сообщило им еще более ярко выраженный конфронтационный и негативистский настрой по отношению к нормализованной религиозности и господствующим церквям. Оккультизм быстро встал на коммерческие рельсы, породив известный принцип «хочешь стать богатым — создай свою религию»¹²⁶⁷.

Деятельность различных религиозных сект и культов под общим названием Нью Эйдж (Новой Эры, Нового Века) служит наглядным примером деструктивной синкретической практики, использующей все обозначенные выше приёмы и технологии.

Общей особенностью этих религиозных (новых религиозных движений), а также псевдорелигиозных движений, групп, организаций, оккультной, эзотерической, синкретической направленности, ставших очень популярными на Западе в 70-е годы XX века, являлось то, что они активно стремились внедрить в неокрепшее сознание западной молодёжи и иных социальных групп идею о наступлении новой эры в развитии религиозной ситуации в мире. Астрологическая Эра Водолея, наступающая на рубеже XX-XXI веков, по мнению значимой части сторонников Нью Эйдж, должна была ознаменовать кардинальные изменения в духовной, культурной и религиозных сферах жизни людей, когда на смену христианству, ассоциируемому с уходящей астрологической эрой Рыб, а также современной западной культуре, должно было прийти новое синкретическое нетрадиционное религиозное учение или религия¹²⁶⁸.

Как отмечает А.Л. Дворкин, в более широком смысле «Нью Эйдж» – это широко распространенное оккультное неоязыческое движение, основанное на довольно свободно сформулированной идеологической базе, которое сформировалось во второй половине шестидесятых годов в Калифорнии. Дать сколько-нибудь точное определение движения «Нью Эйдж» довольно трудно. Можно назвать его конгломератом различных спиритистских и оккультистских групп, культов, школ, сект и учений. Само же название его может ввести в заблуждение, потому что

¹²⁶⁷ Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ. Раздел 1. Теоретические проблемы исследования нетрадиционных религий // <http://www.philosophy.i.u/iphras/library/bal/02.html>

¹²⁶⁸ См., подробнее: Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород: Издательство Христианская библиотека, 2012; Копь Р.М. Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария. 2008.

в религиозной сути Нью Эйдж ничего нового нет, все это замшелые идеи и старые, траченные молью теории»¹²⁶⁹.

Действительно, как указано на одной из сайтов, популяризирующих деятельность «Нью Эйдж», это движение за развитие человеческого потенциала, конечной целью которого является личная трансформация человека «путем самосовершенствования и развития хороших качеств». При этом ключевым в данном процессе является не изучение чужих догм, а получение собственного мистического опыта, который позволит человеку подняться на следующую ступень в самопознании. Этот мистический опыт и готовы передать ему адепты данного движения, которое якобы «пришло на смену традиционным религиям, ответив на актуальные вопросы духовного развития современного человека, поставив перед ним новые цели и указав на пути их достижения»¹²⁷⁰.

Для поиска так называемого «Личностного Бога», а также «ответов на «актуальные для человечества вопросы», а также построения своей жизни согласно принципам Нью-Эйдж, многие последователи данного движения, в числе которых муниты и сайентологи, объединились в общины, коммуны, ашрамы, эко-поселения и т.д. Среди них: Финдхорн (Шотландия), Даманур (Италия), Фарм (США), Белый Лотос (Австрия), Ауровиль (Индия), Кристальные Воды (Австралия); Школы и центры личностного роста и духовного развития: Институт Мира, Урантия, Лама Фаундейшн (Нью Мексико), Форум, Всемирные Центры Взаимоотношений, Лайфспринг и подобные ему тренинговые компании, танцы Народов Мира, множество восточных групп по всему миру (центры Ошо, Дхамма Хаус, общество Веданта, Бахаи, Мехер Баба, Ананда Марга) и др.

С этой целью обозначенные выше и многие другие многочисленные новообразования тоталитарно-сектантского типа, объединенные в данном движении, практикуют нетрадиционные, но весьма дорогостоящие методы лечения, среди которых акупунктура, приборы с биообратной связью, хиропрактика, специальные упражнения и массажные техники, диета, «натуральные растительные препараты» (часто на основе наркотиков), и многие другие типы «терапий», которые в совокупности позволяют их лидерам управлять «внутренним пространством» (сознанием – *Н.О., С.Е.*) своих членов, подавлять способность к критическому мышлению и направлять действия в нужное им русло.

¹²⁶⁹ Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. М.: ООО Издательство «Христианская библиотека», 2002. С. 701 – 702.

¹²⁷⁰ <https://samopoznanie.ru/schools/nju-eydzh/#ixzz6K9JQrBN7>.

3.5. МОЛОДЁЖЬ КАК ОБЪЕКТ МАНИПУЛЯТИВНОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ ТОТАЛИТАРНЫХ СЕКТ И ДЕСТРУКТИВНЫХ КУЛЬТОВ

Критерии выделения и особенности классификации тоталитарных сект и деструктивных культов, действующих в России в современный период. Отличия активности в отношении молодёжи религиозных новообразований от методов осуществления молодёжной политики традиционных для России религиозных конфессий и деноминаций. Общие характеристики сект и культов, существующих на российской почве по А. Баркеру.

Методы вербовки молодых людей активистами деструктивных сект и культов. «Бомбардировка любовью». Технология «промывки мозгов» и ее этапы. Четырёхкомпонентная ВИТЕ-модель С. Хассена.

Элементы направлений деятельности религиозных новообразований тоталитарного толка. Антисистемный, антипатриотичный, антиобщественный и антигосударственный характер воспитания молодёжи в значительном количестве сект и новообразований.

Тоталитарные секты и деструктивные культы как реальная угроза национальной безопасности Российской Федерации.

В период «перестройки», и сразу после прекращения существования СССР, на постсоветском пространстве и, в частности, в Российской Федерации активизировалось большое количество неизвестных ранее в нашей стране религиозных сект, а также появились различные религиозные новообразования. Стремясь заполнить возникший, после утраты марксистско-ленинской идеологии главенствующей роли во всех сферах общественного бытия, духовный вакуум, все эти нетрадиционные для России религиозные организации (секты и культы), часто политически корректно именуемые «новыми религиозными движениями», развернули целенаправленную пропаганду своих воззрений, прежде всего, в рядах молодёжи, как самой перспективной, деятельной, но в то же время неопытной и, внушаемой части общества.

Особую опасность среди различных сект и культов для современного российского общества и государства представляют тоталитарные секты и деструктивные культы.

При анализе деятельности данных типов религиозных организаций в отношении молодёжи, прежде всего, следует акцентировать внимание на критериях выделения и особенностях классификации подобного рода религиозных организаций (сект и культов) в современный пе-

риод. В целом, нетрадиционные для России религиозные организации условно можно разделить на три группы.

К первой группе относят «религии, имеющие многовековую историю, но представляющие инокультурную религиозную традицию, не имеющую исторических, этноконфессиональных корней на территории России или бывшего Советского Союза, привнесенные в последнее десятилетие из-за рубежа, находящиеся в формальном подчинении зарубежным религиозным центрам и координируемые ими. К данной группе могут быть отнесены, например, многочисленные протестантские группы и движения американского, южнокорейского или иного происхождения, некоторые течения ислама, буддизма и т.п.»¹²⁷¹.

Вторую группу образуют новые религиозные движения (НРД), возникшие в последние полтора века, которые «по основам вероучения не соотносимые ни с одной из известных мировых религий»¹²⁷². Они, как правило, заявляют о принципиальной новизне собственного учения, своей надконфессиональности, подчиняются зарубежным религиозным центрам, возглавляются харизматическими лидерами. Примерами таких религиозных движений являются кришнаиты, муниты, сайентологи.

Третью группу составляют новые религиозные движения «отечественного происхождения, возникшие или структурно оформившиеся»¹²⁷³ с конца 80-х – начала 90-х годов XX столетия. Примерами таких движений являются Белое братство – Юсмалос, а также «мурашковцы», «Божьи дети», «виссарионовцы», последователи П.К. Иванова.

Религиозные организации, относящиеся к первой группе, часто именуют «историческими» или «классическими» сектами. Среди второй и третьей групп отдельно следует выделить целый ряд религиозных организаций в отношении характера деятельности которых постепенно входят в научный обиход термины «тоталитарная секта» и «деструктивный культ» (например, АУМ Сенрике, «Церковь Сатаны», «Международная Ассоциация ведьм и колдовства», культ Исида, культ Калли¹²⁷⁴).

Среди российских религиоведов в настоящее время нет единого мнения по поводу численности приверженцев религиозных сект и новообразований в РФ, в том числе членов тоталитарных сект и деструктив-

¹²⁷¹ Религии России: учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению; под общ. ред. *О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта*. М.: Изд-во РАГС, 2009. С. 92.

¹²⁷² Религии России: учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению; под общ. ред. *О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта*. М.: Изд-во РАГС, 2009. С. 92.

¹²⁷³ Религии России: учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению; под общ. ред. *О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта*. М.: Изд-во РАГС, 2009. С. 92.

¹²⁷⁴ См.: *Шпарь В.Б.* Секты – угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д: Феникс. 2007. С. 281-282.

ных культов. Однако, все исследователи сходятся в том мнении, что значительный процент от общей численности членов данных религиозных организаций, «число которых постоянно увеличивается», составляет молодёжь, которая является основным объектом их миссионерской и пропагандистской деятельности¹²⁷⁵.

Причиной того, по мнению исследователя В.Б. Шапаря, почему молодёжь «выбирает секты», служат следующие обстоятельства:

– во-первых, секты чётко отделяют себя от традиционных религиозных конфессий, что соответствует бунтарскому духу молодых людей;

– во-вторых, секты обращаются к духовным потребностям всякого нормального человека: под вывеской «поиска смысла жизни, веры в бессмертие души, избавления человечества от страданий и просто самосовершенствовании»¹²⁷⁶, которая и «привлекает новичков»¹²⁷⁷.

Популярность подобного рода антисистемных идей, течений, практик и движений многие исследователи также напрямую связывают с последствиями молодёжной «контркультурной революции» в Западном мире, с активным их продвижением различными субъектами общественной жизнедеятельности, а также особой поддержкой средствами массовой информации и пропаганды. На самом деле, также, как и «сексуальная», «контркультурная», «молодёжная» «революции» и «бунты», феномен «Нью-Эйдж» являлся разновидностью масштабных экспериментов социальной инженерии, одним из объектов которого стала сначала западная, а затем и российская молодёжь¹²⁷⁸.

Так, среди членов тоталитарных сект мало лиц пожилого возраста и детей. Большую их часть составляет молодёжь в возрасте от 20 до 30 лет – «верующие первого поколения». В данной связи и руководящие должности в них также «занимают молодые и неопытные люди, стоящие на пороге психологической зрелости и лишь готовящиеся войти во взрослую жизнь, что считается причиной крайних действий некоторых НРД. У новых сект очень высокая текучесть, так как молодые люди через год-другой меняют свои представления о том, чего они хотят в жизни»¹²⁷⁹.

¹²⁷⁵ См. об этом: *Шапарь В.Б.* Зловещая лапа сектантства / *Шапарь В.Б.* Секты – угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д: Феникс. 2007. С. 61.

¹²⁷⁶ *Шапарь В.Б.* Секты – угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д: Феникс. 2007. С. 61.

¹²⁷⁷ *Шапарь В.Б.* Секты – угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д: Феникс. 2007. С. 61.

¹²⁷⁸ Смотри подробнее: Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. М.: ООО Издательство «Христианская библиотека», 2002. Гл. 21. Движение «Нью Эйдж».

¹²⁷⁹ *Конь Р.М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария. 2008. С. 142.

Секты и новообразования активно занимаются энергичной вербовкой новых членов, активно вовлекая их в жизнь своих религиозных общин. При этом используемые методики вербовки и привлечения новых членов, хотя и носят в общем манипулятивный характер, отличаются большим разнообразием с учётом интересов и потребностей различных категорий людей.

По причине исторической неукоренённости подобного рода религиозных сект и новообразований на российской почве и характерных особенностей функционирования данного типа религиозных организаций, их деятельность в отношении молодёжи коренным образом отличается от направлений деятельности и методов осуществления молодёжной политики традиционных для России религиозных конфессий и деноминаций.

К общим характеристикам сект и культов, существующих на российской почве, на основе классификации исследователя А. Баркера¹²⁸⁰, следует отнести:

1) нетрадиционное, неестественное происхождение, часто сопрягающееся с активной деятельностью на международном уровне;

2) особый образ и уклад жизни, обращающий на себя внимание со стороны общества;

3) харизматическое лидерство;

4) степень вовлечённости их членов «в движение, значительно отличающуюся от степени вовлечённости в жизнь традиционных христианских Церквей»¹²⁸¹;

5) социально-демографический состав этих религиозных образований – это «преимущественно молодые люди из образованных и обеспеченных слоёв общества»¹²⁸²;

6) недолгое по времени с момента возникновения существование – два-три десятилетия¹²⁸³.

В силу обозначенных особенностей функционирования и характерных черт данных типов религиозных организаций, ни о каком взаимодействии сект и новообразований с государственными органами и другими традиционными религиозными конфессиями и деноминациями в процессе осуществления деятельности по воспитанию, социализации

¹²⁸⁰ См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб: Издательство Русского Христианского гуманитарного института. 1997. С. 5.

¹²⁸¹ Баркер А. Новые религиозные движения. СПб: Издательство Русского Христианского гуманитарного института. 1997. С. 5.

¹²⁸² Баркер А. Новые религиозные движения. СПб: Издательство Русского Христианского гуманитарного института. 1997. С. 5.

¹²⁸³ См.: Баркер А. Новые религиозные движения. СПб: Издательство Русского Христианского гуманитарного института. 1997. С. 5.

и осуществлении других направлений молодёжной политики речь не идет.

На наш взгляд, можно лишь констатировать факты лоббирования интересов сект и новообразований на разных уровнях государственной власти и в системе гражданского общества (например, принятие в 2015 году норм, упрощающий процедуру регистрации новых религиозных объединений, посредством внесения соответствующих изменений в Федеральный закон № 125-ФЗ от 26.09.1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях», а также активное продвижение в 1991-1994 годах интересов секты «Аум Сенрикё» людьми из ближайшего окружения Президента РФ Б.Н. Ельцина, в частности О.И. Лобовым¹²⁸⁴). В то же время, замыкаясь в себе и, ограничивая свои контакты с «внешним миром», представители данных типов религиозных организаций не осуществляют какого-либо эффективного сотрудничества с государственными структурами, конфессиональными и общественными организациями по осуществлению государственной и общественной молодёжной политики.

Однако было бы неправильно утверждать, что религиозные секты и новообразования не ведут какую-либо деятельность в отношении молодёжи, то есть целенаправленно не занимаются реализацией собственной молодёжной политики¹²⁸⁵. При этом отличительной чертой деятельности сект и новообразований по отношению к молодёжи являются отсутствие важнейших элементов системной работы с молодёжью, присущих традиционным религиозным конфессиям:

– во-первых, специального доктринально-теоретического осмысления молодёжной политики, как особого направления деятельности данных религиозных организаций, в целом, характерного для ряда традиционных религиозных конфессий и деноминаций. Соответственно, имеет место и отсутствие основополагающих документов по осуществлению молодёжной политики, сопоставимых по своему значению с «Основами социальной концепции РПЦ» и «Концепцией молодёжного служения РПЦ» для православных; документами II Ватиканского Собора и Молодёжным катехизисом Римско-Католической Церкви (Youth Catechism of the Catholic Church) 2011 года для католиков, а также с «Видением и стратегией РС ЕХБ» для самой крупной организации евангельских христиан-баптистов в РФ;

– во-вторых, специально созданной системы органов и должностных лиц, ориентированных на осуществление работы с молодёжью.

¹²⁸⁴ Подробнее смотри: *Здоровец Я.И., Мухин А.А.* Религиозные конфессии и секты. М.: Изд-во Алгоритм, 2005. С. 205-209.

¹²⁸⁵ См.: *Конь Р.М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария. 2008. С. 107-111.

Масштаб и особенности функционирования данных типов религиозных образований по сравнению с традиционными для России религиозными конфессиями и деноминациями, не позволяют создать сложную многоуровневую систему органов и должностных лиц, целенаправленно занимающихся работой с молодёжью, а также общероссийские централизованные молодёжные организации в их рамках. В работу с молодёжью полностью вовлечены вся организационная структура и должностные лица сект и новообразований.

– в-третьих, единой централизованной «классической» многоуровневой системы образования и воспитания (включающей в себя системы дошкольного, начального, среднего, высшего, послевузовского, религиозного и светского образования, а также систему организации досуговой деятельности). Обнаруживаются лишь некоторые её зачатки, причём в основном у «исторических», «классических» сект и новообразований.

В то же время характерной чертой подобных религиозных является наличие следующих трёх элементов, или направлений деятельности:

1) организация и активное развитие таких важных направлений по осуществлению молодёжной политики, как миссионерская, просветительская и информационно-издательская деятельность с целью пропаганды своего «вероучения»;

2) активное применение различных манипулятивных психосоциальных технологий, а также методов воздействия на сознание с акцентом на вербовку наиболее «подходящих» для сект и новообразований представителей молодёжи;

3) антисистемный, антипатриотичный, антиобщественный и антигосударственный характер воспитания молодёжи в значительном количестве сект и новообразований.

Необходимо подчеркнуть, что любовь к России, культурной традиции, вере своих предков, своей семье, активная и патриотичная гражданская позиция – являются неприемлемыми для целого ряда сект и новообразований, в особенности имеющих иностранные корни и финансирование. Широко известно, что вступление в ту или иную секту или новообразование, в особенности в тоталитарную секту или деструктивный культ, часто закономерно приводит к распаду семейных отношений, разрыву контактов с друзьями и «внешним» миром. «Человек, вступающий в ряды какой-либо секты или культа, более не ассоциирует себя со своей национальной общностью. Секта заменяет ему не только семью, но и народ, нацию, Родину. Происходит полное изменение чело-

веческой личности, а в масштабе социальной группы или социума в целом – коренная цивилизационная трансформация»¹²⁸⁶.

Следует отметить, что миссионерская, просветительская, информационно-издательская деятельность являются основными направлениями публичной активности религиозных сект и новообразований в отношении молодёжи, целью которых остаётся вербовка новых членов. Эта вербовка может осуществляться как на улице, в общественном транспорте или на дому, с раздачей соответствующей литературы и материалов, с последующим приглашением пройти психологические тестирования, посетить сектантские центры, выставки, семинары, тренинги, поучаствовать в организуемых сектой благотворительных и иных акциях (например, сборе подписей против распространения наркотиков), так и в обычных государственных и общественных учреждениях (например, в школах, ВУЗах, спортивных клубах и организациях), местах досугового времяпрепровождения молодёжи.

При этом существенно облегчает процесс «культовой вербовки» особенности ценностных ориентаций и предпочтений современной молодёжи в сфере досуга, а также её предрасположенность к участию в массовых шоу, концертах, и различных увеселительных мероприятиях. Как констатирует исследователь А.В. Боков, «современная молодежь большую часть своего времени проводит в поисках развлечений, фильмы и телевизионные, и радио передачи с серьезным смысловым содержанием вызывают у них скуку. Предпочтение отдается фильмам, радио- и телеканалам в которых больше спецэффектов, музыки»¹²⁸⁷.

Эти склонности молодых людей достаточно активно используют сектанты, предоставляя молодым людям «возможность участвовать в различных многотысячных конгрессах, семинарах, массовых молениях, костюмированных шествиях, сеансах психотерапии и в других различных мероприятиях, направленных больше на эмоциональное состояние человека. В процессе проведения таких акций от участников требуется усваивать несложную информацию; человек пребывает в хорошем настроении, а часто и в различных экстатических состояниях, то есть получает то, к чему стремится его душа, к чему он заранее тяготеет»¹²⁸⁸.

¹²⁸⁶ Полонский И. Секты как угроза национальной безопасности России. Военное обозрение. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://topwar.ru/82297-sekty-kak-ugroza-nacionalnoy-bezopasnosti-rossii.html>. (дата обращения 29.10.2017 г.).

¹²⁸⁷ Боков А.В. Методы контроля сознания в деструктивных культах. 19.06.2007. [Электронный ресурс]. [Официальный сайт выпускников Тобольской Духовной Академии]. Режим доступа: <http://www.tds.net.ru/index.php/nauchnye-trudy/91-sektovedenie/133-metody-kontrolya-soznaniya-v-destruktivnykh-kultakh>. (Дата обращения 15.05.2018 г.).

¹²⁸⁸ Боков А.В. Методы контроля сознания в деструктивных культах. 19.06.2007. [Электронный ресурс]. [Официальный сайт выпускников Тобольской Духовной Академии]. Режим доступа: <http://www.tds.net.ru/index.php/nauchnye-trudy/91-sektovedenie/133-metody-kontrolya-soznaniya-v-destruktivnykh-kultakh>. (Дата обращения 15.05.2018 г.).

Методы, к которым прибегают активисты деструктивных сект и культов, основаны на использовании дефектов социализации и процессов воспитания молодых людей, усугублённых различными жизненными обстоятельствами.

Так, достаточно известным методом стал простой, но эффективный метод, получивший в мунитской секте «Церковь объединения» наименование – «бомбардировка любовью». Как отмечает А.Л. Дворкин: «Обычно сектанты ищут людей молодых и переживающих какой-то кризис в жизни. Затащить к себе человека с улицы бывает достаточно непросто, но если он с кем-то поссорился или у него сложности с родителями, или он учится в чужом городе, где еще не успел завести новых знакомств, – тут-то самая пора сыграть на этом и привести новичка на мунитское собрание»¹²⁸⁹. Там он попадает под своеобразную опеку членов мунитской секты, – «новичку постоянно льстят, делают комплименты, охотно смеются каждой его шутке, все время говорят, какой он умный и замечательный, как хорошо он сделал, что сюда пришел»¹²⁹⁰, что не может не нравиться тем, кто воспитывался в достаточно жёстких семейных рамках «неукоснительного послушания старшим» и был соответственно не только лишён права голоса, но и просто человеческого внимания. Как отмечает А.Л. Дворкин, «хотя «бомбардировка любовью» – термин мунитский, <...> само явление в той или иной степени присутствует в любой секте: главное – очаровать человека»¹²⁹¹. «Новобранец» «чувствует, что им кто-то искренне заинтересован, что у него наконец-то появились настоящие друзья, о которых он так долго мечтал»¹²⁹².

Кроме этого метода, для того, чтобы завлечь в свои ряды новых членов, секты и новообразования часто используют как приманку обещание трудоустройства в России на сектантских предприятиях, или за границей на престижной и высокооплачиваемой работе, иногда даже организуют бесплатные курсы иностранных языков и воскресные семинары для студентов. Кому-то обещают обретение духовного мира и спасение души, нормализацию отношений в семье и приобретение друзей; кому-то – выздоровление и излечение от болезней, успех в бизнесе и материальное благополучие; других привлекают возможностью получения сверхспособностей и тайных знаний, бесплатного образования, по-

¹²⁸⁹ Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород: Издательство Христианская библиотека, 2012. С. 77.

¹²⁹⁰ Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород: Издательство Христианская библиотека, 2012. С. 78.

¹²⁹¹ Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород: Издательство Христианская библиотека, 2012. С. 78.

¹²⁹² Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород: Издательство Христианская библиотека, 2012. С. 78.

вышения интеллектуального уровня, и даже поступлением в престижные ВУЗы.

Достаточно часто тоталитарные секты и деструктивные культы при осуществлении вербовки новых членов используют обман, скрывая от новичков информацию об организации и её доктрине, а также различные манипулятивные социальные и психологические технологии для осуществления полного контроля сознания «новообращённых» и «промывки мозгов». Наглядным примером деструктивной религиозной практики, использующей обозначенные выше приёмы и технологии, является деятельность различных религиозных сект и культов под общим названием Нью Эйдж (Новой Эры, Нового Века).

Общей особенностью этих религиозных (новых религиозных движений), а также псевдорелигиозных движений, групп, организаций, оккультной, эзотерической, синкретической направленности, ставших очень популярными на Западе в 70-е годы XX века, являлось то, что они активно стремились внедрить в неокрепшее сознание западной молодёжи и иных социальных групп идею о наступлении, новой эры в развитии религиозной ситуации в мире. Астрологическая Эра Водолея, наступающая на рубеже XX-XXI веков, по мнению значимой части сторонников Нью Эйдж, должна была ознаменовать кардинальные изменения в духовной, культурной и религиозных сферах жизни людей, когда на смену христианству, ассоциируемому с уходящей астрологической эрой Рыб, а также современной западной культуре, должно было прийти новое синкретическое нетрадиционное религиозное учение или религия¹²⁹³.

Популярность подобного рода антисистемных идей, течений, практик и движений многие исследователи напрямую связывают с последствиями молодёжной «контркультурной революции» в Западном мире (характерные черты которой обозначены в параграфе 3.3), а также с активным их продвижением различными субъектами общественной жизнедеятельности, а также особой поддержкой средствами массовой информации и пропаганды. На самом деле, также как и «сексуальная», «контркультурная», «молодёжная» «революции» и «бунты», феномен «Нью-Эйдж» являлся разновидностью масштабных экспериментов социальной инженерии, одним из объектов которого стала сначала западная, а затем и российская молодёжь.

Для вовлечения и удержания молодёжи в своих рядах, руководители этих движений, структур и организаций, часто маскирующиеся под образовательные, научные, спортивные, оздоровительные, этнокультур-

¹²⁹³ См., подробнее: *Дворкин А.Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород: Издательство Христианская библиотека, 2012; *Конь Р.М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария. 2008.

ные и иные группы, применяли самые разнообразные методы вербовки, рекрутирования, пропаганды, в том числе манипулятивные технологии и деструктивные практики. Деятельность этих сил напрямую наносила ущерб процессам социализации западной молодёжи, а также функционированию традиционных базовых институтов и институтов социализации¹²⁹⁴.

Среди исследователей, занимающихся изучением деструктивных и манипулятивных практик, применяемых религиозными сектами, культурами, группами Нью Эйдж, в том числе по отношению к молодёжи, следует выделить таких представителей антикультового движения, как Р.Д. Лифтон, Т. Патрик, М. Сингер, С. Хассен и ряд других¹²⁹⁵.

Данные исследователи в своих работах, прежде всего, акцентировали внимание на используемые сектантами и адептами различных культов методов и практики вербовки новых членов, психологического воздействия на них с последующей «промывкой мозгов», а также применения манипулятивных технологий. Так, например, несомненной их заслугой стало выделение шести условий, способствующих эффективному «реформированию мышления» или «промывки мозгов»¹²⁹⁶, которые одновременно отражают ключевые этапы или схему механизма манипулятивного воздействия на молодёжь, осуществляемого не только в рамках движения «Нью-Эйдж», но и всех деструктивных сект и культов.

Его суть, нашедшая, в частности, анализ в работах С. Хассена и М. Сингера, состоит в следующем.

На первом начальном этапе задачей религиозных манипуляторов является «установление контроля над временем, в котором существует человек, особенно в периоды размышлений, и над физической окружающей средой»¹²⁹⁷. Скрытой целью этого этапа служит «создание у новичка ощущения бессилия, страха и зависимости»¹²⁹⁸.

¹²⁹⁴ См., подробнее: *Шанарь В.Б.* Зловещая лапа сектантства / *Шанарь В.Б.* Секты – угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д: Феникс. 2007; *Конь Р.М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария. 2008.

¹²⁹⁵ См.: *Лифтон Р.Д.* Технология «промывки мозгов»: психология тоталитаризма. Х.: Виват, 2015; *Хассен С.* Освобождение от психологического насилия. СПб.: «Прайм-ЕВРОЗНАК», «Издательский дом Нева»; М.: «ОЛМА-ПРЕСС», 2002; *Patrick T., Dulack T.* Let Our Children Go! N.Y.: E.P. Dutton and Company N.Y., Inc., 1976; *Singer M.T.* Psychotherapy Cults // *Cultic Studies Journal*, Vol. 7, № 2.

¹²⁹⁶ *Хассен С.* Освобождение от психологического насилия. СПб.: «Прайм-ЕВРОЗНАК», «Издательский дом Нева»; М.: «ОЛМА-ПРЕСС», 2002. С. 83.

¹²⁹⁷ *Хассен С.* Освобождение от психологического насилия. СПб.: «Прайм-ЕВРОЗНАК», «Издательский дом Нева»; М.: «ОЛМА-ПРЕСС», 2002. С. 83.

¹²⁹⁸ *Хассен С.* Освобождение от психологического насилия. СПб.: «Прайм-ЕВРОЗНАК», «Издательский дом Нева»; М.: «ОЛМА-ПРЕСС», 2002. С. 83.

На втором этапе запускается процесс обеспечения новичка образцами, демонстрирующими и, что самое главное, закрепляющими, те новые поведенческие стандарты, которые желательны для религиозного авторитета. Этот этап сопровождается манипулированием поощрениями и наказаниями. Первые направлены на подавление прежних социальных установок личности и соответствующего им поведения, а вторые – на позитивное подкрепление желательного поведения, если оперировать терминологией социальных бихевиористов.

В ходе третьего этапа запускается механизм «закрепления» достигнутого посредством создания специальной, жёстко контролируемой системы любых проявлений инакомыслия со стороны новичка, когда любые его сомнения приравниваются к личной неполноценности¹²⁹⁹.

При этом вполне очевидно, что «новообращённый» остаётся в неведении относительно установлении контроля над его сознанием, поскольку очевидно, что в условиях его «информированного согласия» успешно изменить мышление и поведение человека в желательном направлении достаточно сложно.

Обозначенный выше общий механизм манипулирования также получил отражение в так называемой четырёхкомпонентной ВІТЕ-модели (Behavior – поведение, Information – информация, Thoughts – мысли, мышление и Emotions – эмоции)¹³⁰⁰, разработанной С. Хассеном на основе теории когнитивного диссонанса Л. Фестингера.

Компоненты этой модели отражали те ключевые рычаги (по сути, те элементы психической и социальной структуры личности человека) посредством которых становится возможным тотальный контроль над его поведением. Таким образом, установление деструктивными методами контроля над поведением, мыслями, эмоциями своих членов, а также над информацией к ним поступающей, по мнению С. Хассена, отделяли «человека от его подлинной личности» и «создавали новую личность, зависящую от группы»¹³⁰¹.

Следует отметить, что расширенная трактовка обозначенного механизма «установления тотального контроля» над сознанием и поведением «новообращённых» получила своё воплощение в работе Р. Лифтона «Технология “промывки мозгов”. Психология тоталитаризма».

В рамках этой модели Р. Лифтон выделил восемь компонентов манипулятивного воздействия («исправления мышления»), которые в

¹²⁹⁹ См.: Хассен С. Освобождение от психологического насилия. СПб.: «Прайм-ЕВРОЗНАК», «Издательский дом Нева»; М.: «ОЛМА-ПРЕСС», 2002. С. 83.

¹³⁰⁰ Хассен С. Освобождение от психологического насилия. СПб.: «Прайм-ЕВРОЗНАК», «Издательский дом Нева»; М.: «ОЛМА-ПРЕСС», 2002. С. 86.

¹³⁰¹ См.: Хассен С. Освобождение от психологического насилия. СПб.: «Прайм-ЕВРОЗНАК», «Издательский дом Нева»; М.: «ОЛМА-ПРЕСС», 2002. С. 100.

совокупности, способствуют большей эффективности процесса «промывки мозгов». К ним относятся:

1) контроль со стороны среды человеческого общения (наряду с контролем поступающей информации)¹³⁰²;

2) мистическое манипулирование (т.е. планирование и программирование различных форм поведения или чувств, воспринимаемых индивидом как внешне спонтанные события, «сверхъестественного», мистического характера)¹³⁰³;

3) требование чистоты (когда задаются заранее невыполнимые стандарты и образцы поведения, способствующие созданию у несоответствующего им индивида перманентного комплекса вины и стыда, а значит, стремления активно работать, чтобы их всё же достичь, вкупе с изоляцией от окружающего мира)¹³⁰⁴;

4) культ личной исповеди (как установка и практика исповедаться в появлении мысли, чувства или действий, несоответствующих интересам группы; превращающийся в своеобразный акт подчинения чужой воле и приводящий к разрушению границ личности с одновременным установлением за ней контроля, посредством фиксирования «компрометирующего» материала)¹³⁰⁵;

5) «священная наука» (абсолютизация и догматизация основных положений доктрины, вкупе с явным или неявным запретом на их критическое осмысление или сомнения, трактующиеся как проявления враждебного действия)¹³⁰⁶;

6) «нагруженность языка» (использование терминологии, слов и фраз, клише, специфического «новояза» понятного только «посвящённым» членам данной группы, позволяющее быстро и упрощенно ответить на возникающие вопросы и исключаящее возможность включения воображения и критического мышления и адекватного восприятия)¹³⁰⁷;

¹³⁰² См.: *Лифтон Р.* Технология «промывки мозгов». Психология тоталитаризма. Х.: Виват, 2015. С. 336-337.

¹³⁰³ См.: *Лифтон Р.* Технология «промывки мозгов». Психология тоталитаризма. Х.: Виват, 2015. С. 338-339.

¹³⁰⁴ См.: *Лифтон Р.* Технология «промывки мозгов». Психология тоталитаризма. Х.: Виват, 2015. С. 339-341.

¹³⁰⁵ См.: *Лифтон Р.* Технология «промывки мозгов». Психология тоталитаризма. Х.: Виват, 2015. С. 342-344.

¹³⁰⁶ См.: *Лифтон Р.* Технология «промывки мозгов». Психология тоталитаризма. Х.: Виват, 2015. С. 344-346.

¹³⁰⁷ См.: *Лифтон Р.* Технология «промывки мозгов». Психология тоталитаризма. Х.: Виват, 2015. С. 346-348.

7) «доктрина выше личности» (личный опыт и сознание индивида не должны подвергаться сомнению и опровергаться ключевые положения доктрины и верования группы)¹³⁰⁸;

8) «разделение существования» (тоталитарная среда проводит разграничительную черту между теми, у кого есть право на существование и теми, за кем такого права не признаётся)¹³⁰⁹.

Таким образом, человек фактически становится «безвольным рабом манипуляторов» в лице деструктивных сект и культов, из рук которых он уже не в состоянии самостоятельно выйти. Тот факт, что адепты тоталитарных сект и деструктивных культов, в совокупности, используют все перечисленные способы контроля сознания и «промывки мозгов» своих членов, прежде всего, молодёжи, ещё раз подтверждает тезис об антисистемном характере их мировоззрения и сугубо манипулятивной деятельности. Важно отметить, что одновременно с установлением контроля над языком, эмоциональным состоянием, процессом мышления и сознанием, регламентацией всех сфер жизнедеятельности новых молодых членов, идёт активная пропаганда основных положений сектантской «вероучительной» доктрины, которые служат импульсом к непосредственным антисоциальным действиям.

Обозначенный механизм использовался как в сектах-антисистемах прошлых времён, так и в практике современных деструктивных религиозных организаций, для которых характерна такая же разрешённость и праведность лжи, «двойная мораль» и «двойные стандарты». Их адепты полностью уверены, что цель оправдывает средства.

Секты и новообразования, стремясь укорениться на российской почве, занимаются активной финансово-хозяйственной деятельностью, приобретая различные объекты недвижимости, предприятия, широко используя в своих целях СМИ, вербуя сторонников и лоббируя своих интересы в государственных и общественных органах различного уровня. При этом деятельность сектантских религиозных объединений и организаций иностранного происхождения, как и многих других НКО, не может осуществляться без масштабных финансовых влияний от спонсоров, прежде всего, без активных финансовых вливаний «извне». Как показывает опыт, «без поддержки “извне” секта никогда не выйдет на всероссийский уровень, не сможет охватить десятки тысяч адептов»¹³¹⁰.

¹³⁰⁸ См.: *Лифтон Р.* Технология «промывки мозгов». Психология тоталитаризма. Х.: Виват, 2015. С. 351-357.

¹³⁰⁹ См.: *Лифтон Р.* Технология «промывки мозгов». Психология тоталитаризма. Х.: Виват, 2015. С. 336-357.

¹³¹⁰ *Полонский И.* Секты как угроза национальной безопасности России. Военное обозрение. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://topwar.ru/82297-sekty-kak-ugroza-nacionalnoy-bezopasnosti-rossii.html>. (дата обращения 29.10.2017 г.).

Большую обеспокоенность среди экспертов вызывает активное проникновение сект и новообразований в учебные заведения, систему здравоохранения и социальной защиты, реабилитационные центры, закрытые режимные объекты, предприятия, научно-исследовательские институты. Ведь нет никакой гарантии, что, занимаясь вербовкой новых членов и сбором информации о своих членах и их деятельности, данные организации не занимаются одновременно осуществлением разведывательной деятельности в интересах других держав – геополитических противников России, а также подготовкой очередной «цветной» революции или кадров для экстремистских и террористических организаций.

Более того, обращает на себя внимание и откровенно антисистемный, антипатриотичный, антиобщественный и антигосударственный характер воспитания молодёжи в значительном количестве сект и новообразований. Любовь к России, культурной традиции, вере своих предков, своей семье, активная и патриотичная гражданская позиция – являются неприемлемыми для целого ряда сект и новообразований, в особенности имеющих иностранные корни и финансирование. Например, для признанной экстремистской организацией в РФ – религиозной организации «Управленческий центр Свидетелей Иеговы в России».

Так, еще в 1872 г. в США, в Бруклине, от адвентизма отделилась группа верующих, называющих себя «Исследователями Библии». Ее глава Ч. Руссель развернул активную проповедническую деятельность в печати и в 1879 г. стал издавать журнал «Башня стражи». После этого название нового направления стало связываться с названием журнала – Библейское и трактатное общество «Башня стражи». Только в 1931 г. это вероисповедание получило название, под которым оно известно и в настоящее время, – «Свидетели Иеговы».

Последователи этого направления верят в близость Судного дня, когда Иисус Христос придет судить живых и мертвых. Они негативно воспринимают земные власти, считая, что это Сатана, который, претерпев поражение на небе, низвержен на землю и властвует здесь. Они отрицают триединство Бога, объявив Христа и Духа Святого порождением Иеговы, признают при этом искупительную миссию Христа, ведут активную миссионерскую работу. Свидетели Иеговы ходят по домам, пристают к прохожим на улицах, раздают свои журналы, приглашают на свои собрания.

Специфической особенностью этого направления является отказ от сдачи крови, который они объясняют на основе текстов Ветхого и Нового Завета. Все члены этой организации считают себя гражданами единого теократического государства – Общества Сторожевой башни со

столицей в Бруклине, где под Бруклинским мостом находится их центр «Вефиль». Там заседает богоустановленный высший орган – Руководящая (Правящая) Корпорация, признаваемая верующими «видимым посредником Бога на земле».

Свидетелей Иеговы можно рассматривать как коммерческий культ или торговую пирамиду с идеологической надстройкой, существующую ради распространения печатной продукции издательского дома. Главный печатный орган – журнал «Сторожевая башня» выходит в свет тиражом 13 млн экземпляров два раза в месяц. Второй орган – журнал «Пробудись». Издаются книги для чтения. Именно поэтому в большинстве стран Европы это направление считают не религиозной, а коммерческой организацией.

У иеговистов нет духовенства, раз в неделю они должны посещать особое собрание по изучению книг и дважды в неделю бывать в «зале царства». Кроме того, у них есть большой летний конгресс и несколько мелких на протяжении всего года. На местах действуют филиалы центральной школы теократического служения, в которых учат проповедовать и отстаивать точку зрения Общества при помощи литературы. Христианство и другие религии Свидетели считают ложными, что способствует разжиганию религиозной розни, подкрепляемой экстремистскими выходками.

Учеными давно доказан тот факт, что деятельность целого ряда религиозных сект и новообразований носит откровенно экстремистский и террористический характер, и они оказывают явно негативное влияние на общество. Иными словами, тоталитарные секты, деструктивные культы не просто манипулируют молодёжью, но и представляют в настоящее время одну из реальных угроз национальной безопасности Российской Федерации. Дело в том, что достаточно часто религиозные секты и культы являются своеобразными пособниками спецслужб, используют методики их работы, возглавляются бывшими и как бы «бывшими» сотрудниками спецслужб. Так, они активно применяются спецслужбами иностранных государств для сбора разведывательной информации, операций по дестабилизации обстановки в стране, подготовке различных рукотворных «революционных» сценариев и государственных переворотов. Например, директор Федеральной службы по контролю за оборотом наркотиков В.П. Иванов в декабре 2014 года в одном из своих интервью фактически напрямую говорил о значимой роли тоталитарных сект в осуществлении государственного переворота на Украине в 2014 году¹³¹¹.

¹³¹¹ См.: ФСКН: сектанты активизировались на Украине на фоне наркомании. РИА Новости. Россия Сегодня. Официальный сайт. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://ria.ru/world/20141212/1037880379.html>. (дата обращения 29.10.2017 г.).

Как справедливо отмечает И. Полонский, «практически все секты иностранного происхождения представляют собой “агентов иностранного влияния” на территории России, с дисциплинированной и готовой на выполнение любых поручений своего руководства паствой»¹³¹². Так, «во время Евромайдана на Украине <...> большое количество женщин и молодых людей, имитировавших «мирный характер протеста», было представлено как раз сектантами»¹³¹³.

Дело в том, что достаточно часто религиозные секты и культы являются своеобразными пособниками спецслужб, используют методики их работы, возглавляются бывшими и как бы «бывшими» сотрудниками спецслужб.

Так, они активно применяются спецслужбами иностранных государств для сбора разведывательной информации, операций по дестабилизации обстановки в стране, подготовке различных рукотворных «революционных» сценариев и государственных переворотов. Как справедливо отмечает И. Полонский, «практически все секты иностранного происхождения представляют собой “агентов иностранного влияния” на территории России, с дисциплинированной и готовой на выполнение любых поручений своего руководства паствой»¹³¹⁴.

Таким образом, современные тоталитарные секты и деструктивные культы, несмотря на небольшой период своего существования в России, по мировоззрению их членов, а также антиобщественному и антигосударственному характеру их деятельности являются настоящими антисистемами, то есть, религиозно-идеологическими системами с негативным мирозерцанием, способствующим сокращению жизни этноса, распаду общества, разложению и упрощению культуры, стремящимися уничтожить посредством революций, государственных переворотов или реформ столь ненавистный им порядок и традицию, подчинив себе или просто поработив изначально несогласное с ними большинство того или иного общества.

¹³¹² См.: Полонский И. Секты как угроза национальной безопасности России. Военное обозрение. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://topwar.ru/82297-sekty-kak-ugroza-nacionalnoy-bezopasnosti-rossii.html>. (дата обращения 29.10.2017 г.).

¹³¹³ Полонский И. Секты как угроза национальной безопасности России. Военное обозрение. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://topwar.ru/82297-sekty-kak-ugroza-nacionalnoy-bezopasnosti-rossii.html>. (дата обращения 29.10.2017 г.).

¹³¹⁴ См.: Полонский И. Секты как угроза национальной безопасности России. Военное обозрение. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://topwar.ru/82297-sekty-kak-ugroza-nacionalnoy-bezopasnosti-rossii.html>. (дата обращения 29.10.2017 г.).

3.6. КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ МОЛОДЁЖНАЯ ПОЛИТИКА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Конфессиональная молодежная политика как одна из моделей общественной молодежной политики в Российской Федерации. Определение конфессиональной молодежной политики. Традиционные религиозные конфессии как субъект общественной молодежной политики.

Преимущества работы с молодёжью в рамках традиционных религиозных конфессий и деноминаций. Данные социологических опросов.

Общие направления осуществления конфессиональная молодежной политики традиционных для России религиозных конфессий и деноминаций. Осуществление образовательной, просветительской и информационно-издательской деятельности. Популяризация традиционных духовных, культурных, семейных и общечеловеческих нравственных ценностей. Патриотическое и гражданское воспитание молодёжи. Реализация различных культурных, волонтерских и благотворительных проектов и программ. Борьба с девиантным поведением и социальными пороками общества и их активная профилактика.

Этапы институционализации молодежной политики в РПЦ. Исторические и организационные особенности функционирования молодежных организаций ислама, буддизма и иудаизма в России. Системы образовательной и досуговой деятельности молодёжи.

Одним из важных векторов современных социологических исследований является изучение особенностей осуществления и институционализации конфессиональной общественной молодежной политики как особого направления молодежной политики в Российской Федерации.

Конфессиональная молодежная общественная политика представляет собой молодежную общественную политику, прежде всего, традиционных для России религиозных конфессий (организаций, объединений): православия, ислама, буддизма и иудаизма, а также других конфессиональных религиозных объединений и организаций (например, католических и протестантских).

Выделение конфессиональной общественной молодежной политики в качестве отдельной модели из общего числа моделей общественной молодежной политики общественных организаций и объединений, на наш взгляд, вполне закономерно.

Это связано с тем, что институт религии является не только самым древним институтом социализации молодёжи, но по своему значению в жизнедеятельности общества, а также по своему влиянию на

функционирование культуры, нации, государства, ничем не уступает институту государства. По ряду позиций он даже более приоритетен, например, в сфере формирования социально-значимых ценностных ориентаций молодёжи, в отношении которой ведётся целенаправленная работа¹³¹⁵.

Если сравнивать деятельность различных субъектов общественной молодёжной политики в современной России, то можно констатировать, что за исключением конфессиональной общественной молодёжной политики, общественная молодёжная политика политических партий и движений, общественных объединений (организаций), крупных хозяйственных объединений (корпораций) ещё не настолько разработана и активна.

Так, в ходе экспертного опроса большинство его участников высказали свое однозначно отрицательное отношение к деятельности следующих субъектов в данном направлении: политических партий и движений – 50%; крупных хозяйственных объединений (корпораций) – 43,3% (при этом, одновременно 10% экспертов констатировали факт отсутствия такого рода деятельности с их стороны)¹³¹⁶. Почти треть всех экспертов (30%) отрицательно относится к деятельности общественных объединений и организаций, а среди экспертов, давших свои ответы, в значительной степени преобладают негативные характеристики их деятельности¹³¹⁷.

Конфессии, как субъект общественной молодёжной политики, по своему влиянию на процесс социализации молодёжи однозначно превосходят политические партии, движения, общественные объединения и организации, крупные хозяйственные объединения (корпорации). Тем самым, они являются не только ведущим субъектом общественной молодёжной политики, но одновременно – полноправным и равнозначным партнером государства.

На наш взгляд, в настоящее время институт религии является единственным институтом социализации, который, по сравнению с другими институтами социализации, по-прежнему, и с всё более

¹³¹⁵ См., например: *Елишев С.О.* Традиционные религиозные конфессии России в процессе социализации современной российской молодежи // *Политика и общество*. 2015. № 9 (129). С. 1231–1238; *Елишев С.О.* Конфессиональная общественная молодёжная политика. М.: МАКС Пресс, 2013.

¹³¹⁶ *Елишев С.О., Таланова К.С.* Результаты социологического опроса экспертов «Особенности осуществления молодёжной политики в Российской Федерации» // *Социологические исследования социальных проблем современного российского общества*. Выпуск 1. М.: Макс Пресс, 2014. С. 151.

¹³¹⁷ См.: *Елишев С.О., Таланова К.С.* Результаты социологического опроса экспертов «Особенности осуществления молодёжной политики в Российской Федерации» // *Социологические исследования социальных проблем современного российского общества*. Выпуск 1. М.: Макс Пресс, 2014. С. 151.

возрастающей активностью выполняет возложенные на него функции. Особенно наглядно это проявляется в области формирования ценностных ориентаций молодого поколения. За исключением конфессий, государство и иные субъекты общественной молодёжной политики в условиях незрелости в России гражданского общества и при отсутствии чётко сформулированной национальной идеи и стратегии национального развития, оказываются не в состоянии должным образом влиять на формирование ценностных ориентаций современной российской молодёжи и отвечать на все вызовы времени.

Как правило, эти субъекты молодёжной политики, преследуя свои частные интересы, просто демонстрируют потребительское отношение к молодёжи, стремясь использовать её для достижения своих узких, прагматических целей. В остальное время они, как правило, редко вспоминают о данной социально-демографической группе. Например, активизация различных мероприятий в рамках государственной молодёжной политики со стороны государства началась лишь после осуществления целого ряда «цветных революций» в сопредельных государствах, когда государственные и политические деятели ощутили реальную угрозу своей власти.

Несмотря на наличие в нашей стране большого количества молодёжных объединений и организаций, в том числе и политической направленности, среди них крайне мало объединений, созданных самой молодёжью для реализации собственных интересов. Молодёжные отделения различных политических партий или молодёжные движения, и организации политической направленности, формально учреждённые для реализации прописанных уставных положений, на самом деле были созданы для достижения и осуществления определённых политических целей, прежде всего, проектов агитационно-пропагандистской, выборной и иной направленности.

По мнению экспертов, одной из негативных особенностей целого ряда современных молодёжных общественных объединений и организаций, является то, что их деятельность далека от декларируемых целей. Как и в случае с политическими партиями, они, формально созданные для реализации тех или иных благих намерений в отношении молодёжи, в реальности занимаются совсем иными делами. К этому добавляется их крайняя ограниченность в ресурсах (а значит и неминуемой борьбы между собой за право получения и освоения выделяемых государством средств).

Например, как отмечают авторы проекты доктрины «Молодое поколение России»: «имеются организации, созданные коммерческими структурами, получающими вследствие этого определённые дивиденды

от государства или "отмывающими" с их помощью финансовые средства, полученные незаконным путем»¹³¹⁸. При этом, «для части этих организаций приоритетной стала другая задача, а именно – добывание финансирования от влиятельных зарубежных и отечественных фондов, участие в конкурсах на получение грантов. Для других – обслуживание сомнительных групповых и коммерческих интересов»¹³¹⁹.

Естественно, что, охватывая в процентном отношении лишь малую часть современной российской молодёжи, общественные объединения и организации в целом не оказывают, и не в состоянии оказать, значительное влияние на процесс осуществления общественной молодёжной политики и её приоритеты.

Крупные хозяйственные объединения и корпорации осуществляют свою молодёжную политику, как правило, в рамках определённых социальных программ, поэтому они решают узкие тактические задачи, обусловленные их возможностями и ресурсами. В условиях мирового финансового кризиса и экономических санкций против России их деятельность, и так не очень заметная, скорее всего, так и останется минимальной.

Между тем, данные многочисленных социологических опросов свидетельствуют о возросшем доверии наших граждан, в том числе и молодёжи, к Русской Православной Церкви¹³²⁰ и иным традиционным конфессиям, базовому характеру их ценностных систем и доктрин, в сочетании с недоверием к другим субъектам молодёжной политики.

Например, по результатам социологического мониторинга восприятия студенческой молодёжью социально-политических процессов, институтов социализации и субъектов молодёжной политики в современной России, осуществляемого каждые два года группой сотрудников социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, можно однозначно констатировать высокую степень одобрительного отношения респондентов к традиционным для России религиозным конфессиям и организациям, а также осуществляемой ими деятельности¹³²¹.

¹³¹⁸ Молодое поколение России. Проект Доктрины. М.: Фонд «Русский предприниматель». 2008. С.47.

¹³¹⁹ Молодое поколение России. Проект Доктрины. М.: Фонд «Русский предприниматель». 2008. С.47.

¹³²⁰ См., например: *Зубок Ю.А., Чуров В.И.* Социальная регуляция в условиях неопределённости. Теоретические и прикладные проблемы в исследовании молодёжи. М.: АСАДЕМИА. 2008. С. 110; *Добренькова Е.В., Елишев С.О.* Москвичи доверяют Русской Православной Церкви // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2013. № 1 (62). С. 46–53.

¹³²¹ См.: *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Динамика представлений российской студенческой молодежи о социально-политических процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в период с 2013 по 2017 г. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2018; *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Представления студенческой

Анализ ответов студентов в 2019 году на вопрос анкеты «Одобрите ли Вы деятельность следующих государственных, религиозных, политических и социальных институтов?» позволил сделать вывод, что несмотря на очевидное снижение уровня патриотических настроений среди московской студенческой молодёжи, коррелирующееся с оценкой деятельности государственных, религиозных и социально-политических институтов и рейтингом Президента РФ В.В. Путина, «среди государственных, религиозных и социально-политических институтов наибольшее доверие у молодых людей вызывает государство. <...> деятельность государства одобрили 48,1% студентов, что 21,2% меньше, чем в 2017 году (69,3%) и на 8,6% меньше, чем в 2015 году (56,7%). На 14,8% увеличилось количество студентов, негативно оценивающих деятельность данного института (с 13,6% в 2017 году до 28,4% в 2019 году)¹³²²».

В то же время деятельность традиционных для России религиозных конфессий (православие, ислам, буддизм, иудаизм) и их организаций (2 место по степени доверия), «в 2019 году одобрили 47% студентов, что на 21,1% меньше, чем в 2017 году (68,1%), на 12,8% меньше, чем в 2015 году (59,8%), и на 11,1% меньше, чем в 2013 году (58,1% ответов). На 14% в сравнении с данными 2017 года увеличилось неодобрительная оценка их деятельности (с 15,5% в 2017 году до 29,5% в 2019 году), а в сравнении с результатами 2015 года – на 8,8% [с 20,7% в 2015 году до 29,5% в 2019 году, что в свою очередь на 10,9% меньше, чем в 2013 году (18,6%)]¹³²³».

Следует особо подчеркнуть то, что достаточно высокая степень одобрения деятельности традиционных для России религиозных конфессий (православие, ислам, буддизм, иудаизм) и их организаций достаточно четко коррелируется с неодобрительным отношением к нетради-

молодежи московских вузов о процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в Российской Федерации (по результатам исследования 2019 г.) // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2020. Т. 26, № 1. С. 46-69.

¹³²² См.: *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Представления студенческой молодежи московских вузов о процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в Российской Федерации (по результатам исследования 2019 г.) // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2020. Т. 26, № 1. С. 63; *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б., Монахов Д.Н.* Представления студенческой молодежи о процессах и институтах социализации и субъектах молодежной политики в современной России (по результатам социологического мониторинга 2013-2017 гг.) // Труд и социальные отношения. 2017. № 5; *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Динамика представлений российской студенческой молодежи о социально-политических процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в период с 2013 по 2017 г. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2018. С. 266.

¹³²³ *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Представления студенческой молодежи московских вузов о процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в Российской Федерации (по результатам исследования 2019 г.) // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2020. Т. 26, № 1. С. 63.

ционным для России религиозным объединениям и организациям (сектам) (последнее десятое место – в 2019, 2017, 2015 годах). 66,2% студенческой молодежи в 2019 году не одобрили их деятельность в России, хотя это на 0,9% меньше, чем в 2017 году (67,1%) и на 15,6% меньше, чем в 2015 году (81,8%)¹³²⁴.

В 2019 году только 12,7% опрошенных студентов заявили о своём положительном отношении к деятельности нетрадиционных для России религиозных объединений и организаций (сект), что, впрочем, на 2,5% больше, чем в 2017 году (10,2%) и «на 5,7% больше, чем в 2015 году (7% ответов)»¹³²⁵. При этом в 2019 году на 1,6% уменьшилось (до 21,2%) количество студентов, затруднившихся с ответом на данный вопрос в 2017 году (22,7%), хотя эти результаты на 10% больше, чем было в 2015 году (11,2%)¹³²⁶.

Иными словами, «одобрительное отношение студентов к этим базовым социальным институтам современного российского общества свидетельствует о явном понимании студентами роли и места этих институтов в жизнедеятельности российского общества и их эффективном функционировании»¹³²⁷.

В то же время в 2019 году отношение к ряду других общественно-политических институтов, а также СМИ осталось практически без изменений: крупные хозяйственные объединения (корпорации) (5 место – 33,9%), политические партии и организации (6 место – 37,5%), профсоюзы (7 место – 32,7%), СМИ (9 место – 25,2%)¹³²⁸. На 11,5% в сравне-

¹³²⁴ См.: *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Представления студенческой молодежи московских вузов о процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в Российской Федерации (по результатам исследования 2019 г.) // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2020. Т. 26, № 1. С. 64.

¹³²⁵ *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Представления студенческой молодежи московских вузов о процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в Российской Федерации (по результатам исследования 2019 г.) // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2020. Т. 26, № 1. С. 64.

¹³²⁶ См.: *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Представления студенческой молодежи московских вузов о процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в Российской Федерации (по результатам исследования 2019 г.) // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2020. Т. 26, № 1. С. 64; *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Динамика представлений российской студенческой молодежи о социально-политических процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в период с 2013 по 2017 г. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2018. С. 267-268.

¹³²⁷ См.: *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Представления студенческой молодежи московских вузов о процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в Российской Федерации (по результатам исследования 2019 г.) // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2020. Т. 26, № 1. С. 65; *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Динамика представлений российской студенческой молодежи о социально-политических процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в период с 2013 по 2017 г. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2018. С. 268.

¹³²⁸ См.: *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Представления студенческой молодежи московских вузов о процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной поли-

нии с 2017 годом (37,5%) уменьшилось положительное восприятие деятельности политических партий и организаций (8 место – 37,5%)¹³²⁹.

По результатам экспертного опроса, среди различных государственных, религиозных и социально-политических институтов, наибольшую степень одобрения их деятельности у экспертов вызывают: «традиционные для России религиозные конфессии (православие, ислам, буддизм, иудаизм) и организации (73,3%); Президент РФ (66,7%); армия (56,7%), общественные объединения (46,7%); Совет Федерации Федерального Собрания РФ (33,3%)»¹³³⁰. Весьма неодобрительно эксперты относятся к деятельности: «СМИ (73,3%); Правительства РФ (50%); Государственной Думе Федерального Собрания РФ (43,3%); профсоюзам (43,3%); крупным хозяйственным объединениям (корпорациям) (41,4%); политическим партиям и движениям (41,4%); руководству субъектов РФ (36,7%); правоохранительным органам и судам (по 34,5%)»¹³³¹.

Лидирующая позиция традиционных для России религиозных конфессий (православия, ислама, буддизма, иудаизма) и организаций, среди различных государственных и общественных институтов, также, на наш взгляд, подтверждает эффективность проводимой в России конфессиональной молодёжной политики.

Выделение религиозных конфессий в качестве отдельного субъекта общественной молодёжной политики определяется не только спецификой, характером, задачами, целями и направлениями их деятельности по сравнению с другими общественными организациями и объединениями, но и тем, что по своему статусу, положению, деятельности в обществе, они фактически являются одновременно крупными хозяйственными организациями (корпорациями), не замыкающиеся на государственные или около государственные структуры.

В данной связи игнорирование традиционных религиозных

тики в Российской Федерации (по результатам исследования 2019 г.) // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2020. Т. 26, № 1. С. 63-64.

¹³²⁹ См.: *Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б.* Представления студенческой молодежи московских вузов о процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодёжной политики в Российской Федерации (по результатам исследования 2019 г.) // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2020. Т. 26, № 1. С. 64.

¹³³⁰ *Елишев С.О., Таланова К.С.* Результаты социологического опроса экспертов «Особенности осуществления молодёжной политики в Российской Федерации» // Социологические исследования социальных проблем современного российского общества. Выпуск 1. М.: Макс Пресс, 2014. С. 149.

¹³³¹ *Елишев С.О., Таланова К.С.* Результаты социологического опроса экспертов «Особенности осуществления молодёжной политики в Российской Федерации» // Социологические исследования социальных проблем современного российского общества. Выпуск 1. М.: Макс Пресс, 2014. С. 150.

конфессий и организаций в осуществлении общественной молодёжной политики, в силу господства в современных общественно-политических и гуманитарных науках различных «секулярных» идеологием, приводит к отрицанию, умышленному замалчиванию огромного количества фактов, свидетельствующих об обратном, а значит – к искажению объективной истины.

Институционализация конфессиональной общественной молодёжной политики является не только теоретико-методологическим аспектом становления молодёжной политики в Российской Федерации, но и значимым практическим шагом во взаимодействии и сотрудничестве её самых значимых субъектов. Молодёжная политика может быть в полной мере осмыслена и реализована лишь в рамках полноценного стратегического планирования национального развития, основываться на единении основополагающих целей, задач и направлений, взаимодействии основных субъектов молодёжной политики.

На наш взгляд, необходима не только координация усилий всех субъектов молодёжной политики; важен синтез, единение в помыслах и действиях субъектов молодёжной политики: конфессий, государства и общественных институтов. Для этого их совместными усилиями должна быть артикулирована система философских, духовно-нравственных ценностей, определяющая стратегическую цель, идеал развития нашего общества, нации и государства, формирующая их идентичность и способствующая эффективности работы с молодёжью.

Однако уже сейчас можно констатировать, что конфессиональная общественная молодёжная политика в Российской Федерации является одной из образцовых, динамично развивающихся и активно институционализирующихся моделей общественной молодёжной политики, оказывающих заметное влияние на процесс социализации, духовно-нравственного воспитания и социального развития современной российской молодёжи.

Целесообразно выделить те направления осуществления конфессиональной общественной молодёжной политики, которые являются общими для всех организаций традиционных религиозных конфессий и деноминаций в РФ. К ним относятся:

- 1) осуществление образовательной, просветительской и информационно-издательской деятельности;
- 2) популяризация традиционных духовных, культурных, семейных и нравственных ценностей, присущих не только той или иной конфессии, но и всему человечеству;
- 3) патриотическое и гражданское воспитание молодёжи;

- 4) реализация различных культурных, волонтерских и благотворительных проектов и программ;
- 5) организация паломнических и туристических поездок;
- 6) развитие творческих и интеллектуальных способностей молодёжи;
- 7) организация системы досуговой деятельности, занятий физической культурой и спортом;
- 8) борьба с девиантным поведением и социальными пороками общества и их активная профилактика¹³³².

При этом важен учёт того факта, что процесс активной институционализации молодёжной политики традиционных религиозных конфессий (РПЦ, исламских, буддистских организаций и организаций иудаизма) и деноминаций начался не так давно, а именно в конце 1980-х, начале 1990-х годов. Именно в это время, с момента ослабления, а впоследствии и ухода с арены общественной жизни идеологии «воинствующего атеизма», у традиционных религиозных конфессий России возникла реальная возможность первоначально осуществлять определённые действия, направленные на социализацию и социальное развитие молодёжи, а затем и запустить процесс институционализации собственных, эффективно функционирующих моделей работы с молодёжью. Следует отметить, что до начала «Перестройки», в условиях социалистического строя и руководящей роли в нём КПСС, вся эта сфера деятельности находилась в монопольном ведении государства.

Отправной точкой в процессе становления и развития молодёжной политики Русской Православной Церкви, – самой крупной по численности и своему влиянию на жизнедеятельность российского общества традиционной религиозной конфессии России, стало принятие Священным Синодом Русской Православной Церкви в декабре 1990 года решения о создании единой молодёжной организации Русской Православной Церкви. Через месяц, во исполнение этого решения, в день памяти святой мученицы Татианы, 25 января 1991 года, на съезде Православной молодёжи, проходившем в Московском Государственном Университете имени М.В. Ломоносова, было образовано Всецерковное Православное Молодежное Движение Московского Патриархата (ВПМД), вобравшее в себя представителей существующих православных молодёжных организаций, братств, сестричеств и скаутских групп. Впоследствии, в целом ряде епархий РПЦ

¹³³² См., например: *Елишев С.О.* Конфессиональная общественная молодёжная политика. М.: МАКС Пресс, 2013; *Елишев С.О.* Традиционные религиозные конфессии России в процессе социализации современной российской молодёжи // Политика и общество. 2015. № 9 (129). С. 1231–1238.

Московского Патриархата были созданы отделения ВПМД при поддержке Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и правящих епархиальных архиереев.

Одновременно с этими шагами по всей стране стали открываться первые воскресные школы, приюты, постепенно начала формироваться система общего православного образования и воспитания: 1) система дошкольного образования – православные детские сады, школы, приюты; 2) система начального образования – православные школы, воскресные школы; 3) система среднего образования – школы, гимназии, лицеи, духовные училища; 4) система высшего образования – семинарии, институты и университеты (так, были образованы в 1992 г. – Свято-Тихоновский Богословский Институт (с 2004 г. – Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет); в 1993 – Российский Православный Институт св. Иоанна Богослова); 5) система послевузовского образования – аспирантуры и докторантуры.

Началось активное взаимодействие с общественными и государственными институтами; стали проводиться общецерковные мероприятия с привлечением православной молодёжи, приобщающие и вовлекающие её в церковное служение, активизировалась просветительская, катехизационная, образовательная, информационно-издательская деятельность. Большое внимание к настоящему времени уделяется и организации системы досуговой деятельности молодёжи, включающей в себя православные детские и молодежные организации, клубы молодой семьи, молодежные социальные волонтерские проекты, летние молодежные лагеря, клубы по интересам, службы знакомств, продуктовые и непродовольственные магазины.

В 90-х годах прошлого века Русская Православная Церковь, восстанавливая и укрепляя своё положение и позиции в обществе, постепенно стала готовиться к большей активизации, систематизации и централизации своей деятельности в сфере молодёжной политики. «Начиная с середины 1990-х годов РПЦ разрабатывает и принимает ряд важных документов: «Концепцию возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви» (1995 г.), «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000 г.), «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» (2000 г.) и др.»¹³³³. Следует отметить, что поворотным моментом в развитии молодёжной политики Русской Православной Церкви в Российской Федерации, являются события 2000 года:

¹³³³ Казьмина О.Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в современной России: этноконфессиональная составляющая проблемы/ Дисс...док. ист. наук. М, 2007. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/russkaya-pravoslavnaaya-tserkov-i-novaya-religioznaya-situatsiya-v-sovremennoi-rossii-etnokon>.

1) принятие в апреле 2000 года Священным Синодом Русской Православной Церкви, с последующим одобрением на произошедшем в августе 2000 года Юбилейном Архиерейском Соборе «Концепции православного молодёжного служения РПЦ», как основополагающего документа Русской Православной Церкви в данной сфере деятельности;

2) создание в структуре Русской Православной Церкви на основе Всецерковного Православного Молодёжного Движения Синодального отдела по делам молодёжи, занимающегося осуществлением общего руководства, координацией действий и практической реализацией положений «Концепции православного молодёжного служения Русской Православной Церкви» и иных значимых документов Русской Православной Церкви по организации и осуществлению молодёжной политики РПЦ.

Таким образом, в процессе институционализации молодёжной политики Русской Православной Церкви условно можно выделить два этапа её становления. Первый – с 1990 по 2000 годы и второй – с 2000 года по настоящее время.

На наш взгляд, при исследовании особенностей осуществления молодёжной политики иными традиционными религиозными конфессиями и деноминациями России, прежде всего, следует обозначить исторические и организационные особенности функционирования организаций ислама, буддизма и иудаизма в России, существенно сказывающиеся на процессе становления и институционализации конкретных моделей конфессиональной молодежной политики.

Организации ислама, буддизма и иудаизма, как традиционные религиозные конфессии России, не имеют в РФ, в отличие от православия, единого духовно-административного центра в масштабах государства, единой централизованной и организационной структуры, а также четкой духовной иерархии, характерной в целом для ряда христианских церквей. Отсутствие организационного и догматического (характерного, в частности, для иудаизма) единства безусловно сказывается на взаимоотношениях различных структурных подразделений в рамках той или иной конфессии, что нередко приводит их к несогласованным действиям, а порой – к конкурентным взаимоотношениям.

В отличие от ислама, исторически имеющего крупные центры-ареалы своего распространения (Урало-Поволжье, Северный Кавказ, Сибирь и Дальний Восток), области распространения «традиционного» буддизма в России регионально локализованы. Буддизм традиционно исповедуется коренным населением трёх субъектов РФ (Калмыкии,

Бурятии, Тывы). Однако и за пределами этих регионов в самых разных городах России можно встретить активно функционирующие исламские и буддистские общины, в которых собраны представители самых разных национальностей¹³³⁴.

Отличительной же особенностью молодёжной политики организаций иудаизма, по сравнению с другими моделями конфессиональной общественной молодёжной политикой в РФ, является её историческая ограниченность численностью и рамками еврейской общины. Хотя данное обстоятельство отнюдь не исключает возможность привлечения в частных случаях в иудейскую общину новых членов (молодёжи) иной этнической принадлежности с соблюдением определённых правил и обряда гиюра¹³³⁵.

Церковь Евангельских христиан-баптистов, как крупнейшая деноминация среди протестантских церквей России, по сравнению со структурой РПЦ и Римско-Католической Церкви (митрополия – архиепархия – епархия – приходы) в нашей стране, организационно представляет собой конфедерацию крупных организаций (таких как Российский Союз Евангельских Христиан Баптистов, Международный Союз Церквей Евангельских Христиан-Баптистов) и союзов (поместных церквей и общин) евангельских христиан-баптистов. Её функционирование основано на принципе независимости, автономии поместных церквей в духовных и практических вопросах, а значит – отсутствии единой централизованной структуры управления и иерархии духовенства как у Русской Православной Церкви или у Римско-Католической Церкви¹³³⁶.

Тем не менее, несмотря на эти различия, все без исключения традиционные религиозные конфессии и деноминации России придают крайне важное значение осуществлению работы с молодёжью. На практике это реализуется, например, в специальном доктринально-теоретическом осмыслении необходимости выделения молодёжной

¹³³⁴ См., подробнее: *Елишев С. О.* Молодёжная политика исламских организаций в Российской Федерации // *Пространство и Время.* 2013. № 2 (12). С. 126–131; *Елишев С. О.* Образовательные структуры российского буддизма и их роль в осуществлении молодёжной политики в Российской Федерации // *Социология образования.* 2013. № 9. С. 85–96.

¹³³⁵ См. подробнее: *Елишев С. О.* Молодёжная политика организаций иудаизма в Российской Федерации // *Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология.* 2013. № 3. С. 168–180; *Елишев С. О.* Конфессиональная общественная молодёжная политика. М.: МАКС Пресс, 2013; *Елишев С. О.* Молодёжь как объект социализации и манипуляций (2-е издание с изменениями и дополнениями). М.: Канон+ РООИ "Реабилитация", 2015.

¹³³⁶ См., подробнее: *Елишев С. О.* Молодёжная политика евангельских христиан-баптистов в Российской Федерации // *Глобальный научный потенциал.* 2013. № 7 (28). С. 15–19; *Елишев С. О.* Конфессиональная общественная молодёжная политика. М.: МАКС Пресс, 2013; *Елишев С. О.* Молодёжь как объект социализации и манипуляций (2-е издание с изменениями и дополнениями). М.: Канон+ РООИ "Реабилитация", 2015.

политики как особого направления деятельности данных организаций. Так, для РПЦ такими документами стали – «Основы социальной концепции РПЦ», «Концепция молодёжного служения РПЦ» и «Об организации молодёжной работы в Русской Православной Церкви»¹³³⁷; для РСЕХБ – «Видение и стратегия РС ЕХБ»; для Римско-Католической Церкви – документы II Ватиканского Собора (Декларация о христианском воспитании (*Gravissimum educationis*), декреты об апостольстве мирян (*Apostolicam actuositatem*), о миссионерской деятельности Церкви (*Ad gentes divinitus*) и о служении и жизни священников (*Presbyterorum ordinis*), а также Молодёжный катехизис Католической Церкви 2011 года¹³³⁸. Хотя это и необязательно: организации ислама, буддизма, иудаизма, в отличие от РПЦ, Римско-Католической Церкви и РСЕХБ, подобного рода документов не имеют.

При этом следует отметить, что в этих основополагающих документах в сфере осуществления конфессиональной молодёжной политики, сам термин «молодёжная политика» не фигурирует. Речь в них идёт о «молодёжном служении» и «молодёжной работе»¹³³⁹ для Русской Православной Церкви, «молодёжном служении» и работе с молодёжью в рамках других направлений общественного служения для РС ЕХБ, а также о «христианском воспитании» и работе с молодёжью в рамках других направлений социального служения для Римско-Католической церкви.

В то же время, для Русской Православной Церкви и РСЕХБ характерно стремление к построению, организации и эффективному функционированию многоуровневых систем органов и должностных лиц, специально созданных и ориентированных на осуществление работы с молодёжью. В РПЦ – это Синодальные, епархиальные, благочиннические, приходские отделы; в РСЕХБ – молодежный отдел

¹³³⁷ См., подробнее: *Елишев С. О.* Молодёжная политика Русской Православной Церкви в Российской Федерации // *Пространство и Время.* 2013. № 1 (11). С. 117–124; *Елишев С. О.* Конфессиональная общественная молодёжная политика. М.: МАКС Пресс, 2013; *Елишев С. О.* Молодёжь как объект социализации и манипуляций (2-е издание с изменениями и дополнениями). М.: Канон+ РООИ "Реабилитация", 2015.

¹³³⁸ См., подробнее: *Елишев С. О.* Молодёжная политика Римско-Католической Церкви в Российской Федерации // *Социология.* 2013. № 3. С. 63–70; *Елишев С. О.* Конфессиональная общественная молодёжная политика. М.: МАКС Пресс, 2013; *Елишев С. О.* Молодёжь как объект социализации и манипуляций (2-е издание с изменениями и дополнениями). М.: Канон+ РООИ "Реабилитация", 2015.

¹³³⁹ В соответствии с утверждённым Священным Синодом Русской Православной Церкви 6 октября 2011 года документом «Об организации молодёжной работы в Русской Православной Церкви»: «Церковная молодежная работа включает в себя как организацию молодых членов приходских общин, так и миссию среди городской и сельской молодежи, студентов, школьников, членов общественных молодежных объединений» (Об организации молодёжной работы в Русской Православной Церкви. Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1639899>. (дата обращения 14.07.2020 г.)).

РСЕХБ, межрегиональные, областные координаторы, молодежные служители поместных церквей). У Римско-Католической Церкви в России, а также у организаций ислама, буддизма и иудаизма, таких многоуровневых систем в настоящее время нет, в силу чего модели молодежной политики этих конфессий и организаций приобретают в определенной степени локальный, децентрализованный характер её осуществления. Однако для всех традиционных религиозных конфессий и деноминаций России характерно стремление заново воссоздать эффективно функционирующую, многоуровневую единую централизованную систему образования и воспитания молодёжи, включающую в себя системы дошкольного, начального, среднего, высшего, послевузовского, религиозного и светского образования, а также систему организации досуговой деятельности¹³⁴⁰.

Например, система образования, воспитания, организации и осуществления досуговой деятельности подрастающего поколения, осуществляемая исламскими организациями в РФ (ЦДУМ, СМР, КЦМ СК, РАИС), структурно включает в себя следующие элементы:

- 1) систему дошкольного образования – мусульманские детские сады и клубы;
- 2) систему начального образования – начальные, воскресные, вечерние школы (мактабы, мектебы), а также курсы при мечетях и местных религиозных организациях;
- 3) систему среднего образования – средние (дневные и вечерние), средние профессиональные школы (медресе) и колледжи;
- 4) систему высшего образования – исламские университеты, институты и высшие медресе (дневной, вечерней, заочной форм обучения; бакалавриат, магистратура (Болгарская Исламская Академия));
- 5) систему послевузовского образования – докторантура (Болгарская Исламская Академия), научно-исследовательские проекты, образовательные программы послевузовского профессионального образования, программы подготовки, переподготовки и повышения квалификации работников;
- 6) систему досуговой деятельности – мусульманские женские клубы и организации, молодёжные общественные организации, детские, молодёжные халяль (сферы досуга) клубы и организации, система библиотек, театральные, музыкальные, танцевальные, художественные

¹³⁴⁰ См., подробнее: *Елишев С.О.* Конфессиональная общественная молодёжная политика. М.: МАКС Пресс, 2013; *Елишев С.О.* Молодёжь как объект социализации и манипуляций (2-е издание с изменениями и дополнениями). М.: Канон+ РООИ "Реабилитация", 2015; *Елишев С.О.* Традиционные религиозные конфессии России в процессе социализации современной российской молодежи // Политика и общество. 2015. № 9 (129). С. 1231–1238.

студии и коллективы, дискотеки и игротеки, выставки, концерты, интеллектуальные игры и спортивные мероприятия, туристические туры и паломнические поездки, лектории, совместные просмотры фильмов, встречи с интересными людьми, работа кафе, ресторанов, продуктовых и не продовольственных магазинов, служб знакомств¹³⁴¹.

Системы дошкольного образования других традиционных религиозных конфессий включают: в себя общинные и молодёжные дхарма-центры, религиозные общины при буддийских храмах (дуганах, хурулах, хурэ) в рамках буддистской системы образования; детские сады – в рамках системы дошкольного образования организаций иудаизма; воскресные школы – в рамках аналогичной системы РСЕХБ; воскресные школы, католические приюты – в рамках соответствующей образовательной системы Римско-Католической Церкви.

Системы начального образования этих конфессий вбирают в себя: воскресные школы и учебные заведения при дацанах (в рамках системы образования буддийских организаций); еврейские общеобразовательные школы, воскресные и вечерне-воскресные школы, религиозные школы для девочек (в рамках системы организаций иудаизма); воскресные школы, воскресные школы для взрослых в РСЕХБ; воскресные школы, католические приюты – в образовательной системе Римско-Католической Церкви.

Системы среднего образования упомянутых традиционных религиозных конфессий России органично сочетают в себе:

- дацаны (буддийские монастыри и учебные центры) для буддистской молодёжи;
- еврейские общеобразовательные школы, воскресные и вечерне-воскресные школы, религиозные школы для девочек, курсы религии для взрослых разных возрастов, в рамках образовательной системы организаций иудаизма;
- специальные курсы повышения квалификации, семинары по различным видам служения, школы проповедников и миссионеров – в РСЕХБ;
- католические школы, колледжи, гимназии, школы катехизаторов, различные курсы и лектории для мирян, центры пастырского попечения о католических студентах и преподавателях высших учебных заведений – в рамках образовательной системы Католической Церкви в России¹³⁴².

¹³⁴¹ Елишев С.О. Молодёжная политика исламских организаций в Российской Федерации // Пространство и Время. 2013. № 2 (12). С. 126–131.

¹³⁴² См., подробнее: Елишев С.О. Традиционные религиозные конфессии России в процессе социализации современной российской молодежи // Политика и общество. 2015. № 9 (129). С. 1231–1238; Елишев С.О. Молодёжная политика организаций иудаизма в Российской Федерации // Пространство и Время. 2013. № 2 (12). С. 126–131.

Систему высшего образования организаций буддизма образуют – буддистский университет и академия. Систему высшего образования организаций иудаизма – высшие учебные заведения (как религиозного, светского, так и смешанного (сочетающего различные компоненты) образования), иешивы (академии иудаики для молодых людей в возрасте от 13 лет); мужские колелы (для женатых мужчин с целью углубленного изучения Торы). В РСЕХБ – семинарии, университеты и институты; в Римско-Католической Церкви – высшие духовные и светские учреждения (институт, семинария, предсеминария)¹³⁴³.

Система досуговой деятельности организаций буддизма состоит из общественно-просветительских клубов и киноклубов. Досуговая система организаций иудаизма включает в себя семейные и развивающие клубы и центры, детские оздоровительные (летние и зимние) лагеря, подростковые и молодежные клубы, женские клубы, библиотеки, театральные, музыкальные, танцевальные, художественные студии и коллективы, дискотеки и игротеки, работу кошерных ресторанов, продуктовых магазинов. Систему досуговой деятельности РСЕХБ образуют – культурно-образовательные центры, семейные центры, программы обучения молодёжных лидеров, паломничество и туризм, пасторские школы и конференции, медиа-школы, форумы подростковых служителей, совещания и конференции координаторов молодёжного служения, конференции для девушек и женщин. Аналогичная система у Римско-Католической Церкви включает в себя: скаутские и молодёжные движения, волонтерская деятельность, деятельность католических монашеских орденов, конгрегаций и организаций мирян-католиков¹³⁴⁴.

Федерации // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2013. № 3. С. 168–180; *Елишев С.О.* Молодёжная политика организаций буддизма в Российской Федерации // *Пространство и Время*. 2013. № 3 (13). С. 113–117; *Елишев С.О.* Молодёжная политика евангельских христиан-баптистов в Российской Федерации // *Глобальный научный потенциал*. 2013. № 7 (28). С. 15–19; *Елишев С.О.* Молодёжная политика Римско-Католической Церкви в Российской Федерации // *Социология*. 2013. № 3. С. 63–70.

¹³⁴³ См., подробнее: *Елишев С.О.* Традиционные религиозные конфессии России в процессе социализации современной российской молодежи // *Политика и общество*. 2015. № 9 (129). С. 1231–1238; *Елишев С.О.* Молодёжная политика организаций иудаизма в Российской Федерации // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2013. № 3. С. 168–180; *Елишев С.О.* Молодёжная политика организаций буддизма в Российской Федерации // *Пространство и Время*. 2013. № 3 (13). С. 113–117; *Елишев С.О.* Молодёжная политика евангельских христиан-баптистов в Российской Федерации // *Глобальный научный потенциал*. 2013. № 7 (28). С. 15–19; *Елишев С.О.* Молодёжная политика Римско-Католической Церкви в Российской Федерации // *Социология*. 2013. № 3. С. 63–70.

¹³⁴⁴ См., подробнее: *Елишев С.О.* Традиционные религиозные конфессии России в процессе социализации современной российской молодежи // *Политика и общество*. 2015. № 9 (129). С. 1231–1238; *Елишев С.О.* Молодёжная политика организаций иудаизма в Российской Федерации // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2013. № 3. С. 168–180; *Елишев С.О.* Молодёжная политика организаций буддизма в Российской Федерации // *Пространство и Время*. 2013. № 3 (13). С. 113–117; *Елишев С.О.* Молодёжная политика евангельских христиан-баптистов в Российской Федерации // *Глобальный научный потенциал*. 2013. № 7 (28). С. 15–19; *Елишев С.О.* Молодёжная политика Римско-Католической Церкви в Российской Федерации // *Социология*. 2013. № 3. С. 63–70.

Большое значение традиционные для России религиозные конфессии также уделяют проблемам, связанным с подготовкой кадров для осуществления образовательной, воспитательной и молодежной работы, миссионерской деятельности, функционированию собственных молодежных организаций.

Например, для молодежной политики Русской Православной Церкви, являющейся своеобразным образцом для других моделей конфессиональной общественной молодежной политики, очень остро стоит проблема «кадрового голода» в данной сфере, а именно: отсутствия опытных и надлежащим образом подготовленных кадров для осуществления молодежной работы среди молодежи, мирян и пастырей. Хотя, данное обстоятельство вызвано в значительной степени объективной причиной. «В советское время церковь не имела права заниматься общественной деятельностью, это всячески пресекалось и даже уголовно преследовалось. Именно поэтому старшее поколение священнослужителей и активных мирян, подчас просто не знают, как и что нужно делать, чтобы организовать людей для внутрприходской социальной и духовно-просветительской деятельности»¹³⁴⁵.

Важность решения этой проблемы особо подчеркивает в своих выступлениях Святейший Патриарх Кирилл: «С сожалением должен констатировать, что в немногих епархиях отделы по делам молодежи действительно работают эффективно. Хотел бы отметить, что активизация данного направления нашей деятельности является одной из важнейших задач для всей Русской Православной Церкви. Работа с молодежью должна выстраиваться как на уровне епархии, так и на уровне прихода. Необходимо в каждой епархии сформировать инфраструктуру подготовки и воспитания лидеров, способных в дальнейшем развивать и координировать молодежную работу. При этом важно ввести систему аттестации, выявляющей искуснейших, и поддерживать их энтузиазм соответствующими полномочиями»¹³⁴⁶. «У нас нет специальной подготовки духовенства, которое было бы хорошо обучено и способно было бы работать в молодежной среде. У нас есть самородки, которые сами чему-то научились, но они научились не потому, что их учили этому, а потому, что имеют собственную инициативу, способности и таланты. <...> молодежный лидер в Церкви –

Федерации // *Пространство и Время*. 2013. № 3 (13). С. 113–117; *Елишев С.О.* Молодежная политика евангельских христиан-баптистов в Российской Федерации // *Глобальный научный потенциал*. 2013. № 7 (28). С. 15–19; *Елишев С.О.* Молодежная политика Римско-Католической Церкви в Российской Федерации // *Социология*. 2013. № 3. С. 63–70.

¹³⁴⁵ *Протоиерей Пелин А.А., Григорьев Н.И.* Маркетинг и менеджмент в православных НКО: анализ, стратегия, осуществление. Саранск, 2011. С. 12.

¹³⁴⁶ Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском совещании 2 февраля 2010 года. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1061651.html>.

это не обязательно священник. Это он или она, которые имеют желание стать таким руководителем. Но помимо желания нужно еще и знание. Поэтому система подготовки молодежных лидеров–мирян, соответствующая подготовка духовенства, обучение их технологии работы с молодежью – это то, что должно стоять на нашей повестке дня. Вот тогда, с Божией помощью, наша работа станет более систематической и более масштабной»¹³⁴⁷.

Для целого ряда традиционных религиозных конфессий (организаций ислама, буддизма, иудаизма) и деноминаций из числа рассмотренных выше, крайне важным и злободневным является вопрос о подготовке кадров священнослужителей, которая часто, по причине отсутствия соответствующих учебных заведений, осуществляется за рубежом, а не в Российской Федерации.

Например, для исламских организаций актуальность данной ситуации долгое время была связана с тем, что: «за невозможностью получить исламские знания молодые российские мусульмане массово уезжали в 1990-е годы обучаться за рубеж, откуда возвращались носителями идей и традиций, не характерных для российских мусульман, а иногда и эмиссарами деструктивных течений»¹³⁴⁸.

Как отметил ещё в 2001 году Председатель ЦДУМ, Верховный муфтий России, шейх-уль-ислам Талгат Таджуддин: «вопрос подготовки кадров для нас сегодня действительно основной. Мечетей за последние восемь лет мы построили больше тысячи. Каждую неделю открываются три-четыре новые мечети, но это – здания, кирпич. Чтобы они служили людям, обязательно нужны кадры духовенства. Готовить их для России в отрыве от нашей действительности – совершенно непригодно. <...> Некоторые параллельные ЦДУМ структуры, которые были созданы при попустительстве закона и поддержке зарубежных исламских центров, направляли 12-13-летних детей на четыре-шесть лет за рубеж. Они возвращались полностью оторванными от российской действительности, напичканные экстремистскими идеями, ваххабизмом. К чему это приводит – мы видели на примере Чечни. Поэтому основной упор мы делаем на подготовку кадров исламского духовенства у нас в стране»¹³⁴⁹.

Проникновение в РФ через возвращающихся с учебы из-за границы духовных лиц и молодёжи «иноного», не традиционного для

¹³⁴⁷ Патриарх и молодёжь: разговор без дипломатии. М.: Даниловский благовестник, 2009. С. 54-55.

¹³⁴⁸ См.: *Хайретдинов Д.* Основные тенденции развития мусульманских образовательных учреждений России//Информационно-Аналитический портал Ислам.RF.RU 13.12.2012. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.islamrf.ru/news/analytics/amal/25427/>.

¹³⁴⁹ См.: Талгат Таджуддин: Нет принуждения к вере/ Челябинский рабочий от 13.11.2001. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mediazavod.ru/articles/5345>.

России ислама, создаёт большие трудности в процессе социализации современной мусульманской молодёжи в РФ. Как отмечал ректор Московского исламского университета Дамир Хайретдинов, «Социализация в нашей сфере является одной из насущных проблем. Проблема адаптации мусульманской молодежи в поликонфессиональной среде сегодня очень важна. Одной из особенностей исламского возрождения за прошедшие два десятилетия стала абсолютизация мусульманами своих внутриконфессиональных проблем. В принципе, на начальной стадии это вполне естественно. Но проблема не только в том, чтобы понять наиболее насущные вопросы, волнующие мусульманскую умму.

Дело в том, что сегодня не менее важен и поиск путей решения этих вопросов в условиях светского государства и поликонфессионального сообщества. Современная мусульманская молодежь в основной массе формировалась под влиянием учителей, которые обучались в моноконфессиональном обществе. Оказалось, что богословски вполне образованные выпускники зарубежных вузов, довольно далеки от традиций российских мусульман. Молодые имамы, вернувшись из-за рубежа, искренне убеждали своих прихожан в том, что истинные духовные ценности находятся за пределами традиций наших предков. Поэтому в тех приходах, где были еще носители религиозных традиций российских мусульман, – там возникали разногласия между старшим поколением мусульман и молодым имамом. А где молодые имамы сами создавали новые приходы, то там новые ценности уже воспринимались как истинные и отрицались обычаи российских мусульман, которые сохранялись в течение многих веков. Эта проблема, местами переросшая в противостояние между старшим и молодым поколением мусульман, еще раз высветила актуальность и острую необходимость создания полноценной системы мусульманского образования у себя в России, которая наряду с другими проблемами воспитания молодежи, должна была заниматься и вопросами социализации мусульманской молодежи»¹³⁵⁰. Под видом ислама внедряется политический ислам, ваххабизм.

Появление в РФ экстремистских и террористических организаций, использующих мусульманскую молодёжь в деструктивных целях для дестабилизации обстановки в российском обществе и государстве, делают крайне актуальным вопрос о создании эффективно функционирующей отечественной системы мусульманского образования. И хорошо, что делаются шаги в этом направлении: речь

¹³⁵⁰ См.: Парадигма исламского образования в России. Размышления ректора РИУ(Казань) – Р.М. Мухаметшина/ Сайт islamnews от 16.07.2012. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.islamnews.ru/news-135396.html>.

идет о создании в 2016 году в Татарстане Болгарской Исламской Академии, осуществляющей обучение по программам магистратуры и докторантуры. Но и для других традиционных религиозных конфессий и деноминаций России, данная проблема является актуальной, но неразрешённой до настоящего времени.

В условиях обострения геополитической и международной обстановки, активизации очередной «Большой игры», сопряжённой с попытками осуществления в РФ очередной «цветной» революции, данное обстоятельство, конечно же, может быть использовано геополитическими врагами России для формирования подконтрольной им «пятой колонны» и дестабилизации обстановки в российском обществе и государстве.

Необходимость создания эффективно функционирующих систем религиозного образования у всех традиционных религиозных конфессий и деноминаций России, в том числе, послевузовского образования (магистратур и аспирантур), является крайне важной задачей, стоящей перед современным российским обществом и государством. Государство, безусловно, должно оказывать содействие и помощь традиционным религиозным конфессиям и деноминациям в решении обозначенных вопросов, прежде всего, посредством их законодательного и нормативно-правового обеспечения и регулирования. Как впрочем, и законодательно легитимизировав конфессиональную общественную молодёжную политику в целом.

Важно особо подчеркнуть, что в отличие от традиционных религиозных конфессий и деноминаций, нетрадиционные для России секты и новообразования, в силу неукоренённости их на российской почве, масштаба и особенностей функционирования, фактически, в своей деятельности целиком и полностью ориентированы на работу с молодёжью, которую не выделяют как отдельную специальную сферу деятельности.

Вся организационная инфраструктура и ресурсы этих организаций, относительно небольших по численности и склонных к самоизоляции от окружающего мира, задействованы в работе с молодёжью. Это делает нецелесообразным на данном этапе развития этих организаций, создание узкоспециализированной сложной многоуровневой системы органов и должностных лиц, специализирующихся исключительно на работе с молодёжью, наряду с многочисленными другими направлениями деятельности, что характерно для традиционных российских конфессий и деноминаций. Так, основными направлениями деятельности сект и новообразований по осуществлению молодёжной политики служат миссионерская,

просветительская и информационно-издательская деятельность, сконцентрированные на пропаганде своего «вероучения» и вербовке наиболее «подходящих» для сект и новообразований представителей молодёжи, обычно с применением различных манипулятивных психосоциальных технологий, а также методов воздействия на сознание (См. подробнее 3.4.).

В целом, можно сделать вывод, что дальнейшее изучение молодёжной политики традиционных для России конфессий и деноминаций, как, впрочем и новообразований, является как важным теоретико-методологическим аспектом становления молодёжной политики в Российской Федерации, так и значимым практическим шагом, направленным на координацию, взаимодействие и сотрудничество её самых значимых субъектов: государства, конфессий и общественных институтов. Только объединив усилия, основываясь на общности основополагающих целей, задач и направлений, слаженном взаимодействии основных субъектов молодёжной политики в процессе её институционализации, можно добиться социально-значимых результатов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / Под ред. д-ра филос. наук проф. Е.А. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.
2. Агаджанян А.С. Буддизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006;
3. Адрианов Н.П., Лопаткин Р.А., Павлюк В.В. Особенности современного религиозного сознания. М., 1966;
4. Аксаков И.С. Речь о А.С. Пушкине // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М.: Современник, 1981;
5. Аксаков К. С. Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
6. Алексеев И.Л. Исламский фундаментализм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006;
7. Али Т. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность / Пер. с англ. А.В. Старосты. М.: Астрель, АСТ, 2006;
8. Альбедиль М.Ф. Индуизм // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998;
9. Андреев В.П., Терентьев А.А. и др. Буддизм: история и культура. М.: ГРВЛ «Наука», 1989;
10. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: Восточная литература, 2001;
11. Арвон А. Буддизм / Пер. с фр. Е. Калантаровой. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2005;
12. Армстронг К. Ислам: краткая история от начала до наших дней / Пер. с англ. М. Беловой. М.; Эксмо, 2011;
13. Армстронг А. Битва за Бога: история фундаментализма / Пер. с англ. М.: Альпина Нон-фикшн, 2013.
14. Армстронг К. Библия. Биография книги. М.: АСТ, АСТ Москва, 2008;
15. Армстронг К. Будда / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2008;
16. Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. М.: Альпина нон-фикшн, 2008;
17. Армстронг К. Мухаммад: История пророка / Пер. с англ. М.: ООО Издательство «София», 2008;

18. Арти Д. Александер. Танцующие с Богами. Индийская энциклопедия / пер. с тамили М. Мунаван. М.: Издательство «Ниола – Пресс», Рипол Классик, 2011;
19. Ацамба Ф.М., Кириллина С.А. Мухаммад // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006;
20. Ашвагхоша. Жизнь Будды / Перевод К. Бальмонта. М., 1990;
21. Бабич Н.С., Хоменко В.И. Концептуальные основы построения одномерной шкалы религиозности // Социологические исследования. 2016. № 6;
22. Бакунин М.А. Государственность и анархия // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М.: Издательство «Правда», 1989;
23. Бакунин М.А. Федерализм, социализм, антитеологизм // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М.: Издательство «Правда», 1989;
24. Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ. Раздел 1. Теоретические проблемы исследования нетрадиционных религий // <http://www.philosopl1y.i'u/iphras/library/bal/02.html>;
25. Баркер А. Новые религиозные движения. СПб: Издательство Русского Христианского гуманитарного института. 1997;
26. Белинский В.Г. Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России, собранные из достоверных источников и расположенные по годам. Сочинение И. И. Голикова. Издание второе. // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 5. М.: Издательство АН СССР. 1954;
27. Белинский В.Г. Письмо к Гоголю // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 10. М.: Издательство АН СССР. 1956;
28. Белла Р. Н. Социология религии (1968) / Пер. с англ. // Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы / Под ред. Г. В. Осипова. М.: Прогресс, 1972;
29. Белла Р. Основные этапы в эволюции религии в истории общества // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;
30. Бергер П., Лукман Т. Повседневная жизнь и религиозный опыт // // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996.
31. Бжезинский Зб. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство / Пер. с англ. М.: Международные отношения, 2006;
32. Боков А.В. Методы контроля сознания в деструктивных культурах. 19.06.2007. [Электронный ресурс]. [Офиц. Сайт выпускников Тобольской Духовной Академии]. Режим доступа:

<http://www.tds.net.ru/index.php/nauchnye-trudy/91-sektovedenie/133-metody-kontrolya-soznaniya-v-destruktivnykh-kultakh>. (Дата обращения 15.05.2018 г.);

33. Буддизм // grandars.ru;
34. Буддизм. Словарь / Под ред. Жуковской Н.Л., Игнатовича А.Н., Корнева В.И. М.: Республика, 1992;
35. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 4-е издание. М.: Типолитография тов. И.Н. Кушнарев и К. 1909;
36. Введение в буддизм / Ред.-сост. В.И. Рудой. СПб.: Изд-во «Лань», 1999;
37. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М: «АСТ», 2020 – 352 с.;
38. Вебер М. Религиозные идеи и интересы // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;
39. Вебер М. Социология религии. Типы религиозных сообществ // Вебер М. Избранное. Образ общества / Пер. с нем. М.: Юрист, 1994;
40. Вебер М. Социальная психология мировых религий / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;
41. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990
42. Протестантизм и капитализм. М. Вебер / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;
43. Веремчук В.И. Социология религии. М.: ЮНИТИ, 2004;
44. Верховский А.М. Политическое православие. Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995 — 2001 гг. М.: Центр «Сова», 2003;
45. Витте С.Ю. Воспоминания. М., 1994. В 2 т.;
46. Вихнович В.Л. Иудаизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006;
47. Волков А.Б. Израиль: ортодоксальный фундаментализм // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003;
48. Гаджиев К.С. Протестантский фундаментализм в общественно-политической жизни США. Религия и политика. М.: ИНИОН РАН, 1983; Woolf A. Fundamentalism (Ideas of Modern World). London, 2003;

49. Гаджиев К.С. Протестантский фундаментализм в общественно-политической жизни США. Религия и политика. М.: ИНИОН РАН, 1983;
50. Галаха // Карманная еврейская энциклопедия. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 1999;
51. Гараджа В.И. Введение // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;
52. Гараджа В.И. Религия и мораль // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006;
53. Гараджа В.И. Социология религии / Социологическая энциклопедия: в 2-х т. – М.: Мысль, 2003;
54. Гараджа В.И. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2007;
55. Гараджа В.И. Социология религии. М.: Учебное пособие. – 4-е изд., перераб. и дополн. М.: ИНФРА-М, 2010;
56. Гемара // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996;
57. Герольд А.Ф., Карягин К.М., Ольденбург С.Ф. Жизнь Будды. Новосибирск: Наука, 1994;
58. Герцен А.И. Былое и думы. 1852-1856. Часть 4. // Герцен А.И. Собрание сочинений в 30 т. Т. 9. М.: Издательство АН СССР, 1956;
59. Герцен А.И. Omnia mea mecum porto // Герцен А.И. Собрание сочинений: В 30 томах. Т.6. М.: Издательство АН СССР, 1955;
60. Герцен А.И. Prolegomena (перевод) // Герцен А.И. Собрание сочинений: В 30 томах. Т.6. М.: Издательство АН СССР, 1955;
61. Гидденс Э. Что завтра? Фундаментализм или солидарность // Отечественные записки. 2003. № 1 (10). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru> (Дата обращения: 04.04.2020);
62. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 108;
63. Головкин С.А. Социально-политическая концепция Н.А. Бердяева (в контексте социологических идей русских религиозных философов начала XX века) // Дисс. канд. соц. наук. М.: ИСПИ РАН, 2007;
64. Грачева Т.В. Постигание войны: мятеж как состояние души, цель и способ воевания // Месснер Е.Э. Всемирная мятежевойна. Жуковский; М.: Кучково поле, 2004;

65. Григоренко А.Ю. Основные типы и модели государственно-церковных отношений в современном мире (XX-XXI века) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Выпуск 2;
66. Гринберг Б. Традиционный еврейский дом. Гешарим, Мосты культуры, 2017;
67. Грицанов А.А. // Социология: Энциклопедия. Мн: Книжный дом, 2003.
68. Дайсаку И. Мой Будда. Земной путь Шакьямуни. – 3-е изд. / Пер. с англ. Науч. ред. С.Х. Шомахмадов. М.: Петербургское Востоковедение, 2017;
69. Даль В.И. Секта // Толковый словарь живого Великорусского языка. М.: Русский язык, 1978. Т. 4;
70. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М.: Русский язык, 1978 – 1980. Т. IV;
71. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991;
72. Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород: Издательство Христианская библиотека, 2012;
73. Джампа Т. Живая философия и медитация тибетского буддизма. М., 1995;
74. Дженкинс Ф. Войны за Бога: насилие в Библии / Пер. с англ. М.: Аксмо, 2013; Ислам о терроре и акциях террористов – смертников. Сост. Эргюн Чапан / Пер. с турецкого. М.: ООО «Издательство Новый Свет», 2005;
75. Добренькова Е.В., Елишев С.О. Москвичи доверяют Русской Православной Церкви // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2013. № 1 (62);
76. Догматика. Заочные библейские курсы ВСЕХБ. М. 1970;
77. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском совещании 2 февраля 2010 года. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1061651.html>;
78. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. 1. М.: Книжный клуб 36,6, 2011;
79. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 10. Бесы: Роман в 3 ч. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974;
80. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 29, кн. 1. Письма. 1869-1874. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1986;
81. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 8. Идиот: Роман. Л.: Наука, Ленингр. отделение, 1973;
82. Доценко Е.Л. Психология манипуляции: феномены, механизм и защита. М.: Издательство ЧеРо, 1997;

83. Дюркгейм Э. Социология: ее предмет, метод, предназначение. 3-е изд.; доп. и испр. / пер. с фр., состав., вступит. ст. и примеч. А. Гофмана. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2008;

84. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии: (Введение; Глава 1) / Пер. с фр. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А. Н. Красников. М.: Канон+, 1998;

85. Евангелие от Матфея. 5: 45. // Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2003;

86. Елисеева Л.А. Авраам // <http://surl.li/bozui> (Дата обращения 14.03.2022);

87. Елишев С. О. Конфессиональная общественная молодёжная политика. М.: МАКС Пресс, 2013;

88. Елишев С. О. Молодёжная политика исламских организаций в Российской Федерации // Пространство и Время. 2013. № 2 (12);

89. Елишев С. О. Молодёжная политика Римско-Католической Церкви в Российской Федерации // Социология. 2013. № 3;

90. Елишев С. О. Молодёжная политика Русской Православной Церкви в Российской Федерации // Пространство и Время. 2013. № 1 (11);

91. Елишев С.О. Конфессиональная общественная молодёжная политика. М.: МАКС Пресс, 2013.

92. Елишев С.О. Молодёжная политика евангельских христиан-баптистов в Российской Федерации // Глобальный научный потенциал. 2013. № 7 (28);

93. Елишев С.О. Молодёжная политика исламских организаций в Российской Федерации // Пространство и Время. 2013. № 2 (12);

94. Елишев С.О. Молодёжная политика организаций буддизма в Российской Федерации // Пространство и Время. 2013. № 3 (13);

95. Елишев С.О. Молодёжная политика организаций иудаизма в Российской Федерации // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2013. № 3;

96. Елишев С.О. Молодежная политика религиозных сект и новообразований в российской Федерации // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2013, №4. С. 104-118;

97. Елишев С.О. Молодежная политика религиозных сект и новообразований в российской Федерации // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2013, №4;

98. Елишев С.О. Молодёжь как объект социализации и манипуляций (2-е издание с изменениями и дополнениями). М.: Канон+ РООИ "Реабилитация", 2015;

99. Елишев С.О. О сущности «современных революций» и государственных переворотов. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017;

100. Елишев С.О. Образовательные структуры российского буддизма и их роль в осуществлении молодёжной политики в Российской Федерации // Социология образования. 2013. № 9;

101. Елишев С.О. Политика. Базовые понятия. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2018;

102. Елишев С.О. Тоталитарные секты и деструктивные культы как антисистемные организации // Вопросы политологии. Т. 10. 2020. № 5;

103. Елишев С.О. Традиционные религиозные конфессии России в процессе социализации современной российской молодежи // Политика и общество. 2015. № 9 (129);

104. Елишев С.О., Таланова К.С. Результаты социологического опроса экспертов «Особенности осуществления молодёжной политики в Российской Федерации» // Социологические исследования социальных проблем современного российского общества. Выпуск 1. М.: Макс Пресс, 2014;

105. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. СПб.: Наука, 1998;

106. Забияко А.П. Бхагавадгита // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006;

107. Закон Божий // Московская патриархия. Ленинградское епархиальное управление. М., 1990;

108. Здоровец Я.И., Мухин А.А. Религиозные конфессии и секты. М.: Изд-во Алгоритм, 2005;

109. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Часть 2. Л.: «Эго». 1991;

110. Зиммель Г. Религиозный элемент в отношениях между людьми // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;

111. Зубок Ю.А., Чупров В.И. Социальная регуляция в условиях неопределённости. Теоретические и прикладные проблемы в исследовании молодёжи. М.: ACADEMIA. 2008;

112. Иванова Е.А. Постпротестантизм – религиозный «Макдональдс»? Ч. 1. // www.pravoslavie.ru/37793.html;

113. Иванова Е.А. Постпротестантизм – религиозный «Макдональдс»? Ч. 2. // ruskline.ru/monitoring_makdonalds_ch_2/;

114. Иванова Е.А. Постпротестантская церковь как основная тенденция современного протестантизма США // Вестник московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2010. № 3;

115. Избранный народ // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 2;

116. Изгоев А.С. Национальные и религиозные вопросы современной России // Русская мысль. 1908. № 5;

117. Ильин И.А. Мученичество церкви в России // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 7, М.: Русская книга, 1998;

118. Ильин И.А. Наши задачи. Собр. соч. в 10 т. Т.2 Кн. 1. М.: Русская Книга. 1993;

119. Ильин И.А. Основы борьбы за национальную Россию // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 9-10, М.: Русская книга, 1999;

120. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1, М.: Русская книга, 1993;

121. Ильин И.А. Преследование христиан в советском государстве // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 7. М.: Русская книга, 1998;

122. Иммануэль // Электронная Еврейская Энциклопедия. Иерусалим: Ассоциация по изучению еврейских общин в диаспоре, 2005. Т. Доп. 3. Кол. 190; <http://www.eleven.co.il/article/11784>;

123. Иудаизм // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 3;

124. К.П. Победоносцев в 1881 году: письма к Е.Ф. Тютчевой // Река Времен. Книга истории и культуры: альманах. В пяти книгах. Книга 1. М.: Эллис Лак, Река времен, 1995;

125. Каверин Н. Второй Ватиканский собор и богослужбная реформа // Благодатный огонь. 2001. № 7;

126. Казьмина О.Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в современной России: этноконфессиональная составляющая проблемы/ Дисс...док. ист. наук. М, 2007. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/russkaya-pravoslavnaaya-tserkov-i-novaya-religioznaya-situatsiya-v-sovremennoi-rossii-etnokon>;

127. Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб: Тип. М.М. Стасюлевича, 1897;

128. Кареев Н.И. Общие основы социологии. М.: Издательский дом «ЛИБРОКОМ», 2010;
129. Карус П. Провозвестие Будды / Пер. Н. Сизова. Изд-во Ганга, 2014;
130. Катков М.Н. В России есть национальная церковь // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009;
131. Катков М.Н. Необходимость уничтожения касты в православном духовестве // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009;
132. Катков М.Н. О нашем нигилизме. По поводу романа г. Тургенева // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009;
133. Катков М.Н. О свободе совести и религиозной свободе (Римско-католическое исповедание) // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009;
134. Катков М.Н. Причина происхождения Раскола и путь к его преодолению // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009;
135. Катков М.Н. Ценность и однородность русского государства // Катков М.Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009;
136. Кепель Дж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М.: Научно-исследовательский центр «Ладомир», 2004;
137. Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007.
138. Киселев О.С. Социология экуменизма: небогословские факторы христианского единства // Религиоведение. 2008. № 4;
139. Книга Пророка Исаяи. 66:5 // Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2003;
140. Книги Ветхого Завета. Первая книга Моисеева. Бытие. 2:2. // Библия. М.: Российское библейское общество, 2003;
141. Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. В 2- т., М.: тип. А.И. Мамонтова и К°. 1890;
142. Ковалевский М.М. Моя жизнь: Воспоминания. М.: РОС-СПЭН, 2005;
143. Ковалевский М.М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М.: ОГИЗ, 1939;
144. Ковалевский М.М. Происхождение современной демократии. Т. I. Часть III и IV. Типо-литография В. Рихтер, 1899;

145. Ковалевский М.М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. В 2-х т., М.: тип. В. Гатцук, 1886;
146. Кокошин А.А. Ядерное сдерживание и национальная безопасность России на пороге XXI века. М.: Институт проблем международной безопасности Российской академии наук, 2000;
147. Конституция Российской Федерации. М.: проспект, 2018;
148. Конь Р.М. Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария. 2008;
149. Костюк К. Православный фундаментализм: социальный портрет и истоки // Политические исследования. 2000. № 5;
150. Крамер Дж., Олстед Д. Маски авторитарности: очерки о гуру. М.: Прогресс-Традиция, 2002;
151. Красиков В.И. Экстрим: Междисциплинарное философское исследование причин, форм и паттернов экстремистского сознания. М.: Водолей Publishers, 2006;
152. Краснодембская Н.Г. Кришнаизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006;
153. Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991;
154. Кырлежев А.И. Фундаментализм религиозный // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006;
155. Лавров П.Л. Вперед! – Наша программа (март 1872 – март 1873 гг.) // Лавров П. Л. Избранные. Сочинения на социально-политические темы: В 8 т. Т. II. М.: Всесоюзное общество политкаторжан и ссыльно-переселенцев, 1934;
156. Лавров П.Л. Из истории социальных учений // Лавров П. Л. Избранные. Сочинения на социально-политические темы: В 8 т. Т. II. М.: Всесоюзное общество политкаторжан и ссыльно-переселенцев, 1934;
157. Леви-Брюль Л. Социальная обусловленность религиозных представлений // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;
158. Левин З.И. Предисловие // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003;
159. Левин З.И. Хранители Слова и блюстители Духа Откровения // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003;

160. Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Издание пятое. Т. 17. М.: Издательство Политической литературы, 1968;

161. Ленин В.И. Социализм и религия // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Издание пятое. Т. 12. М.: Издательство Политической литературы, 1968.

162. Леонтьев К.Н. Православие и католицизм в Польше. // Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010;

163. Леонтьев К.Н. Религия — краеугольный камень охранения // Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010;

164. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство//Избранное. М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993;

165. Леонтьев К.Н. Владимир Соловьев против Данилевского. // Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010;

166. Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010.;

167. Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения//Избранное. М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993;

168. Ли Г.Ч. История инквизиции. Современная версия. М.: Эксмо, 2007;

169. Лифтон Р. Технология «промывки мозгов». Психология тоталитаризма. Х.: Виват, 2015;

170. Логашова Б.Р. Ваххабиты // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998;

171. Лопухин А.П. Толкования на Деяния Святых апостолов Т. 10. Гл. 11 // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета. В 3-х т. Т. 3. Второе издание. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987;

172. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991;

173. Лютер М. 95 тезисов. СПб., 2002;

174. Малащенко А. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский центр Карнеги, 1998;

175. Маннхейм К. Религии в современном мире // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;

176. Маркс К. Религиозное отчуждение / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;
177. Маркс К. Религиозное отчуждение / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;
178. Мартинович В.А. Методологические проблемы мониторинга новых религиозных движений // Социологические исследования. 2016. №6;
179. Меляховецкий А.А. Энциклопедия заблуждений. Евреи. М.: Изд-во ЭКСМО; Донецк: Изд-во СКИФ, 2004;
180. Месснер Е.Э. Всемирная мятежнойна. Жуковский; М.: Кучково поле, 2004;
181. Милуков П.Н. Очерки по истории русской культуры: в 3-х т. М.: Издательская группа "Прогресс-Культура", 1994;
182. Мировые религии. Буддизм. <https://www.grandars.ru/college/filosofiya/mirovye-religii.html> (Дата обращения – 31.03.2021);
183. Мирошникова Е.М. Государственно-церковные отношения в Германии // Религия и право. – 1998. № 1-2 (4-5);
184. Мирошникова Е.М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы: монография / Е. М. Мирошникова; Российская акад. наук, Ин-т Европы. М.: Ин-т Европы РАН, 2007;
185. Митрополит Иларион (Алфеев), протоиерей Олег Корытко, протоиерей Валентин Васечко История религий. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2016;
186. Митрохин Л.Н. Религия // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. М.: Мысль, 2001. Т. 3;
187. Мифы народов мира / Под ред. С.А. Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1987;
188. Мицва // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 2;
189. Молодое поколение России. Проект Доктрины. М.: Фонд «Русский предприниматель». 2008;
190. Мустафаев Ф.М. Авраамические религии: опыт компаративного анализа. Дисс. к.ф.н., М.: Дагестанский государственный университет, 2005;

191. Мчедлова М.М. Религия, общество, государство: вызовы и угрозы современности // Социологические исследования. 2016. № 10;
192. Николаева Т.М. Лингвистическая демагогия / Прагматика и проблемы интенциональности. М., 1998;
193. Никольский Н.М. История русской церкви. М.: Издательство политической литературы, 1983;
194. Нисбет Р. Возвращение «священного» / Пер. с англ. Е. Д. Руткевич // Социологический журнал. 1999 № 1/2;
195. Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви. Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1639899> (Дата обращения 14.07.2020 г.);
196. Общая социология: основы современной социологической теории / под ред. Н.Г. Осиповой. М.: Канон, 2018;
197. Ольденбург С. Ф., Владимирцов Б. Я., Щербатской Ф. И., Розенберг О.О. Жизнь Будды, индийского учителя жизни. Пять лекций по буддизму. Самара: ИД «Агни», 1998;
198. Ортодоксальный иудаизм // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 6;
199. Осипов А.И. В чем сущность христианства. Православный портал «Азбука веры». Режим доступа: <https://azbyka.ru/v-chem-sushhnost-xristianstva>. (Дата обращения 09.03.2022 г.);
200. Осипов И.А. Тоталитарные секты: технология обмана. Мн.: Белорусский экзархат – Белорусская Православная Церковь, 2000;
201. Осипова Е.В. Социология Эмиля Дюркгейма. Издание второе. СПб.: Алетейя, 2001.
202. Осипова Н.Г. Западная социология в XX столетии: ключевые фигуры, направления и школы. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018.
203. Осипова Н.Г. Прошлое, настоящее и будущее теоретической социологии в России // Вестник Московского университета. 2015. № 2;
204. Осипова Н.Г. Современная социологическая теория: Учебник. Ч. 1. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019;
205. Осипова Н.Г. Социальные аспекты ведущих религиозных доктрин: буддизм // Вестник Московского университета. Серия 18: социология и политология. 2020. № 3;

206. Осипова Н.Г. Социальные аспекты ведущих религиозных доктрин: индуизм // Вестник Московского университета. Серия 18: социология и политология. 2021. № 1;

207. Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б. Динамика представлений российской студенческой молодежи о социально-политических процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в период с 2013 по 2017 г. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2018;

208. Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б. Представления студенческой молодежи московских вузов о процессах, институтах социализации и субъектах осуществления молодежной политики в Российской Федерации (по результатам исследования 2019 г.) // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2020. Т. 26, № 1.

209. Осипова Н.Г., Елишев С.О., Прончев Г.Б., Монахов Д.Н. Представления студенческой молодежи о процессах и институтах социализации и субъектах молодежной политики в современной России (по результатам социологического мониторинга 2013-2017 гг.) // Труд и социальные отношения. 2017. № 5;

210. Основы социальной концепции РПЦ. Официальный сайт Отдела внешних церковных связей. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/> (Дата обращения 04.01.2017 г.);

211. Островская Е.П., Рудой В.И. Классические буддийские практики. Вступление в Нирвану. СПб: «Азбука-Классика», «Петербургское Востоковедение», 2006;

212. Парадигма исламского образования в России. Размышления ректора РИУ(Казань) – Р.М. Мухаметшина/ Сайт islamnews от 16.07.2012. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.islamnews.ru/news-135396.html>;

213. Патриарх и молодёжь: разговор без дипломатии. М.: Даниловский благовестник, 2009;

214. Пахомов С.В. Индуизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006;

215. Пахомов С.В. Упанишады // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006;

216. Перевезенцев С.В. Русская история: с древнейших времен до начала XXI века. М.: Академический проект, 2018;

217. Перевезенцев С.В. Святорусское царство. История русской святости. М.: Общество развития русского исторического просвещения «Двуглавый орёл», Издательство М.Б. Смолина (ФИВ), 2018;

218. Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998;

219. Письма К.П. Победоносцева Николаю II [Предложения Святейшему Правительствующему Синоду по вопросу о переменах в церковном управлении] // Победоносцев К.П. Государство и Церковь. В 2-х т. Т. I. М.: Институт русской цивилизации, 2011;

220. Плеханов Г.В. О книге Л.И. Мечникова // Хрестоматия по истории атеизма. М., Л.: Издательство ОГИЗ, Московский рабочий, 1931;

221. Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Плеханов Г.В. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957;

222. Плеханов Г.В. Ответ на анкету о будущем религии, произведенную журналом "Mercure de France" // Плеханов Г.В. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957;

223. Победоносцев К.П. Вера // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009;

224. Победоносцев К.П. Вопросы жизни // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб: Наука, 1996;

225. Победоносцев К.П. Новое христианство без Христа // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009;

226. Победоносцев К.П. Речь и здравницы К.П. Победоносцева, произнесенные им на обеде, данном городом Киевом в день празднования 900-летней годовщины крещения Руси // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб: Наука, 1996;

227. Победоносцев К.П. Русские листки из-за границы // Победоносцев К.П. «Будь твёрд и мужествен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010;

228. Победоносцев К.П. Церковь // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009;

229. Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. «Будь твёрд и мужествен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873-1876. Письма. СПб, 2010;

230. Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Московский сборник. СПб: Русская симфония, 2009;

231. Полонский И. Секты как угроза национальной безопасности России. Военное обозрение. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://topwar.ru/82297-sekty-kak-ugroza-nacionalnoy-bezopasnosti-rossii.html> (Дата обращения 29.10.2017 г.);

232. Пронина Т.С., Федотов Ю.С., Федотова Е.Ю. Типологизация новых религиозных движений на основе ценностей и потребностей // Социологические исследования. 2018. № 1;
233. Прот. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009;
234. Прот. Цыпин В.А. История Русской Церкви (Синодальный период): учебное пособие для 4-го класса семинарии. Сергиев Посад, 2004;
235. Протоиерей Пелин А.А., Григорьев Н.И. Маркетинг и менеджмент в православных НКО: анализ, стратегия, осуществление. Саранск, 2011;
236. Протоиерей Цыпин В.А. Каноническое право. 2-е издание. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 809;
237. Пруцкова Е.В., Маркин К.В. Типология православных россиян: проблема конструирования обобщенного показателя религиозности // Социологические исследования. 2017. № 8;
238. Пучков П.И. Кальвинизм // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998;
239. Пучков П.И. Протестантизм // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998;
240. Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10 т. Т.10. М.: Государственное издательство Художественной литературы, 1962;
241. Раввин // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 3. С. 150;
242. Ратвен М. Ислам: краткое введение / пер. с англ. Е. Чекулаевой. – М.: Астрель: АСТ, 2005;
243. Рашид А. Талибан. Ислам, нефть и новая Большая игра в Центральной Азии / Пер. с англ. М. Поваляева. М.: Библион – Русская книга, 2003;
244. Религии России: учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению; под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. М.: Изд-во РАГС, 2009;
245. Религиоведение: учебное пособие / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Гардарики, 1998;
246. Религия // Краткая российская энциклопедия. М.: Большая российская энциклопедия, ОНИКС 21 век, 2004. Т. 2;

247. Религия еврейская // Краткая еврейская энциклопедия / Гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и Нафтали Прат. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский университет в Иерусалиме. Репринт. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. Т. 7;
248. Рену Л. Индуизм / пер. с фр. Зусевой В.Б. М.: АСТ: Астрель, 2006;
249. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: ГРВЛ «Наука», 1991;
250. Рыжова С.В. Особенности изучения религиозной идентичности россиян // Социологические исследования. 2016. № 10;
251. Рыжова С.В. Этноконфессиональная идентичность и формирование религиозных политических ориентаций // Социологические исследования. 2015. № 10;
252. Самое первое откровение, ниспосланное Мухаммаду // Время намазов. Islam-today.ru (Дата обращения – 07.03. 2022);
253. Сафронов А.Г. Религиозная мобильность // <http://www.countrie.s.rii/lihrary/religio/relmob.htm>;
254. Святитель Филарет митрополит Московский Слово в неделю 19 по Пятидесятнице // Сочинения Филарета, Митрополита Московскаго и Коломенскаго, СЛОВА И РЕЧИ. Том I. 1803 – 1821. М.: Типография А. И. Мамонтова и К°, Леонтьевский переулок, № 5, 1873. Режим доступа: <https://www.stsl.ru/lib/book11/book11-index.htm>. (Дата обращения – 09.03.2022 г.);
255. Семенова О.А. Исламский фундаментализм как течение политической мысли: генезис, идеи, этапы и тенденции развития // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. М., 2007. № 1;
256. Силантьев Р.А. Международное общество сознания Кришны // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А.Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998;
257. Смирнов М. Ю. Социология религии в Российской Федерации: два наблюдения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I. Богословие. Философия. 2014. Вып. 3 (53);
258. Смирнов М.И. Образовательная среда социологии религии // Социологические исследования. 2017. № 5;
259. Смирнов М.Ю. Очерки истории российской социологии религии. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета, 2008;
260. Смирнов М.Ю. Определение предметной области социологии религии // 750 определений религии: история символизаций

и интерпретации: монография / Под ред. Д-ра филос. наук проф. Е.А. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014;

261. Вебер М. Протестантизм и капитализм / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;

262. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967;

263. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Издательство «Правда», 1989;

264. Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967;

265. Соловьев В.С. Русская идея. Глава V // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель, 1967;

266. Соловьев В.С. Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1992;

267. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Правда», 1989;

268. Соломон Н. Иудаизм: Краткое введение / Пер. с англ. М.Д. Гольдовской. М.: АСТ: Астрель, 2009;

269. Сорокин П.А. К вопросу о первобытных религиозных верованиях зырян // Известия Вологодского общества изучения Северного Края. Выпуск IV. Вологда: Типография Союза кооператоров Северного Края, 2017;

270. Сорокин П.А. О так называемых факторах социальной эволюции. // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992;

271. Сорокин П.А. Преступление и кара, подвиг и награда. М.: Астрель, 2006;

272. Сорокин П.А. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996.

273. Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008;

274. Социология религии как наука: функциональный подход. Дж. М. Йингер // Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;

275. Спенсер Г. Синтетическая философия: пер. с англ. Киев: Ника Центр, 1997;

276. Старостин Б.С., Старостина Ю.П. Ученые Запада, Востока и России о буддийской цивилизации // Сравнительное изучение цивили-

заций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С. Ерасов. М.: Аспект Пресс, 1998;

277. Старостин Б.С., Старостина Ю.П. Ученые Запада, Востока и России о буддийской цивилизации // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С. Ерасов. М.: Аспект Пресс, 1998;

278. Столыпин П.А. Нам нужна Великая Россия... М.: Молодая гвардия, 1991;

279. Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 4-е издание. М.: Типолиитография тов. И.Н. Кушнарев и К. 1909;

280. Струве П.Б. Лев Толстой // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997;

281. Струве П.Б. На разные темы // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997;

282. Струве П.Б. Отрывки о государстве // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997;

283. Струве П.Б. Религия и общественность. Ответ З.Н. Гиппиус // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997;

284. Струве П.Б. Религия и социализм // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997;

285. Струве П.Б. Россия // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997;

286. Струве П.Б. Facies Hierocratica. К характеристике кризиса в современном социализме // Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм М.: Республика, 1997;

287. Сурдель Д. Ислам / пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2004;

288. Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007;

289. Таевский Д. Секты мира. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», СПб.: ООО Издательство «Северо-Запад», 2007;

290. Талгат Таджудин: Нет принуждения к вере/ Челябинский рабочий от 13.11.2001. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mediazavod.ru/articles/5345>;

291. Талмуд Э.Д. Общественно-политическая мысль Шри-Ланки в Новое время. М., 1982;

292. Таль У. Обоснования Мессиянской политики в Израиле // Иерусалимский ежеквартальник. 1085. № 35. Весна;
293. Танах // Карманная еврейская энциклопедия. Ростов н/Д.: изд-во «Феникс», 1999;
294. Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008;
295. Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008;
296. Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008;
297. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. СПб, 1992;
298. Тихомиров Л.А. Парламентарная Россия // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008;
299. Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: «Москва», 1997;
300. Тихомиров Л.А. Христианство и политика // Тихомиров Л.А. Апология веры и монархии. М.: Изд-во журнала Москва, 2008;
301. Тихомиров Л.А. Что значит жить и думать по-русски? // Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008;
302. Торчинов Е.А. Введение в буддизм. М.: Рипол-классик, 2020;
303. Трофимов С.В. Религия как социальный феномен и социальный институт // Общая социология: основы современной социологической теории. М.: Канон+, 2018;
304. Тютчев Ф.И. Россия и революция // Тютчев Ф.И. Юбилейное издание в 3 т. Т. 2. М.: Дарь, 2013.
305. Уваров С.С. Государственные основы. М.: Институт русской цивилизации, 2014;
306. Уляхин В.Н. Фундаментализм в православии: теория и практика // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003;
307. Упанишады: в 3-х книгах. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А.Я. Сыркина. М., 1992. Книга 3. Чхандогья упенишада;
308. Филатов С.Б. Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003;
309. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983;

310. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992;
311. Фрейд З. Психический генезис религиозных представлений // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;
312. Фромм Э. Психоанализ и религия / Пер. А. Дванова. М.: АСТ, 2010. Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ // По ту сторону порабощающих нас иллюзий. Дзен-буддизм и психоанализ. — М.: АСТ, 2010;
313. Фромм Э. Типы религий и религиозного опыта /// Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;
314. ФСКН: сектанты активизировались на Украине на фоне наркомании. РИА Новости. Россия Сегодня. Официальный сайт. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://ria.ru/world/20141212/1037880379.html>. (Дата обращения 29.10.2017 г.);
315. Фундаментализм. М.: Институт Востоковедения РАН, Издательство «Крафт+», 2003;
316. Функциональный подход к религии. Дж. М. Йингер // Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996;
317. Хайретдинов Д. Основные тенденции развития мусульманских образовательных учреждений России//Информационно-Аналитический портал Ислам.RF.RU 13.12.2012. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.islamrf.ru/news/analytics/amal/25427/>;
318. Хассен С. Освобождение от психологического насилия. СПб.: «Прайм-ЕВРОЗНАК», «Издательский дом Нева»; М.: «ОЛМА-ПРЕСС», 2002;
319. Хвьяля-Олинтер. А.И., Лукьянов С.А. Опасные тоталитарные формы религиозных сект. М., 1996;
320. Хомяков А.С. «Семирамида». // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994;
321. Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011;
322. Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме (напечатанном в 15 книжке «Телескопа») (Письмо к г-же Н.) // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994;

323. Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа. // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994;
324. Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. Работы по историософии. М.: Московский Философский фонд: издательство «Медиум», 1994;
325. Хомяков А.С. Церковь одна. // Хомяков А.С. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Московский Философский Фонд, Издательство «Медиум», 1994;
326. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алтейя, 1994;
327. Хоффер Э. Истинноверующий: Личность, власть и массовые общественные движения / Пер. с англ. М.: Альпина Бизнес Бук, 2004;
328. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. [сборник] / изд. подгот. Тарасов Б.Н. М.: Русский мир, 2008;
329. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. [сборник] / изд. подгот. Тарасов Б.Н. М.: Русский мир, 2008;
330. Челищев В.И. Фундаментализм и фундаменталисты / Научн. ред. Н.Г. Осипова. М.: РГСУ, 2010;
331. Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Часть II. Социология. М.: Типо-лит. Выс. утв. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1896;
332. Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Издательство «Республика», 1999;
333. Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006;
334. Шамир И. Кипа и автомат // Политический журнал: <http://www.politjournal.ru/index.php?action=Articles&dirid=67&tek=3629&issue;>
335. Шапарь В.Б. Зловещая лапа сектантства / Шапарь В.Б. Секты – угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д: Феникс. 2007;
336. Шапарь В.Б. Секты – угроза национальной безопасности России. Ростов н/Д: Феникс. 2007;
337. Шафаревич И.Р. Русский вопрос // Шафаревич И.Р. Собр. соч. в 3-х т., Т. 2. М.: Феникс, 1994;
338. Шафаревич И.Р. Трехтысячелетняя загадка. История еврейства из перспективы современной России // Шафаревич И.Р. Русский вопрос М.: Алгоритм: Эксмо, 2009.
339. Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. 2-е изд., доп. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2013. 528 с. // Электронный ресурс Правосла-

вие. RU. Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/60038.html> (Дата обращения 07.04.2020 г.);

340. Щипков А.В. Во что верит Россия: курс лекций. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1998;

341. Элбакян Е.С. Лютер М. // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006;

342. Энциклопедический социологический словарь / Под общей ред. Осипова Г.В. М.: ИСПИ РАН, 1995;

343. Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Макс-пресс, 2014;

344. Яковлев Н.Н. Религия в Америке 80-х. Заметки американиста. М.: Издательство политической литературы, 1987;

345. Янг Дж. Христианство / Пер. с англ. К. Савельева. М., 1998;

346. A Handbook of the Sociology of Religion / Ed. by M. Dillon. New York: Cambridge University Press, 1997;

347. Ahmad M. Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaati-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia // *Fundamentalisms Observed* / M.E. Marty, R.S. Appleby (eds.). Chicago: Chicago University Press, 1991;

348. Aho J. Antimodernism // *Encyclopedia of Fundamentalism* / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001;

349. Almond G.A., Sivan E., Appleby R.S. Fundamentalism: Genus and Species // *Fundamentalisms Comprehended* / M.E. Marty, R.S. Appleby (eds.). Chicago: Chicago University Press, 1995;

350. Alston W. Religion. // *Encyclopedia of Philosophy*. Vol.7. New York, 1967;

351. Ammerman N. Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World. New Brunswick, 1987;

352. Ammerman N.T. Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World. New Brunswick, NJ and London: Rutgers University Press, 1987;

353. Baer H.A. Mormons, Fundamentalist (Polygamous) // *Encyclopedia of Fundamentalism* / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001;

354. Bailey E. Implicit Religion in Contemporary Society. Kampen (Neth.): Kok Pharos, 1997;

355. Balabanoff A. My Life as a Rebel. New York: Harper & Brothers, 1938;

356. Barr J. Fundamentalism. Philadelphia: Westminster Press, 1978;

357. Bell D. The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion // *Zigon*. 1978. Vol. 13;

358. Bellah R.N. Civil Religion in America // *Daedalus*. Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Boston (MS), 1967. Vol. 96. № 1;

359. Bellah R.N. Religious Evolution // *American Sociological Review*. 1964. Vol. 29. No 3;
360. Berger P.L. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City (N. Y.): Doubleday; Anchor Press, 1979;
361. Brockington J. *Hinduism and Christianity*. Basingstoke and London: Macmillan, 1992;
362. Bruce S. *Revelations: The Future of the New Christian Right // Fundamentalism in Comparative Perspective / L. Kaplan (ed.)*. Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1992;
363. Carrithers M. *The Buddha*. Oxford and New York, 1983;
364. Cipriani R. *Religions sans frontières? Rome: Presidenza del Consiglio dei Ministri*, 1994;
365. Cohn N. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. London: Secker and Warburg, 1957;
366. Coleman J. *Catholic Integralism as Fundamentalism // Fundamentalism in Comparative Perspective / L. Kaplan (ed.)*. Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1992;
367. Coleman J. *Who are the Catholic Fundamentalists // Commonweal*. 1989. № 16. 27 January;
368. Daly G. *Catholicism and Modernity // Journal of American Academy of Religion*. 1985. № 53;
369. Deploige S. *Le Conflict de la Morale et de la Sociologie*. Paris, 1911;
370. Dobson E., Hindson E. *The Fundamentalist Phenomenon. The Resurgence of Conservative Christianity*. New York, 1981;
371. Dollar G. *History of Fundamentalism in America // Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age / B. Lawrence (ed.)*. San Francisco, 1989;
372. Elton G.R. *Reformation in Europe: 1517 — 1559*. London: Fontana, 1963;
373. *Encyclopedia of Politics and Religion / Ed. by R. Wuthnow*. Vols. 1–2. Washington (D. C.): Congressional Quarterly Books, 1998;
374. *Encyclopedia of Religion and Society / Ed. by W. H. Swatos, jr*. Walnut Creek (CA): Altamira Press, 1998;
375. Flory R.W. *Fundamentals, The // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.)*. New York, London: Routledge, 2001;
376. Gaustad E. *The Great Awakening in New England*. New York: Harper & Brothers, 1957.

377. Gombrich R.F. *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teaching.* London and Atlantic Highlands, NJ, 1996;
378. Gombrich R.F. *Thevarada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Columbo.* London and New York, 1988;
379. Graham B. *The Holy Spirit: Activating God's Power in Your Life.* London, 1979;
380. Harding S. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics.* Princeton, 2000;
381. Hawley J. *Hinduism: Sati and its Defenders // Fundamentalism and Gender / J.S. Hawley (ed.).* Oxford: Oxford University Press, 1994;
382. Haynes J. *Religion, Secularization and Politics: A Postmodern Conspectus // Third World Quarterly.* 1997. Vol. 18. № 4;
383. Hebblethwaite P.A. *Roman Catholic Fundamentalism // Times Literary Supplement.* 1988. 5 – 11 August; *Issue on Catholic Fundamentalism // America.* 1986. 12 September;
384. Heimert A. *Religion and the American Mind, From the Great Awakening to the Revolution.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966;
385. Herman A. *A Brief Introduction to Hinduism: Religion, Philosophy and Ways of Liberation.* Boulder, CO and Oxford: Westview Press, 1991;
386. Heywood A. *Political Ideologies. An Introduction.* London: Macmillan Press LTD, 1998;
387. Heywood A. *Religious Fundamentalism // Heywood A. Political Ideologies. An Introduction.* London: Macmillan Press LTD, 1998;
388. Huff P.A. *Haredim // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.).* New York, London: Routledge, 2001;
389. *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini / H. Algar (ed.).* Berkeley: Mizan Press, 1981;
390. Jerome F. *Fate and Freedom.* New York: Simon & Schuster Inc., 1945;
391. Laurence B. *Defenders of God: Fundamentalist Revolt against the Modern Age.* San Francisco, 1989;
392. Lenski G. *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life.* Garden City (N. Y.): Doubleday; Anchor Books, 1961;
393. Lind M.A. *Hinduism, Fundamental // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.).* New York, London: Routledge, 2001;
394. Lindberg C. *The European Reformations.* Oxford and Malden, MA: Blackwell, 1996;

395. Ling T. *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*. London, 1973;
396. Maiba H. *Judaism, Fundamental // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.)*. New York, London: Routledge, 2001;
397. Malalgoda K. *Buddhism in Sinhalese Society 1750 — 1900: A Study of the Religious Revival and Change*. Berkeley, 1976;
398. Marty M.E. *Fundamentalism as a Social Phenomenon // Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*. 1988. Vol. 42;
399. McConnell K.A. *Orthodoxy // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.)*. New York, London: Routledge, 2001;
400. Mellind P. *Fundamentalism in America: Millennialism, Identity and Militant Religion*. Edinburgh, 1999;
401. Melton J.G. *Encyclopedic Handbook of Cults in America*. 2-nd ed. New York: Garland, 1992;
402. Mensching G. *Soziologie der Religion*. Bonn: Ludwig Rohrscheid Verl., 1947;
403. Noil M. A. *Protestantism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011;
404. Oldenberg H. *The Buddha: his Life, His Doctrine, His Order*. London, 1982;
405. Patrick T., Dulack T. *Let Our Children Go! N.Y.: E.P. Dutton and Comp N.Y., Inc., 1976;*
406. Peterson K.W. *World's Christian Fundamentals Association // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.)*. New York, London: Routledge, 2001;
407. Rahula W. *The Heritage of the Bhikkhu: A Short History of the Bhikkhu in Educational, Cultural, Social and Political Life*. New York, 1974;
408. *Religion and the Social Sciences: An Encyclopedia / Ed. by W. H. Swatos, jr*. New York: Garland Publishing Inc., 1998;
409. Rock S. «Militant Piety»: *Fundamentalist Tendencies in the Russian Orthodox Brotherhood Movement // Religion in Eastern Europe*. 2002. Vol. XXII. № 3;
410. Ruthven M. *Fundamentalism. The Search for Meaning*. New York: Oxford University Press Inc., 2005;
411. Ruthven M. *The Divine Supermarket: Travels in Search of the Soul of America*. London, 1989;
412. Sartre J- P. *What is Literature?* London: Methuen, 1967;
413. Savarkar V.D. *Hindutva. Who is a Hindu?* Nagpur, 1928;
414. Shahak I., Mezvinsky N. *Jewish Fundamentalism in Israel*. London: Pluto Press, 2004;

415. Sidwell M. Bible Conferences // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001;
416. Sim S. Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma. Cambridge: Icon Books Ltd., 2005;
417. Simmel G. Zur Soziologie des Religion // G. Simmel Gesamtausgabe. Frankfurt a / M.M., 1992;
418. Singer M.T. Psychotherapy Cults // Cultic Studies Journal, Vol. 7, №. 2;
419. Skilton A. A Concise History of Buddhism. Birmingham, 1994;
420. Taverne D. The March of Unreason. Science, Democracy and the New Fundamentalism. New York: Oxford University Press Inc., 2006;
421. Tharoot S. India: From Midnight to the Millennium. New York: Harper & Brothers, 1997;
422. The Fundamentals: A Testimony to the Truth / A.C. Dixon (ed.). 12 Vol. Chicago: Testimony Publishing Company, 1910 — 1925;
423. The Goebbels Diaries. Garden City: Doubleday & Company Inc., 1948;
424. The Great Awakening: Documents on the Revival of Religion, 1740 – 1745 / R. Bushman (ed.). New York: Atheneum, 1970;
425. Weaver M.J. Catholic Fundamentalism // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001;
426. Whalen R.K. Communism // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001;
427. Whalen R.K. Premillennialism // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001;
428. Woolf A. Fundamentalism (Ideas of Modern World). London: Hodder Wayland – Patience Coster Book Factory, 2003;
429. Yinger J.M. Sociology Looks at Religion. N. Y., 1963;
430. Yusufal-Qaradawi. The Lawfull and Prohibited in Islam. Indianapolis, 1985.

Научное издание

Н.Г. ОСИПОВА С.О. ЕЛИШЕВ

РЕЛИГИЯ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Издается в авторской редакции



Подписано в печать 28.07.2022 г.
Бумага офсетная №1. Формат бумаги 60х90 1/16 Гарнитура Таймс.
Усл.п.л. 27. Тираж 500 экз. (Первый завод 50 экз.) Заказ №550.