

УДК 2(075.8)

ББК 86.2я73

Э17

Рецензент:

В.Н. Нечипуренко, проф. кафедры философии религии факультета философии и культурологии Южного федерального университета, д-р филос. наук

Авторы:

Е.Э. Эгильский – раздел 2.3, глава 3, глава 4; **А.В. Матецкая** – разделы 1.1, 1.2, 1.3, 1.5, 1.6; **С.И. Самыгин** – разделы 1.4, 2.1, 2.2.

Эгильский Е.Э.

Э17

Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения : учебное пособие / Е.Э. Эгильский, А.В. Матецкая, С.И. Самыгин. – М. : КНОРУС, 2011. – 224 с.

ISBN 978-5-406-00282-7

В учебном пособии подробно рассмотрены теоретические и методологические вопросы изучения новых религиозных движений и внеконфессиональной религиозности, которые обычно остаются за лекционным курсом. Материал, изложенный в пособии, может служить в качестве введения в проблематику для студентов, обучающихся по специальности «Религиоведение» и изучающих курсы «Новые религиозные движения», «Современные нетрадиционные религиозные движения и культы», «Эзотерические учения» и др., а также использоваться преподавателями, ведущими соответствующие курсы.

Рассмотренные в пособии проблемы представляют интерес как для студентов и преподавателей, так и для широкого круга читателей.

УДК 2(075.8)

ББК 86.2я73

Эгильский Евгений Эдуардович

Матецкая Анастасия Витальевна

Самыгин Сергей Иванович

НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ.

Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.60.953.Д.003365.04.09 от 01.04.2009 г.

Изд. № 1416. Подписано в печать 02.03.2010. Формат 60×90/16.

Гарнитура «PetersburgС». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 14,0. Уч.-изд. л. 12,2. Тираж 2000 экз. Заказ № 194

ООО «Издательство КноРус».

129110, Москва, ул. Большая Переславская, 46, стр. 7

Тел.: (495) 680-7254, 680-0671, 680-1278.

E-mail: office@knorus.ru <http://www.knorus.ru>

Отпечатано в ОАО «Московская типография № 2».

129085, Москва, пр. Мира, 105.

© Эгильский Е.Э., Матецкая А.В.,

Самыгин С.И., 2011

ISBN 978-5-406-00282-7

© ООО «Издательство КноРус», 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
--------------------	---

ГЛАВА 1. Религия в современную эпоху

1.1. Современное религиоведение и проблема новых религиозных движений	6
1.2. Сущность и последствия секуляризации	12
1.3. Неравномерность процесса секуляризации	30
1.4. Фундаментализм	37
1.5. Критика концепции секуляризации. «Постсекулярное» общество?	46
1.6. Религия и глобализация	49

ГЛАВА 2. Некоторые теоретические и методологические проблемы изучения новых религиозных движений

2.1. О терминологии. Что такое секты, культы, новые религиозные движения	73
2.2. Кого в России называют «сектантами»	84
2.3. О типологии новых религиозных движений	91

ГЛАВА 3. Эзотерика и внеконфессиональная религиозность в современном обществе

3.1. Нью-Эйдж и спиритуально-коммерческие движения	101
3.2. Причины популярности идей Нью-Эйдж. «Чудесное» и его легализация в современной культуре	118

ГЛАВА 4. Религии новые и религии «старые».

Межконфессиональная полемика и отношение различных христианских конфессий к новым религиозным движениям

4.1. Новые религиозные движения и протестантизм. Организации, противостоящие «культам»	135
4.2. В чем обвиняют новые религиозные движения их конфессиональные противники	143
4.3. Конфессиональная полемика с новыми религиозными движениями в России	150
4.4. Новые религиозные движения и католицизм. Позиция Римской курии	156
О методологии изучения новых религиозных движений (вместо заключения)	170

Приложения

Приложение 1. Выдержка из Всеобщей декларации прав человека	179
Приложение 2. Выдержки из Конституции Российской Федерации	180
Приложение 3. Федеральный закон о свободе совести и о религиозных объединениях	182
Приложение 4. О государственной религиоведческой экспертизе (Приказ Министерства юстиции Российской Федерации)	203
Приложение 5. Об утверждении порядка регистрации, открытия и закрытия в Российской Федерации представительств иностранных религиозных организаций (приказ Министерства юстиции Российской Федерации).	213
Литература	221

ВВЕДЕНИЕ

Современный религиозный «андеграунд» представлен огромным числом разнообразных групп — от жестко структурированных религиозных организаций до весьма аморфных эзотерических кружков — и вбирает в себя разнообразнейшие идейные течения и религиозные традиции, начиная от попыток возрождения религий, существовавших в Европе до ее христианизации, и заканчивая верой в божественные существа, посещающие Землю на неопознанных летающих объектах (НЛО). Поэтому нет ничего неожиданного в том, что преподаватель, ограниченный объемом часов, отводимых на читаемый им курс, видит свою первоочередную задачу в ознакомлении студентов хотя бы с наиболее крупными и известными новыми религиозными движениями (НРД) и основными идеями и течениями современного эзотеризма. Решая эту, разумеется, важнейшую задачу, преподаватель, к сожалению, зачастую вынужден жертвовать рассмотрением теоретических и методологических вопросов изучения современной нетрадиционной религиозности, проблем построения типологии НРД и взаимоотношений новых религий с иными религиозными конфессиями и обществом в целом, и другими важными вопросами, освещая их настолько кратко, насколько это возможно без ущерба для логичности и содержательности изложения.

Стремление изучить НРД предполагает, что совершенно очевидно, знание сферы религиозной жизни в современном мире, поэтому первая глава данного учебного пособия посвящена подробному рассмотрению ее реалий и проблем.

Авторы ставили своей целью способствовать разрешению описанных выше трудностей, и поэтому подробно рассмотрели те теоретические и методологические вопросы изучения НРД и внеконфессиональной религиозности, которые обычно почти не включаются в лекционный курс. Таким образом, пособие призвано послужить в качестве введения в проблематику для приступающих к ее изучению, а также дает возможность теоретически обобщить изученный фактический материал.

Предлагаемое учебное пособие адресовано в первую очередь студентам, обучающимся по специальности «Религиоведение» и изучающим курсы «Новые религиозные движения», «Современные нетрадиционные религиозные движения и культы», «Эзотерические учения» и другие аналогичного содержания.

Авторы выражают надежду, что данное издание может быть полезно преподавателям, ведущим соответствующие курсы, а также всем, кто интересуется этой проблематикой.

ГЛАВА 1. РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

1.1. Современное религиоведение и проблема новых религиозных движений

Наука о религии возникла относительно недавно, во второй половине XIX в. Ее появление не было случайным. В определенном смысле оно было реакцией на масштабный мировоззренческий перелом, который охватил западные страны в эпоху Нового времени и затронул самые глубокие основания человеческого бытия в мире.

На протяжении всей человеческой истории люди находили объяснения окружающего мира и собственной экзистенциальной ситуации в разнообразных религиозных и мифологических доктринах. Религиозные идеи и символы пронизывали духовную культуру, лежали в основе социального порядка, который считался незыблемым.

Однако начиная с эпох Возрождения и Реформации в Европе разворачиваются процессы, приведшие к появлению уникального исторического феномена — современного общества, в котором религия оттеснена на обочину социальной и культурной жизни, а человек определяет свою судьбу самостоятельно, не оглядываясь на священные традиции и религиозные доктрины. Мир оказался «расколдованным», человек — предоставленным самому себе. Процесс освобождения от влияния религии получил название секуляризации. Его последствия многообразны и противоречивы, о чем будет подробно рассказано далее.

В результате секуляризации религия из универсальной мировоззренческой парадигмы превратилась в один из возможных способов объяснения реальности, при этом не самый убедительный. Церковь стала отдельным социальным институтом современного общества, влияние которого на социально-экономические и политические отношения, а также мораль неуклонно падало. С позиции доминирующего позитивистско-прогрессистского мировоззрения XIX в. религия представляла интерес главным образом как исторический факт, как веха на пути развития человеческого мышления. Причем веха, которая уже осталась позади.

На первой стадии развития научного религиоведения (60-е гг. XIX в. — 1917 г.), согласно отечественным исследователям А. Крас-

никову и Е. Элбакян, преобладал исторический подход к изучению религии.

Развитию истории религии способствовали этнографические, археологические, филологические исследования, расшифровка древних религиозных текстов. История религии освещалась с позиций эволюционизма. Развитие религии понималось как поступательное движение от наиболее простых ко все более сложным формам. При этом несколько этноцентризм западных исследователей проявлялся в том, что привычная для западных обществ монотеистическая форма религии представляла как высшая стадия эволюционного развития религии. Само же религиозное (мифологическое, первобытное и т.д.) мышление также нередко понималось как более примитивное, нежели мышление современное — рациональное, научное. Со временем эта упрощенная схема была пересмотрена.

Второй этап развития религиоведения, продолжавшийся до Второй мировой войны, Красников и Элбакян называют «периодом теологической порчи религиоведения» и характеризуют его следующим образом:

Все методологические принципы раннего религиоведения, за исключением принципа компаративизма, были отвергнуты. На смену эволюционизму пришли «теория культурных кругов» и теория «прамонотеизма». Остальные методологические принципы раннего религиоведения были подвергнуты критике в рамках феноменологии и герменевтики религии. Под видом этих дисциплин в религиоведение была внедрена теологическая проблематика. Историзм был заменен антиисторизмом, был подвергнут критике принцип каузальности, решительная борьба велась против редуccionизма, апостериоризм уступил место априоризму, а беспристрастность и объективность были вытеснены «понимающей» установкой и принципом «вчувствования». Все это позволило теологии внедриться в религиоведение, но в то же время привело к кризису науки о религии¹.

Во второй половине XX в. в религиоведении начался период теоретико-методологического кризиса, связанного с переосмыслением уже накопленного опыта — как позитивного, так и негативного. Но следует отметить и другой, не менее важный фактор, поставивший религиоведение перед необходимостью пересмотра сложившихся подходов. Коренным образом изменилась сама религиозная ситуация.

¹ Красников А., Элбакян Е. Особенности современного религиоведения: URL: <http://www.religare.ru/analytics4206.htm>.

Если раннее религиоведение имело дело с «религией умирающей» (или уже мертвой), с религией как фактом истории, то современное столкнулось с феноменом религиозного возрождения. Религия перестала быть элементом «наследия прошлого». Она превратилась в значимый фактор современной жизни, заявила о себе как политическая сила, при этом зачастую сила разрушительная.

Современный исследователь П. Антес замечает по этому поводу:

С середины 1970-х годов постепенно проясняется, что абсолютизация просветительской и секуляризаторской тенденции несостоятельна, ибо не отвечает действительному положению дел... Религия снова заявила о себе и начала пробуждать к себе общественный интерес по крайней мере в двух основных аспектах: как политически активное вторжение в светский мир и как восстановление волшебной магии «расколдованного» в процессе секуляризации мира, возвращение ему утраченного волшебства.

Самым известным проявлением возвращения религии в общественную жизнь становится так называемый религиозный фундаментализм.

...Религиозный взрывной потенциал вовсе не ограничивается сферой распространения ислама... Религиозными сионистскими убеждениями было мотивировано убийство 4 ноября 1995 года премьер-министра Израиля Ицхака Рабина. С начала 1990-х годов Индия превратилась в арену насильственных действий и выступлений фанатичных индусов-индуистов, чьи действия также имели религиозную мотивацию. В Японии в 1995 году была арестована группа членов секты так называемой «новой религии» (имеется в виду «Аум Синрикё». — *Прим. авт.*) в связи с серией атак отравляющим газом. Все эти примеры свидетельствуют, что общественность не может далее не замечать... возвращение религиозного начала в наш секуляризованный мир¹.

С 70-гг. XX в. исследователи все чаще говорят о «десекуляризации» и «постсекулярном обществе». Прогнозы о будущем отмирании религии оказались неточными. Развитие науки и технологий, распространение образования не привели к ее отмиранию, а наоборот, способствовали появлению новых форм религиозности и дали в руки религиозных организаций новые средства для распространения своих идей.

¹ Антес П. Религии современности. История и вера. М. : Прогресс-Традиция, 2001. С. 4–5.

Таким образом, на современном этапе религиоведы столкнулись с необходимостью изучать не только прошлое религии, но и ее весьма бурное и противоречивое настоящее.

Современная религиозная жизнь демонстрирует огромное разнообразие доктрин и организационных форм. Коммерциализация религии, удивительный, казалось бы, логически невозможный синкретизм, стремление использовать новейшие коммуникационные технологии, попытки синтеза науки и религии, появление «альтернативной науки», активное участие религиозных организаций в глобализационных процессах — все это свидетельствует о том, что религия вполне органично вписывается в новый, меняющийся мир и соседствует с глобальной рыночной экономикой и научно-техническим прогрессом. И не только соседствует, но и эффективно использует предоставляемые ими возможности.

С другой стороны, именно из сферы религий исходят сегодня наиболее мощные консервативные антимодернизационные импульсы. Недаром именно фундаментализм первым приходит в голову при упоминании религиозного возрождения. Влияние религии на жизнь современного общества многообразно и противоречиво.

Буквально на глазах религиоведов и удивленной общественности рождаются новые религии, сотнями объявляются религиозные пророки. Процесс религиозного творчества можно наблюдать непосредственно, не обращаясь к далекой истории возникновения традиционных религий. В то же время традиционные религии вовсе не торопятся сдавать свои позиции и переходят в наступление. Утрачивая приверженцев там, где столетиями их влияние было доминирующим, они нередко находят новых приверженцев далеко от своей привычной культурной среды.

«Религиозное возрождение» ставит перед религиоведами задачу переработки и усовершенствования сложившихся теоретических и методологических подходов, пересмотра базовых понятий вплоть до понятий «религия» или «священное». Изучение современной религиозной ситуации как никогда ранее требует междисциплинарности, теоретического и методологического разнообразия, что, в свою очередь, подразумевает необходимость выработки новой интегрирующей религиоведческой парадигмы, которая позволила бы осуществить плодотворный теоретический синтез. Таким образом, действительность предъявляет исследователям все более сложные требования, но зато и стимулирует исследовательский интерес.

Феномен новых религиозных движений (НРД), рассмотрению которых преимущественно посвящено данное учебное пособие, пред-

ставляет собой немаловажный элемент современного «религиозного возрождения».

Новыми религиозными движениями в религиоведении обычно принято называть религиозные организации, возникшие во второй половине XX в. (хотя существуют и хронологически более широкие определения). Так, П. Антес употребляет термин «новые религии», к которым относит не только НРД в узком смысле этого слова, но и множество религиозных учений и групп, возникавших с середины XIX в. на Западе, в Латинской Америке, Африке, на Ближнем Востоке и т.д. При таком подходе «новыми религиями» оказываются и Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны), и бразильская умбанда, и островные «карго-культы» и религия Бахаи... В данном случае одно понятие объединяет слишком разные по своему происхождению религиозные феномены.

В дальнейшем термин НРД будет использоваться уже в отношении устоявшемся значений — религиозные движения, возникшие во второй половине XX в. преимущественно в западных странах. Поскольку сходный феномен возник в России, Японии и ряде других стран, можно ввести еще одно уточнение: НРД — религиозные движения, возникшие в секулярных обществах. Это имеет весьма существенное значение. Ведь одно дело, когда новая секта или пророк появляются в обществе, где религия — привычная, естественная основа существования. И совсем другое — когда новая религия появляется в обществе, где интерес к религии минимален. А именно таковыми и являются секулярные общества.

Следует отметить также, что некоторые распространенные на Западе НРД изначально возникли в других регионах. Но наибольшую популярность они обрели именно на Западе.

НРД обычно присущи следующие черты.

1. Недолгий срок существования.
2. Большая роль лидеров. Это вполне типично для ранней стадии развития религиозного движения, как и социальных движений вообще.
3. Аморфность организационной структуры. Как и большая роль лидера, данная черта объясняется недолгим существованием. Некоторым НРД удалось со временем выработать довольно стабильные организационные формы. При этом НРД склонны формировать горизонтальные, сетевые структуры, а не вертикальные, иерархические, свойственные, например, католической и православной церквям.

4. Синкретизм вероучения. Вероучение может включать элементы самых разных религиозных доктрин, а также принципы, выработанные идейными лидерами движения.
5. Высокая степень личной вовлеченности верующих в жизнь религиозной группы.
6. Высокая миссионерская активность, нередко выходящая за пределы тех обществ, где движение возникло. Многие НРД имеют международный характер.
7. «Текучесть» состава (многие адепты довольно быстро покидают движения, вместо них приходят другие).
8. Неукорененность в местной, «родной» религиозной традиции. Этот признак характерен для многих, но не для всех НРД. Некоторые переосмысливают (но весьма радикально) традиционное религиозное наследие. В качестве примера можно привести отечественную религиозную группу «Православная Церковь Божьей Матери Державная» (ранее — «Богородичный Центр»).
9. Немногочисленность. Даже самые популярные НРД многократно уступают по численности приверженцев традиционным религиям.

Выделение устойчивого комплекса черт, присущих всем без исключения НРД, в значительной степени условно, поскольку НРД весьма разнообразны. По этой же причине (как и по причине синкретизма вероучения) НРД довольно сложно типологизировать. В настоящий момент общепринятой типологии НРД не существует. (Этой проблеме посвящен специальный раздел далее.) Не существует и общепринятой точки зрения на численность приверженцев НРД в мире. Ю. Хабермас называет цифру 80 млн, П. Антес — даже 100 млн. Но Антес не отделяет НРД от «новых религий» (в указанном выше значении этого термина), приверженцев которых значительно больше, чем приверженцев собственно НРД.

Среди факторов, способствующих распространению НРД, следует назвать:

- формализацию деятельности традиционных религиозных организаций и уменьшение их влияния;
- относительный религиозный плюрализм, возможность выбора религиозной доктрины;
- плюралистическую и открытую внешним влияниям культуру современных обществ;
- кризис ценностей и духовных ориентиров, мировоззренческую неопределенность, свойственную развитым современным обществам.

Поскольку подобные условия сложились во многом благодаря секуляризации, можно сказать, что этот процесс, заключающийся в вытеснении традиционных религий на обочину социальной жизни, парадоксальным образом привел на определенной стадии своего развития к всплеску религиозных исканий.

Сложный и противоречивый процесс секуляризации мы и рассмотрим в следующем разделе.

Контрольные вопросы

1. Какие общественные процессы стали предпосылкой возникновения научного религиоведения?
2. Какие стадии развития прошло научное религиоведение?
3. Чем характеризуется современная религиозная ситуация?
4. Какие черты присущи новым религиозным движениям?
5. Какие факторы способствуют распространению новых религиозных движений?

1.2. Сущность и последствия секуляризации

Прежде чем говорить о секуляризации, следует обратиться к концепции модернизации, поскольку довольно долго секуляризация воспринималась как ее необходимый элемент.

Модернизация — одно из базовых понятий, используемых в социальных науках, включает в себя комплекс масштабных экономических, социальных, политических и культурных изменений, обеспечивающих переход традиционного общества в иное качественное состояние, в новую эпоху — эпоху современности или модерна.

Согласно оформившейся в XX в. классической концепции модернизации, базовые различия между традиционными и современными обществами в общих чертах сводятся к следующему:

Основные черты и характеристики обществ	
Традиционные	Современные
1. Доминирование в материальном производстве сельского хозяйства и ручных технологий, использование энергии человека и животных	1. Прогресс промышленного производства и сложных технологий, основанных на использовании различных видов энергии (от паровой и др.)
2. Ориентированность производства главным образом на непосредственное потребление; слабое развитие рыночных отношений	2. Ориентированность производства на массовый рынок

Основные черты и характеристики обществ	
Традиционные	Современные
3. Многократное численное превосходство сельского населения над городским	3. Превышение численности городского населения над сельским
4. Сословная или кастовая система стратификации; низкая социальная мобильность	4. Классовая система неравенства; высокая социальная мобильность
5. Преобладание предписанных статусов	5. Преобладание достигаемых статусов над предписанными
6. Расширенная патриархальная семья	6. Нуклеарная (супружеская) семья
7. Невыделенность личности из социального окружения	7. Индивидуализм
8. Низкий темп социальных изменений, ориентация на прошлое, а не на будущее	8. Высокий темп социальных изменений, ориентация преимущественно на будущее
9. Господство религиозно-мифологического мировоззрения, охватывающего фактически всю смысловую сферу традиционных обществ	9. Падение влияния религии, секуляризация; господство научного, светского мировоззрения, массовое образование
10. Относительная однородность ценностей и норм	10. Неопределенность, противоречивость ценностей и норм
11. Авторитарная, сакрализованная политическая власть	11. Демократическое политическое устройство; политика отделена от религии
12. Домирование таких типов социальной общности, как семья, клан, община	12. Широкое распространение формальных организаций, бюрократий

Это лишь весьма упрощенное описание различий между традиционными и современными обществами, но и оно позволяет понять, что речь идет фактически о разных социальных мирах.

Переход от традиционного к современному обществу не мог быть ни быстрым, ни легким. Западным обществам, пионерам модернизации, для осуществления этого процесса понадобилось несколько веков. Модернизация стран Западной Европы (и США) называется первичной. Она порождалась внутренней логикой развития этих обществ.

Модернизация незападных обществ, ставших на этот путь под прямым или косвенным воздействием Запада, называется вторичной. Она протекала в более сжатые исторические сроки на культурной почве,

весьма отличавшейся от европейской. В связи с этим вторичная модернизация сопровождалась и сопровождается множеством специфических трудностей, в основном порождаемых именно культурными факторами.

Модернизация подразумевает не только коренные структурные изменения общества, но и глубокую культурную трансформацию. Культурный и религиозный аспекты модернизации интересны для исследования в первую очередь. Как менялась культура при переходе к современности? Рассмотрим этот вопрос на примере западных обществ.

Важнейшим элементом модернизации в классическом ее понимании долгое время считалась секуляризация — сокращение влияния религии в обществе.

Культура традиционных обществ пронизана религиозно-мифологическим мировоззрением и, как отмечал Т. Парсонс, фактически синонимична религии. Именно посредством религии, мифа получает объяснение как природный, так и социальный порядок. Господство религиозного мировоззрения означает идейно-смысловое доминирование в обществе религиозных институтов и, естественно, тех людей, чья деятельность связана с их функционированием.

Согласно социологу Э. Дюркгейму (его позиция стала весьма распространённой), сущностью религии является различение сакрального (священного) и профанного (мирского).

Пространство храма — священо, а пространство за стенами города — нет. Священным или профанным может быть время. Священным временем является, например, время религиозного праздника. Время же, наполненное обыденными заботами, священным не является. Сакральными могут быть объекты окружающего мира или некоторые люди. Сакральна фигура царя, правителя, жреца. Но сакральным могут быть и преступник, и святотатец, нарушивший священные заповеди.

Священным считалось то, что наделено особой магической силой. Священное дает смысл мирскому, профанному, только благодаря ему мирское может существовать. Взаимодействие с сакральным требует осторожности, доступно не всем — лишь посвященным, жрецам, лицам, наделенным особым даром, харизмой.

Человек традиционной культуры живет в мире, наполненном волшебством и тайной. В любой момент он может соприкоснуться с силами, бесконечно его превосходящими. Представление о сакральном и профанном структурирует человеческую деятельность и мышление.

Для подавляющего большинства древних религий сакральное и профанное находятся рядом, являются элементами единого мира. Но в таких религиях, как иудаизм, христианство и ислам, священное удаляется от мира в трансцендентную область, что имеет весьма важное значение для дальнейшего развития обществ, исповедующих эти религии.

Христианство — религиозный фундамент средневековой европейской цивилизации — не признавало реальности языческих богов и демонов, олицетворяющих природные стихии и начала, или приравнивало их к нечистой силе, утверждая веру в единого Бога-Творца, трансцендентного миру. Тем самым христианство заложило фундамент будущей секуляризации, изгнав священное из природного мира.

Тем не менее средневековый человек посредством Церкви и религиозных обрядов постоянно соприкасался со священным началом бытия — единым и всемогущим Богом. Религиозных праздников в эпоху Средневековья в году было почти столько же, сколько и буден. Козни дьявола и его воинства воспринимались как реальность. Кроме того, сохранялись и пережитки языческого мироощущения с его одухотворением природы. Священное в разных формах продолжало питать и обосновывать мирское.

Ослабление влияния католической церкви, выразившееся в Реформации и появлении нового направления христианства — протестантизма, отрицающего спасительную и магическую роль Церкви и духовенства, было началом секуляризации или обмирщения европейской культуры. Сам по себе протестантизм еще не означал обмирщения. Напротив, главной целью протестантов было превратить в сакральное даже обыденную трудовую деятельность, понимаемую ими как религиозный долг и служение Богу.

К. Маркс точно подмечал, что основоположник протестантизма Мартин Лютер превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Отменив духовенство, протестанты фактически каждого верующего приравнивали к священнослужителю. Но этот священнослужитель не имел магической связи с Богом посредством Благодати и таинств, что было свойственно католическому и православному духовенству.

Перенеся отношения человека и Бога только в плоскость морали, сведя к минимуму мистический элемент этих отношений, протестантизм косвенно способствовал выветриванию религиозного духа и разволшебствлению (термин М. Вебера) европейского мира.

Культурные последствия протестантизма этим не исчерпывались. По мнению М. Вебера, протестантизм с его религиозным пониманием трудовой деятельности и фактическим приравниванием успешно ведения дел к спасению души способствовал небывалому подъему экономической активности сторонников нового учения и формированию капитализма современного типа в Европе.

Следует отметить, что в традиционных культурах трудовая, хозяйственная деятельность никогда не имела самодовлеющего значения. Специфика же современного общества такова, что фактически именно хозяйство, экономика становятся осью, вокруг которой создается социальный мир.

Утверждение протестантизма в европейских странах происходило отнюдь не мирным путем. Этот процесс сопровождала волна кровавых конфликтов и религиозных войн. Вопросы веры приобретали политический характер. Светская власть активно вмешивалась в религиозное противостояние, поддерживая ту или иную сторону. Религиозный фактор играл заметную роль в первых европейских революциях.

В итоге именно стремление преодолеть острые конфликты на почве религиозных расхождений стало одной из важных причин таких значимых событий, как постепенное отделение религии от государства и формирование принципа веротерпимости.

Ю. Хабермас пишет об этом так:

Секуляризация государственной власти была ответом на религиозные войны раннего Нового времени. Принцип «отделения церкви от государства» был реализован постепенно и по-разному, в зависимости от того или иного национального правового уклада. В большинстве случаев по мере обретения государственной властью секулярного характера постепенно расширялись права поначалу лишь терпимых религиозных меньшинств. После свободы конфессии они получили свободу вероисповедания и наконец равное право на свободное отправление религиозных культов. Историческая ретроспектива этого длительного и сложного процесса... дает возможность понять предпосылки формирования такого дорогостоящего и ценного достижения, которым является всеобщая... религиозная свобода. После реформации первичной задачей государства явилось умиротворение конфессионально расколотого общества... перед лицом необходимости установления спокойствия и порядка государственная власть хоть и осталась переплетенной с господствующей в стране религией, вынуждена была действовать мировоззренчески нейтрально. Она должна

была обезоружить конфликтующие стороны, изобрести путь и формы для облегчения существования враждующих конфессий¹.

Нарастание секуляризационных тенденций в европейской культуре следует связать и с развитием научных знаний, философией Просвещения XVIII в. В основе просветительского движения лежала, как известно, вера в беспредельные возможности человеческого разума в познании и изменении действительности, а также критика всех и всяческих предрассудков.

К сфере предрассудков относилась и традиционная религия. Церковь понималась как оплот отсталости и мракобесия. Те просветители, которые сохраняли религиозную веру, были сторонниками деизма — доктрины, признававшей наличие Бога-Творца, который, однако, не вмешивается в дела мира, ограничившись его сотворением. Бог превращался в некий абстрактный принцип, весьма далекий от реального мира.

Критике подвергались и различные устаревшие традиции, и сам «старый порядок» — под этим термином понимался средневековый уклад жизни и его пережитки, сохранявшиеся и в XVII—XVIII вв., в частности сословное неравенство. Рационалистическая критика «старого порядка» подразумевала необходимость создания нового на основе разума, а не нелепых предрассудков и устаревших традиций. Человек стал пониматься как активное творческое начало, способное усовершенствовать социально-политический порядок, базируясь на истинах разума. Этот поворот в мышлении сделал возможными европейские революции, сокрушившие старое политическое устройство, в легитимации которого религия играла определяющую роль.

Рационализм Просвещения принимал иногда и причудливые формы. Так, в годы Великой французской революции была предпринята попытка создать рациональную религию, культ Великого Существа, культ Разума.

Развитие наук, накопление знаний и вера в возможности человеческого разума, экономический рост, связанный с развитием капиталистических экономических отношений, совершенствование политического управления способствовали улучшению качества жизни, что выработало определенный социальный оптимизм, выразившийся в идее прогресса — неотъемлемой части мировосприятия эпохи Нового времени.

Появление идеи прогресса означало коренное изменение восприятия времени, отношения к переменам и понимания челове-

¹ Хабермас Ю. «Постсекулярное» общество — что это? // Российская философская газета. 2008. № 4 (18). С. 2.

ской истории. Отныне европейские общества ориентировались на будущее, а не на прошлое. Будущее обещало усовершенствование человеческого общества в силу непреложного закона исторического развития. Прошлое, отождествляемое с отжившими традициями и предрассудками, перестало восприниматься как источник образцов для подражания.

Важнейшим аспектом модернизации была углубившаяся культурная дифференциация — автономизация различных «областей значений» внутри «культурного космоса». Культурная дифференциация разрушает тотальность средневековой духовности и способствует выделению отдельных, стремящихся к автономии «культурных миров» и утверждению собственных ценностей. Религия из всеохватной идейно-символической системы превращается в одну из сфер культуры, при этом не самую важную. Наука все более заменяет религию в ее мировоззренческой функции.

Культурная дифференциация была духовным коррелятом дифференциации социальной, выделения автономных сфер из более гомогенного социально-культурного организма эпохи Средневековья.

К. Манхейм писал об этих процессах так:

После того как каждая сфера (например, искусство, наука, а также экономическая, политическая, да и вся прочая чисто чувственная жизнь) высвобождается из системы всеобщей связи, в рамках которой эти сферы и получали от лица главной жизненной ценности санкцию на существование и свой специфический смысл, она стремится конституироваться как явление самодовлеющее, как самоценность. И здесь процесс обретения самостоятельности сначала побеждает в жизни, а теория выступает в роли инстанции, задним числом... санкционируя результаты, завоеванные историческим процессом. В качестве примера следует лишь сказать, что за освобождением науки и философии из положения служанки теологии... следует возникновение теории об автономии разума. Аналогичным образом теория об автономии искусства смогла выступить лишь в роли последовательницы, найдя свое выражение во вновь сформировавшейся эстетике, после того как искусство само освободилось от уз религии...¹

В ходе модернизации такие сферы деятельности, как научное познание, политика и хозяйство, становятся все более независимыми от религии и друг от друга. В эпоху Средневековья их слабая обособленность была обусловлена господством религиозных

¹ Манхейм К. О специфике культурно-социологического познания // Он же. Избранное. Социология культуры. М.; СПб., 2000. С. 236.

верований и ценностей, пронизывающих все сферы общества. Но ограничение влияния и авторитета Церкви (наряду с социально-экономическими изменениями в результате развития городов, ростом научного знания, совершенствованием технологий и рядом других факторов) вело к тому, что эти области социальной жизни постепенно выходили из-под религиозной опеки и формировали собственные «области значений», ценности и нормы. Хозяйственная деятельность постепенно освобождалась от необходимости религиозной регуляции, как и политика. Научное знание постепенно вычленилось из знания религиозного. Согласно распространенной легенде, Галилею принадлежат слова: «Библия учит тому, как подняться на Небеса, но не тому, как небеса устроены». Таким образом, он различал и разделял сферы интересов религии и науки, принципы, на которых основаны религиозная вера и научное исследование. Такое различие было бы немыслимым в рамках традиционной культуры и традиционного мышления, где вся сфера культуры религиозна, а социальная практика лишь воплощает в жизнь религиозные идеи и принципы.

Для традиционных обществ характерно следующее:

...Обычная социальная жизнь людей прямо связана с фундаментальным порядком космоса. Социальные институты (например, институт родства) рассматриваются как имитация или даже эманация божественной реальности. Социальные роли (такие как роль короля или священнослужителя) понимаются как представительства или даже инкарнации сверхъестественных существ. Подобно этому, установленные паттерны человеческой активности (такие как сексуальные отношения, сельское хозяйство или война) понимаются как имитация или репетиции подобных действий, совершаемых в мире богов. В таком обществе религия обеспечивает не только перекрытие взглядов на реальность, которое удерживает единство общества, но также исчерпывающие легитимации для каждого сектора социальной жизни¹.

Этому единству в ходе модернизации европейских обществ и был положен конец.

Итак, модернизация сопровождалась нарастанием секуляризационных тенденций, ростом культурной дифференциации и рационализма.

¹ Бергер П., Бергер Б. Социология: биографический аспект // Бергер П., Бергер Б., Коллинз Р. Личностно-ориентированная социология. М., 2004. С. 380–381.

Священный аспект бытия переставал быть значимым. Мир — как природный, так и социальный — становился полностью профанным. В нем не оставалось места магическим силам, богам, духам и демонам. Лишь человек, наделенный разумом, оставался единственным активным началом в бытии. Этот активизм не замедлил проявиться во всем — от искусства до масштабных политических преобразований.

Падение влияния религии означало не просто «освобождение человеческого разума от предрассудков». Оно означало масштабный кризис легитимации социальных структур и институтов европейских обществ. Хорошим примером может быть изменение политической системы этих обществ. Традиционные культуры, как правило, сакрализуют политическую власть. Правитель, наделенный не только властью, но и сакральным статусом, считается либо потомком бога, либо его представителем и служителем. Функции правителя не исчерпываются задачами управления подданными. Он поддерживает стабильность сакрального миропорядка.

Европейские монархи эпохи Средневековья также были сакральными фигурами. Лишь ослабление религиозных верований сделало возможным казни королей в эпоху английской и французской буржуазных революций. Но как только политическая власть потеряла сакральный смысл, возникла проблема ее идейного обоснования. Так сложились предпосылки для возникновения политических идеологий, первой из которых стал либерализм с присущим ему совершенно новым — светским и рациональным — пониманием сущности и роли государства. Последствия такого культурного события, как появление светских политических идеологий, были весьма серьезными. Политические идеологии стали главной мобилизующей силой в революционных событиях Нового и Новейшего времени.

Оттеснив религию на периферию социальной жизни, европейские общества нуждались в новом мировоззрении, которое базировалось бы на рационализме. Расцвет философии в эпоху Нового времени был обусловлен во многом именно этой потребностью. В области политики, как было сказано выше, выполнение мировоззренческой функции взяли на себя политические идеологии (тесно связанные с философией). Объяснение мира — и природного, и социального, — стало задачей науки. Естественные науки в развитии опережали гуманитарные и служили им ориентиром. Как известно, создатель социологии Огюст Конт призывал строить новую науку по образцу наук о природе.

Быстрое развитие наук было связано не только с возросшей тягой к знанию (знание считалось большой ценностью и в традиционных

культурах), но и с переоценкой функций знания, изменением его характера. Все большее значение приобретало знание практическое, утилитарное, такое, которое можно было использовать для преобразования мира и усовершенствования организации человеческого общества (а возможно, и самой человеческой природы).

Секуляризация означала не уничтожение религии, а значительное «сжатие» религиозной сферы, оттеснение ее на периферию культурной и социальной жизни.

Религия становится автономной по отношению к другим социальным институтам и никак их не затрагивает. Повседневная жизнь человека и его мораль в весьма малой степени определяются религией, даже если он является формально верующим. (Секуляризация имела особенности в разных обществах. Но в обществах «классической» модернизации секуляризация привела именно к этим последствиям.)

Американский социолог Питер Бергер характеризует секуляризацию так:

Под секуляризацией мы понимаем процесс освобождения определенных сфер общества и культуры от господства религиозных институтов и символов. Если речь идет об институтах и обществах, относящихся к новейшей истории Запада, то здесь, конечно, секуляризация проявляется в утрате христианской церковью сфер, прежде находившихся под ее контролем или влиянием: в отделении церкви от государства, в экспроприации церковных землевладений, в освобождении системы образования из-под власти церковных авторитетов. Но если мы говорим о культуре и символах, то под секуляризацией понимается нечто большее, чем социально-структурный процесс. Она оказывает влияние на всю совокупность культурной жизни и идеаций. Ее можно наблюдать по снижению роли религиозной тематики в искусстве, в философии и литературе, и, что самое важное — по развитию науки как автономного, чисто секулярного взгляда на мир. Более того, в данном случае мы имеем в виду, что у процесса секуляризации есть и субъективная сторона. Как существует секуляризация общества и культуры, так же существует и секуляризация сознания. Проще говоря, это означает, что современный Запад порождает все больше индивидов, которые в своем отношении к миру и самим себе не пользуются религиозными интерпретациями¹.

¹ Цит. по кн.: *Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н.* Религиоведение: социология и психология религии. Ростов н/Д, 1996. С. 637.

Важнейшими факторами, способствующими секуляризации, стали глубокие структурные изменения западных обществ, формирование капиталистической экономики и индустриализация, усложнение и совершенствование практики управления.

П. Бергер, соотносивший вслед за М. Вебером секуляризацию с рационализацией, особое значение придавал формированию индустриальной экономики и бюрократического управленческого аппарата — сфер деятельности, по самой своей сути предполагающих рациональную организацию и соответственно рационализацию мышления и поведения.

П. Бергер писал в связи с этим следующее:

Современное индустриальное общество требует обширного научно-технического персонала, обучение и текущая социальная организация которого предполагают высокий уровень рационализации не только на уровне инфраструктуры, но и на уровне сознания... потенция секуляризации, заключающаяся в капиталистически-индустриальной рационализации, обладает силой не только самосохранения, но и самоусиления < ... > Поскольку современное государство все больше занято политическими и юридическими требованиями гигантского экономического аппарата индустриального производства, оно должно приспособлять свои собственные структуру и идеологию к этой цели. На уровне структуры это... означает установление высокорациональных бюрократических аппаратов; на уровне идеологий это означает поддержку оснований, которые соответствуют таким бюрократическим аппаратам. Таким образом, между политической и экономической сферой неизбежно устанавливается «родство», как структурное, так и «духовное». Затем путем практически неостановимой «диффузии» секуляризация переходит из экономической области в политическую... < ... > Решающей переменной для секуляризации является, судя по всему, процесс рационализации, который является необходимой предпосылкой всякого индустриального общества современного типа¹.

Итак, в обществе выделяются сферы, свободные от религиозных идей и символов. Однако в сфере частной жизни по-прежнему сохраняется некоторое их влияние. Многие современные исследователи в связи с этим говорят об «индивидуализации» и «приватизации» религии.

¹ Бергер П. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (120). URL: <http://www.nz-online.ru/index.phtml?aid=20010691>.

Секуляризация «вынудила» религиозные организации существовать в условиях скептицизма и радикального плюрализма различных мировоззрений, в том числе и других религий.

В современных обществах с их культурным разнообразием, постоянными контактами между различными культурами и, что особенно важно, с отделением церквей от государства (что означает для них утрату государственной защиты и поддержки) религиозные организации вынуждены бороться за «потребителя» и конкурировать не только между собой, но и с другими идейными течениями, например политическими идеологиями или движениями «новой духовности».

Анализируя последствия модернизации, П. Бергер отмечает, что главный результат секуляризации, который должны признать и верующие, и агностики, и атеисты, заключается в том, что «секуляризация делает тщетными человеческие устремления, наиболее важным среди которых является стремление жить в осмысленном и предельно надежном космосе»¹.

Иными словами, секуляризация ведет к радикальному обесмысливанию человеческого существования. Однако это не единственное ее последствие. Секуляризация означала также масштабный кризис легитимации социальных структур, всегда опиравшихся в досовременную эпоху на сакральный авторитет.

Секуляризация привлекала внимание не только социологов, но и теологов, которые вынуждены были констатировать утрату чувства священного, радикальное обмирщение мира, «смерть Бога» как печальную реальность современности. Здесь показательны примеры Д. Бонхеффера, Х. Кокса, Р. Бультмана и теологии «смерти Бога».

Известный теолог Харви Кокс, анализируя положение религии в современном секулярном и урбанизированном обществе, отметил прагматизм и профанность как особенности стиля жизни нынешнего «мирского града» и человека, обитающего в нем.

Говоря о профанности, мы имеем в виду сугубо земной горизонт секулярного человека, исчезновение всякой надмирной реальности, которая определяла бы его жизнь. *Pro-fane* буквально означает «вне храма», т.е. «относящийся к этому миру». Называя секулярного человека профаном, мы не обвиняем его в богохульстве, а хотим сказать, что этот человек безрелигиозен. Он рассматривает мир не с точки зрения какого-то иного мира, а изнутри его самого. Профан чувствует, что, какой бы смысл он

¹ Бергер П. Понимание современности // Социологические исследования. 1990. № 7. С. 133.

ни отыскал в жизни, этот смысл должен быть найден в самом этом мире. Профан — это просто человек от мира сего...

...Если секулярный человек больше не интересуется высшей тайной бытия, а озабочен только «прагматическим» решением конкретных задач, то как можно разговаривать с ним о Боге? Если он отвергает метаисторические смыслы и, будучи «профаном», считает, что человеческая история сама порождает свою цель, то как такой человек вообще может понять какое-либо притязание религии?..

...Всякое стремление десекуляризовать и деурбанизовать современного человека, избавить его от прагматизма и профанности глубоко ошибочно по своей сути. Оно исходит из неверного представления о том, будто человек сначала должен стать «религиозным» и лишь после этого он сможет услышать Радостную Весть. Первым, кто решительно отверг этот ошибочный постулат, был Дитрих Бонхеффер... < ... > Бонхеффер справедливо утверждает, что секулярному человеку необходимо предложить нерелигиозную интерпретацию Евангелия¹.

Если теологи говорят о нерелигиозном, демифологизированном Евангелии, то секуляризация, несомненно, зашла довольно далеко, и все же ситуация была не столь однозначной. Во-первых, традиционные религиозные организации все же сохранили довольно значительное число верующих и определенный «символический капитал», моральный авторитет. Во-вторых, изменились формы религиозности. Возникла религиозность «внецерковная», индивидуализированная, «приватная».

В западной социологии религии во второй половине XX в. появились концепции (Т. Лукман, П. Бергер, Р. Белла и др.), в которых отмечалось изменение форм религиозности в обществах позднего модерна. Религиозность становится не организованной, а сосредоточенной в частной жизни человека. (Т. Лукман употребляет термин «невидимая религия».) При этом корни религии, предпосылки ее сохранения даже при ослаблении влияния религиозных организаций усматриваются:

- в присутствии человеку «стремлении трансцендировать», выходить за собственные пределы (Т. Лукман);
- в потребности в «смысловом упорядочивании» универсума (П. Бергер);

¹ Кокс Х. Стиль мирского града // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 340–342.

- в необходимости отвечать на «предельные вопросы» человеческого существования (Р. Белла).

Религия в современном обществе индивидуализируется и концентрируется на проблемах смысла. Это смещение фокуса религиозности с коллективных ритуальных практик к проблеме смысла отмечал, в частности, американский исследователь Р. Инглхарт, говоря об изменении религиозности в постмодерных обществах¹.

Упадок влияния традиционных религий, как показывает исторический опыт, не означает прекращения религиозных исканий. Меняются запросы, предъявляемые людьми религии. Инглхарт формулирует их так: «Меньшая значимость религиозного авторитета. Гибкие правила, ситуационная этика. Акцент на смысле и назначении жизни». «Духовные искания» эпохи постмодерна связаны в первую очередь с поиском смысла существования: «Мы обнаруживаем... равномерно-межстрановую тенденцию, в соответствии с которой люди проводят больше времени в размышлении о смысле и назначении жизни»².

Отвечая на вопросы о смысле существования, индивид в обществах поздней современности вынужден считаться с некоторыми базовыми для этого общества условиями. Это прежде всего радикальный мировоззренческий плюрализм и свобода выбора. Уже эти два фактора делают невозможным широкое распространение некой новой формы религии, которая претендовала бы на монопольное владение истиной, формулировала бы четкую систему общеобязательных догматов и стремилась бы навязать свою точку зрения. Религиозность современного «индивидуалиста» зачастую вынужденно лишена какой-либо четкой оформленности, пластична и действенна лишь для него самого. (Это не исключает создания групп на основе общих взглядов, но и не подразумевает обязательного создания подобных групп.)

Таким образом, человек вынужден сам формировать собственную религию и при этом должен быть готов к тому, что другие могут исповедовать принципиально иные убеждения. В таких условиях довольно трудно ощущать полную уверенность в своих взглядах. Отсюда естественно следует «текущий» и «аморфный» характер верований наших современников, их способность сочетать идеи, казалось бы, совершенно противоположные (например, считать себя христианином и верить в переселение душ).

¹ *Инглхарт Р.* Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества. URL: <http://www.sociology.mephi.ru/docs/polit/html/ingl.htm>.

² Там же.

О «современной религиозности», как о чем-то едином, можно говорить лишь условно, подразумевая под этим некоторую совокупность взглядов отдельных индивидуумов, которые могут в чем-то совпадать, а в чем-то различаться. Специфика «современной религиозности» — не столько в содержании (оно может быть разным), сколько в индивидуализированной форме ее выбора и исповедания. Решая вопросы о предельных основаниях своего существования, современный индивид уже не может безоговорочно полагаться на какие-либо внешние организационные структуры. Если он в конце концов обращается к таким структурам, то лишь в результате индивидуального свободного выбора.

Индивидуализация религиозной жизни неизбежно выдвигает на первый план не коллективный ритуал, а опыт — личный религиозный опыт, который может принимать различные формы: от глубокой личной убежденности в существовании высшего начала до прямых контактов с тем, что понимается как такое начало. В этом смысле показателен интерес к духовным практикам, «измененным состояниям сознания», мистическому опыту, медитации, а также к контактам с некими высшими существами, что свойственно, например, движению Нью-Эйдж (англ. New Age — Новый Век, другие названия — Новая Эра, Эра Водолея).

Временем взрывного появления в западных обществах феномена НРД стали 60—70-е гг. XX в. НРД явились важным фактором, способствующим пересмотру классической концепции секуляризации.

В настоящее время подобные движения возникают постоянно. Некоторые распадаются очень быстро, некоторые собирают достаточно много последователей и обретают определенную стабильность. Эти движения формируются, как правило, вокруг фигуры религиозного наставника, учителя, проповедующего новое учение. Дальнейшая судьба движения зависит от организаторских способностей лидера и его учеников.

Естественно, феномен НРД — совсем не такой уж новый. Все религии когда-то возникли, основные мировые религии также выросли из общин учеников, следующих за своим учителем. Нынешние НРД интересны прежде всего тем, что возникли в обществах, казалось бы, потерявших интерес к религии. При этом вероучения НРД, получившие распространение на Западе или в России, часто включают в себя элементы религиозных традиций, весьма далекие от привычного христианства. НРД — порождение эпохи свободного выбора и культурного плюрализма, порождение духовного кризиса, вызванного в том числе и секуляризацией.

Появление НРД стало определенным испытанием для западных обществ, веротерпимость которых распространялась на хорошо из-

вестные, знакомые конфессии. Распевающие мантры и одетые в радужные одежды кришнаиты в привычные представления о «нормальной религии» не вписывались. Непривычная манера поведения была характерна и для представителей других НРД. На почве естественной реакции на некоторый шок в США возникло «антикультурное движение» (АКД), ставившее своей целью спасти молодежь, угодившую в сети «культистов». Спасители практиковали и насильственные методы «спасения». Однако со временем популярность АКД падала. Исследователи постепенно разбирались с новым интересным религиозным феноменом, болезненный общественный интерес к нему ослабевал. В обществе, где каждый волен выбирать свой стиль и образ жизни, приверженность экзотической религии перестала вызывать возмущение и негодование. НРД стали привычным элементом плюралистичной культуры современных западных обществ, а многие отправились в победное шествие по всему миру. Современные средства транспорта и массовой коммуникации предоставляют замечательные возможности для распространения новых идей. Об этом еще пойдет речь в разделе о религиозной глобализации.

Новая «заколдованность» мира

Сохранение религиозных верований в секулярную эпоху свидетельствовало, что разволшебствление мира не было тотальным. В пользу этого тезиса свидетельствует также феномен европейского оккультизма и мистицизма. Имея довольно почтенную историю, восходящую к поздней античности и Средневековью, этот феномен не исчезал и в Новое время. Существует он и сегодня. В конце XIX — начале XX в. секулярные западные общества пережили всплеск интереса к различным эзотерическим и мистическим учениям. Можно вспомнить «эпидемию» спиритизма, которая затронула даже некоторых ученых, пытавшихся научными методами изучать феномен общения с потусторонними силами, а также деятельность таких оккультных учителей, как Папюс (Жерар Анкосс), Е.П. Блаватская, Г.И. Гурджиев и ряда других, не столь известных.

Новая волна интереса к «эзотерике» поднялась в 60–70-е гг. и не схлынула до сих пор. «Эзотеризм» прочно вошел в арсенал современной массовой культуры. Чтобы убедиться в этом, достаточно зайти в любой книжный магазин. Изобилие эзотерической литературы говорит о стабильном спросе на этот вид «духовного продукта». И в западных обществах, и в России сложился довольно многочисленный слой «профессиональных» магов и колдунов, гадалок и знахарей.

Бороться с этим явлением, по-видимому, бесполезно. Его распространению способствуют определенные психологические и социальные факторы. Помимо присущей человеку потребности в осмысленном видении мира весьма значимую роль играет нестабильность современного существования, незащищенность человека, его зависимость от масштабных социально-экономических процессов, суть которых нередко от него ускользает. Утрачивая реальный контроль над своей жизнью, человек нуждается хотя бы в видимости такого контроля, позволяющего чувствовать себя защищенным. Но можно выделить и иные факторы возвращения мистицизма и «магизма» в высокотехнологичные информационные общества.

Л.Г. Ионин, характеризуя нынешнее состояние культуры и общества, говорит о возрождении магического мировоззрения, в котором не последнюю роль играют «тотальное онаучивание» мира и непрерывный прогресс технологий:

Можно говорить о новой «заколдованности», о новой магической эпохе. Наступление этой новой эпохи сказывается не только в повсеместном распространении знахарей, колдунов и народных целителей и не только в скудных суевериях основной массы народов. Она сказывается в становящемся все более распространенным отношении простых (и непростых) людей к техническим артефактам. При нынешнем уровне развития техника непостижима для нормального человека: вскрытие аппарата не обнаруживает постижимой в нормальном опыте системы тяг и рычагов, связь между нажатием кнопки и результатом обнаруживает черты магического действия. Я не знаю почему, но знаю, что при нажатии этой кнопки должен последовать определенный результат. В средневековой магии для этого имелось особое обозначение *opus oragatum*. Подразумевалось автоматическое наступление последствий некоторого магического действия... < ... > Непостижимость современной техники предполагает то же самое соотношение между актом и результатом — нужно только правильно произвести магическое действие... < ... > Почему бы в таких условиях не поверить в «приворот», «отворот» и т.п. вещи! Но дело не только в технических дилетантах. Гораздо важнее в значительной степени магический характер мышления и действия самых «продвинутых» представителей современности — ученых и менеджеров, создающих и пытающихся контролировать системы, природа которых зачастую не ясна им самим и не поддается их управлению¹.

¹ Ионин Л.Г. Новая магическая эпоха. URL: <http://www.sociology.kharkov.ua/docs/Esse.htm>.

В широком смысле источник возрождения магического отношения к миру Л.Г. Ионин видит в утрате человеком контроля над собственными творениями, которые начинают восприниматься как некие самостоятельные сущности.

Люди предпринимая попытки «путем объективного анализа понять то, что они сами придумали и создали. А это означает ни больше ни меньше как обретение техническими, экономическими и прочими системами своей собственной квазиорганической жизни. Эти системы превращаются в динамические „потенции“, постижение которых и взаимодействие с которыми путем магических по своей природе действий должно приводить к желаемых результатам»¹.

Среди других важных причин возрождения магизма Ионин называет следующие: глобализацию, парадоксальным образом ведущую к акцентуации культурных особенностей, связанных с архаическими пластами культур, подвергающихся вестернизации; разрастание пространства виртуальности, вторгающегося в реальность; а также распространение постмодернизма, мировоззрение которого уничтожает, в частности, границу между реальностью и ее знаками и кодами, различия между реальным и воображаемым, искусственным и настоящим.

Усложнение технических систем так же как усложнение систем социальных, порождает чувство бессилия и зависимость, стимулирует желание преодолеть их. Для этого изыскиваются разные способы, и интерес к «магическим практикам» — один из распространенных. «Магизм» может выступать в замаскированных формах. Например, в пособиях по сетевому маркетингу приводится такое упражнение: предлагается найти изображение вождя объекта (машины, яхты, роскошного дома и т.д.), повесить на видное место и регулярно созерцать его, представляя, что объект уже является собственностью. Что это, как не примитивная магия, вера в силу мысли и слова, замаскированная психологическими терминами о «позитивном настрое» и «создании мотивации»?

Контрольные вопросы

1. Какие черты присущи традиционным обществам?
2. Чем характеризуются современные общества?
3. Что представляет собой процесс модернизации?
4. К каким последствиям привела модернизация?
5. Что такое «новая «заколдованность» мира»?

¹ Ионин Л.Г. Новая магическая эпоха. URL: <http://www.sociology.kharkov.ua/docs/Esse.htm>.

1.3. Неравномерность процесса секуляризации

Секуляризация в своем классическом виде — часть процесса модернизации западных обществ. И тем не менее различные западные общества «секуляризовались» не в одинаковой степени. Так, например, в Италии, Польше, Ирландии католическая церковь остается довольно влиятельным институтом (хотя это влияние, главным образом, моральное). На севере Европы, в Дании, Норвегии, Швеции общественный интерес к религии не слишком велик.

Довольно высокий уровень религиозности демонстрирует американское общество, что долго рассматривалось исследователями как некоторое отклонение от классической теории секуляризации. Однако «отклонений» от этой теории достаточно много, правда, за пределами западного мира. Для большинства обществ, включенных в процесс «вторичной модернизации» и не входящих в орбиту западной цивилизации, секуляризация не была сколько-нибудь заметным явлением.

Отсутствие или крайне ограниченный характер секуляризации в государствах Ближнего Востока, Индии и ряде других стран было одним из важных факторов, подтолкнувших исследователей к переосмыслению классических концепций модернизации и секуляризации. Сегодня достаточно распространенной является точка зрения, согласно которой модернизация может иметь множество вариантов. Существуют различные альтернативные модели модернизации, и не все они подразумевают секуляризацию в качестве необходимого элемента.

Еще в 1970-е гг. британский социолог Д. Мартин предпринял попытку выявить факторы, воздействующие на секуляризацию. Он отнес к ним:

- тип религии поскольку считал, что католицизм и православие способствуют секуляризации, а плюралистический протестантизм — препятствует ей;
- наличие религиозной «монополии», так как доминирование в обществе одной религии создает почву для секуляризации в отличие от религиозного плюрализма;
- наличие или отсутствие факторов, способствующих национальной консолидации.

Можно выдвинуть возражения против этой простой схемы. Главный ее недостаток — ориентированность прежде всего на западные общества. Применительно к иным историческим и культурным контекстам она не работает. Например, в исламских странах доминирование одной религии не порождает секуляризации. А в советском обществе

главной причиной глубокой секуляризации стало вовсе не доминирование православия, а целенаправленная антирелигиозная политика государства.

Многие страны Ближнего Востока и Африки (Иран, Саудовская Аравия, Судан и др.) официально декларируют свою приверженность исламу. Это основа их внутренней политики. Отделения религии от государства фактически не происходит, повседневная жизнь людей по-прежнему во многом регулируется религиозными нормами.

В качестве примера принципиально разного отношения к религии в секулярных и несекуляризованных обществах можно привести произошедший недавно случай:

В Судане арестована британская учительница Джиллиан Гиббонс, которую обвиняют в оскорблении имени пророка. Как выяснилось, на одном из уроков она предложила детям выбрать имя для плюшевого мишки. Большинство голосов ученики назвали игрушку Мухаммедом. ... По суданским законам Гиббонс грозило наказание в виде 40 ударов плетью, штрафа и заключения на срок до шести месяцев. В дело вмешался МИД Великобритании, куда для объяснений был вызван посол Судана. Суд над Гиббонс начался 29 ноября 2007 г. Процесс объявлен закрытым. 28 ноября учительницу приговорили к 15 дням тюрьмы. На следующий день на улицы Хартума вышли люди, протестующие против мягкого приговора и требующие для Гиббонс смерти¹.

Учительницу не подвергли суровому наказанию лишь благодаря заступничеству британских дипломатов.

В африканских странах сохраняются и традиционные верования, проявления которых могут принимать деструктивную форму. Так, например, «в Танзании жертвами убийств ежегодно становятся до тысячи женщин», обвиненных в колдовстве². Вера в колдовство и магию (гораздо более серьезная, чем те игровые формы увлечения магией, которые характерны, например, для современной России) сильна не только в Африке, но и во многих других странах.

Приверженность религии сохраняет Индия, где развитие демократических политических институтов и современной экономики не мешает существованию традиционных верований, по-прежнему придающих яркое своеобразие индийской культуре.

Не падает влияние ислама в такой крупной стране, как Пакистан.

¹ URL: <http://lenta.ru/story/teddybear>.

² URL: http://www.religare.ru/2_65787.html.

Более секулярны Китай и Япония. Современный Китай, наряду с коммунистической идеологией, пытается укреплять традиционные конфуцианские ценности и идеалы. В Китае возникают и новые религии, например Фалуныгун (Фалунь Дафа), деятельность которой китайские власти пытаются пресечь, используя весьма суровые репрессивные меры. (Не допускается также деятельность протестантских миссионеров.)

Довольно устойчивы традиционные религии (синтоизм и буддизм) в Японии, однако они все больше превращаются просто в элемент народной традиции, теряя сакральное содержание. С другой стороны, в Японии существует множество (около четырехсот) новых религий. Ситуация напоминает в этом плане описанную в западных обществах. Тем не менее подавляющее большинство японцев не слишком интересуются религией, а влияние религиозных организаций в обществе незначительно.

Япония и Китай по степени секуляризации общества гораздо ближе западным странам, чем нынешним исламским государствам. И в то же время в родственной по культуре Южной Корее в последние годы влияние религии (причем христианской) возрастает.

Таким образом, наблюдается значительная вариативность процесса секуляризации в различных обществах. Для подтверждения сказанного приведем выборочные данные очередного исследования Института Гэл-лапа¹, характеризующего уровень религиозности населения различных стран мира. (К сожалению, в опросе не была представлена Россия.)

На вопрос «Играет ли религия в вашей жизни важную роль?» дали положительный ответ следующее число граждан (доля от числа опрошенных, %) в разных странах мира:

Страна	в %	Страна	в %
Египет	100	Сербия	51
Бангладеш	99	Канада	45
Индонезия	98	Южная Корея	45
Марокко	98	Беларусь	27
ОАЭ	98	Монголия	27
Шри-Ланка	98	Франция	25
Иран	83	Япония	25
Индия	79	Гонконг	22

¹ Американский институт общественного мнения (American Institute of Public Opinion), а также другие учреждения по изучению общественного мнения, основанные Дж. Гэл-лапом (URL: <http://www.gallup.com/poll/114211/Alabamians-Iranians-Common.aspx>).

Окончание

Страна	в %	Страна	в %
Ирак	79	Азербайджан	21
Таджикистан	76	Норвегия	20
Кипр	75	Эстония	14
Израиль	50		
США (выборочно по штатам)			
Алабама	82	Невада	54
Южная Каролина	80	Вашингтон	52
Луизиана	78	Аляска	51
Оклахома	75	Вермонт	42

Исследование выявило определенную зависимость между уровнем экономического развития и, соответственно, уровнем жизни и приверженностью религии. Чем выше уровень жизни, тем ниже религиозность. Однако и из этого «правила» есть исключения. США вновь не вписываются в общую схему, как и некоторые другие государства, например ОАЭ.

Специфические формы приобретала секуляризация и в России.

До революции 1917 г. секуляризация российского общества развивалась постепенно под влиянием тех же основных факторов, которые стимулировали этот процесс в западных обществах (развитие науки и светского образования, становление капиталистической, индустриальной экономики и др.).

Важным фактором, тормозящим секуляризацию российского общества (наряду с общей замедленностью модернизационных процессов) была государственная поддержка Русской православной церкви (РПЦ). В отличие от западных стран, где религиозные институты постепенно обособлялись от политических, в России Церковь была теснейшим образом связана с государством.

Однако установление советской власти создало новые условия для секуляризации. Государство приняло политику официального атеизма и фактически насильственного уничтожения религии. Это проявлялось не только в масштабных репрессиях против РПЦ — разрушении храмов, уничтожении священников, преследовании рядовых верующих и присвоении государством церковного имущества, но также в агрессивной антирелигиозной пропаганде. Была поставлена государственная задача — сделать общество полностью свободным от «религиозного мракобесия».

Ослабление государственного давления на Церковь произошло только в годы Великой Отечественной войны в связи с необходимостью

стью укрепления морального духа населения и рядом других, не столько религиозных, сколько политических факторов. Из мест заключения были возвращены выжившие епископы и часть священников. Было разрешено избрать Патриарха, Церковь получила право на законную деятельность и даже создание собственного учебного заведения.

Тем не менее, восстановив Церковь, советское государство после войны продолжило политику атеистического воспитания и пропаганды. Церковь была вытеснена на обочину культурной жизни, верующие люди старались скрывать свои религиозные взгляды. В таком же двусмысленном «полулегальном» положении находились и другие религиозные организации в СССР. Однако следует отметить, что в различных республиках СССР секуляризация имела свою специфику. В республиках Средней Азии (особенно среди сельского населения), несмотря на антирелигиозную пропаганду, влияние ислама на повседневную жизнь людей, моральные нормы оставалось весьма заметным, хотя и не афишировалось. Но европейские республики бывшего СССР были затронуты секуляризацией весьма глубоко.

Таким образом, в результате усиленной целенаправленной государственной политики российское общество к концу XX в. стало почти полностью атеистическим. Но именно «почти». Полностью уничтожить религию не удалось, что свидетельствует об устойчивой потребности в этом институте.

Последствия десятилетий атеистической пропаганды весьма значительны. Даже сегодня, несмотря на государственную поддержку РПЦ, появление религиозных учебных заведений, печатных изданий, регулярных демонстраций по телевидению торжественных церковных служб, количество более или менее активных прихожан (кто посещает церковь один раз в месяц или чаще) составляет примерно 5–6% населения. Число стойких приверженцев других религиозных организаций еще меньше. Высокий уровень религиозности отмечен лишь у некоторых народов Северного Кавказа.

На фоне слабости организованных форм религии в российском обществе существуют довольно размытые «парарелигиозные» верования, включающие поверхностные увлечения астрологией, оккультными учениями, магией и элементарными суевериями. Сложился слой «колдунов» и «магов», оказывающих на коммерческой основе специфические «магические услуги». Этот слой проявляет заметную организационную активность: создаются соответствующие «учебные заведения», выпускаются печатные издания по данной тематике. Численность приверженцев подобных верований установить сложно.

Девяностые годы XX в. в России были отмечены всплеском интереса к различным НРД как зарубежного, так и отечественного происхождения. Именно в этот период в России получили (в основном благодаря СМИ) широкую известность такие НРД, как Международное общество сознания Кришны (МОСК), «Аум Синрикё» («Алеф»), «Трансцендентальная медитация» (ТМ) и ряд других. Среди отечественных НРД можно отметить «(Великое) Белое братство» (ЮСМАЛОС), «Церковь последнего завета» (виссарионовцы), «Богородичный Центр» и др. Однако следует сказать, что и в 1990-е гг. численность приверженцев этих движений была ничтожна, а в настоящее время она еще более уменьшилась. И все же их неожиданное и шумное появление вызвало в обществе не только интерес, но и некоторые опасения.

РПЦ также оказалась застигнутой врасплох «нашествием сектантов». В результате широкое распространение получил ярлык «тоталитарная секта», который «приклеивался» и представителями РПЦ, и СМИ тем религиозным группам, которые выглядели наиболее непривычно. Широкое распространение получила теория промывки мозгов и зомбирования неопитов, производимых «сектантами». Эта теория была заимствована у западного АКД и не имеет научного статуса (далее — в главе 4).

В качестве важной составляющей религиозной жизни постсоветской России следует отметить активизацию и рост численности российских протестантов, занимающихся миссионерской, благотворительной и просветительской деятельностью. Развитию российского протестантизма в определенной мере препятствует неоднозначная, а порой и резко негативная позиция РПЦ, претендующей на особый статус в российском обществе и стремящейся ограничить активность других религиозных организаций, опираясь на поддержку государства. Наиболее сильное противодействие встречает деятельность иностранных миссионеров.

При этом почти половина российского общества, как показывают результаты регулярных социологических опросов, в незначительной степени интересуется религией. Данные «Левада-Центра» (всероссийские опросы, % от выборки, $n = 1600$ человек)¹:

Насколько религиозным человеком вы себя считаете?	Январь 2008 г.
Очень религиозным	5
В какой-то мере религиозным	37
Не слишком религиозным	33

¹ Общественное мнение — 2008. Ежегодник. М.: Левада-Центр, 2008. С. 116—117.

Окончание

Насколько религиозным человеком вы себя считаете?	Январь 2008 г.
Совершенно не религиозным	20
Зависит от обстоятельств	2
Не знают (затруднились ответить)	3

Как часто вы посещаете церковные службы?	1994	1995	1996	1997	1998	2002	2003	2007
От одного до нескольких раз в месяц	7	6	7	5	9	8	6	8
От одного до нескольких раз в год	28	30	17	16	22	18	30	34
Реже	21	—	16	14	11	15	18	18
Не посещали	43	63	60	62	55	59	46	39

Парадокс же заключается в том, что, демонстрируя довольно прохладное отношение к религии, подавляющее большинство россиян считают себя православными, о чем также свидетельствуют опросы. Например, по данным всероссийского опроса «Левада-Центра»¹, в 2008 г. 70% россиян отнесли себя к православным (69% в 2007 г.), о приверженности к исламу заявили 7% опрошенных (6%), к другим религиям — около 1%, к атеистам причисляли себя только 5% (6%).

На основании изложенного можно сделать следующие выводы. В разных обществах процесс секуляризации имел свою специфику. Даже в западных обществах он протекал неравномерно.

Для весьма значительного числа современных обществ секуляризация вообще не характерна, что послужило основанием для критики концепции секуляризации. Классическая концепция секуляризации подразумевала, что этот процесс — неотъемлемый элемент модернизации, перехода к современности. Однако реальные факты опровергли это положение. Возможна модернизация без секуляризации.

Тем не менее в западных странах и в России секуляризация, несомненно, произошла. Религия утратила статус монополиста в сфере производства культурных смыслов, моральных ценностей и духовных ориентиров, а религиозные институты отделены от других институтов общества (политики, экономики, образования и др.). Религия стала делом индивидуального выбора.

Контрольные вопросы

1. В чем проявляется неравномерность процесса секуляризации?

¹ Общественное мнение — 2008. Ежегодник. М.: Левада—Центр, 2008. С. 116—117.

2. Как соотносятся уровень секуляризации и приверженность традиционным религиям?
3. Как соотносятся уровень секуляризации и экономическое благосостояние?
4. В чем специфика процессов секуляризации в России?
5. Как можно охарактеризовать уровень религиозности российского общества?

1.4. Фундаментализм

Еще один вызов, брошенный концепции секуляризации действительностью, — это религиозный фундаментализм, который обычно рассматривается как современный феномен, порожденный исторической атмосферой XX в. Тенденция к фундаментализму в большей или меньшей степени характерна для всех главных мировых религий: ислама, христианства, иудаизма, индуизма, буддизма, а также для сикхизма и неоконфуцианства. Фундаментализм наряду с модернизмом, традиционализмом и экуменизмом представляет собой реакцию организованной религии на порожденные современностью проблемы, вставшие перед традиционными обществами.

Фундаменталисты стремятся сохранить веру в сверхъестественную реальность в период истории, когда подобные верования, по видимому, претерпевают упадок. «Защитники Бога» (как они себя иногда именуют), фундаменталисты выступают убежденными противниками современного общества с его культом индивидуального разума, ориентацией на материальные ценности и верой в исторический прогресс.

По мере формирования секулярного мировоззрения, восходящего к западноевропейскому Просвещению, традиционная религия все более оказывалась вытесненной на периферию общественной мысли и сферы воспитания в тех странах, где пустили корни идеи Просвещения.

Просветительский проект цивилизации, в классической форме выраженный французскими философами XVIII в. — в частности, Дени Дидро и Вольтером (Мари Франсуа Аруэ), — был основан на глубочайшей вере в человеческий разум, самодостаточный и не нуждающийся в каком-либо божественном откровении. Мыслители Просвещения начисто отвергали всякую позитивную роль Священного Писания или откровения религиозной истины. В XIX и XX вв. подобный образ мышления распространялся и пропагандировался с помощью все более усложняющихся коммуникационных технологий, системы образования при посредничестве государственной бюрократии с ее по-

литической философией. Этот просвещенческий комплекс идей лежал в основе юридического и фактического отделения церкви от государства, политики от религии и превращения их в автономные сферы.

Чтобы традиционная религия не исчезла окончательно, религиозным лидерам необходимо разработать перспективные программы ее возрождения и новые стратегии выживания. Фундаментализм и стал наиболее воинствующим из таких направлений. Он сложился как движение, направленное против господствующей секулярной идеологии.

В различных религиозных традициях фундаменталисты пытаются создать и поддерживать институты, которые были бы альтернативными по отношению к институтам секулярного общества (школы и учебные заведения более высокого уровня, детские сады, медицинские учреждения, благотворительные заведения, военизированные подразделения и др.). Такие институты призваны противостоять влиянию секулярного духа. Но они неизбежно при этом пользуются некоторыми методами мышления и действия, порожденными современным обществом. В результате базисные установки современного типа мышления, в том числе эмпирический подход к знанию, обязательно «окрашивают» фундаменталистское мировоззрение. Фундаменталисты часто относятся к своим священным текстам и традициям так, как если бы это были некие научные данные. Иными словами, фундаменталисты пытаются использовать методы и средства современного мира против него же самого, но делают это с серьезным риском для целостности собственного религиозного мировоззрения. В глобальном аспекте фундаментализм представляет собой не единый феномен, но ряд взаимосвязанных феноменов, различающихся по форме и степени выраженности.

Термин «фундаментализм» появился в начале XX в. для обозначения протестантских групп в США, боровшихся за укрепление религиозной морали и веры. Некоторые ученые и религиозные деятели считают, что использование западного по происхождению термина «фундаментализм» по отношению к религиозным движениям Ближнего Востока, Юго-Восточной Азии и Африки неправомерно. Тем не менее термин получил широкое распространение и используется в том числе и представителями фундаменталистских движений в незападных обществах.

Термин «фундаментализм» употребляют и по отношению к той широкой категории верующих, которые стремятся построить и отстаивать государство или общество, основанное на Священном предании, религиозных законах, традициях и морали. Но существуют умеренные

фундаменталисты, стремящиеся к реализации этой цели средствами, не выходящими за рамки закона, и радикальные фундаменталисты, допускающие любые средства достижения своих целей, в том числе и военные действия.

В конце XX — начале XXI в. термин «фундаментализм» применяется главным образом к разновидности военизированных и политизированных религиозных течений и группировок. Хотя в своих конфессиях фундаменталисты составляют меньшинство, они успешно соперничают со своими единоверцами в СМИ в умении привлекать и будоражить общественное мнение. Тактика фундаменталистов состоит в создании так называемых групп протеста, использующих драматическую символику, а иногда — прямое насилие, оправдывая его тем, что представляют интересы безгласного большинства «истинных верующих». В своих требованиях фундаменталисты опираются на представление о себе как о хранителях подлинной религиозной традиции, основы которой они защищают, укрепляют и институционализируют перед лицом секуляризма и в периоды кризисов.

Социальная база фундаментализма

Фундаментализм привлекает к себе представителей различных классов и социальных групп. Значительную часть фундаменталистов составляют молодые, достаточно образованные люди, но не востребованные в должной мере неэффективными экономиксами их стран.

К примеру, в Алжире новобранцев Исламского фронта спасения, местного фундаменталистского движения, именовали иногда «молодыми людьми, подпирающими стены». Молодые люди зачастую в силу экономических факторов не имели даже возможности жениться и тем самым выполнить традиционную обязанность, диктуемую исламским образом жизни.

В других социально-экономических условиях фундаменталистская пропаганда концентрируется на моральных и духовных просчетах правящей элиты своих обществ, допускающей эрозию традиционной морали, семейных отношений и общественной жизни в целом. Критика часто направлена и против традиционного, лояльного к светской власти духовенства. Подобные протесты часто выражают относительно благополучные, принадлежащие к среднему классу фундаменталисты, как, например, активисты Христианской коалиции в США.

Вне зависимости от своего экономического и социального положения все фундаменталисты считают, что религия содержит в себе источник разрешения всех проблем общества и индивида. Так, они стараются возродить и воплотить в реальных социальных отношениях

элементы религиозного учения и традиции, что, по их мнению, должно привести к созданию правильной и справедливой модели общественного устройства. Извлеченные из исторического контекста, религиозные верования и представления используются как основание для современных политических или военных доктрин, т.е. интерпретируются в наиболее удобном с точки зрения идеологии движения смысле.

Философия фундаментализма

От других современных радикальных движений фундаменталисты отличаются религиозным идеализмом. В противоположность революционерам секулярного направления фундаменталисты верят в священный правопорядок, раскрывающийся в откровении и являющийся основополагающим нормативом жизни религиозной общины.

В исламе и иудаизме откровение составляет также и основу самоидентификации индивида или общины. В протестантизме подобную функцию выполняет религиозное переживание «второго рождения». Исламские фундаменталисты опираются на представление о религиозно-нравственном законе, выражающем волю Аллаха и зафиксированном в шариате, вырастающем из священных текстов Корана и хадисов.

Несмотря на то что буддисты не разделяют авраамического представления о линейной направленности исторического процесса, определяемого Божественной волей, в буддизме также имеется свой фундаментализм — в Шри-Ланке. Его характерным проявлением стал религиозный национализм. Подобно фундаменталистам авраамических религиозных традиций, их ланкийские собратья считают, что личное и национальное тождество коренится в самой природе космической реальности, а не определяется историческими процессами.

Фундаменталисты считают, что истины откровения должны всегда пониматься буквально, как если бы это были Божественные рекомендации. Священное Писание, с их точки зрения, должно интерпретироваться только религиозным авторитетом (это почти всегда — мужчина), и при этом упор делается на радикальный, пророческий и сверхъестественный характер текста. Если вера в рождение Иисуса девственницей или в Его воскрешение кажется «наивной» человеку «просвещенному», то фундаменталисты утверждают: пусть будет так — те, кто не верит, не будут спасены. Если секуляризованные мусульмане, получившие образование на Западе, не верят больше в пророчество Мухаммеда как в абсолют-

ную истину — пусть будет так: все будут знать, что они — безбожники.

Иными словами, фундаментализм по сути своей есть дуализм, видящий мир черно-белым, четко разделяющий добро и зло, грань между которыми абсолютна. Желая спастись не должен идти ни на какие компромиссы с тем, что, с точки зрения его доктрины, интерпретируется как зло. Проповедуя учения, противоречащие принципу рационализма, фундаменталисты пытаются отделить «детей света» от «детей тьмы». Они утверждают, что монополюльно владеют абсолютной истиной, а их противники — воплощение зла. Такая позиция естественным образом порождает авторитаризм и тягу к насилию. Отсюда — радикализм политического фундаментализма, на почве какой бы религиозной традиции он ни сложился.

Формы социальной активности фундаментализма

Специфические формы социальной активности фундаменталистов легко объяснимы, если учитывать их религиозные мотивы. Фундаменталисты часто видят себя участниками драмы «последних времен», определяющей судьбу мира. Например, наиболее ортодоксальные иудеи ожидают прихода Мессии, который должен создать подлинное государство Израиль. До его прихода они считают себя «находящимися в изгнании». Некоторые из таких ортодоксов, например любавические хасиды, могут агрессивно требовать от других евреев признания того, что Мессия уже на подходе, но большинство ортодоксальных сект вступают в политическую борьбу только для того, чтобы сохранить за собой особые привилегии в государстве Израиль.

В 20-е гг. XX в. фундаменталисты-протестанты в США приняли решение отделиться от всего остального «падшего» мира до второго пришествия Христа. Но в середине 70-х гг. они, нарушив свою изоляцию, обратились к общественности с требованием запретить аборты, наркотики, моральную вседозволенность и другие проявления близящегося Конца. Перемену своей позиции они объяснили тем, что христиане могут спокойно ожидать второго пришествия только в том случае, если они защищены от разлагающего влияния секулярной культуры. Посему необходимо дать отпор культуре секулярного гуманизма, чтобы дать христианам жизненное пространство.

Японские религиозные секты (так называемая вторая волна), возникшие в 60-е гг. XX в. и позже, имеют харизматических лидеров, называемых «мессиями». Последние предсказывают ряд неизбежных катастроф, которые произойдут, если японское общество будет и впредь «отрываться от своих корней». Некоторые лидеры, базируясь на буд-

дизме, используют тем не менее чуждую ему апокалиптическую риторику.

Фундаменталисты провозглашают себя носителями особой миссии, порученной им Богом. Отсюда — все черты, присущие фундаменталистским движениям, в том числе непрекращающиеся и хорошо организованные попытки обратить в свою веру нерелигиозных и нефундаменталистски настроенных людей. Такая миссионерская деятельность сопровождается пропагандой, представляющей противников фундаментализма как людей морально нечистоплотных или даже обладающих демоническими чертами. Аятолла Хомейни именовал США и Запад «Великим Шайтаном». Некоторые лидеры японских новых религий утверждали, что американская послевоенная оккупация повинна в одержимости многих японцев «злыми духами».

Исступленная религиозность не делает фундаменталистов безразличными к жизни современного секулярного мира. Напротив, это вполне современные люди, которые пользуются достижениями науки и техники (за исключением тех немногих, кто радикально уходит от мира и живет обособленными общинами). Они могут использовать современные коммуникационные технологии, методы исследований и научные достижения в собственных целях. Исламские фундаменталисты даже утверждают, что подлинная наука порождена исламом и современные возможности наук и технологий правильно используются только тогда, когда служат укреплению исламской традиции.

Лидеры фундаменталистских движений сикхов, индусов и буддистов в Южной Азии сознательно подражали западным или колониальным образцам организации, подготовки и воспитания. В частности, К. Судхаршан, основатель индусского национального движения, известного как «Национальный Союз Добровольцев» (Rashtriya Swamsevak Sangh), изучал историю европейского фашизма и использовал его организационные принципы для подготовки собственных боевиков. Во многих движениях подобного рода в Южной Азии верховным религиозным авторитетом выступал уже не гуру или представители традиционного наследственного духовенства, а специфически организованная иерархия.

Хотя фундаменталисты и принимают современность в некоторых аспектах, они придерживаются избирательного подхода, используя главным образом то, что можно назвать средствами. Цели же, ценности и моральные принципы современности отвергаются. Они не следуют традиции слепо, а вносят те изменения, которые считают оправданными и необходимыми. Поскольку фундаменталисты выбирают

элементы для воссоздания традиции и из религии, и из современной культуры, комбинируя их и составляя некий новый идейный синтез, они отвергают как политику секулярных режимов, так и относительно мягкое и ненавязчивое исповедание религии, предлагаемое либералами и модернистами.

Фундаментализм возникает и успешно развивается в значительной мере благодаря тому, что его программы, хотя бы на локальном уровне, обращены к повседневным социальным и религиозным потребностям людей. Особенно популярным он становится в периоды глубоких политических, религиозных, социальных и экономических кризисов, когда возникает угроза потери личной и групповой идентификации, ухудшаются условия жизни и теряются четкие духовные ориентиры.

Стремительная урбанизация и беспрецедентные темпы социальных изменений, характерные для XX столетия, делают массы населения в Латинской Америке, странах Ближнего Востока и Южной Азии доступными влиянию авторитарных и военных режимов, ставят их в условия нищеты, эксплуатации, экономической незащищенности.

Поскольку секулярные правители и лидеры религиозно-модернистских движений показали себя неспособными или не обнаружили желания повернуться лицом к страданиям народа, в локальных общинах их сменила фигура ревностно верующего имама (или иные подобные персонажи). К примеру, в Египте исламские фундаменталисты открывали школы, детские сады, в то время как правительство этого не делало. В Латинской Америке фундаменталистски настроенные христиане-евангелисты не только проповедуют религиозные идеи, но и призывают к укреплению семейных ценностей, к большей ответственности отцов за свои семьи, которая позволит превратить их в прочные ячейки общества, морально поддерживающие людей в периоды экономических и политических кризисов.

В стремительно глобализирующемся мире взаимное влияние культур приводит к обострению кризиса идентификации — как личной, так и коллективной.

Американский политолог С. Хантингтон писал об этом так:

Западное христианство, ислам, иудаизм, индуизм, буддизм и православие — все они испытывают подъем приверженности и внимания со стороны некогда обычных верующих. Во всех этих религиях возникли фундаменталистские движения, призывающие к решительному очищению религиозных доктрин и институтов, к изменению индивидуального, социального, общественного поведения в соответствии с религиозны-

ми догматами. Фундаменталистские движения весьма заметны и могут иметь значительный политический вес. Однако они являются лишь волнами на поверхности более широкого и фундаментального религиозного прилива, который формирует человеческую жизнь в конце двадцатого столетия. Обновление религии по всему миру выходит далеко за пределы действий фундаменталистов-экстремистов. То в одном, то в другом обществе оно проявляется в ежедневной жизни и работе людей, а также делах и проектах правительств.

< ... >

Наиболее очевидной, наиболее... мощной причиной глобального религиозного возрождения стало то же самое, что считалось причиной ее [религии. — Прим. авт.] смерти: процессы социальной, экономической и культурной модернизации, которые происходили по всему миру во второй половине двадцатого века.

< ... >

Люди переезжают из сельской местности в города, отрываются от своих корней, идут на новую работу или не работают. Они взаимодействуют с огромным количеством незнакомцев и подвергаются новым моделям отношений. Им нужны новые источники идентичности, новые формы стабильного сообщества и новые моральные устои, которые дали бы им чувство смысла и цели. Религия, ее направления, фундаментальные течения отвечают этим требованиям¹.

Риторически ссылаясь на кризисы в жизни современных обществ, лидеры фундаменталистов, в большинстве своем харизматические личности, оправдывают те крайние меры, на которые они нередко идут, преследуя свои политические цели. Кроме того, люди, страдающие от кризиса идентификации, могут находить в такой риторике нечто соответствующее их собственным переживаниям.

Фундаменталисты отстаивают необходимость патриархальной организации общества, основанной на авторитете Бога и установленном им порядке. И исламские, и еврейские, и христианские фундаменталисты единодушно утверждают, что женская эмансипация на Западе влечет за собой моральный упадок цивилизации.

Исламские фундаменталисты доказывают, что для преодоления кризиса необходимо вернуть общество из секулярного состояния к полному соблюдению традиционных норм, восходящих к Корану. Лидеры пакистанского фундаменталистского движения утверждают, что нельзя ограничивать исповедание ислама только «пятью столпами

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2006. С. 138–140.

веры». Они стремятся к тому, чтобы все многообразие человеческой деятельности — экономика, политика, семейная жизнь, искусство, образование — строились на основе исламского законодательства.

Кратко фундаментализм можно определить как современную разновидность религиозного протеста против эрозии традиционного образа жизни и ориентации на культурно чуждые или нерелигиозные ценности. Современный характер фундаментализма проявляется в том, что его сторонники вольно или невольно используют современные принципы мышления, порожденные эпохой Просвещения, несмотря на свое идеологическое противостояние последнему. Выдвигаемые ими аргументы и избираемые ими стратегии не производят впечатления примитивных. Они вполне рациональны и адресованы широкому кругу современных верующих. Среди фундаменталистов, особенно тех, кто разрабатывает его идеологические принципы, много весьма образованных людей.

Фундаменталисты выказывают «современность» и в использовании научных, технологических и управленческих средств для достижения своих целей. Но одновременно фундаментализм — это религиозный протест против современности как секулярного общественного уклада, игнорирующего священное первоначало бытия. Фундаментализм черпает свою силу не только в недовольстве людей, порожденном социальными и экономическими проблемами, но и в глубоком ценностном кризисе современных обществ, отсутствии четких духовных ориентиров. Критикуя современное общество, в том числе и его политические институты, фундаменталисты тем не менее весьма активно занимаются политикой, так как именно политическими средствами они пытаются переустроить мир.

Существует интерпретация фундаментализма, согласно которой он представляет собой негативную реакцию на принимающее различные формы стремление Запада к мировому господству. Некоторые исследователи, кроме того, видят в фундаментализме движение, направленное против «современности» в целом, стоящее в оппозиции чрезмерному увлечению новейшими технологиями и научными методами и пренебрежению духовными и моральными ценностями, которые ставились во главу угла религиозной традицией.

Еще одно направление в интерпретации фундаментализма особо выделяется в качестве глубинной причины его роста — это успех феминистского движения. С этой точки зрения фундаментализм предстает прежде всего как выражение ностальгии по патриархальному образу жизни, как попытка восстановить традиционное господство мужчины во всех сферах общества. Выступления фундаменталистов против аборт, совместного обучения мальчиков и девочек, появле-

ния женщин в общественных местах с открытым лицом, да и в целом против активного участия женщин в общественной, экономической и политической деятельности расцениваются как протест носителей патриархальной психологии против женской эмансипации.

Еще одна точка зрения на роль фундаментализма принадлежит профессору Кембриджского университета Э. Геллнеру. Он рассматривает фундаментализм как одну из влиятельных и целостных идейных доктрин конца XX в. наряду с постмодернизмом и традиционным рационализмом, коренящимся в просвещенческой идеологии (рационалистический фундаментализм).

Многообразие взглядов на фундаментализм — признание значимости этого явления. Фундаментализм пугает, поскольку он таит в себе мощный заряд тоталитаризма, грозящий уничтожить привычное для современного человека состояние внутренней и внешней свободы. Но вместе с тем обладает и необычайной притягательностью для многих в современном мире, кому такая свобода представляется тяжким бременем и кто стремится избавиться от необходимости самому принимать решения. Возвращение к религиозной традиции и принадлежность к сплоченной группе единомышленников дают таким людям возможность обрести идентичность, четкие духовные ориентиры и поддержку. Здесь встает вопрос о выборе ценностных приоритетов, поэтому борьба между фундаментализмом и секулярным гуманизмом и рационализмом настолько остра.

Контрольные вопросы

1. Что такое религиозный фундаментализм?
2. Чем характеризуется фундаментализм?
3. Какова социальная база фундаментализма?
4. Что представляет собой идейная база фундаментализма?
5. Каковы формы социальной активности фундаментализма?

1.5. Критика концепции секуляризации. «Постсекулярное» общество?

Разнообразие форм секуляризации и неоднозначность ее последствий (в итоге даже в западных обществах секуляризация привела не к уничтожению религии, а скорее к изменению формы ее существования) вызвали необходимость пересмотра тех неутешительных для религии прогнозов, которые выдвигали многие исследователи в первой половине XX в.

Начиная с 70-х гг. XX в. различные исследователи регулярно высказывают критические замечания в адрес концепции секуляризации.

Причем среди этих исследователей — и те авторы, которые ранее были ее приверженцами. Характерны примеры П. Бергера и Х. Кокса, заговоривших о «десекуляризации».

Против концепции секуляризации были выдвинуты следующие основные положения¹:

- концепция секуляризации преувеличивает значение рационализма в современных обществах, игнорируя такие распространенные феномены, как суеверия, вера в магию;
- недооценивает значение традиционных религиозных организаций, в том числе и христианских церквей;
- приравнивает секуляризацию к дехристианизации, не принимая во внимание факт разнообразия религиозных верований;
- не учитывает специфику секуляризации незападных обществ и однозначно увязывает секуляризацию с модернизацией (что, как отмечалось выше, опровергается реальными фактами);
- не может объяснить появление новых религиозных культов и движений, таких как «Международное общество осознания Кришны», «Церковь Объединения» Мун Сан Мёна и др.

Все эти явления были достаточно подробно рассмотрены выше. Часть из них служит для многих исследователей основанием для утверждений о том, что современные общества вступили в постсекулярную эпоху. Действительно, в настоящий момент религиозные организации и религиозная мотивация заявляют о себе достаточно громко. Религия превращается в политический фактор, причем фактор достаточно тревожный, что наиболее ярко демонстрирует воинствующий фундаментализм.

Превращению религии в политически значимый вопрос способствует не только активность религиозного фундаментализма, но и такой заметный феномен нынешней эпохи, как массовые миграции населения. Секулярные европейские общества сталкиваются с необходимостью ассимилировать значительные людские массы, прибывающие из стран бывшего третьего мира. Для них религия (и прежде всего ислам) — нечто гораздо более серьезное и значимое, чем для просвещенных европейцев. Взаимное непонимание на почве культурных и религиозных различий, усугубленное проблемами социального неравенства, зачастую приводит к конфликтам. Сходная ситуация складывается и в России, но здесь в качестве раздражающего факто-

¹ Секуляризация // Аберкромби Н., Хилл С., Тернер С. Социологический словарь / пер. с англ. : М., 2004. С. 415.

ра выступают переселенцы из бывших азиатских республик распавшегося СССР и выходцы с российского же Кавказа.

Если рассматривать проблему религиозного возрождения в глобальном масштабе, можно утверждать, что религии становятся все более значимыми в качестве маркера цивилизационной идентичности, превращаются в средство противостояния западному культурному влиянию. Опираясь на религиозную традицию, некоторые современные страны претендуют на создание альтернативных (по отношению к западному, секулярному) проектов модернизации. (Мы вернемся к этому вопросу в следующем разделе.)

Таким образом, рост влияния религии на исходе XX— в начале XXI в. очевиден. Но дает ли это повод говорить о постсекуляризме и к каким обществам применим этот термин?

Очевидно, что называть постсекулярными, например, исламские общества не имеет смысла, ибо они никогда не были секулярными. Называть постсекулярными европейские общества можно лишь в весьма специфическом смысле, поскольку исследования (некоторые данные мы приводили выше) свидетельствуют о довольно низком уровне религиозности европейцев, как и россиян. Но термин существует, и для его возникновения были определенные основания.

Анализируя проблему постсекулярного состояния, Ю. Хабермас приходит к выводу, что современные европейские общества можно назвать постсекулярными в том смысле, что эти общества «приемлют факт дальнейшего существования религиозных общин в постоянно секуляризирующейся среде и приспособляются к нему». Иными словами, европейские секулярные общества в значительной степени утратили прогрессистский просветительский пафос, который во многом лег в основу классической секуляризационной теории. Об отмирании религии в будущем речь уже не идет.

Перемены в европейском общественном сознании, породившие дискуссии о постсекулярном состоянии, обусловлены, по мнению Ю. Хабермаса, следующими основными факторами¹.

1. Изменения общественного сознания под влиянием регулярно получаемой из СМИ информации о различных конфликтах в мире, которые преподносятся зачастую именно как религиозные (хотя их причины вовсе не сводятся только к религиозной мотивации).
2. Усиление влияния религиозных организаций внутри самих европейских обществ. Религиозные организации начинают претендо-

¹ Хабермас Ю. «Постсекулярное» общество — что это? // Российская философская газета. 2008. № 4 (18). С. 2.

вать на роль «интерпретирующих общин», стремятся формулировать и высказывать свое мнение по политическим, социальным и культурным вопросам, т.е. оказывают заметное воздействие на общественное мнение. Соответственно, власть уже не может их игнорировать.

3. Иммиграция рабочей силы и беженцев, главным образом из стран с традиционалистской культурой.

Однако Хабермас считает, что постсекулярное состояние современных обществ вовсе не опровергает концепцию секуляризации, а свидетельствует лишь о необходимости ее уточнения. Он утверждает, что «сравнительные данные проведенных в мире исследований все еще на удивление крепко и основательно подкрепляют позицию сторонников теории секуляризации. Уязвимость же этой теории скорее в ее недифференцированных выводах»¹.

Проблема соотношения секуляризационных и десекуляризационных тенденций в развитии современных обществ приобретает особую значимость в эпоху глобализации, когда общества с принципиально разными ценностно-нормативными системами оказываются связанными теснейшими узами политической, экономической и технологической взаимозависимости.

Контрольные вопросы

1. Какие возражения выдвигаются против концепции секуляризации?
2. Чем обусловлены социальные изменения, породившие концепцию постсекулярного общества?

1.6. Религия и глобализация

Важной проблемой, стоящей перед современным религиоведением, является воздействие на религию разворачивающегося процесса глобализации.

Следуя Энтони Гидденсу, глобализацию можно определить достаточно просто — как усиливающуюся взаимозависимость обществ, составляющих современную человеческую цивилизацию. Глобализация воздействует сегодня на все аспекты социальной и культурной жизни, меняет сложившиеся представления и ценности, разрушает привычный уклад жизни, втягивает представителей разных культур в постоянный диалог, размывает границы между национальными эконо-

¹ Хабермас Ю. «Постсекулярное» общество — что это? // Российская философская газета. 2008. № 4 (18). С. 1.

миками, государствами и культурными мирами, а с другой стороны, способствует проведению новых границ.

Глобализация качественно меняет характер социальной жизни, придавая ей невиданные ранее масштаб и сложность.

На протяжении большей части человеческой истории общества существовали более или менее обособленно. Однако тенденция к преодолению замкнутости тоже проявилась достаточно давно. Объединение племен, формирование древних государств, торговый обмен — все это можно рассматривать как шаги преодоления родовой, племенной, этнической обособленности.

В качестве наиболее наглядного примера преодоления обособленного существования разных народов можно рассматривать древние и средневековые империи. Однако любая, самая обширная империя прошлого не охватывала всего обитаемого человеком пространства, а единство таких империй было в значительной степени условным. Взаимодействию между регионами препятствовало слабое развитие средств коммуникации, транспорта и связи. Кроме того, при доминировании натурального хозяйства фактически каждый населенный пункт представлял собой самодостаточную экономическую единицу.

Распространение мировых религий, прежде всего христианства и ислама, представляло собой важный шаг на пути преодоления племенной и этнической замкнутости. Оно способствовало формированию определенной культурной общности народов, исповедующих эти религии.

Ни политический, ни религиозный факторы не привели к возникновению «единого мира», «единой цивилизации». Реальная база для этого была заложена развитием экономики, а также совершенствованием технологий. Глобализация была бы невозможна без современных средств транспорта и связи.

Глобализация включает три аспекта — экономический, политический и культурный. Экономическая глобализация подразумевает рост влияния транснациональных корпораций, формирование единой мировой экономики, основанной на сложной системе международного разделения труда, глобальном перемещении товаров и капиталов.

В сфере политики глобализация выражается в некотором ослаблении суверенитета национальных государств, появлении новых влиятельных субъектов международных отношений (правительственных и неправительственных международных организаций), а также в растущей зависимости политики от экономики.

Нас здесь интересуют в первую очередь культурные, а еще точнее — религиозные аспекты глобализации.

Одним из аспектов глобализации является интенсификация межкультурного взаимодействия. Нередко приходится слышать о том, что глобализация способствует формированию глобальной культуры. Это не совсем точное выражение. Скорее следовало бы говорить о формировании глобального культурного, информационного пространства, где сосуществуют и весьма противоречиво взаимодействуют элементы самых разных культур. Доминируют же в этом пространстве элементы культуры западной.

Глобальное культурное пространство далеко от идейного, ценностного и нормативного единообразия. Встреча различных культур нередко приводит к конфликтам.

Человек эпохи глобализации больше не погружен в относительно гармоничный, стремящийся к герметизации мир собственной культурной традиции. Он постоянно сталкивается с разнообразным инокультурным влиянием. Реакция на экспансию чуждых культур (преимущественно западной или, еще уже, — американской массовой культуры, которая преобладает в мировом информационном пространстве по причине технического и экономического доминирования США), может быть различной.

Во-первых, это может быть реакция более или менее стихийного отторжения «чужого», какую демонстрируют, например, фундаменталисты. Однако такая реакция непродуктивна и не может быть полностью последовательной. Культурное воздействие Запада не сводится лишь к навязыванию боевиков, сериалов, хот-догов, толерантности и иных непривычных демократических ценностей. Наука, образование, технологии, высокие стандарты потребления, стандарты современного экономического поведения («давосская культура», по выражению С. Хантингтона) — необходимые элементы успешного развития любой страны. Поэтому «отторжение» западного влияния неизбежно приобретает выборочный, частичный характер.

Стремление отстоять собственную культурную идентичность в глобализирующемся мире порождает разнообразные формы сочетания глобального и локального, своего и чужого. При этом рост интереса к «своему» зачастую порождается именно внешним культурным давлением.

Другой тип реакции на инокультурное воздействие — создание культурных «гибридов» и форм, сочетающих элементы собственной и западной культуры. Гибридизация касается не только культур-

ных артефактов. Данное понятие может быть в принципе применено и к описанию образа жизни. В сфере религии встречается множество примеров культурной гибридизации. В качестве таковых могут быть рассмотрены и НРД, деятельность которых приняла международный размах. Далее будет рассмотрено несколько подобных движений, здесь же можно назвать получившую скандальную известность японскую религиозную организацию «Аум Синрикё», учение которой причудливо соединяло буддийские и христианские мотивы с практикой массового террора и научными исследованиями.

Наконец, еще один интересный тип реакции на глобализацию — создание и попытка реализации проектов «альтернативной глобализации» (термин предложен П. Бергером). Альтернативная глобализация подразумевает наличие альтернативных моделей современности, претендующих на универсалистский статус. Создателями подобных альтернатив могут быть и светские, и религиозные движения. Среди последних Бергер выделяет НРД, возникшие в Индии (о них более подробно ниже), а также, например, католическую организацию *Opus Dei*.

Организация *Opus Dei* возникла в Испании, но сейчас наибольшим влиянием пользуется в Латинской Америке (прежде всего в Чили), на Филиппинах и в других католических странах. Она проповедует воинственный консерватизм в богословии и морали, но при этом занимает весьма благожелательную позицию по отношению к современному глобальному капитализму... Эта организация предлагает нечто большее, чем интеллектуальное примирение с социальными изменениями. Налицо сознательное стремление создать альтернативную современность — демократическую и в то же время полностью преданную католическим религиозным и моральным традициям. ... в Латинской Америке были предприняты попытки построить интегральную католическую культуру, направленную против «американизирующего» влияния евангелического протестантизма¹.

Противостояние католицизма и протестантизма в Латинской Америке — не просто соперничество двух конфессий. Это пример конфликта двух альтернативных моделей религиозности — демократической децентрализованной и централизованной, иерархической, дисциплинарной.

¹ Бергер П. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М.: Аспект Пресс, 2004. С. 20.

Эти модели имеют разное происхождение. Анализируя процесс глобализации применительно к религии, отечественный исследователь С. Филатов¹ отмечает, что глобализация способствует широкому распространению американской модели религиозности, которая постепенно приобретает характер универсальной нормы.

Важнейшая сторона этой американской нормы — реальное равенство религиозных организаций перед лицом государства, отсутствие государственных привилегированных деноминаций, функционирование организованной религиозной жизни исключительно на основе добровольной самоорганизации верующих. Государство не оказывает финансовой и политической поддержки каким-либо религиозным организациям, но в то же время не препятствует им осуществлять свою миссию, а общественное мнение высоко оценивает деятельность религиозных организаций².

Но утверждение этой нормы вовсе не происходит бесконфликтно. Отнюдь не все религии принимают эту модель, подразумевающую добровольный характер веры, свободу религиозного выбора, приоритет прав и свобод личности и демократические принципы организации религиозной жизни. Нередко данная модель и лежащие в ее основе принципы вызывают отторжение и со стороны религиозных организаций, и со стороны значительной части общества.

С. Филатов отмечает, что наиболее легко данная модель прививается в европейских странах, где она вписывается в историческую логику развития религиозных организаций. Без особых проблем она принимается обществом в бывших европейских республиках СССР, тяготеющих к западному миру и формирующих новую национальную идентичность, отталкиваясь от исторической культурной подчиненности России. Но явное и активное противодействие американская модель религиозности встречает в исламских странах, а также в России и Белоруссии. Однако если в отношении исламских стран можно говорить о реальном несовпадении «культурных кодов», действительно глубоком цивилизационном различии, то в случае с Россией и Белоруссией доминируют скорее политические мотивы отторжения западных ценностей. Само это отторжение имеет более декларативный, чем реальный характер. Но и этого вполне достаточно для правовой дискриминации «чуждых» религиозных меньшинств.

¹ Филатов С. Религиозная жизнь Евразии: реакция на глобализацию (вместо введения) // Религия и глобализация на просторах Евразии. М.: РОССПЭН, 2009.

² Там же. С. 12–13.

Противостояние «американской модели религиозности» наиболее сильно в тех обществах, которые осознают свою цивилизационную специфику и отличие от Запада. Именно религии выступают в качестве основы культурной и цивилизационной идентичности. Поэтому традиционным религиям придается огромное значение в деле отставания и сохранения цивилизационной инаковости.

Православие. В связи с этим можно вспомнить не только исламский фундаментализм, превращающий религию в орудие и оправдание противостояния Западу. В этом же ключе можно рассматривать попытки современной российской власти укрепить авторитет православной церкви, растущую активность самой православной церкви, стремление ее иерархов в публичной деятельности подчеркивать роль православия в формировании особой российской цивилизации. Весьма показательным является введение преподавания в школах таких курсов, как «Основы православной культуры» или «Духовно-нравственное воспитание», цель которых — привить подрастающему поколению некие традиционные российские ценности. Проблема, однако, заключается в том, что на современном этапе довольно трудно четко сформулировать содержание особых российских ценностей.

Сегодня РПЦ все активнее заявляет о своей позиции по социальным и нравственным вопросам, часто занимая умеренно антизападническую позицию. В частности, ставятся под сомнение такие «западные» ценности, как права и свободы личности (трактуемые как проявление эгоизма и индивидуализма) и толерантность. Подобная деятельность вполне совпадает с настроениями значительной части россиян.

В весьма характерном официальном документе «Основы социальной концепции Русской православной церкви» выражаются отношение РПЦ к глобализации и распространению западных либеральных ценностей. Приведем лишь фрагмент, непосредственно касающийся глобализации.

В культурно-информационной сфере глобализация обусловлена развитием технологий, облегчающих перемещение людей и предметов, распространение и получение информации. Общества, прежде разделенные расстояниями и границами, а потому по большей части однородные, сегодня с легкостью соприкасаются и становятся поликультурными. Однако данный процесс сопровождается попыткой установления господства богатой элиты над остальными людьми, одних культур и мировоззрений над другими, что особенно нетерпимо в ре-

лигиозной сфере. В итоге наблюдается стремление представить в качестве единственно возможной универсальную бездуховную культуру, основанную на понимании свободы падшего человека, не ограничивающего себя ни в чем, как абсолютной ценности и мерила истины. Такое развитие глобализации многими в христианском мире сопоставляется с построением Вавилонской башни.

< ... >

Духовной и культурной экспансии, чреватой тотальной унификацией, необходимо противопоставить совместные усилия Церкви, государственных структур, гражданского общества и международных организаций ради утверждения в мире подлинно равноправного взаимообразного культурного и информационного обмена, соединенного с защитой самобытности наций и других человеческих сообществ. Одним из способов достижения этого может стать обеспечение доступа стран и народов к базовым технологическим ресурсам, дающим возможность глобального распространения и получения информации. Церковь напоминает о том, что многие национальные культуры имеют христианские корни и последователи Христовы призваны способствовать укреплению взаимосвязанности веры с культурным наследием народов, решительно противостоя явлению антикультуры и коммерциализации информационно-творческого пространства¹.

Некоторые группы православных верующих в своем стремлении к консервации традиционных православных ценностей и противостоянии «тлетворному западному влиянию» активнее, чем РПЦ. В качестве примера можно вспомнить протестные акции верующих (как индивидуальные, так и коллективные), стремящихся воспрепятствовать практике введения ИНН и цифровых кодов вообще, как и другим проискам «глобализаторов». Сами же эти происки видятся ортодоксальным верующим сквозь призму христианской эсхатологии и ожидания прихода Антихриста.

Приведем выдержку из весьма характерного документа — «Воззвание к архипастырям Русской православной церкви — Святейшему Патриарху Алексию II, Высокопреосвященнейшим митрополитам, Преосвященнейшим архиепископам и епископам», принятого на конференции «Православный приход и штриховое кодирование» 22 января 2003 г. в Санкт-Петербурге:

¹ URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>.

Уже совершенно очевидно, что цифровая идентификация личности и создание соответствующего электронного досье на каждого жителя планеты — ключевые моменты процесса глобализации власти. Власти сатанинской, жаждущей уничтожить Россию и православие! Также совершенно очевидно, что построение антихристового «нового мирового порядка», или электронного концлагеря, иначе сетевого общества, полностью противоречит Промыслу Божию о мире и человеке. Не подлежит сомнению и то, что цифровая идентификация личности лишь первый этап в воплощении сатанинских замыслов предтеч антихриста. За ней идет введение электронных документов и отмена наличных денег. Это практически лишает человека богоданной свободы, ибо он добровольно ставит себя в рабскую зависимость от погибельных правил системного поведения, установленных богоборческой «мировой элитой».

Ревнителей истины некоторые представители церковных властей подвергают гонениям, которые в ближайшем будущем грозят принять массовый характер. В ряде епархий священнослужителей, монашествующих и мирян принуждали к участию в переписи, продолжают убеждать в необходимости принятия идентификационных кодов: ИНН, страхового номера, личного кода, социального номера и других.

Применение цифрового имени, заменяющего Богом данное, неприемлемо ни для православного лично, ни для объединения православных: православных приходов и монастырей как живых частичек Церковного Тела¹.

Социологические опросы свидетельствуют, что, несмотря на весьма низкий уровень «реальной религиозности» (посещения храмов, исполнения обрядов, знания основ вероучения), большинство россиян идентифицируют себя как православные. Это означает, что для большинства российского населения декларируемая приверженность православию выступает именно как знак культурной и даже национальной идентичности. Следует отметить и устойчивое негативное отношение к представителям «чуждых» религий, характерное не только для Церкви и верующих (что вполне объяснимо и логично), но и для широких слоев в целом индифферентных к религии россиян.

¹ Воззвание к архипастырям Русской Православной Церкви — Святейшему Патриарху Алексию II, Высокопреосвященнейшим митрополитам, Преосвященнейшим архиепископам и епископам // Русский вестник. 31.01.2003. URL: <http://www.rv.ru/content.php3?id=683>.

Индуизм. Антиглобалистские тенденции в той или иной степени присущи фактически всем мировым религиям. При этом они могут парадоксально сочетаться со вполне глобалистскими практиками поведения верующих и религиозных организаций. В данном контексте интересен пример современного индуизма.

Индуизм соединяет в себе черты, как препятствующие, так и способствующие восприятию инокультурного влияния. С одной стороны, индуизм подразумевает весьма детальную и жесткую регламентацию поведения верующих и консервацию сакрализованной социальной структуры (имеется в виду кастовое деление). Это свойство индуизма препятствует широкому проникновению чуждых моделей поведения и способствует сохранению традиционного уклада жизни индийского общества. С другой стороны, специфика индуистского вероучения (хотя применительно к индуизму сложно говорить о едином вероучении) позволяет легко воспринимать и адаптировать, казалось бы, совершенно чуждые религиозные идеи. Так, идея единой безличной божественной первоосновы бытия, воплощающейся в бесчисленном множестве разнообразных божеств, позволяет включить в обширный индуистский пантеон любого чужеземного бога. Но на равных правах с другими. Авраамическое персонифицированное Единобожие чуждо индуизму принципиально. Иными словами, индуист легко примет существование Иисуса Христа, но никогда не согласится с фактом его уникальности.

Консервативные аспекты индуизма питают современный индуистский фундаментализм, который заявляет о себе достаточно активно. Помимо негативной общественной реакции на размывание традиционной кастовой (точнее, варновой) системы и протестов, вызванных распространением западной массовой культуры через СМИ, элементов западного образа жизни (например, знакомые и россиянам протесты против празднования Дня святого Валентина), имеют место и гораздо более серьезные меры. В числе этих мер попытки ограничить права религиозных меньшинств в Индии и прямое насилие, обращенное против христиан и мусульман.

Б. Кнорре, анализируя состояние современного индуизма, пишет:

Христианские проповедники испытывают постоянную угрозу жизни со стороны радикально настроенных индуистов. Само по себе принятие христианства кем-либо из местного населения может служить причиной покушения на жизнь «виновного» в обращении местного миссионера, да и самих обращенных.

< ... >

...Трагичность положения христиан состоит в том, что их правовое положение продолжает ухудшаться.

< ... >

...Радикальные индуистские политические силы лоббируют принятие закона, вообще запрещающего переход индуистов в христианство¹.

Со стороны некоторых индийских политиков настойчиво звучат призывы ввести законодательство против обращения в другие религии.

Таким образом, приверженность «своей», традиционной религии выступает как стратегия защиты коллективной идентичности. Традиционные религии служат своеобразным фильтром на пути культурной глобализации и универсализации.

В то же время на идейной почве индуизма и неоиндуизма возник целый комплекс новых религиозных движений, успешно преодолевающих замкнутость индуизма традиционного и превратившихся в активных проводников религиозной глобализации. Благодаря этим движениям индуизм вполне может превратиться в мировую религию.

При этом деятельность этих религиозных организаций и движений меняет привычный вектор культурного влияния. Они становятся проводниками восточного (в широком смысле этого слова) влияния на западные общества.

Индуизм (и буддизм), претерпевшие некоторые изменения и приспособленные к духовным потребностям современных представителей западной цивилизации, становятся заметными элементами культурного ландшафта Европы, США и России. (Что касается России, то здесь издавна существует собственный буддийский анклав, однако до последнего времени широкого интереса к отечественному буддизму не наблюдалось. Этот интерес возрос в последние десятилетия в связи с импортированным с Запада интересом к восточной духовности.)

Интерес к восточной духовности пробудился на Западе не сегодня и не вчера. Популярность индийских религиозных доктрин за пределами узкого круга профессиональных исследователей проявилась еще в конце XIX в. Большое значение для популяризации индуизма на Западе имела религиозная философия и просветительская деятельность таких мыслителей, как Свами Вивекананда (Нарендранатх Датт, 1863—1902), Шри Ауробиндо Гхош (1872—1950).

Именно с выступления Вивекананды на Всемирном парламенте религий в Чикаго в 1893 г. начинается увлечение Запада индуистским

¹ Кьюрре Б. Индуизм: от глобальной адаптации — к альтернативному глобализационному проекту // Религия и глобализация на просторах Евразии. М.: РОССПЭН, 2009. С. 270.

духовным наследием. Этот религиозный реформатор и общественный деятель сумел соединить в своем творчестве наследие индуизма и западной философской мысли, создав своеобразный религиозно-философский синтез.

Переосмысление традиционного индуизма привело к формированию «неоиндуизма», более приспособленного для восприятия людьми иной культурной традиции. А.А. Ткачева выделяет следующие новации (восходящие опять же к деятельности Вивекананды), внесенные неоиндуизмом в индуизм традиционный.

1. Переориентация религиозной жизни любого адепта, безотносительно к его полу, возрасту и кастовой принадлежности и т.п., с *дхармы* на *садхану*, с ритуала и обряда на мистическое богопостижение.
2. Вера в возможность достижения религиозного совершенства — единения с надвселенским духовным началом в данном рождении.
3. Размывание конфессиональной определенности индуизма через отрицание религиозной роли касты и ввод представлений о существенном и несущественном в религии.
4. Включение в идейный арсенал понятий, норм и установок западной культуры — как светской, так и христианской.
5. Активная миссионерская проповедь среди неиндийцев¹.

Эти новые принципы выводили индуизм из цивилизационной замкнутости, разрывали его связь с определенным национальным субстратом, делали возможным обращение представителей иных обществ, людей, не включенных в систему каст. Иными словами, неоиндуизм вполне мог превратиться в мировую религию. Характерной чертой мировых религий является обращенность их проповеди к любому человеку независимо от его этнической или иной принадлежности. К мировым религиям обычно относят христианство, ислам и буддизм. Это качество мировых религий унаследовали НРД. Они обращаются ко всем, кто хочет их услышать. Но, естественно, по численности сторонников и масштабу влияния ни одно НРД не может сравниться с традиционными мировыми религиями.

Интерес к Востоку в западных обществах рос и благодаря стараниям созданного Е.П. Блаватской и ее сторонниками Теософского общества (70-е гг. XIX в.). Теософы популяризовали некоторые ключевые идеи индуизма и буддизма, приспособив их к духовным потребностям ищущих новые ориентиры европейцев и американцев. Однако учение

¹ Ткачева А.А. Неоиндуизм и неоиндуистский мистицизм // Древо индуизма/под ред. И.П. Глушковой. М.: Издат. фирма «Восточная литература РАН», 1999. С. 471.

теософов не следует отождествлять ни с индуизмом (и неоиндуизмом), ни с буддизмом. Это своеобразная синкретическая доктрина.

Интерес к индуизму и буддизму стал поистине массовым в эпоху молодежной революции 60—70-х гг. прошлого века, расцвета молодежной контркультуры. В восточных религиях западная молодежь увидела желанную альтернативу потребителеским и конформистским идеалам старшего поколения и формализованному, утратившему харизму христианству.

Интерес выражался не только в знакомстве с соответствующей литературой и подражании духовным лидерам поколения. Довольно распространенной практикой стали «паломничества» на Восток, в Индию и Тибет с целью найти духовную истину и духовных учителей. Для многих эти паломничества стали прологом к настоящему перерождению.

Приведем весьма характерное свидетельство участника таких событий. Оно позволяет увидеть не только интерес к Востоку, но и понять его причины, связанные с изменившимися запросами, предъявляемыми религии современными людьми. Религиозный опыт, опыт общения с Божественной реальностью, опыт изменения сознания — вот что представляло для них особую ценность.

Ричард Алперт, доктор психологии, после духовного паломничества на Восток принявший имя Рам Дасс, писал о настроениях эпохи следующее:

В 1960 г. мы претерпели кардинальный сдвиг в сторону абсолютной реальности. Мы поняли, что все, что мы видели и понимали, было только одним видом реальности и что существуют иные реальности. За много лет до этого Уильям Джеймс писал, что «наше обычное бодрствующее сознание — не более чем один из типов сознания, в то время как рядом с ним, отделенные от него тончайшей из перегородок, находятся потенциальные формы совершенно иного сознания. Мы можем жить, не подозревая об их существовании, но приложи мы соответствующие усилия — и они тут как тут во всей своей полноте».

Вплоть до 60-х годов главными носителями духовности и нравственных норм в нашей культуре были организованные религии. Эти организации побуждали людей к моральному поведению посредством страха и интегрированного суперэго. ... и именно 60-е годы... нанесли этой эпохе сокрушительный удар. Эта эра снова сделала отношения с Богом непосредственным переживанием индивидуума.

...В 60-е гг. многие из нас осознавали внутри себя нечто, доселе неведомое. Мы ощущали ту часть нашего существа, которая не была отделена от космоса, и увидели, сколь многое в нашем поведении было основано на желании облегчить боль, происходящую от собственной отдельности. В первый раз многие из нас вырывались из того отчуждения, которое только и знали на протяжении всей своей взрослой жизни... Мы выходили за пределы дуализма и переживали свое природное единство со всеми вещами¹.

Характеризуя молодежное увлечение восточной духовностью, Б. Кнорре отмечает созвучие некоторых установок индуизма идеологии контркультуры:

Идеология контркультуры органично сочеталась с такими религиозными установками и моментами универсалистского индуизма, как этический релятивизм, пантеистическое мировосприятие, мистический эклектизм. К этим пунктам... следует добавить стремление к религиозно окрашенному экстазу, освобождающему импульсы подсознания, свободу от многих приевшихся социальных норм жизни развитых стран, пацифизм.

< ... >

...Одной из характерных форм популяризации неоиндуизма оказалась рок-музыка. Провести «успешную игру» на этом поле удалось основателю «Трансцендентальной медитации» Махариши Махешу Йоги, Бхактиведанте Шриле Прабхупаде, основавшему в США в конце 60-х «Международное общество сознания Кришны», гуру Шри Чинмою².

Однако формы освоения индуистского и буддийского наследия западной молодежью привели к неизбежному упрощению и некоторому снижению значимости духовного идеала этих религий. Массовый интерес способствовал превращению духовной традиции в элемент массовой культуры. Неслучайны поэтому скептические реплики исследователей, употребляющих выражения наподобие «быстрорастворимого просветления» и т.д.

Характерным примером «снижения» и «упрощения» может служить переосмысление практики медитации. Медитация — важнейшее средство осознания сути вещей и окончательного освобождения,

¹ *Рам Дасс*. Обещания и ловушки духовного пути // Гроф С., Гроф К. Духовный кризис: когда преобразование личности становится кризисом. М.: АСТ, 2003. С. 275—277.

² *Кнорре Б.* Индуизм: от глобальной адаптации — к альтернативному глобализационному проекту // Религия и глобализация на просторах Евразии. М.: РОССПЭН, 2009. С. 270.

требующая напряженных усилий и (в идеале) полного ухода от мирской жизни, — превращается в сознании многочисленных современных поклонников этой новой практики в некое подобие психотерапевтической процедуры, которой можно уделять по несколько минут в день, не нанося большого ущерба другим повседневным занятиям. Точно так же йога превратилась в экзотическую физкультуру и средство поддержания здоровья, а сексуальные практики тантризма во многом вообще утратили связь со своими религиозными истоками.

И тем не менее некий базовый комплекс идей был воспринят и усвоен достаточно широкой аудиторией. Усвоен именно в той форме, которая оказалась наиболее соответствующей духовным потребностям этой аудитории.

«Международное общество сознания Кришны», движение сторонников Сатьи Саи Бабы, «Трансцендентальная медитация» и целый ряд других, не столь многочисленных, но также достаточно активных НРД, возникших в 60-е гг. и позже, стали активными проводниками индуистского влияния в международном масштабе. Сегодня они имеют многочисленных сторонников в самых разных странах мира. В частности, П. Бергер пишет, что движение Саи Бабы имеет 2 тыс. филиалов в 137 странах, возникший на Тайване буддистский «Фонд Цзы-Чи» — отделения в 40 странах¹. Распространенность МОСК значительно выше.

Однако точную численность сторонников НРД, как уже отмечалось, определить невозможно.

Международное распространение буддизма в настоящее время осуществляется как множеством организаций, исповедующих более или менее ортодоксальный буддизм (например, община Карма Кагью во главе с ламой-датчанином Оле Нидалом, проповедующим одну из школ тибетского буддизма), так и синкретическими НРД, в веровании которых буддийские идеи являются лишь одним из составных элементов (японские «Аум Синрикё» и «Сока Гаккай», китайское движение Фалуньгун (Фалунь Дафа).

Движение Сатьи Саи Бабы. НРД, опирающиеся на восточную духовную традицию, но действующие в международном масштабе, часто демонстрируют яркие черты культурной гибридизации и синкретизма. Например, эмблема Сатьи Саи Бабы, отражающая сущность его учения, выглядит следующим образом:

¹ Бергер П. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М.: Аспект Пресс, 2004. С. 21.

В центре расположен цветок, состоящий из двух рядов лепестков по пяти в каждом ряду. Внутреннее кольцо из пяти лепестков содержит эмблемы основных мировых религий: индуистский слог *Ом*, христианский крест, зороастрийский огонь, исламский полумесяц и буддийское колесо. Каждая традиционная религиозная эмблема сопровождается новым творческим межкультурным толкованием. Например, изображение христианского креста сопровождается такими словами: «Разделите свое я точно пополам, и пусть ваше эго умрет на этом кресте, взамен даруя вам вечность». А проповедь исламского полумесяца звучит соответственно так: «Будь подобен звезде, которая никогда не изменит полумесяцу, но недвижима в твердой вере»¹.

Сам Сатъя Саи Баба, почитаемый сторонниками как божество, провозглашает себя реинкарнацией не только Кришны, но и Иисуса Христа.

Почитание основано на харизме учителя, служащей причиной его обожествления. Саи Баба, по убеждению верующих, обладает рядом сверхъестественных способностей, самая знаменитая из которых — способность «материализовать» из ничего разнообразные предметы. Свидетелями этого явления были многие. Естественно, сторонники Саи Бабы трактуют это как чудо, а посторонние наблюдатели — как фокус. Однако никто пока не объяснил, как данный фокус осуществляется. Другие чудесные способности Саи Бабы — лечить больных, избавлять от страданий, угадывать тревоги и проблемы людей до того, как они сформулированы, являться своим сторонникам, где бы те ни находились и т.д. Приверженцы Бабы, естественно, испытывают потребность видеть объект своего почитания и стремятся предпринять поездку в Индию. Обитая в своем ашраме в Путтапартхи (небольшой город в индийском штате Андхра-Прадеш), Баба дважды в день является своим приверженцам, приезжающим со всего мира. Те, кто не может приехать, довольствуются фотографиями и картинами с изображениями мира.

Почитание Саи Бабы не сопровождается у его приверженцев радикальным отказом от прежних религиозных верований. Учение Саи Бабы этого и не требует.

Ориентированные на поиск неопитов среди представителей западных культур, НРД восточного происхождения неизбежно усваивают некоторые новые для исходной религиозной доктрины идеи, меняют

¹ Шринивас Т. «Свидание с судьбой». Индийский вариант культурной глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М.: Аспект Пресс, 2004. С. 111.

сложившиеся ритуальные практики, приспособляясь к потребностям современного западного человека.

Движение Нью-Эйдж. Весьма заметную роль в религиозной глобализации играют не только организованные НРД, а гораздо более аморфный духовный феномен — движение Нью-Эйдж. Применительно к мировоззрению, которое оно формирует, используются также термины «альтернативная духовность» или «новая духовность». Движение лишено четкой организационной структуры и какого-либо «центра управления». Оно представляет собой некое идейное течение, на базе которого могут возникать самые разные группы и ассоциации.

Нью-Эйдж — ярчайший пример культурной гибридизации, возникший и развивающийся в мире, где границ между культурами больше не существует. Среди идей и влияний, воспринятых Нью-Эйдж, можно отметить влияние контркультуры 60-х (того сегмента движения, который был связан с поисками нового опыта в «психоделической революции»), традиционный европейский оккультизм и мистицизм, увлечения восточной духовностью. Следует назвать и теософию Е.П. Блаватской, в частности учение о перерождении как развитии и совершенствовании человеческой души (традиционно индуистское учение о перерождении несколько иное), а также ряда других «мистических учителей» конца XIX—XX вв. — Р. Штейнера, Г. Гурджиева, П.Д. Успенского, Папюса, А. Кроули и др.

Важный аспект движения — «мистико-экологический». Учение Нью-Эйдж тяготеет к так называемому язычеству из-за того, что в нем можно отыскать рецепты гармоничных отношений человека и природы. Для этого движения характерно восприятие Земли как живого организма или Богини. В этом проявляется желание преодолеть разрыв между современной техногенной цивилизацией и миром природы. Единство с природой, характерное для «мудрых предков», — очередное воплощение мифологемы Золотого века и мифической «тяги к истокам».

Природосообразный аспект движения находит практическое воплощение во всякого рода оздоровительных процедурах, диетах, использовании природных материалов (трав, металлов, минералов) для улучшения состояния организма и гармонизации духовного состояния личности. Здесь прослеживается возрождение довольно древних верований, соединенных с новейшими добавлениями.

Следует отметить и прямое воздействие на идейный арсенал Нью-Эйдж некоторых научных концепций. Вообще для этого движения характерно стремление интегрировать в себе научные достиже-

ния, наладить взаимодействие с наукой (естественно, в области тех идей, которые совпадают с общими идейными посылками движения) и в свою очередь «обогатить» науку собственными идеями. Наука оценивается Нью-Эйдж в целом позитивно, а критике подвергаются лишь ретрограды от науки, не желающие замечать «смены парадигмы современного научного знания». Традиционные религии также не отвергаются — часть их идей заимствуется и переосмысливается. Особенно заметно влияние восточных религий. В контексте взглядов движения любая религия по-своему права и содержит некую истину.

Необходимо подчеркнуть, что на современном этапе существования альтернативной духовности наблюдается тенденция к постепенному стиранию четкой границы между нею и порождениями духовности «официальной» — университетской философией и наукой. Многие представители этих сфер деятельности проявляют себя и в сфере альтернативной духовности, которая на сегодняшний день крайне неоднородна и включает как примитивные суеверия, так и довольно сложные философские построения, и по разным причинам не признанные официальным научным сообществом концепции и гипотезы.

Другим проявлением тенденции к стиранию этой границы выступают попытки придать научный статус различным альтернативным областям знания: уфологии, космоэнергетике, валеологии и, наряду с ними, древней астрологии. Те, кто занимается этими «науками», присваивают себе (в уже созданных и существующих организационных структурах) ученые звания, что вызывает шумные, но безрезультатные протесты представителей официальной науки, хотя некоторые из этих представителей сами включены в вышеупомянутые организационные структуры.

Идейный арсенал Нью-Эйдж довольно пестр, что видно из уже перечисленных его источников. В принципе этот арсенал способен включить все, что касается «духовных феноменов», проблем духовности и смысла жизни — от веры в домовых до трансперсональной психологии. Однако в этом пестром конгломерате идей относительно четко выделяется несколько основных тем: 1) единство мира, включающего в себя множество измерений; 2) духовная природа мира и человека; 3) вера в высшие существа и Высший разум, доброжелательные по отношению к человеку и вступающие с ним в контакт; 4) идея эволюции мира, восхождения к новому, более совершенному состоянию; 5) вера в совершенствование каждой личности, восприятие индивидуальной жизни как обучение путем познания и любви; вера в реинкарнацию, также связанная с усовершенствованием личности.

У Нью-Эйдж есть еще одна важная особенность — большое значение придается активности и самостоятельности личности, ее ответственности за свое настоящее и будущее. Что бы ни случилось с человеком, все трактуется как следствие его собственных мыслей или поступков, его собственного выбора, вплоть до болезней и несчастных случаев. Эта черта есть явное следствие современного гипертрофированного индивидуализма. Для движения характерно принятие постулата о множественности путей личностного совершенствования и роста, что также связано с особенностями современной культуры, в частности с присущей ей плюралистичностью.

Важным для Нью-Эйдж являются убеждение в возможности человека формировать свою судьбу путем развития и усовершенствования своего сознания и роста духовности и восприятие проблемных и кризисных ситуаций как «уроков» в ходе обучения и совершенствования личности. Эти идеи явно представляют собой ответ на ситуацию бессилия индивида повлиять на социальную реальность и уязвимость личности, невозможность найти «биографическое разрешение системных противоречий», по выражению У. Бека.

«Правильная» организация собственного духовного мира имеет вполне объективные последствия в форме счастливой жизни, хороших отношений с другими людьми, крепкого здоровья и т.д. (Приведем типичное название для ньюэйджевской книги: «Как формировать события своей жизни с помощью силы мысли». Ее автор, А. Свяш, весьма плодовит, и упомянутая книга — лишь одна из по крайней мере десятка подобных. К тому же А. Свяш не одинок в своих творческих устремлениях.) Для того чтобы достичь счастья и познать абсолютную Истину, человек должен обратиться к самопознанию.

Здесь рассматриваемое движение едино со всеми религиозно-мистическими традициями, но активистски-преобразовательное отношение к миру — типично современный мотив. Традиционный мистик не стремится к мирскому счастью и благополучию, он вообще об этом не думает, его уход от мира радикален.

В развитии и совершенствовании собственной духовности человек не одинок. Во-первых, сама мировая эволюция идет тем же путем. Во-вторых, на этом пути человеку помогают как учителя и наставники из числа людей, так и высшие духовные существа, контакт с которыми Нью-Эйдж признает нормальной практикой. Существует особый жанр ньюэйджевской литературы — диалоги с разного рода высшими существами, вплоть до самого Космического Разума, вполне сопоставимого с Богом.

Поскольку в Нью-Эйдж стремятся к синтезу науки, религии и философии, постольку образ Бога в этом учении расплывчат и неоднозначен и выступает скорее как некая безличная первооснова бытия, наделенная разумом. Но говорить о какой-то единственной строгой теологической доктрине, присущей этому движению, невозможно, учитывая идейное многообразие Нью-Эйдж.

В Нью-Эйдж нашли свое выражение специфически европейские представления об эволюции и прогрессе как в аспекте личностного бытия, так и в интерпретации истории человечества и Вселенной в целом. Идея реинкарнации в своем первоначальном индуистском варианте отражала представление о бессмысленном круговращении бытия-страдания, вырваться из которого — заветная цель человека, знающего истину. В мировоззрении Нью-Эйдж реинкарнация понимается скорее как благо, способствующее росту души, ее совершенствованию от воплощения к воплощению. Само название движения (Новая Эра, или Новый век) выражает идею о возможном переходе человечества на новую, более высокую стадию развития и сознания и бытия.

Важнейший аспект Нью-Эйдж — различные практики по расширению сознания (некий аналог мистического опыта, слияние с миром и Абсолютом). На это нацелены и разнообразные виды медитации, погружения в себя, упомянутые диалоги с высшими духовными сущностями и эксперименты с различными психоделиками как искусственного, так и природного происхождения.

В поисках мистического опыта Нью-Эйдж обращается к опыту традиционных культур и в ход идет все — от йоги до исихазма и зикра, причем зачастую все вместе. Главный «вклад» техногенной цивилизации в инструментарий самопознания — это, конечно, психоделики, позволяющие достичь чуть ли не мгновенного «просветления». Того, что традиционный мистик добивался годами упорной работы над собой, потребитель психоделиков хочет получить как можно быстрее. При этом не совсем ясна цель получаемого психоделического опыта. Довольно часто сам опыт — непривычное, яркое переживание — и становится целью.

Адепт Нью-Эйдж жаждет не только слияния с Богом (как бы он ни понимался), но и вполне прагматических целей, а именно: здоровья, душевного покоя, успеха в карьере, и ко всему этому — чего-нибудь духовного и высокого (и интересного). Императивы потребительского общества дают о себе знать и в сфере самопознания и самосовершенствования. Эти императивы проявляются и в ярко выраженной

коммерческой стороне движения. Литература, музыка, атрибутика, книги и записи лекций различных ньюэйджевских учителей, семинары и тренинги — все это довольно доходный бизнес. Но это косвенно подтверждает значимость стоящих за бизнесом идей, спрос в данном случае рождает предложение. Коммерческая деятельность играет в Нью-Эйдж весьма заметную роль. В следующем разделе речь пойдет о таком специфическом феномене, как спиритуально-коммерческие движения, цель которых — оказание «духовных услуг» за вознаграждение.

Популярности Нью-Эйдж способствует включение его элементов в массовую культуру (определенные продукты питания, диеты, астрология и хиромантия, специфический стиль музыки и популярная литература наподобие произведений Р. Баха и П. Коэльо, всяческая атрибутика — пирамидки, колокольчики, кристаллы, украшения, ароматические палочки и масла и т.д. и т.п.).

Нельзя игнорировать и тот факт, что в сфере, сулящей прибыль, всегда появляются мошенники, и в «мошенниках от духовного» недостатка тоже нет. При этом зачастую тот или иной сомнительный персонаж сам искренне верит в действенность своих идей, методик просветления и целебных снадобий. Однако сводить суть Нью-Эйдж лишь к коммерческой деятельности и мошенничеству было бы явной несправедливостью. Тысячи людей искренне ищут пути для духовного роста в рамках этого движения. Как уже отмечалось, Нью-Эйдж не обладает символом веры, и каждый искатель «духовного» может найти в идейном арсенале движения нечто свое.

Следует отметить, что среди сторонников движения Нью-Эйдж довольно много критиков современной потребительской цивилизации, направленной лишь на достижение материальной выгоды, губительной и для человека, и для природы.

Протестантизм. Среди агентов культурной и религиозной глобализации видное место занимают не только НРД восточного происхождения и Нью-Эйдж. Весьма заметную роль в религиозной глобализации играет современный протестантизм, прежде всего новые и динамичные его направления (главным образом, пятидесятники).

Следует различать традиционный, не проявляющий особого миссионерского рвения и пассионарности европейский протестантизм и новые пятидесятнические и харизматические протестантские общины, проявляющие поразительную активность в распространении своего учения. Далее речь пойдет преимущественно о них.

Распространение протестантизма на сегодняшний день — массовое, поистине глобальное движение, охватывающее Восточную и Юго-Восточную Азию, Латинскую Америку, ряд африканских стран, а также многие другие территории. С. Хантингтон¹ приводит следующие цифры. В Латинской Америке количество протестантов увеличилось с 7 млн человек в 1960 г. до 50 млн в 1990 г. К 80-м гг. XX в. христиане в Южной Корее составляли 30% населения, значительная часть которых — протестанты (в 1950-м — только 1–3%).

На сегодняшний день в мире насчитывается около 250 млн приверженцев этого движения. Противодействие глобализации (в тех обществах, где такое противодействие имеет место) сегодня нередко приобретает форму противостояния экспансии обновленного протестантизма.

Именно протестантизм в первую очередь способствует распространению американской модели религиозности, подразумевающей, как уже отмечалось, свободный выбор веры, демократическую организацию религиозных общин, децентрализацию, независимость от государства. Для протестантов характерна высокая миссионерская активность, приверженность моральным принципам, особое отношение к труду, высокий уровень вовлеченности верующих в жизнь религиозных общин, этика социального служения.

Адаптация протестантизма к разным культурным контекстам в значительной степени упрощается присущей ему практикой богослужения, для которой характерно большое значение эмоциональной вовлеченности верующих в коллективное действие и переживание, использование современной музыки (что особенно привлекает молодежь), простота языка, доступность содержания проповедей и религиозных текстов. При этом сложные и громоздкие ритуалы и обряды отсутствуют.

Культурное значение экспансии протестантизма не сводится только лишь к распространению христианства в регионах, традиционно ему чуждых. Протестантизм помогает модернизирующимся обществам выработать специфическую протестантскую этику (той части обществ, которые откликаются на проповедь), особый тип экономического поведения. То есть протестантизм в азиатских странах выполняет примерно ту же функцию, которую он выполнял в западных обществах эпохи формирования капиталистической экономики.

Р. Лункин, анализируя динамику современного протестантизма, пишет:

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2006. С. 143.

Пятидесятники и харизматы следуют кальвинистскому принципу, когда утверждают: не можешь обрести благополучие и здоровье — значит, Бог тебя не избрал. Из уст проповедников звучали самые крайние и даже абсурдные идеи о возможности спасения только для богатых и здоровых христиан. В особенности молодые харизматические общины воспринимают коммерческий успех как Божье благословение, и если в обыденной жизни верующий испытывает материальную нужду или физические страдания, пастор может поставить под сомнение его веру. На российском Дальнем Востоке южнокорейские миссионеры используют такой аргумент: «Республика Корея — богатая страна, мы всего добились потому, что у нас протестантские церкви заняли ведущее положение в обществе»¹.

Большую роль протестантских общин в экономических успехах Южной Кореи отмечают не только сами протестанты, но и исследователи. Влияние протестантизма на экономическое поведение фиксируется ими и в других странах. В частности, Д. Мартин говорил об этом влиянии применительно к Чили.

Ориентация протестантов на достижение жизненного успеха хорошо вписывается в логику развития современного капитализма, требующего от индивида достаточно высокой трудовой мотивации и индивидуальной ответственности. Протестантизм позволяет верующим решить сразу нескольких проблем — социального продвижения и успеха и обретения смысла жизни и устойчивых моральных ориентиров. Среди приверженцев новых протестантских церквей много представителей вполне востребованных профессий — людей, которых никак нельзя назвать аутсайдерами, ищущими в религии лишь утешение.

Но с чем связан всплеск интереса к протестантизму в странах Азии и Латинской Америки? Только лишь миссионерской активности недостаточно. Необходимо, чтобы проповедуемое учение и связанный с ним образ жизни оказались востребованными со стороны будущих верующих.

С. Хантингтон увязывал религиозное возрождение вообще (и активизацию протестантизма в частности) последней трети XX в. с дальнейшей модернизацией незападных обществ, нарастающей социальной мобильностью, размытием традиционного уклада жизни, разрушением традиционных сообществ. Людей, теряющих почву под ногами, вовлекаемых в водоворот масштабных экономических

¹ *Лукин Р.* Протестантизм и глобализация на просторах Евразии // Религия и глобализация на просторах Евразии. М.: РОССПЭН, 2009. С. 102.

и социальных изменений, становится все больше. Они нуждаются в духовной поддержке. Если традиционная религия способна ее обеспечить, люди обращаются к ней. Но традиционные религии не всегда успевают приспособиться к изменениям и новым запросам. Тогда люди ищут духовную поддержку в иных религиях. Примерно так обстояло дело и с распространением протестантизма.

Хантингтон, в частности, пишет:

Когда в Южной Корее начался бурный экономический рост, сопровождающийся крупномасштабной урбанизацией и дифференциацией профессий, оказалось, что буддизма недостаточно.

< ... >

Для тех миллионов, которые хлынули в города, и многих других, которые остались в изменившейся деревне, статичный буддизм Кореи аграрной эры потерял свою привлекательность. Христианство с его идеями о личном спасении и человеческой судьбе предложило более обнадеживающее и успокаивающее мировоззрение...

Аналогичные сдвиги произошли и в Латинской Америке... в отличие от католической церкви... протестантские церкви отвечают основным потребностям человека — в человеческом тепле, исцелении и глубоком духовном опыте.

< ... >

...Изменения в Южной Корее и Латинской Америке отражают неспособность буддизма и... католицизма отвечать психологическим, эмоциональным и социальным нуждам людей, получивших травмы от модернизации¹.

Следует заметить, однако, что в других условиях, в иных странах буддизм и католицизм также проявляют способность «лечить травмы модернизации» и иные экзистенциальные недуги современного человека. Религиозная ситуация в каждом обществе уникальна. Если протестантизм пришелся ко двору в модернизирующейся Южной Корее, оттеснив буддизм, то в западных обществах, уже давно переживших шок модернизации, напротив, именно буддизм выступил в качестве духовной альтернативы привычному традиционному протестантизму...

В исламских странах вообще не произошло никакой замены религии: традиционный ислам сохранил и даже укрепил свои позиции, что особенно заметно на примере роста фундаменталистских настроений. Хотя, казалось бы, достаточно жесткий в плане регламентации поведения ислам должен был препятствовать модернизации и, как таковой, оттесняться иными религиозными формами, но этого не происходит.

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М. : АСТ, 2006. С. 144.

В российском обществе протестантизм (особенно новый, «глобализированный» протестантизм) больших успехов пока не добился, хотя миссионерская деятельность не прекращается и определенные результаты уже достигнуты. С другой стороны, в Китае протестантизм явно имел бы хорошие шансы (поскольку ситуация там сходна с южнокорейской), но политика китайского государства направлена на жесткое ограничение проповеднической активности и религиозной свободы вообще.

Таким образом, мы можем сформулировать следующие выводы.

Религия оказалась активно вовлеченной в процесс глобализации, и формы ее участия в этом процессе весьма многоплановы.

Религия выступает и как проводник культурной глобализации, и как фактор, препятствующий этому процессу.

Основными формами реакции различных религиозных организаций на глобализацию являются:

- отторжение, попытка отстоять религиозную и цивилизационную идентичность (реакция религиозного фундаментализма — как умеренного, так и радикального);
- вовлеченность, выражающаяся в религиозной гибридации и синкретизме (большинство НРД и Нью-Эйдж);
- вовлеченность, выражающаяся в универсализации американской модели религиозности (неопротестантизм, некоторые НРД и Нью-Эйдж, при том что последние являются одновременно и проводниками влияния восточной духовности);
- вовлеченность, проявляющаяся в попытках распространить влияние традиционных религий за пределы их исторического ареала.

Динамика религиозности в современном мире не дает оснований для предсказания, какая из форм религиозной реакции на глобализацию станет доминирующей. Очевидно лишь, что религиозное многообразие будет нарастать, а острота религиозных противоречий едва ли уменьшится.

Контрольные вопросы

1. Что такое глобализация?
2. Какие типы реакции на глобализацию вам известны?
3. Как реагируют на глобализацию различные группы внутри Русской православной церкви?
4. В чем проявляется реакция на глобализацию со стороны восточных религий?
5. Как глобализация влияет на процесс распространения новых религиозных движений?
6. Как связаны процессы глобализации и распространения движения Нью-Эйдж?

ГЛАВА 2. НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ

2.1. О терминологии.

Что такое секты, культы, новые религиозные движения

В этом пособии речь идет о тех религиозных группах, которые в России в настоящее время в обиходе, да и в средствах массовой информации тоже, очень часто называют «сектами». Сразу же оговорим, что употреблять слово «секта» следует с очень большой осторожностью. Дело в том, что сейчас оно вызывает, мягко говоря, неоднозначные ассоциации. В религиоведении этот термин совершенно нейтральный, не несущий на себе никакой положительной или отрицательной нагрузки и использующийся для обозначения определенного типа религиозных организаций. Секта — это всего-навсего религиозная группа, сравнительно небольшая по численности, отделившаяся от большого религиозного объединения — Церкви.

Как правило, последователи сект отделяются от Церкви, считая, что она утратила первоначальную чистоту вероучения и нравственных норм. Немецкий религиовед и теолог Эрнст Трельч, который и ввел в науку ставшее классическим противопоставление Церкви и секты как двух типов религиозных организаций, говорит, что секты — это небольшие замкнутые сообщества, отделяющие себя от остального, «погрязшего в грехах» общества. Как видим, ничего особо ужасного в науке этот термин не означает, да и означать не может в принципе — наука не пользуется оценочными терминами.

Но за рамками науки дело обстоит совсем не так. В нашем языковом обиходе слово «секта» сейчас однозначно несет негативный смысл. У многих со словом «секта» чаще всего ассоциируется что-то очень плохое и пугающее, куда «затягивают», где обманом отбирают деньги и квартиры. В сектах учат, что все остальные люди — ничто, не заслуживают ни доброго слова, ни человеческого отношения. Сектанты, ставшие жертвами этих злодеев, бросают работу, порывают с семьей. Сектанты уже фактически не люди, а роботы, потому что в сектах их зомбируют... Ну и так далее, перечислять все эти представления мож-

но было бы очень долго, и все они сводились бы к одному: в сектах все плохо.

Но даже если в обиходной речи слову «секта» и не будет явно придаваться значение «группы злодеев» или чего-то подобного, то все равно, как правило, под сектой подразумевается нечто, отличающееся от «просто религии». Можно, например, услышать от кого-нибудь такой вопрос: «А вот эти — это религия или секта?» Причем всегда предполагается, что это отличие отнюдь не в лучшую сторону.

Кстати, слово «секта» практически всегда имело в русском языке отрицательный оттенок, когда использовалось не религиоведами. Это наука «позаимствовала» его для своих нужд и стала использовать только в нейтральном смысле.

Аналогичным образом обстоят дела и в зарубежных европейских странах, например во Франции или в Германии. И там слово «секта» имеет негативный и примерно такой же смысл, как и в нашей стране, и очень часто используется и у нас, и у европейцев по отношению к одним и тем же религиозным организациям, действующим в разных странах.

Например, в памятке, составленной французской организацией «Ассоциация защиты семьи и личности», специализирующейся на противостоянии сектам, говорится:

Сектой является группа, в которой применяется:

- **манипуляция сознанием** с помощью:
 - навязывания определенного учения;
 - контроля за мыслительной деятельностью;
 - психического насилия,
 - которые приводят к **разрушению личности** в плане:
 - физическом: неполноценное питание, недостаточный сон, напряженная работа;
 - психическом: искажение личности, поведения и способности критического суждения;
 - умственном: обеднение всех областей знания, не имеющих отношения к секте;
 - социальном: регрессия способности к общению, тотальная враждебность ко всей системе функционирования общества,
 - которые, в свою очередь, приводят к **разрушению семьи**:
 - критические замечания, агрессия, оскорбления, клевета;
 - отдаление, разрыв отношений детей с родителями;
 - разводы,
- которые имеют своим следствием **разрушение общества**:

- препятствуя членам секты участвовать в общественной и культурной жизни своей страны;
- или призывая их проникать во все сферы экономической, политической и т.д. жизни¹.

Итак, слово «секта» в нашей обиходной речи — это практически ругательство. Но есть еще, так сказать, и более крепкое ругательство — «тоталитарная секта». Это наименование получило довольно широкое распространение, и многие по своему неведению считают его чуть ли не официальным научным термином. Но на деле оно ни малейшего отношения к науке не имеет. Тоталитарные секты — это словосочетание из, если можно так выразиться, профессионального лексикона тех общественных групп и организаций, которые видят в сектах абсолютное зло и ставят своей целью борьбу с ними. При этом к наименованию «секта», которое и так уже звучит как обвинительный вердикт, добавляется еще характеристика «тоталитарная», что должно еще больше усилить отрицательное впечатление. Предполагается — и, конечно, не без оснований, — что такая характеристика сект сразу же заставит сопоставить их с самыми жестокими политическими режимами XX в. Действительно, те, кто не по незнанию, а вполне осознанно пользуются этим выражением, стремятся убедить всех, что порядки, царящие в сектах, ничем не лучше, например, того, что было в нацистской Германии. Причем никакого различия между теми сектами, которые еще к тому же и тоталитарные, и всеми остальными сектами здесь практически никогда не проводится — все оказываются тоталитарными, так сказать, по факту своего наличия.

О каких именно группах противников сект идет речь, кто они — эти противники и насколько рассказываемые ими «страшилки» соответствуют реальности — это уже другой вопрос, который обязательно будет рассмотрен далее.

Как бы там ни было, но сейчас назвать любую религиозную организацию сектой — означает заранее приписать ей множество негативных черт, оскорбив ее членов. Можно, конечно, потом долго рассказывать людям о том, что мы, дескать, не имели в виду ничего плохого, и даже сослаться на Эрнста Трельча. Но факт остается фактом — сами члены религиозной группы воспримут это как оскорбление. И у них, несомненно, будут веские основания для этого. Надо полагать, этого уже достаточно для того, чтобы быть осторожными с терминологией, звучащей как обвинительный вердикт. Но наука никого не обвиняет и никого не оправдывает, и наша задача — это максимально объективное

¹ URL: <http://stolica.narod.ru/indexr.htm>. (Орфография источника сохранена.)

и нейтральное описание. Не говоря уже о том, что и по формальным критериям очень многие из этих «сект» называть сектами даже в строго религиозноведческом смысле было бы неправильно.

В самом деле, как уже говорилось, в религиоведении сектами обычно называют те группы, которые отделились от Церкви. Но многие НРД из тех, кого сейчас называют сектами, ни от кого не отделились — ни от Церкви, ни даже от другой секты. Эти религиозные движения возникли как бы на ровном месте благодаря деятельности своих основателей, провозгласивших новое учение и собравших вокруг себя последователей. К тому же многие из этих так называемых сект не имеют и других признаков, характерных для классических сект, о которых писали Трельч и другие ученые, дополнявшие и развивавшие его взгляды. Современные «секты» далеко не всегда отгораживаются от окружающего мира в качестве сообщества избранных. Некоторые из них поступают прямо противоположным образом: они активны в миру, их последователи живо интересуются всем, что происходит в обществе, полностью принимают современный мир и стремятся не бежать от него, а, напротив, интегрироваться в него как можно успешнее. Да и численность некоторых из этих «сект» может быть довольно-таки велика — настолько, что оставит далеко позади иную из церквей. Несколько таких организаций сейчас насчитывают миллионы последователей. Правда, это скорее исключение, чем правило, — среди них преобладают малочисленные, и есть много буквально микроскопических, насчитывающих едва ли несколько десятков последователей. Но все же это показывает, насколько разнородны группы, называемые сейчас сектами, и насколько далеко они могут отстоять от тех сект, которые описывал Трельч. Ничего удивительного в этом нет: Трельч ориентировался на те реалии, которые сложились в Европе после Реформации и появления протестантских церквей и протестантских же сект. Большинство же тех групп и движений, которые сейчас достаиваются в массовом сознании наименования «секты», возникло совсем недавно, в совершенно другом обществе, в других условиях и при других обстоятельствах, и немалая их часть вообще не имеет ни малейшего отношения ни к протестантизму, ни к христианству вообще.

Иногда у нас употребляют и слово «культ». Что означает этот термин и откуда он появился? Прежде всего надо сказать, что в науке слово «культ» может использоваться в трех разных значениях, и их не надо путать. Во-первых, слово «культ» может использоваться как синоним слов «почитание» или «поклонение». В этом смысле говорят,

например, о культе Девы Марии в католицизме или о культе предков в древних религиях. Во-вторых, культом называется обрядность, т.е. система символических действий, молитв и т.д., в рамках которой совершают свое почитание последователи какой-либо религии. В этом смысле можно говорить, например, об отличии католического культа от лютеранского. Первые два варианта употребления слова «культ», как видим, довольно близки по смыслу. Но есть еще третье, совершенно несходное с первыми двумя, значение: культ как определенный тип религиозной организации. И здесь ситуация со словом «культ» чрезвычайно похожа на ту, о которой говорилось выше в отношении употребления слова «секта».

С одной стороны, есть нейтральный религиоведческий термин «культ». Впервые он вошел в широкое профессиональное употребление у североамериканских ученых. Термин «культ» обычно используется ими для обозначения тех групп, которые возникли не в результате отделения от какой-то другой религиозной организации, а так, как уже упоминалось выше, — как бы на пустом месте. Эти группы не имеют никакой видимой связи ни с одной ранее существовавшей религиозной группой. Иногда термину «культ» придается несколько иное значение: культом, в отличие от секты, социологи называют религиозные группы, не имеющие ярко выраженной структуры, формального членства и других атрибутов сложившейся организации. В таком случае культы — это неформальные объединения, которые складываются вокруг харизматичных лидеров, увлекающих за собою неофитов своим учением и притягательной силой своей личности.

Нетрудно заметить, что и первый, и второй вариант определения главного признака культа как типа религиозной организации имеют между собой нечто общее. И действительно, иногда в социологии религии культ определяется как организация, отвечающая обоим этим критериям, т.е. возникшая впервые, без предшественников, не имеющая выраженной организационной структуры и возглавляемая харизматическим лидером. Так обычно и происходит: процесс возникновения новых религиозных течений не похож, например, на создание государственного департамента, учреждаемого по приказу «свыше» с готовым штатным расписанием. Вначале складывается маленькая группа энтузиастов, следующих за своим наставником. Эти люди не объединены ничем, кроме личной преданности и доверия своему лидеру. И уж только затем, если эта группа не распадется и пройдет, как говорится, проверку временем, при благоприятных условиях она может трансформироваться в организацию, скрепленную своими вну-

тренними порядками и установлениями, а не держась только на авторитете своего лидера.

Но если бы все ограничивалось только тонкостями различных подходов к социологическому определению понятия «культ», то была бы, например, совершенно непонятна такая недавно произошедшая в США история, когда одна протестантская церковь подала в суд на автора книги, в которой эта церковь причислена к «культу», и выиграла процесс. Дело в том, что в США публично назвать какую-либо религиозную организацию культом — значит предъявить серьезное обвинение и опорочить, таким образом, ее репутацию. С «культом» такое же положение, как и со словом «секта»: нейтральный в науке термин за ее пределами — негативная качественная характеристика. В англоязычных странах в обиходном языке слово «культ» используется в том же самом смысле, что и «секта» в России и европейских странах, и к «культам» в полной мере относятся все те «страшилки», которые у нас массовое сознание приписывает «сектам». Точнее было бы даже сказать так: «К „сектам“ в полной мере относится все то, что приписывается „культам“».

Дело в том, что очень многие из так называемых сект вначале возникли в США, затем распространились в Европе и уж только после этого, совсем незадолго до распада СССР (когда в нашей стране стало возможно открыто проповедовать религию), их последователи появились в России. В США эти новые религиозные группы получили среди недоброжелателей и в обиходной речи название «культы», а «сектами» чуть позже их стали называть европейцы и жители России. Первоначально, сто и более лет тому назад, у протестантов США слово «культ» обозначало религиозную группу, искажающую, по их мнению, основные положения Библии, т.е. слово «культ» означало для них примерно то же, что «ересь» или «собрание еретиков».

В те времена подавляющее большинство американцев, как известно, были протестантами. Они могли принадлежать к разным протестантским деноминациям, между которыми существовали и существуют по сей день вероучительные расхождения. Тем не менее основные американские протестантские церкви по самым принципиальным вероучительным вопросам стоят на общих доктринальных позициях. Они признают друг друга подлинными христианскими церквями и считают, что имеющиеся расхождения относятся к области допустимого для христиан разномыслия. Конечно, это согласие установилось далеко не сразу, но в наше время для основных американских деноминаций взаимные громогласные обвинения в ереси были бы уже чем-то

немыслимым и неприличным. Но время от времени, что абсолютно естественно для протестантизма, возникают новые протестантские общины, вероучения которых могут отстоять весьма далеко от привычного «общего знаменателя» протестантских церквей. Причем иногда настолько далеко, что среди религиоведов могут возникать дискуссии — а можно ли эти общины считать протестантскими в собственном смысле этого слова?

Но ученые, по крайней мере, выносят свои суждения максимально отстраненно и объективно. Что же касается самих протестантских церквей, то они чаще всего объявляли эти новые общины «культами». Здесь, конечно, все тоже далеко не однозначно: ведь учения церквей все-таки различаются, и поэтому вполне возможна такая ситуация, когда какая-либо новая община будет «культом» с позиции одной протестантской деноминации, но с позиций другой — вероучительные отличия «новичков» будут недостаточными для того, чтобы счесть их «культом». Но были случаи, когда новое течение единогласно признавалось «культом» всеми протестантскими церквями практически без исключения. Так произошло, например, с возникшей в первой половине XIX в. Церковью Иисуса Христа Святых последних дней — ее последователи более известны как мормоны. Ее учение действительно настолько отличалось от учений других церквей, а образ жизни прихожан — прежде всего полигамия — настолько не соответствовал всему, бывшему до тех пор в чрезвычайно пуританской Америке, что протестанты поголовно согласились — это культ! Но в целом никакой однозначности в вопросе «Культ или не культ?» у американских протестантов нет и не было, за исключением, пожалуй, только одного: «культ» — это всегда плохо. Причем, добавим, плохо не только в вероучительном плане. Не случайно было упомянуто о полигамии, существовавшей у мормонов тогда, когда их все дружно заклеямили «культом». «Культам», по мнению американских протестантов, обязательно присущи какие-то нравственные пороки, и практически всегда источником этих пороков является основатель или основатели «культы».

Так обстояли дела в то время, когда в Америке существовали практически только те религиозные течения, которые опирались в своем вероучении на Библию и общее христианское наследие: т.е. разнообразные протестантские церкви, немногочисленные католики и на этом фоне заявлявшие о своем несогласии со всеми «культы», также опирающиеся на Библию. Но с середины XX в. и особенно на рубеже 60–70-х гг. религиозная карта Соединенных Штатов стала

очень сильно меняться. Совершенно неожиданно для американцев появилось множество религиозных групп, вероучения которых, не имея с Библией ничего общего, представляли собой синкретическую смесь самых разных восточных и западных традиций или восходили к религиям Востока — индуизму и буддизму. Появились и такие группы, которые строили свои учения на совершенно новых реалиях. Например, повальное увлечение НЛО вызвало к жизни группы энтузиастов, в которых «летающие тарелки» стали предметом религиозной веры. Как называть всех этих «новичков»? Несмотря на то что эти группы уж никак нельзя было называть «искажающими библейское учение», так как о Библии в большинстве случаев там и речи не велось, они также получили название «культов». Как бы там ни было, но слово «культ» в итоге оказалось нагруженным отрицательным значением. «Культ» — это искажение правильного учения или вообще совершенно неправильная вера, во-первых. И еще «культ» — это следование за каким-то обманщиком и установление плюс ко всему прочему очень сомнительных, чтобы не сказать больше, порядков, во-вторых.

Противники «культов» в тех случаях, когда им надо подчеркнуть особо вредоносный, по их мнению, характер какой-либо группы, пользуются термином «деструктивный культ», что у американцев практически полностью соответствует нашему выражению «тоталитарная секта» и также используется не учеными, а теми, кто хочет выразить свое отрицательное отношение к «культам». Этот термин сейчас является, так сказать, «визитной карточкой» англоязычных противников «культов» — людей, использующих по определению ненаучный, пристрастный подход к проблеме. Поэтому термин «тоталитарная секта» тоже не будет использоваться в этом пособии даже в тех случаях, когда речь пойдет о группах, действительно совершавших преступления, т.е. о таких, которые и в самом деле являются деструктивными в прямом смысле этого слова.

Если обратиться к недавнему прошлому России и вспомнить ситуацию первой половины 90-х гг., то нетрудно заметить, что термины «культ» и «деструктивный культ» в это время достаточно часто использовались и у нас для обозначения новых религиозных групп, если хотели выразить неодобрительное отношение к ним. Это вполне объяснимо: очень многие из этих групп пришли в нашу страну из-за рубежа, вслед за ними в наш язык попал и этот западный «ярлычок». В настоящее время в обиходе чаще говорят о «сектах», а кальки с иностранных терминов употребляют значительно реже.

Итак, при достаточно подробном рассмотрении, какими терминами не стоит пользоваться и почему, остался открытым вопрос о том, а как же все-таки называть эти самые «секты». Довольно часто на этот вопрос отвечают примерно так: «В религиоведении для обозначения подобных религиозных групп используется нейтральный термин «новые религиозные движения». Следует ли согласиться с подобной точкой зрения без каких-либо оговорок? На первый взгляд здесь не может быть никаких вопросов. Действительно, термин «новые религиозные движения» (НРД) — абсолютно нейтральный описательный научный термин, довольно-таки широко используемый в научной лексике, термин узнаваемый и, если можно так выразиться, вполне почтенный. Он представляет собой кальку с соответствующего англоязычного выражения *New Religious Movements (NRM)*, которое было введено в широкий научный оборот американскими религиоведами как раз специально для того, чтобы заменить нейтральным термином нагруженное отрицательными смыслами и ассоциациями слово «культ». Казалось бы, какие могут быть претензии еще и к этому термину? Но проявим дотошность, которая в данном случае отнюдь не будет излишней. Обратим внимание вот на что: нам предлагается, так сказать, скопом переименовать абсолютно все «секты» в НРД. Будет ли это правильно? А ответ в нашем случае будет зависеть от того, какой именно смысл мы вкладываем в термин. Прежде всего: что мы имеем в виду, определяя эти религиозные движения как «новые»? В каком смысле они являются «новыми» и чем они отличаются от «старых»? Эти вопросы — не пустая софистика. Достаточно сказать, что среди религиозных групп, которые у нас в таком случае попадут в число «новых», будут как возникшие буквально в течение нескольких лет, так и те, история которых насчитывает уже более полутора веков. Очевидно, что характеристика «новые» применительно к этим религиозным группам может пониматься как указание, во-первых, на их новизну и, во-вторых, на то, что они не такие, как все, что были известны раньше, и в чем-то очень существенно отличаются. В современном религиоведении могут иметь место оба этих смысла. Например, под НРД могут пониматься религиозные группы, возникшие после Второй мировой войны. Но все же, как считается, просто указания на время возникновения этих групп явно недостаточно. В самом деле, в послевоенное время образовалось достаточно много самых разных религиозных групп, например католические объединения для мирян или автономные православные юрисдикции. Однако же никто из ученых не именует их НРД, хотя, казалось бы, с формальной точки зрения они вполне

подходят под это определение. Всегда в число НРД попадают такие религиозные группы, которые помимо, так сказать, новизны хронологической обладают еще и некоторой качественной новизной, т.е. они довольно существенно отличаются от тех религий и конфессий, что нам были известны прежде, и не являются ни новыми структурными подразделениями «старых» религиозных организаций, ни группами, отколовшимися по каким-то причинам от существовавших до этого.

Термин «НРД» возник в совершенно определенных обстоятельствах; он использовался и используется до сих пор для обозначения вполне конкретных явлений религиозной жизни. Поясним, о чем идет речь. Насколько можно судить, самыми первыми в послевоенное время термин «НРД» стали использовать японцы. После Второй мировой войны НРД в Японии стали называть многочисленные новые синрикё, т.е. направления японского буддизма. В предшествующее время, когда официальной государственной религией, всячески покровительствуемой, был синтоизм, японские последователи буддизма имели очень ограниченные возможности для своей деятельности. После смены правительства, когда все ограничения были ликвидированы, в Японии за очень короткое время оживили свою деятельность ранее существовавшие школы, а также появилось множество новых, иногда весьма неортодоксальных школ. Вот эти последние и стали называть НРД. Но это сугубо специфическое для религиозной жизни Японии значение термина НРД не стало основным. В широком употреблении этот термин вошел на Западе в несколько ином значении немного позже.

Как уже было сказано, в конце 60-х — начале 70-х гг. XX в. первоначально в США, а затем и в европейских странах появилось множество новых, невиданных до этого религиозных групп. Они имели разное происхождение, но их всех объединяла полная непохожесть на известные европейцам и американцам религии. «Странные культы» — новые религиозные группы или восточного происхождения, или стремящиеся возродить дохристианские верования европейцев, или уж совершенно невероятные в глазах изумленных обывателей группы наподобие почитателей НЛО, и другие самые разнообразные и причудливые — через очень короткое время стали исчисляться сотнями и тысячами. Они привлекали преимущественно молодежь, искавшую ответа на свои религиозные запросы и не находившую его в укорененных в западном обществе «старых» религиях. В это же время в западных странах заметное количество последователей приобрели религиозные группы, христианские по происхождению, но исповедовавшие чрезвычайно

своеобразные его версии с рядом общих с новыми религиозными группами черт и также привлекавшие преимущественно молодых людей.

Распространение этих новых групп происходило отнюдь не беспроблемно — многие американцы и западноевропейцы отнеслись к такому «нашествию» с открытой враждебностью, и за «новичками» довольно быстро укрепились названия-ярлыки «культы» и «секты». Ученые, изучавшие эти религиозные новообразования, стремились к выработке оценочно нейтральной терминологии. Были предложены разные названия: «альтернативные религии», «молодежные религии», «эмерджентные (т.е. возникшие вновь) религии». Но наиболее популярным и получившим самое широкое распространение в западной научной среде стал термин «НРД», который ввела в научный оборот социолог из Великобритании Айлин Баркер. Это название было перенесено и на те религии, которые возникли намного раньше, например в первой половине XIX в., но резко отличались от привычных христианских конфессий своим вероучением и культовой практикой.

Таким образом, название НРД пришло в научный оборот при вполне определенных обстоятельствах и предназначалось для обозначения тоже вполне определенного явления. И любой ученый, использующий этот термин, понимает, к каким именно религиям он относится, и не станет применять его, допустим, для обозначения недавно образовавшихся организаций, принадлежащих к «старым» религиям. Следовательно, та самая новизна НРД, на которую прямо указывает этот термин, не является исчерпывающей характеристикой. Уже сложившаяся традиция применения этого термина как бы негласно подразумевает, что недавно возникшая религиозная группа будет отнесена к НРД только в том случае, если она является в то же время и альтернативной. То есть причисление какой-либо религиозной группы к НРД предполагает не только то, что эта группа существует недавно, но и то, что она выпадает из, так сказать, религиозного мейнстрима¹ (основного течения). А это означает, что не следует механически заменять неприемлемое обозначение «секта» на нейтральное НРД. Нам достаточно вспомнить, что сейчас в нашей стране в число «сект» с легкостью зачисляются и те религиозные группы, которые никак не являются ни новыми, ни альтернативными, а представляют, например, какие-либо

¹ Термин «мейнстрим» (англ. *mainstream* — дословно «основное течение» — господствующая традиция) обычно используется для явлений культуры и искусства, но применим и для описания религий. См., напр.: Miller T. Religious Movements in the USA. URL: <http://religionmovements.lib.virginia.edu/essays/miller2003.htm>.

протестантские деноминации, существующие уже достаточно давно и вполне вписывающиеся в общую палитру протестантизма. Такое переименование окажется непригодным, даже если мы, например, имеем дело с религиозной ситуацией на североамериканском континенте. Там большинство «культов» действительно с полным основанием может быть отнесены к НРД. Но тем не менее и там есть такие движения, которые, будучи «культами», например, с точки зрения протестантских апологетов, вряд ли могут быть отнесены к НРД. Самые яркие примеры — это «Свидетели Иеговы» и Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны). Для протестантских апологетов, принадлежащих к любой из американских деноминаций, они, несомненно, являются «культами». Но называть НРД организации, одна из которых возникла во второй, а другая — в первой половине XIX в., и тем самым ставить их в один ряд с группами, существующими самое большее три или четыре десятилетия, было бы, на наш взгляд, неуместно.

Контрольные вопросы

1. Как используется термины «секта» и «культ» в научной речи?
2. В каком смысле слова «секта» и «культ» употребляются в обиходной речи?
3. Что означает термин «новые религиозные движения»?

2.2. Кого в России называют «сектантами»

Итогом проведенного экскурса в терминологию и попытки разобраться в пригодности или непригодности терминов в качестве научного, религиоведческого названия для «сект» стали следующие положения, важные для дальнейшего изложения материала:

- во-первых, не использовать без особой необходимости и дополнительных пояснений те термины, которые приобрели в настоящее время явно оскорбительный оттенок, т.е. «секта» и «культ»;
- во-вторых, такие термины, как «тоталитарная секта» и «деструктивный культ», вообще не должны присутствовать в научном религиоведении;
- и, в-третьих, было выяснено, что неприемлемый термин «секты» не следовало бы просто, без «лишних» уточнений, заменять на нейтральный НРД и, так сказать, «оптом» переименовывать все «секты» в НРД. Множество тех религиозных групп, которые «удостоились» в нашей стране названия «сект», отнюдь не совпадает с количеством НРД.

Следует уточнить, какие же именно религии и конфессии оказываются в России в массовом словоупотреблении под этим «зонтиком» — т.е. называются «сектами».

1. *Многочисленные и разнообразные протестантские церкви, за исключением, пожалуй, лютеранских и пресвитерианских.* Некоторые протестантские церкви принадлежат к деноминациям, существующим уже довольно продолжительное время — например адвентисты седьмого дня или пятидесятнические церкви. Есть и такие, чья история сравнительно коротка, — это пятидесятники последней волны (т.е. времен бурного подъема этого движения в последние десятилетия XX в.), которые являются, пожалуй, наиболее многочисленной и быстро растущей группой среди российских протестантских церквей.
2. *Церкви, принадлежность которых к протестантизму вызывает споры среди специалистов.* Как уже говорилось, эти религиозные организации действительно признают христианское Священное Писание как источник своего вероучения. Но оно настолько отличается от учений других протестантских церквей, что при определенной ясности, что они христиане и происходят от протестантов, возникает вопрос, не выделить ли их в особую группу? К числу таких церквей относят Церковь Иисуса Христа Святых последних дней и «Свидетелей Иеговы». Чаще всего их причисляют к поздним протестантским направлениям, без оговорок признавая их, таким образом, частью протестантизма.

Иногда о них говорят, как о парапротестантских, т.е. «околопротестантских», направлениях христианства. Сами мормоны, кстати, как и свидетели Иеговы, никогда не называют себя протестантами и не соглашаются с тем, чтобы их причисляли к этой, да и к любым конфессиям вообще. Они считают себя просто христианами, единственными, исповедующими правильное учение. Уже одно это отличает их от других протестантских церквей, которые обычно не отрицают право других протестантских церквей быть носителями хотя бы и неполной по сравнению с ними самими, но все же Истины.

Протестантизм — это весьма неоднородная христианская конфессия, насчитывающая на протяжении своей истории множество вариантов вероучения, и нет достаточных оснований считать эти своеобразные церкви околопротестантскими, т.е. находящимися близко к протестантам, но все же не протестантами. По крайней мере таких оснований не больше, чем оснований отказаться счи-

тать протестантами, например, «Адвентистов седьмого дня» — тоже позднюю протестантскую церковь и тоже имеющую достаточно заметные отличия в вероучении от своих предшественников. Определение же той границы, за пределами которой религиозное движение, генетически связанное с протестантизмом и признающее на словах и на деле Библию как основной источник своего вероучения, будет лишено права принадлежать к протестантизму, есть занятие весьма малопродуктивное. В конце концов либеральная протестантская теология подчас отстоит неизмеримо дальше от классических для протестантизма интерпретаций Библии, чем самая новаторская из поздних протестантских церквей. Однако же никто не отрицает за либеральными богословами права именоваться протестантами. Есть, правда, некоторое обстоятельство, из-за которого можно оспаривать отнесение к протестантам церкви мормонов: а именно — эта церковь включила в корпус своего Священного Писания наряду с библейскими книгами, признаваемыми другими направлениями христианства богодухновенными, дополнительный текст — Книгу Мормона, а также имеет некоторые оригинальные обряды, несколько не похожие на обрядность всех остальных протестантских церквей. Однако эти особенности, если сопоставить их с генетическими корнями, учением и культовой практикой церкви мормонов в целом, недостаточны для того, чтобы не считать Церковь Иисуса Христа Святых последних дней одной из ветвей позднего протестантизма (часто в общем весьма непохожего на первоначально возникшие протестантские конфессии).

Следует добавить, что граница между поздними протестантскими церквями и теми, которые именуют просто протестантскими безо всяких уточнений, довольно расплывчата. «Поздние» — это уточнение хронологического порядка, и поэтому к числу таковых вполне можно было бы относить, например, пятидесятнические церкви последней волны. Несмотря на сказанное ранее, и у них можно при желании обнаружить известные вероучительные и культовые отличия от всех предшествовавших им по времени возникновения протестантских течений. Ничего неожиданно в этом, разумеется, не будет: протестантские общины, отделяющиеся от своих материнских общин, делают это, как правило, именно в силу того, что вносят определенные новации. Здесь, по-видимому, все зависит от того, на чем будет сделан акцент — на сходстве или на различиях. Но и не стоит претендовать ни на какую окончательную классификацию — мир протестантских об-

щин настолько пестр и разнообразен и настолько трудно поддается какому-либо классифицированию, что любая такая попытка — не более чем довольно условное разбиение. Даже если выделить какие-либо группы, почти наверняка останутся вопросы о правомерности причисления той или иной общины или группы общин к одной из этих групп.

Религиозные движения, у которых можно обнаружить явные генетические корни, указывающие на происхождение от тех или иных христианских конфессий. Но при этом их вероучение уже нельзя назвать основанным, в строгом смысле этого слова, на Библии, поэтому их принадлежность к христианству оказывается спорной. Фактически, эти движения используют в качестве источника своего вероучения иные тексты, и само учение отстоит достаточно далеко от всего, что было принято в христианстве. Одно из самых известных таких движений — «Церковь Объединения», основанная Мун Сан Мёном.

Можно ли еще рассматривать эти движения как принадлежащие к христианству? Ответ, очевидно, будет зависеть от определения границ христианства. Такой вывод не вызовет дальнейших споров со стороны специалистов. Ведь если говорить без обиняков, то сама возможность провести здесь какую-то четкую границу вообще сомнительна. С учетом реалий религиозной жизни XX в. это стало чрезвычайно сложной задачей, поскольку в последнее столетие возникло множество автономных христианских церквей в тех регионах, где на протяжении тысячелетий существовали мощные местные религиозные традиции. Речь идет в первую очередь об Африке и Азии.

Неоднократно случалось так, что местные автономные христианские церкви соединяли в своем вероучении и культовой практике собственно христианскую традицию — в том виде, в каком она была принята из западной культуры, — с местными верованиями и присущей данному региону культовой практикой. Возникла ситуация, в чем-то напоминающая характерное для Древней Руси «двоеверие». «Церковь Объединения», которая была упомянута в качестве примера религиозной общины с вызывающей затруднение классификацией, первоначально и возникла как один из местных, корейских вариантов свободной интерпретации христианства. Кстати, это был всего лишь один из многочисленных вариантов, утвердившийся на Западе благодаря активному и напористому миссионерству и потому привлечший к себе внима-

ние. Перед нами — один из вариантов религиозного синкретизма, помноженного на личное вероучительное творчество основателя движения. Но это синкретизм на христианской основе.

Другой пример синкретического религиозного движения, соединяющего в своем вероучении различные элементы на христианской основе, — это действующая в России и понемногу начинающая распространяться за рубежом Православная Церковь Божией Матери Державная (ПЦБМД), первоначально возникшая как религиозная группа с названием «Богородичный Центр». Учение ПЦБМД тоже синкретично, но только здесь христианство сопрягается с самыми разными религиозными традициями, существовавшими в свое время на Западе: с гностицизмом, учением альбигойцев и так далее. (Разумеется, говоря о таком сопряжении, следует помнить, что в настоящее время все эти религиозные учения уже давным-давно стали достоянием истории, поэтому сопряжение означает внесение в вероучение группы тех элементов, которые известны лидерам группы, формирующим вероучение, и в том виде, в каком эти элементы им известны.) Итак, существуют движения, исповедующие различные синкретические учения на христианской основе. Следует ли определять эти движения как христианские? Такое определение возможно, но с обязательным указанием на их отличие от всех остальных христианских направлений. Как бы там ни было, но эти общины берут в качестве основы именно христианское вероучение и христианский культ. И они, что в данном случае тоже немаловажно, определяют себя именно как христианское движение, но отличное от всех остальных. Есть ли у них основания для такого самоопределения? Несомненно да — такие основания есть, и эти основания суть те же самые, что уже назывались: их учения базируются на христианской традиции.

Авторы вообще склонны считать, что излишний ригоризм в определении границ той или иной религии не очень уместен для секулярной науки. Такой ригористический подход с вынесением вердикта «Вы — не христиане!» чересчур смахивает на попытку взять в качестве точки отсчета некое «правильное» или «истинное» христианство. Этот подход будет вполне уместен для верующего, для конфессионального богослова, ставящего перед собой апологетические задачи, но он вряд ли подойдет для исследователя, стремящегося в силу специфики своих задач просто сохранять конфессиональный и мировоззренческий нейтралитет.

Секулярный ученый в отличие от апологета не может рассматривать какую-либо ветвь христианства в качестве нормативной и, соответственно, объявлять «нехристианской» общину, сколь угодно далеко отклонившуюся от норматива. Предлагаемый авторами принцип можно сформулировать так: до тех пор, пока есть основания говорить о явно и очевидно христианском происхождении той или иной общины и пока сама община признает свои корни и рассматривает себя как христианскую, такую общину можно характеризовать как христианскую.

В дальнейшем движения, подобные Церкви Объединения или ПЦБМД, будем называть *отделившимися христианскими церквями*, чтобы подчеркнуть их особый статус в христианском мире. Таким образом, станет возможно терминологически различать поздние протестантские церкви, придерживающиеся крайне необычной для протестантов трактовки Библии, но не имеющие никаких иных источников своего вероучения, и отделившиеся церкви, использующие наряду с Библией иные источники в качестве дополнительных. Разумеется, и в этом случае граница между первыми и вторыми на поверку оказывается довольно расплывчатой: можно спорить, например, о том, нужно ли рассматривать церковь мормонов как допускающую некоторые элементы синкретизма в вероучении и культуре, и, следовательно, относить ее к отделившимся церквям. Но здесь можно только повторить: предложенная классификация не предполагается в качестве окончательной, максимум, на что авторы претендуют — так это на попытку предварительной группировки.

Были названы те группы религиозных общин, которые имеют протестантское происхождение. Все они в настоящее время в обиходной речи или на языке светских и конфессиональных противников чаще всего именуется, как известно, «сектами», попадая под этот «зонтик» вместе с НРД. Как очевидно, этот «зонтик» объединяет абсолютно разнородные религиозные группы: по своему происхождению, времени возникновения и пребывания на территории России.

4. *Религиозные объединения, отделившиеся от больших и существующих в течение долгого времени религиозных организаций в силу каких-либо разногласий, иногда даже скорее политического, чем вероучительного характера.* В настоящее время в межконфессиональной полемике их не так уж и редко называют «сектами».

Так, на территории России помимо Русской православной церкви (Московский патриархат — МП) существует еще не менее полутора десятков альтернативных православных юрисдикций. Они могут иметь самую разную историю своего возникновения, но в большинстве случаев их появление на свет — это результат драматической истории русского православия в XX в. Довольно часто эти юрисдикции, особенно те из них, что находятся в жесткой оппозиции к МП, получают нелицеприятное наименование «секты» от конфессионально ориентированных авторов, принадлежащих к РПЦ (МП). А иногда это клеймящее обозначение заимствуется и светскими журналистами, недостаточно осведомленными о предмете или настроенными изначально предвзято. Поэтому в телепередачах или в газетах можно время от времени найти упоминания о «сектантах», которые на поверку оказываются последователями Российской православной автономной церкви или еще какой-либо православной юрисдикции, не входящей в структуру МП. В чем-то аналогичную ситуацию, только еще более запутанную, мы видим и в российском исламе. Иногда в наших СМИ можно прочесть и о «тоталитарной секте ваххабитов» — хлесткий ярлык «тоталитарной секты» применяется для обозначения тех исламских групп, которые, оправданно или нет, обвиняются в политическом радикализме. В дальнейшем изложении, конечно же, не будем касаться этих групп. Просто отметим в который раз, что слово «секта» приобрело уже настолько расплывчатое значение, что «сектантами» могут назвать абсолютно кого угодно, если кто-то по каким-то причинам вызывает раздражение.

5. *Новые религиозные движения в собственном смысле.* Это чрезвычайно неоднородная группа религиозных общин.

И в отечественной, и в зарубежной научной литературе неоднократно предпринимались попытки построения типологии НРД. Далее будет приведен авторский вариант построения такой типологии, отнюдь не претендующий на окончательный. Однако авторы полагают, что их опыт будет бесполезен для тех, кто, приступая к изучению НРД, сталкивается с насущной необходимостью хоть как-то упорядочить фактический материал.

Контрольные вопросы

1. Следует ли относить протестантские религиозные объединения к новым религиозным движениям?

2. Какие группы религиозных объединений христианского происхождения вам известны?

2.3. О типологии новых религиозных движений

Как уже отмечалось, группа религиозных движений, относимых к НРД, весьма неоднородна. Не будет преувеличением сказать, что в религиоведении проблема построения типологии НРД относится к числу наиболее дискуссионных¹. Указания на ее сложность стали почти что общим местом в работах соответствующего научного профиля. Число существующих типологий достаточно велико, но едва ли не каждый ученый по мере погружения в исследуемый материал оказывается неудовлетворенным результатами своих коллег и сталкивается с потребностью разработать собственную или по крайней мере уточнить ту, что принята им за исходную. Поэтому скорее всего любая вновь разработанная типология обречена стать не более чем следующей в многочисленном ряду.

Несколько слов о том, что именно вызывает затруднения при построении типологии НРД. Первая и наиболее видимая причина — это многочисленность НРД и крайнее разнообразие их вероучений. Но, как правило, в основе типологии лежит именно характер вероучения. Ситуация такова, что наиболее полная типология едва ли не совпадает по числу рубрик с числом самих НРД. Вероучения НРД различаются множеством моментов, и почти каждое из них при определенном подходе может стать поводом выделить НРД, имеющие сходные вероучительные положения, в отдельную группу. Добавим, что вероучения НРД очень часто непоследовательны, не имеют четкого выражения в вероучительных текстах (таковые могут просто отсутствовать). Вероучение вполне может динамично меняться в течение всего времени своего существования, что характерно для движений, возглавляемых харизматическим лидером. Далее, очень большие сложности вызывает классификация многочисленных НРД, имеющих синкретические вероучения. Например, некое движение соединяет положения, заимствованные из христианства, буддизма и европейского оккультизма. Возникает проблема, к какой группе (неохристианской, необуддийской или какой-либо еще) отнести это движение. Обо-

¹ См., напр., *Балагушкин Е.Г.* Критика современных нетрадиционных религий (истоки, сущность, влияние на молодежь Запада). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. С. 8, 9; Он же. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Ч. 1. М.: ИФРАН, 1999. С. 12.

снованный ответ, очевидно, зависит от того, какие именно элементы преобладают. Но определить это, как уже было отмечено, далеко не всегда просто. Выделение рубрики «синкретические НРД» вряд ли спасает положение — чаще всего в нее попадают очень несхожие НРД, синтезирующие положения самых разных традиций. Получается, что смысл такой рубрики почти что соответствует ремарке «и прочие».

Сложности при построении типологии вызывает и нечеткость границ между собственно религиозными и многочисленными «сопутствующими», парарелигиозными учениями и практиками, как то: астрологией и другими видами мантики, магией, оккультным целительством, ченнелингом («контактерством»), оккультно-психологическими тренингами и тому подобными явлениями¹. С одной стороны, многие группы, привычно относимые к НРД, ограничиваются магическими практиками, полу- или полностью магическими психотехниками, направленными на развитие предполагаемых паранормальных способностей. (Сюда относят, например, объединения сатанистов, разделяющих учение Антона ЛаВея, или последователей «Трансцендентальной медитации» Махариши Махеш Йоги.)

С другой стороны, одно и то же НРД может предлагать различные цели адептам, находящимся на разных ступенях вовлеченности в его деятельность: от магических оздоровительных техник и (также магической) психотерапии на низших ступенях до религиозного спасения на высших. (Характерный пример — Саентологическая церковь и другие саентологические организации.)

Немалые сложности может вызывать и весьма аморфный характер верования большого числа движений — вплоть до того, что оказывается правомерным вопрос о применимости самого термина «вероучение» в строгом смысле этого слов. В самом деле, не составляет труда отнести к числу религиозных движение, считающее целью своих адептов обретение благодати после смерти физического тела или освобождение от тягот феноменального мира и слияние с Абсолютом при жизни. Сложнее, когда цель определяется как «просветление», «расширение сознания», «достижение космического сознания», причем без сколько-нибудь ясного истолкования смысла используемой терминологии. К слову, многие движения такого типа решительно отказываются считать себя религиозными, проводя границу между «религиозным» и «духовным». Разумеется, самооценка адептов не обязывает ученого,

¹ См.: *Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм? Критические очерки. М.: Политиздат, 1984. С. 86–88.

но она подчеркивает осознаваемое ими самими отличие от более привычных форм.

В результате едва ли не каждая типология, охватывающая широкий спектр движений (что само по себе вполне обоснованно), создается не более и не менее как ценою отказа от обсуждения принципиального вопроса: «Каким критериям должно соответствовать движение для того, чтобы оно могло называться религиозным?»

Наконец, серьезные сложности создает уже отмеченная выше очевидная неоднозначность самого термина «НРД». То же самое, впрочем, можно сказать и о других терминах, используемых наряду с НРД, как то: «нетрадиционные религии», «религии Нового века» и др. Возможность широкой трактовки, заложенная в самом термине, приводит к тому, что очень часто в списках НРД оказываются религиозные группы, весьма далекие друг от друга по своему происхождению и истории¹.

Таковы основные трудности, возникающие при построении типологий НРД. С учетом их авторами предлагается следующей вариант типологии, построенный на выделении ряда дополняющих друг друга критериев.

Уточним вначале смысл, который вкладывается в термин «НРД». Под новыми религиозными движениями (новыми религиями) понимаются разнообразные религиозные течения, действующие в странах западного мира (здесь и далее подразумевается и Россия), существующие сравнительно недолгое время и альтернативные господствующей иудео-христианской традиции.

НРД — не что иное как своеобразный религиозный «андеграунд», альтернативный религиозному *мейнстриму*. Они, условно говоря, то «место» или те «места», куда приходит современный житель западной страны в поисках иных, отличных от предлагаемых мейнстримом религиозных путей. Все дальнейшие рассуждения будут посвящены фактически описанию и классификации этих «мест». Поэтому термин «НРД» нельзя признать самым удачным. Гораздо более соответствует, по сути дела, известное, но значительно реже используемое название «альтернативные религии». Однако, как уже было сказано, НРД — одно из самых распространенных и узнаваемых названий,

¹ Так, несколько лет назад глава российских католиков митрополит Т. Кондрусевич в интервью привел в качестве позитивного примера НРД новые католические движения, такие как движение «Фоколари». Конечно, это исключение: обычно к НРД не относят течения в рамках какой-либо традиционной церкви.

и его использование позволяет по крайней мере сохранять некоторую общность терминологии.

Уточним хронологические границы НРД. Они определяются временем появления и широкого распространения альтернативной религиозности в западной культуре. Здесь можно выделить два периода, на которые приходится две последовательные волны распространения¹. Первый период (вторая половина XIX — начало XX вв.) — это время мощного всплеска интереса к восточным религиям, спиритизму, оккультным учениям. Реликтом этого времени являются, если можно так сказать, старые «новые движения» — такие как центры Миссии Рамакришны в западных странах или Теософское общество. Вторая волна начинается на рубеже 60—70-х гг. XX в. В этот период в западных странах распространяются многочисленные движения, наиболее прочно ассоциируемые с НРД, — «новые новые», собственно новые. В нашей стране, несмотря на явный интерес интеллигенции и отдельные исключения (появление последователей Международного общества сознания Кришны), вторая волна все же запаздывает до рубежа 80—90-х гг. Но это результат искусственного сдерживания методами репрессивной политики.

Довольно сложной проблемой является определение границ между новыми (альтернативными) религиями и религиями «старыми» (т.е. мейнстримом).

Совершенно очевидно, что степень альтернативности может быть различной. Бесспорно альтернативными (собственно, НРД) можно считать, во-первых, религиозные движения, возникшие вновь, как бы с нуля, и явно, казалось бы, не связанные генетически ни с одной религиозной традицией, и, во-вторых, движения, перенесенные на Запад из других культур. (Воспользуемся разработанной в западном религиоведении терминологией и будем называть такие НРД соответственно эмерджентными и экскурсивными².) Но эмерджентные движения, разумеется, не создаются *ex nihilo*, вероучения многих из них — результат религиозного синкретизма. При этом вполне возможны заимствования из мейнстрима, и, следовательно, такие НРД могут по некоторым параметрам приближаться к нему. Это приближение

¹ Ср.: Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Ч. 1. М.: ИФРАН, 1999. С. 13—14, где говорится о трех волнах распространения НРД. Считаем возможным ограничиться двумя, полагая, что распространение новых религий в послевоенной Японии — локальное явление, не оказавшее принципиального влияния на Запад.

² См.: Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий (истоки, сущность, влияние на молодежь Запада). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. С. 263.

будет тем больше, чем выше степень заимствования. Экскурсивные движения, в свою очередь, неизбежно трансформируются, оказавшись на Западе. Например, они могут приобретать социальную структуру, очень напоминающую структуру западных христианских церквей. Таким образом, они тоже могут «дрейфовать» к мейнстриму. Но и сам западный религиозный мейнстрим — довольно динамичное образование, в котором возникают течения, также претендующие быть альтернативой, хотя и значительно менее радикальной, чем эмерджентные и экскурсивные религиозные движения. Граница, следовательно, оказывается проницаемой с обеих сторон.

Итак, под новыми (альтернативными) религиями в наиболее определенном, собственном смысле слова будем понимать эмерджентные и экскурсивные религии. При этом резкая граница между новыми и «старыми» религиями отсутствует: между теми и другими пролегает весьма обширная «серая область»¹. Скорее ее следовало бы называть не «серой», а «радужной». Это целый спектр: от движений, почти неотличимых от «классических старых» на одном полюсе, до почти неотличимых от «хрестоматийных» новых — на другом.

В этой связи следует особо остановиться на протестантах и генетически связанных с ними движениях. В типологию НРД очень часто оказываются включены различные протестантские и близкие к ним направления (при этом критерии, по которым в НРД включаются одни протестанты и не включаются другие, чрезвычайно уязвимы для критики). Исходя из сказанного, не считаем возможным включать в число НРД протестантские и напрямую происходящие от них движения. Лишь наиболее новаторские из них, например, допускающие чрезвычайно большие элементы синкретизма в вероучении, могли бы быть, возможно, отнесены к «серой области».

Ранее также говорилось о прозрачности границ между новыми религиями и парарелигиозными движениями (да и авторы сами уже пересекли эту границу, говоря о спиритизме и оккультизме первой волны, так же, впрочем, обстоит дело и со второй). Для внесения определенности уточним, что именно будет подразумеваться под религиозными и парарелигиозными движениями.

Конкурирующих определений религии в настоящее время существует очень много². Остановимся на одном из наиболее универсальных

¹ См.: Miller T. Religious Movements in the USA. URL: <http://web.archive.org/web/20060827231029/religiousmovements.lib.virginia.edu/essays/miller2003.htm>.

² См., напр.: *Параджа В.И.* Социология религии: учебн. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. М.: Наука, 1995. С. 25–42.

и принятых в современном религиоведении и вслед за Э. Дюркгеймом будем считать определяющим признаком религии деление мира на сферу сакрального и сферу профанного¹. Однако для наших целей необходимо сделать существенное уточнение. Полагаем уместным отнести к новым *религиозным* (в отличие от парарелигиозных) движениям те, которые предлагают своим adeptам в качестве основной и окончательной цели религиозное спасение. Здесь сакральное (как бы оно ни понималось) наделено спасительной силой; приобщение к нему совершается ради спасения, фундаментального изменения и обновления бытия человека (и снова: как бы конкретно ни понималось это спасение). Сказанное вовсе не означает, что всегда и повсюду право именоваться религиями признается только за религиями спасения. Имеется в виду следующее. Ранее были определены новые (альтернативные) религии, противопоставленные мейнстриму. Новые религии — это то «место», куда приходит наш современник, не удовлетворенный тем, что ему предлагает религиозный мейнстрим. Но в современной западной культуре (а говорится только о ней) мейнстрим тождествен религии спасения. Поэтому противопоставление мейнстрима и альтернативы возможно как противопоставление именно путей спасения. Большинство adeptов НРД — верующие первого поколения, сделавшие собственный религиозный выбор. Современный европеец может *знать* о любых религиях, но *быть* религиозным, сделать религиозный выбор и стать на религиозный путь означает для живущего в европейской культуре прежде всего сделать выбор пути спасения. Соответственно, альтернативный религиозный путь — это, собственно, альтернативный путь спасения. (И это, конечно, не исключает возможность стать членом как новой, так и «старой» религии по другим мотивам. Но никакие конкретные мотивы не отменяют сложившегося на Западе отождествления конечного смысла религиозной жизни для принадлежащего к западной же культуре человека со Спасением.)

В отличие от новых религий парарелигиозные движения оперируют с сакральным в профанных целях и предлагают эти цели своим adeptам: это оздоровление, развитие сверхспособностей, успех в бизнесе и т.д. Но, повторим еще раз, граница трудноуловима, представления о спасении могут быть размытыми, разные цели могут сочетаться без принесения в жертву одного другому. Собственно парарелигиозные движения можно скорее определить отрицательным методом — исходя из того, что они не предлагают ничего, хоть в какой-то мере

¹ См.: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. URL: http://www.vusnet.ru/biblio/archive/durkgeym_elementarnie.

соотносимого со спасением¹. В действительности между новыми религиозными и парарелигиозными движениями пролегает еще одна обширная «серая» (т.е. «радужная») область.

Итак, в зависимости от **фундаментальной установки** будем различать **религиозные** (т.е. собственно НРД) и **парарелигиозные** движения. Группа парарелигиозных движений достаточно обширна, среди них можно назвать магические, терапевтические, психотехнические и др.

В зависимости от такого критерия, как **форма репрезентации сакрального** в рефлексии адептов, считаем возможным выделить среди НРД (**явно**) **религиозные** и **крипторелигиозные** движения. Для западной культуры, имеющей оформленное представление о естественных законах природы, традиционная форма религиозной рефлексии — это соотнесение сакрального со сверхъестественным, чудесным. Но в последнее время заметное распространение получили учения, в которых сакральное видимым образом лишено статуса сверхъестественного, например разнообразные уфологические культы. Соответственно трансформируется и спасение. Адепты тех же уфологических культов — при сохранении традиционного эсхатологического сценария — могут ожидать, что экипажи НЛО перенесут их с Земли, которая погибнет в катастрофе, в другую галактику. Учения подобного типа будем называть крипторелигиозными².

Следующим важным типологическим критерием следует считать **условия членства** в НРД, определяемые наличием или отсутствием обязательной и официально установленной платы за вступление в движение, участием в религиозном культе, религиозном обучении и в конечном счете получении спасения. Определяющим признаком здесь является принципиальная невозможность стать членом ряда НРД и участвовать в их жизни, не платя за это. Такие НРД будем называть **спиритуально-коммерческими**, в отличие от **обычных (некоммерческих)**. Подчеркнем, что отличие спиритуально-коммерческих НРД заключается отнюдь не в наличии коммерческой деятельности самой по себе или платы за религиозные обряды — это встречается повсеместно и в новых, и в «старых» религиях. Но стать православным, адвентистом или членом Общества сознания Кришны, не уплатив за это, конечно же, можно. Стать членом спиритуально-коммерческого НРД

¹ Ср.: *Smith C. Para-Religious Movements*. URL: <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/Pararel.html>, где предлагается несколько иной подход к пониманию парарелигиозных движений.

² Этот термин использовал Мирча Элиаде — см.: *Элиаде М. Священное и мирское*. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. С. 24. Но в данном пособии ему придается смысл, неотждественный авторскому.

бесплатно так же нельзя, как нельзя бесплатно получить образование в платном учебном заведении (разве что в особых случаях в виде исключения). Обычные религиозные организации рассматривают собственную практику фактического взимания платы за обряды, если таковая есть, как принятие добровольных пожертвований. Эта практика нередко подвергается критике внутри самой же религиозной организации, сумма часто не фиксирована и зависит от возможностей жертвователя, а неимущий вполне может участвовать в обряде бесплатно. В спиритуально-коммерческих НРД религиозные обряды в полной мере являются рыночными товарами и услугами, имеющими установленную цену. Самый яркий пример НРД такого типа — это саентология, первой получившая широкое распространение и известность. (Показательно, что характер деятельности Саентологической церкви настолько отличался от привычного, что юридическое признание ее религиозной организацией в США, на родине саентологии, происходило с большим трудом, а в ряде стран она не признается таковой и в настоящее время.)

Следующий типологический критерий характеризует НРД с точки зрения их вероучений. Вследствие крайнего разнообразия последних оптимальной будем считать типологию, построенную на основе возможных вариантов происхождения учений. Принимаем приведенную выше типологию, согласно которой новые движения **по происхождению вероучения** могут быть разделены на **эмерджентные** (возникшие вновь) и **экскурсивные** (перенесенные из других культур). Эти термины мы будем использовать для характеристики как движений, так и самих учений, исповедуемых движениями. Повторим, что эмерджентные движения могут быть названы таковыми только условно, в том смысле, что они не имеют прямой преемственности ни с одной из существующих ныне традиций, строго же говоря, они, конечно, не возникли буквально на пустом месте. Поэтому считаем необходимым дополнить классификацию, выделив в группе эмерджентных движений движения **эмерджентно-реставрационные** и **эмерджентно-синкретические**. Учения и тех, и других являются результатом собственного творчества. Но в первом случае это выражается в попытке восстановить какую-либо утраченную традицию (например, неоязыческие движения). Во втором случае элементы собственного творчества сочетаются с адаптированными и переработанными элементами различных религиозных традиций и, возможно, психологических, естественно-научных теорий, лженаучными концепциями. В качестве примера можно назвать саентологию или «Великое белое братство» (Юсмалос).

Среди экскурсивных преобладают движения ориентального происхождения, хотя можно указать и на заимствования из различных форм шаманизма, синкретичных афроамериканских культов и т.д.

Отметим, что не рассматривается такой путь создания НРД, как дробление конфессий, принадлежащих к мейнстриму. Были определены новые религии как альтернативные мейнстриму. Дробление же конфессий не обязательно предполагает изменение учения, но если и предполагает, то измененное учение сохраняет явную преемственность с изначальным. В крайнем случае движение, возникшее путем дробления, может быть отнесено к «серой», пограничной области.

Наконец, по типу организации НРД можно разделить на культы и секты. Напомним, что условились использовать эти термины крайне осторожно, учитывая тот «шлейф» негативных коннотаций, который сопровождает эти термины сейчас. Но все же, как уже говорилось, это вполне устоявшиеся понятия социологии религии, правда, часто имеющие разное содержательное наполнение¹. Под сектами будут понимать организованные движения, имеющие сложившуюся выраженную социальную структуру. Движения, не имеющие таковой, будем называть культами². Среди культов выделим два также известных в социологии религии типа: 1) харизматические культы, группирующиеся вокруг авторитетного лидера; 2) культы-аудитории не имеют ярко выраженного лидера и объединены разделяемым последователями культа учением. Культы второго типа, как правило, предполагают более свободную форму членства, чем культы первого типа и тем более секты. В обобщенном виде типология новых религиозных движений выглядит следующим образом:

Критерий определения	Определяющий признак	Тип
1. Форма репрезентации сакрального	1.1. (Явно) религиозные	
	1.2. Крипторелигиозные	
2. Условия членства	2.1. Обычные (некоммерческие)	
	2.2. Спиритуально-коммерческие	

¹ См., напр.: *Масионис Дж.* Социология. 9-е изд. СПб.: Питер, 2004. С. 621–623., *Смелзер Н.* Социология. М.: Феникс, 1994. С. 467–470.

² См.: *Гараджа В.И.* Социология религии: учебн. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. М.: Наука, 1995. С. 116–123.

Окончание

Критерий определения	Определяющий признак	Тип
3. Происхождение вероучения	3.1. Эмерджентные	3.1.1. Эмерджентно-синкретические
		3.1.2. Эмерджентно-реставрационные
	3.2. Экскурсивные	
4. Тип организации	4.1. Секты	
	4.2. Культы	4.2.1. Харизматические
		4.2.2. Культы-аудитории

Предложенная типология имеет взаимодополняемый характер, так что НРД может быть охарактеризовано по ряду признаков, определяемых выделенными критериями, например, как экскурсивный культ, спиритуально-коммерческая эмерджентная секта, крипторелигиозный эмерджентный культ.

Контрольные вопросы

1. Чем вызваны сложности построения типологии новых религиозных движений?
2. На основании каких критериев можно строить типологии новых религиозных движений?
3. Какие типологии новых религиозных движений вам известны?

ГЛАВА 3. ЭЗОТЕРИКА И ВНЕКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

3.1. Нью-Эйдж и спиритуально-коммерческие движения

В представленной во второй главе типологии НРД авторы поставили задачу охватить максимально широкий круг явлений, относимых к НРД. Сейчас не стоит задача охарактеризовать те НРД, которые существуют к настоящему времени уже сравнительно давно (на протяжении по крайней мере нескольких десятилетий) и по своей структуре и организационным формам в принципе не сильно отличаются от любой из «старых» религий. Истории и вероучению этих групп посвящена обширная научная литература, к которой мы и отсылаем наших читателей¹. В последние 10–15 лет численность последователей организованных НРД первоначально стабилизировалась, а затем пошла на спад, причем этот процесс снижения затронул и Россию. Но увлечение тем довольно неопределенным и расплывчатым кругом идей, верований, практик, которые получили название субкультуры Нью-Эйдж, уверенно набирает обороты. Мы не случайно пока не затрагивали этот вопрос. Нью-Эйдж — это очень разноплановое явление, и далеко не все из того, что обычно к нему относят, можно определить как имеющее отношение к религии, пусть даже самой «альтернативной». По крайней мере к религии в том виде, как она обычно понимается и была определена выше. Действительно, к Нью-Эйдж обычно относят разнообразные магические и оккультные практики, гадания, современные варианты астрологии, нетрадиционные методы целительства — т.е. все то, что было определено выше как парарелигиозные практики. Но даже если говорить о существующих в рамках Нью-Эйдж собственно религиозных учениях, ставящих своей целью спасение, то и здесь зачастую придется делать весьма существенное уточнение.

¹ См. напр.: Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в капиталистических странах Запада и их влияние на молодежь. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980 // *Он же*. Критика современных нетрадиционных религий (истоки, сущность, влияние на молодежь Запада). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984 // *Он же*. Нетрадиционные религии всовременной России: морфологический анализ. Ч. 1. М.: ИФРАН, 1999.

Для субкультуры Нью-Эйдж крайне характерна индивидуализированная религиозность. Религиозные поиски ньюэйджеров, как правило, предполагают обращение к разнообразным практикам и психотехникам, призванным изменить сознание адепта так, чтобы вызвать опыт непосредственного переживания сакрального, и намного реже обращение к каким-либо формам поклонения. При этом изучение психотехник, в отличие от поклонения высшим по отношению к человеку сакральным силам, вполне может совершаться индивидуально по книгам, с помощью Интернета или других современных источников информации. Необходимость создавать какие-то объединения, как правило, возникает только в том случае, если адепт стремится узнать какую-либо технику непосредственно от наставника. Но это последнее в субкультуре Нью-Эйдж, не в пример традиционным представлениям, вовсе не считается необходимым условием. Как следствие всего этого, крайне аморфное движение Нью-Эйдж оказывается как бы разложенным минимум на две составляющие: парарелигиозные практики и спиритуально-коммерческие движения (СКД), характеристика которых будет дана ниже.

Уточним, что не имеем в виду движения, собирающие пожертвования со своих членов или принимающие пожертвования за совершение религиозных обрядов. Это характерно для большинства и новых, и «старых» движений. Хотелось бы обратить внимание на движения, неизменно и установленным основанием существования которых является плата за вхождение, пребывание, участие в характерной для движения деятельности и совершение обрядов.

Такие движения изначально возникают как платные группы. Верующие, принадлежащие к «обычной» группе, даже если в ней принято, например, уплачивать церковную десятину, все же не должны платить за само право находиться на собрании общины или изучать вероучение. Интересующие нас группы практикуют в основном обучение за плату. Каждое собрание — фактически платный урок. Членство в группе начинается с оплаты занятий и прекращается, как правило, с окончанием выплат. Отличие таких групп, например, от платных курсов иностранных языков заключается в характере преподаваемых знаний и практических навыков, которые вполне сопоставимы с учениями и практиками «обычных» НРД. Это обстоятельство и дает основание причислить их к НРД в качестве отдельной группы, в чем нет ничего принципиально нового: подобные группы, как правило, не исключаются учеными, изучающими НРД, из сферы профессиональных интересов. Но зато они чаще всего и не выделяются исследователями как особая группа, обладающая определенной спецификой по

сравнению с другими НРД. Полагаем все же, что движения, основанные на коммерческих отношениях, заслуживают отдельного изучения. Среди СКД в целом можно выделить как высокоструктурированные, так и слабоструктурированные, более-менее аморфные движения. Высокоструктурированные обладают как минимум сложившейся организацией, у них существуют формальные акты вступления в движение и изменения статуса внутри него (использование термина «движение» в этих случаях очевидно проблематично, но придется сохранить его как устоявшийся). Максимум социальной организованности в слабоструктурированных движениях — это наличие лидера и его ближайших сподвижников, статус которых формально не закреплен. Отсутствуют и формальные акты вступления в движение. Будем называть движения первого типа сектами, а второго — культами. Среди последних следует различать харизматические культы, имеющие ярко выраженного лидера, и культы-аудитории, представляющие собой, как правило, периодически собирающиеся кружки единомышленников, объединенных скорее доктриной или кругом интересов, чем личностью лидера. Таковой, если и имеется, занимает скромное положение, чаще всего его роль — это решение организационных вопросов. Очень часто коллективным лидером является актив группы, не имеющий внутри себя установленного распределения обязанностей и иерархии.

Слабоструктурированные СКД — наиболее распространенные. Как правило, такие группы существуют в виде периодически возобновляющихся платных лекций-семинаров или тренингов, проводимых каким-либо наставником. Чаще всего они обладают более-менее постоянным ядром участников, которые могут поддерживать отношения и вне занятий. Другой тип, получивший распространение в последние годы и отмеченный специалистами, — возникновение группы с относительно постоянным ядром вокруг торговых точек наподобие сети магазинов «Путь к себе», через которые распространяется не только литература, но и информация о тренингах, занятиях, консультациях¹. Отличие групп второго типа заключается в том, что их члены объединены вокруг не какого-либо учителя, а координационного центра, представляющего информацию о разных учителях. Члены этих групп охотно посещают разных наставников, не выказывая явного предпочтения никому из них настолько, чтобы это заставило

¹ См.: *Филатов С.Б.* Новые религиозные движения — угроза или норма жизни? // Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 448—449.

отвергнуть всех остальных. Собственно, группы второго типа не являются спиритуально-коммерческими в строгом смысле: во-первых, их участники практически не связаны между собой коммерческими отношениями (за исключением, может быть, дружеской финансовой взаимопомощи в оплате занятий и т.п.). Во-вторых, занятия, которые они посещают, необязательно носят платный характер, хотя это и бывает очень часто. Но все же необходимо включить их в рассмотрение, так как они возникают и действуют потому, что их участники общаются с другими лицами в отношении коммерческого характера.

Фактически имеются торговые сети с ядром постоянных потребителей, но торгуют они товаром особого рода — «спиритуальным». Номенклатура товара достаточно разнообразна — это семинары и тренинги по йоге, техникам медитации, обучение методикам ченнелинга (контактерства) и развития сверхспособностей, методам оккультного целительства и др. Это могут быть платные лекции, на которых излагаются популярные оккультные теории, как правило, сопровождаемые презентацией и продажей сочинений лектора, или же бесплатные вводные лекции, посетителям которых предлагается поучаствовать в платных занятиях в дальнейшем. В последние годы образовалась достаточно обширная группа коммерческих наставников, которые начинают свою деятельность, заранее предполагая создать не просто кружок последователей, а группу покупателей выставленного на продажу товара.

Необходимо отличать деятельность названных коммерческих наставников от деятельности внушительной массы современных колдунов и гадалек — магов, экстрасенсов, народных целителей, астрологов, предсказателей и т.п. Такое отличие, каким бы малозаметным оно ни казалось на первый взгляд, все же существует, но, поскольку есть и разнообразные переходные типы, дальнейшее рассуждение будет относиться скорее к идеальным типам «коммерческого наставника» и «колдуна».

Коммерческий наставник по роду своей деятельности является проповедником и учителем: он передает своей аудитории теорию и практику (их соотношение может быть различным, вполне возможно, что один из элементов сведен к минимуму). Колдун или гадалка как идеальный тип наставником не является. Его товар иной, он продает, так сказать, конечный продукт: результат магических операций, амулеты, предсказания. Далее, деятельность коммерческого наставника, как очевидно, предполагает наличие определенной общности взглядов с аудиторией, к которой он обращается. Отметим, что эта общность взглядов очень часто не имеет эксклюзивного характера — от аудито-

рии не требуется отвержения иных, не проповедуемых наставником мировоззрений. Для деятельности колдуна в целом мировоззренческая общность между ним и клиентом не является обязательной, за исключением одного — в тот момент, когда клиент обращается к колдуну, он должен верить в эффективность его действий. Это допущение может возникнуть по самым разным причинам и вовсе не обязательно означает какую-то продолжительную веру в магию со стороны клиента. Например, некто, всегда относившийся к магии скептически, может обратиться к колдуну в момент отчаяния и вновь вернуться к своим привычным установкам спустя некоторое время. Отметим также, что учение, которым руководствуется коммерческий наставник, сколь бы ни было редуцированным, все же предполагает некий минимум, за пределами которого говорить о спиритуальном наставничестве уже невозможно. Например, инструктор йоги, вовсе отбросивший учение, вряд ли в большей степени спиритуальный наставник, чем тренер по гимнастике. Минимум теоретического содержания для наставника, как правило, несколько больше, чем тот минимум теории, который необходим колдуну или гадалею, чтобы быть представителем своего ремесла. Последний вполне может ограничить свою теоретическую базу знанием правил магических манипуляций или техники гадания.

Наконец, коммерческий наставник рассчитывает на возникновение кружка последователей. Он все же «пастырь», имеющий свою «паству», хотя и весьма аморфную. Колдун или гадалец имеет не паству, а только временных клиентов. В отношении современных колдунов можно вспомнить высказывание Марселя Мосса о колдунах архаических народов: колдуны-одиночки или корпорации колдунов не образуют церкви, состоящей из прихожан и священников¹. Подчеркнем еще раз: идеальные типы — это полюса, но четкой границы не существует. Успешный колдун, имеющий теорию и практику, которые он мог бы передавать, вполне может приобрести относительно постоянный кружок клиентов-последователей. Это особенно вероятно, если колдун является и целителем.

Итак, группы наставников и учеников, связанные коммерческими отношениями, могут образовываться двумя основными путями. Во-первых, они изначально могут возникать в таком качестве; во-вторых, они могут образовываться вокруг успешно практикующих колдунов (которых мы условно переведем из разряда колдунов в разряд наставников.)

¹ См.: *Мосс М.* набросок общей теории магии // *Он же.* Социальные функции священного / Избранные произведения. СПб.: Евразия, 2000.

Слабоструктурированные движения были определены выше как культы, включающие в себя два типа: харизматические культы и культы-аудитории. Эта типология относится в первую очередь к «обычным», не спиритуально-коммерческим культам (СКК), для которых она, собственно, и разрабатывалась. Сопоставим в самых общих чертах некоммерческие и спиритуально-коммерческие культы, для того чтобы указать сходства и различия.

При первом рассмотрении СКК, группирующиеся вокруг координационных центров, можно сопоставить с культами-аудиториями, а группирующиеся вокруг наставников — с харизматическими культами. Отличие СКК первого типа от «обычных» некоммерческих культов весьма незначительно, за исключением одного момента — они вполне могут быть еще более аморфны и иметь еще более «текущее» членство, чем некоммерческие. Собственно, о членстве здесь говорить можно только с определенной долей условности. Это не более чем группа людей, периодически участвующих в совместных мероприятиях, причем нет никакого намека на обязательства или взаимное соглашение об участии. Каждый выбирает занятия, которые он хотел бы посетить, по собственному усмотрению, так что состав посетителей может меняться от мероприятия к мероприятию, хотя на каждом занятии завсегдатай видит несколько знакомых лиц. Это действительно скорее кружок завсегдатаев, подобный кружку завзятых театралов, не пропускающих ни одной премьеры и радостно приветствующих друг друга в фойе. Главное условие существования таких чрезвычайно аморфных групп — наличие центра притяжения, куда можно заглянуть на огонек, купить литературу, кассеты, аксессуары, узнать о предстоящих занятиях, почувствовать себя в родной атмосфере, пообщаться, найти друзей, познакомиться с девушкой (тем более, что в своем обычном социальном окружении такие люди часто испытывают недостаток общения). Следует, по всей видимости, считать эти группы относящимися к низшему из возможных уровней организации. Они располагаются на пограничной черте, отделяющей минимально организованное движение от неорганизованной массы людей, проявляющих интерес к «новой духовности». Выше говорили о том, что мероприятия, посещаемые в «постоянно-переменном» составе членами таких групп, необязательно носят коммерческий характер. Поэтому в другой системе координат можно сказать, что эти группы лежат на границе коммерческих и некоммерческих движений. Эти СКД — действительно переходная форма, нечто лишь в минимальной степени и частично удовлетворяющее требованиям быть как

«коммерческими», так и «движениями». Если допустить использование «терминологического монстра», то их следовало бы назвать «полукоммерческими полудвижениями». Тем не менее появление на спиритуальном поле групп, имеющих минимальный из возможных уровень организованности и общности целей, а также видимое отсутствие тенденций к трансформации в сторону обретения более выраженной структуры, далеко не случайно. Это отражение тенденции к приватизации, деконфессионализации религиозной составляющей культуры современного общества.

СКК, группирующиеся вокруг наставника, представлены несколькими типами. Первый тип групп наиболее привычен: есть наставник, проводящий занятия, и более-менее постоянный круг посетителей. Наставник и последователи живут в одном населенном пункте или по крайней мере в пределах непосредственной досягаемости.

СКК второго типа возникает, если наставник предпринимает периодические турне, переезжая из города в город, собирая аудитории и проводя занятия. Если наставник достаточно успешен, то после его визита могут оставаться группы последователей, члены которых поддерживают контакты между собой и с наставником (некоторые даже могут путешествовать вслед за ним). Эти группы активизируются, когда наставник вновь посещает их город. Особенно успешные наставники образуют целую сеть групп, включая и ту, которая находится в месте его постоянного проживания, т.е. группу первого типа. Эта ситуация очень напоминает ситуацию с «обычными» религиозными общинами, не имеющими собственного священнослужителя и окормляемыми периодически приезжающим к ним священнослужителем.

Наконец, третий, наиболее сложный, тип СКК возникает, когда дочерние группы приобретают собственного наставника из своей среды. Кандидат на эту роль, как правило, получает полномочия от наставника — создателя группы. Довольно часто, с учетом специфики, передача полномочий означает получение сертификата, подтверждающего квалификацию, или выглядит как покупка лицензии. Сеть групп третьего типа можно рассматривать как форму, переходную от слабоструктурированных к высокоструктурированным движениям.

СКК в целом очень похожи на обычные культы по своей структуре, но могут довольно сильно различаться характером взаимоотношений между группой и лидером. Для обычных харизматических культов характерен высокий уровень преданности лидеру, групповой сплоченности, а также требований к членам группы. Приверженцы обычного культа довольно часто кардинально меняют свой образ жизни, наибо-

лее преданные полностью посвящают себя культуре. СКК по определению являются в большинстве своем группами низкого уровня требований. Как правило, они более аморфные и текучие по своему составу. Отношения между лидером и группой, что вполне естественно, носят характер четко определенных финансовых обязательств. Собственно, этого достаточно для возникновения и функционирования группы; более интенсивные взаимоотношения, хотя и могут возникать, являются все же неким почти избыточным обстоятельством. Членство в таких группах, естественно, крайне редко предполагает отказ от прежнего образа жизни: платящий деньги должен иметь внешний источник доходов. Полное посвящение себя деятельности может произойти как смена профессии — подготовленный адепт сам становится наставником, превращая эту деятельность в основной источник средств к существованию.

Возможен вариант, когда наиболее преданные наставнику члены группы могут образовывать внутренний круг ближайших помощников, полностью или частично освобожденных от оплаты. Возникает, таким образом, культ в культе, когда ядро спиритуально-коммерческой группы преобразуется в обычный культ, менее аморфный и с высоким уровнем требований к адепту. Итак, как видим, слабоструктурированные СКД обладают рядом своеобразных черт, выделяющих их из ряда движений сходного уровня структурированности.

Высокоструктурированные СКД представлены разнообразными организациями. К их числу из наиболее известных следует отнести Саентологическую церковь с ее системой «фиксированных пожертвований» и связанные с нею структуры, «Трансцендентальную медитацию» (ТМ) и неоиндуистские ашрамы, такие как ашрам Ошо (Бхагавана Шри Раджниша) и ряд других. Из отечественных движений можно назвать, например, Школу йоги «Крылья Совершенства». Высокоструктурированные СКД могут иметь различные организационные формы, которые, с одной стороны, напоминают структуру образовательных учреждений (что и неудивительно, так как их важнейшая функция — обучение), с другой стороны — они похожи на обычные религиозные организации. Это разнообразие может быть сведено к двум основным типам: организации централизованные вертикального типа и децентрализованные — горизонтального типа. Здесь можно провести параллель, например, с вертикальной иерархической структурой католической церкви и горизонтальными структурами ряда протестантских деноминаций, представляющих собой самоуправляющиеся церковные общины, объединенные общим про-

исхождением, вероучением и максимум периодически созываемыми совещаниями представителей. К числу организаций первого типа можно отнести саентологию. Фактически это — довольно разветвленная структура, включающая в себя помимо собственно церковной организации многочисленные специализированные учреждения и службы, подчиняющиеся единому руководящему центру. Яркий пример движения второго типа — это сеть организаций последователей Ошо в том виде, в каком она существует в настоящее время, т.е. после смерти основателя. В отличие от многих основателей НРД Ошо не только не стремился оставить после себя централизованную структуру с ясно определенным механизмом передачи лидерства, но, напротив, настаивал на том, что никакая организация не нужна. Эту позицию можно считать вполне последовательной для человека, всегда декларировавшего принципиальный отказ от любой системы. Сейчас движение Ошо — это ашрам в Пуне, проводящий разнообразные платные семинары и тренинги, и многочисленные центры в разных странах, большей частью руководимые людьми, получившими посвящение в санньясины (аскеты). Собственно, институт санньясинов Ошо — единственное, что может объединять эти центры в организационном плане. Наряду с центрами есть и довольно аморфные круги последователей, периодически собирающихся на платные занятия с приезжающими инструкторами. Это движение, как видим, в своей периферийной части практически сливается со слабоструктурированными НРД. Организации вертикального типа в основном предусматривают отчисления доли доходов в пользу головной структуры. Для организаций горизонтального типа это нехарактерно. Возможен и промежуточный вариант, когда совершенно самостоятельные в организационном плане дочерние структуры действуют на основании лицензий, выданных материнской организацией, которая относится к преподаваемому учению как к интеллектуальной собственности. В этом случае часть доходов отчисляется владельцу авторских прав. Разумеется, в ряде случаев следует говорить о лицензировании и авторском праве не в собственном смысле, т.е. не подразумевая отношений, юридически признаваемых и регулируемых государственными организациями. Речь может идти только о внутренних порядках организации, признаваемых ее членами. Отказ от соблюдения правил игры будет означать исключение из организации и потерю легитимности в глазах ее членов. Но в то же время и организации, и индивидуальные наставники, стремящиеся к легитимации и обеспокоенные состоянием своих доходов, вполне могут оформлять авторские права

в установленном законом порядке. В современном мире уже давно не является чем-то исключительным юридическое оформление и защита в судебном порядке авторских прав в таких весьма специфических областях деятельности, как религия, магия, религиозно ориентированные психотехники или оккультные практики.

Насколько можно судить, эта тенденция впервые обозначилась на рубеже XIX—XX вв. Один из первых прецедентов — это судебный иск ордена Золотой Зари к своему бывшему члену, обнародовавшему в печати содержание орденовских ритуалов. Тогда это вызвало множество ехидных комментариев в прессе — сама мысль о возможности авторских прав на магические ритуалы казалась абсурдной. Но в дальнейшем ситуация изменилась. Саентологическая церковь во второй половине XX в., видимо, впервые начала широко пользоваться возможностями, открываемыми законодательством в охране своего приоритета. (Заметим, что этой организации не удалось реализовать все свои пожелания: хотя, например, символика Саентологической церкви зарегистрирована как торговая марка, американский суд все же отказался признать коммерческой тайной положения саентологического вероучения.) Сейчас это стало массовым и в целом привычным явлением для зарубежных стран: по сообщениям иностранной прессы, индийцы всерьез озабочены западной практикой патентования традиционных йогических асан; предпринимались даже попытки запатентовать слог «Ом»¹.

Несколько десятилетий тому назад Питер Бергер употребил скорее метафорически, чем строго терминологически, выражение «конкурентный рынок» для характеристики религиозной ситуации в западной культуре². По прошествии времени можно сказать, что метафора приобрела буквальный смысл: спиритуальность стала товаром, имеющим денежный эквивалент и защищенным торговым законодательством.

Такова, в самых общих чертах, специфика феномена, который был обозначен как СКД. Нельзя сказать, что появление и распространение таких групп остались незамеченными учеными и общественностью. Но следует указать на примечательное обстоятельство: как правило, большинство дискуссий вращается не вокруг попыток определить и специфицировать явление как таковое, а вокруг вопроса: можно ли

¹ См.: Индия пытается защитить наследие йогов от пиратства. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1127632320>.

² См.: Бергер П. Секуляризация и проблема убедительности. URL: http://www.nuntiare.org/library/nz_2_1.htm.

считать то или иное движение религиозным? (Достаточно вспомнить жаркие дебаты вокруг саентологии, не завершившиеся и по сей день.) Создается впечатление, что большинство спорящих, вместо того чтобы попробовать как-то определить нечто новое и необычное, стремятся уложить его в привычные категории, причем без всяких поправок на специфику. Отметим и еще один момент: участникам дискуссии часто не хватает последовательности. Например, саентология и ТМ — организации типологически довольно сходные. Первая в течение многих лет добивалась признания в качестве религии, а вторая не менее последовательно отказывается признавать свое учение религиозным. Очень часто участники дискуссии, особенно из стана противников НРД, просто инвертируют позиции движений, отрицая религиозный характер саентологии, подчеркивают его в учении ТМ. И в том и в другом случае затрагиваются два момента: коммерческая деятельность и характер преподаваемого за плату учения. Но если в первом случае коммерция — повод отказать саентологии в праве быть религией без оглядки на учение, то во втором — наоборот, учение ТМ является поводом признать ТМ религией, несмотря на платное обучение этой доктрине.

Попробуем разобраться, в чем тут дело. Несколько упрощая, можно выделить минимум два аспекта проблемы. Первый имеет к науке лишь косвенное отношение, зато прямое — к приобретению или утере той или иной организацией определенного юридического статуса. Спокойные научные споры о том, входит ли та или иная группа в сферу профессиональной компетенции, в общем-то интересны по большей части только самим ученым (в этом замечании нет иронии, скорее — это признание специализированного характера научного знания как такового). Ситуация приобретает публичный характер, когда возникает вопрос о юридическом признании за группой статуса религиозной организации, а ученые выступают в качестве экспертов, привлекаемых судом для консультаций.

В современном веротерпимом и секулярном западном обществе быть религией — это, с одной стороны, ряд преимуществ, связанных с защитой государством свободы совести, налоговыми льготами и т.д., а с другой — ряд ограничений, вытекающих из принципа светскости государства, в основном запрет на деятельность в государственных учреждениях. Возвращаясь к приведенному выше примеру: вопрос о саентологии возник, когда эта организация стала добиваться в суде признания себя религией, а о ТМ — когда, также в суде, решался вопрос о допустимости присутствия ТМ в муниципальных

средних школах США, где законодательно запрещено преподавание религиозных учений. Но совершенно очевидно, что ни судья, ни судебный эксперт не может позволить себе роскоши, вполне допустимой в научной дискуссии, — признать за каким-то явлением особый или переходный характер: «религиозная группа особого типа» или «пара-религиозная группа». От него требуется однозначный ответ: религия или не религия. Добавим к этому, что дискуссия в формате «да» или «нет» без всяких «но» часто инициируется бескомпромиссными противниками НРД, обращающимися к властям и к общественности. Отрицая за какой-либо организацией (необязательно коммерческого характера) право называться религией, такие деятели или общественные движения тем самым стремятся доказать, что их борьба против данного НРД не идет в разрез с принципом свободы совести, а сама организация должна быть выведена из-под защиты законов, охраняющих свободу вероисповедания (здесь опять можно вспомнить пример с саентологией как самый яркий). Напротив, доказывая религиозную природу учения какой-либо группы, ее противники стремятся не допустить ее туда, где религия не должна присутствовать, либо же, как считает часть противников НРД, могут присутствовать только религии, признаваемые ими традиционными и конструктивными. Отвлечемся от примера, более актуального для американской действительности, и вспомним борьбу против школьных учебных курсов на основе учений, ставших популярными у части отечественных педагогов: Агни-Йоги Рерихов, учения В. Вернадского, валеологии и ряда других. Одним словом, продолжительные дискуссии на тему «религия или нет» отчасти обусловлены привходящими социальными факторами.

Но есть и другой аспект проблемы, как представляется, более важный для собственно научного осмысления явления. Похоже, в последние десятилетия в стране возникло новое масштабное явление, которое с трудом укладывается в привычные религиозоведческие категории. Оно в общем выходит за рамки коммерческих движений, хотя и обнаруживает естественную тягу к коммерциализации, так что СКД — его яркие, самые многочисленные и законные представители.

Как бы ни определялось понятие религии, но все же, говоря о религиозной группе, а тем более — о религиозной группе в современном западном обществе, подразумевают прежде всего общину совместного поклонения. Неудивительно, что идея платной общины поклоняющихся выглядит по меньшей мере непривычно. Но в группах, которые рассматриваются в этом разделе, момент поклонения в лучшем случае оттеснен на задний план, а может и вообще от-

существовать. На первый план в этих группах выдвигается обучение психотехникам. Фактически это не что иное как группы-тренинги. А брать деньги за тренинг уже не кажется чем-то немислимым. Более того, в глазах и наставников, и учеников это вполне нормальный способ зарабатывать на жизнь. В фигуре священника, берущего деньги за совершение обряда для верующего, всегда есть нечто сомнительное. Напротив, тренер — наставник, организовавший платную группу, вызывает у тех, кто пришел к нему, нареканий не больше, чем преподаватель иностранного языка, дающий платные уроки. Психотехники, которым обучают в подобных группах, довольно различны и имеют большой диапазон целей. Это может быть: обучение мистическим техникам самоспасения, толкуемым как пробуждение скрытого в человеке божественного начала, раскрытие предполагаемого сверхъестественного потенциала психики; достижение неких необычных состояний сознания, априори полагаемых более истинными и ценными, чем обычное сознание; приобретение мистического опыта; изучение разнообразных методов медитации, частично заимствованных из восточных религий или каких-либо других техник достижения транса; обучение методикам ченнелинга и общения с духами; нравственное самосовершенствование, достижение гармонии с обожествляемой Вселенной, приобщение к оккультным тайнам — одним словом, то, что на языке самих адептов называется «расширением сознания», «духовным ростом», «духовностью», противопоставляемой традиционным религиям. Сюда же относятся разнообразные оздоровительные методики и магические приемы. О последних стоит сказать особо, так как причисление магии к психотехникам может вызвать вопросы. Тем не менее это в значительной степени так. «Научная» (т.е. имеющая проработанную «теоретическую» основу) современная западная магия заметно психологизирована. Это произошло еще в конце XIX — начале XX в. благодаря деятельности Жерара Анкосса, врача по образованию, писавшего под псевдонимом Папюс. Анкосс переосмыслил церемониальную магию, интерпретировав ее как метод раскрытия и применения неких сил, скрытых в психике человека. Магические ритуалы стали пониматься не как методы воздействия на некие «сущности» и «энергии», а как методы концентрации и канализации потенциала самого мага. Обобщая, скажем, что тренинги такого типа превратились в товар, предлагающий потребителю извлечь из собственной души разнообразнейшие возможности, в зависимости от предпочтений: от отщипания недругам до мистического освобождения, от бытового обустройства до

реализации целей, которые уже без всяких натяжек можно назвать религиозными. Но это означает, что по крайней мере часть из их числа представляет собою не что иное как альтернативу не просто «старым» религиям, религиозному мейнстриму, но и формам религиозной жизни, привычным для европейской культуры. И здесь нет ничего неожиданного. Широкое распространение СКД — результат всплеска альтернативных религий, произошедшего на рубеже 60—70-х гг. XX в. Вначале этот всплеск возник в США, затем волна распространилась на Западную Европу. Спустя десятилетия, после крушения советской идеологии, эта волна достигла России. Но сам этот всплеск возник на излете контркультурного движения 60-х гг., одной из важнейших составляющих которого была так называемая психоделическая революция. Массовые опыты с психоделиками принесли неожиданный для большинства самих «психонавтов» эффект: заметная часть переживаний, испытанных после приема таких препаратов, как мескалин, псилоцибин и особенно ЛСД-25, была истолкована как форма мистического опыта. Раньше мистический опыт вызывал, особенно в протестантских США, крайне настороженное отношение. В контркультурной среде он стал высоко ценимым и, как считалось, доступным каждому. Деградикация движения «психонавтов» наступила довольно скоро, практически синхронно последовала массовая кампания против психоделиков и, как следствие, их запрет. Энергия переключилась на поиски иных методов достижения необычных переживаний, массовый характер приобрело увлечение восточными религиями. Отметим, что альтернативная религиозность той эпохи явно или неявно предполагает следующие четыре принципиально важных момента.

1. Противопоставление религии веры и обряда религии опыта;
2. Некий «эссенциализм». Довольно часто искатели 70-х гг. XX в. стремились извлечь из традиции то, что они считали главным, — психотехники, оставляя за бортом все остальное, хотя это происходило далеко не всегда: «Общество сознания Кришны», первыми членами которого были сменившие ЛСД на мантры хиппи, с самого начала тщательно воспроизводило все традиционные формы индуистского обрядового богопочитания;
3. Очень размытый характер альтернативной религиозности. Предмет поиска (то, что, собственно, и извлекалось из традиции как ее сущность, как «эссенция») необязательно укладывался в рамки религии. Искатель желал духовного роста или расширения созна-

ния и сам далеко не всегда рассматривал свой поиск в качестве поиска религиозного;

4. Вольное обращение с добытой «эссенцией», которое упомянутый «эссенциализм» допускает и даже предполагает. Ее можно перетолковывать, видоизменять, создавать собственный путь, сочетая разные «эссенции» и конструируя на их основе собственную практику.

Итак, перед нами уже религия-тренинг: крайне размытый набор практик, частично воспринятых вкупе с породившими их традициями, частично исторгнутых из них, частично созданных относительно самостоятельно. Увлечение методами практического воздействия на психику носило всеобщий характер и, разумеется, не ограничивалось альтернативными религиозными исканиями. Это время — еще и расцвет специфической субкультуры психологических тренингов. Неудивительно взаимное тяготение альтернативной спиритуальности и некоторых школ психологии, как правило, граничащих с академической наукой. Яркий пример — это институт Эсален.

Коммерциализация этого явления не заставила себя ждать. Собственно, она состоялась немедленно: платный характер носили еще ЛСД-тренинги Тимоти Лири, не говоря уже о том, что сам «химический мессия» — ЛСД — стоил денег.

Бум новых религий рубежа 1960—70-х гг. — это не только время множества «странных культов», но и время «странных тренингов», наподобие получившей огромную популярность техники «Трансцендентальной Медитации», интерпретируемой самим создателем метода и его последователями как «эссенция» индуизма, не имеющая отношения к религии.

То, что наблюдается сейчас, — наследие той эпохи, абсорбированное крайне аморфным и эклектичным течением Нью-Эйдж. Кроме того, это — крайне диффузное явление, его идеи проникают повсюду: в популярную музыку, психотерапию, образование, экологическое движение, литературу. Некоторые типично ньюэйджевские по духу увлечения (йога, фэн-шуй и др.) уже практически стали атрибутами престижного образа жизни. Субкультура Нью-Эйдж способна привести в отчаяние любого исследователя своим поистине постмодернистским смешением доктрин и организационных форм. Возьмем в качестве примера только одно рекламное объявление, помещенное в книге по трансперсональной психологии. Оно заслуживает того, чтобы процитировать его полностью:

«Проснитесь в мире осознанных сновидений: то, на что Кастанеда и тибетские йоги тратили годы, может стать реальным за считанные недели благодаря новейшим технологическим разработкам институ-

та осознаваемых сновидений и портативных приборов для обучения осознаваемому сновидению (Novadreamer), которые будут вашим личным тренером, вы можете стать мастером-сновидцем»¹.

Подобными объявлениями переполнены соответствующая периодика и интернет-сайты. Что перед нами? «Высокопрофессиональная» мистика, альтернативная психотерапия или способ заработать деньги на модных увлечениях? Очевидно, и то, и другое, и третье, и в то же время нечто, несводимое к чему-либо одному из перечисленного выше в чистом виде. Какова цель предлагаемой практики? Можно ли считать ее религией?

Устремления тибетских йогов и Карлоса Кастанеды, в общем, отнюдь не тождественны, но продавец, похоже, оставляет выбор на усмотрение покупателя, подобно тому, как, скажем, продавец лопаты предоставляет покупателю право использовать ее хоть для копания грядки, хоть для рытья окопов. Нью-Эйдж — весьма заметно коммерциализированное явление, предлагающее свои услуги разнообразным человеческим типам — от отстраненных искателей эзотерических истин до успешных бизнесменов. Современный спиритуальный «рынок», если воспользоваться удачной метафорой Питера Бергера, стал действительно рынком, на котором спиритуальный товар имеет свою цену, а потребитель имеет как возможность неограниченного выбора, так и право использовать купленное по собственному усмотрению.

Широкий рынок закономерно предлагает «снижение» целей практик — методы достижения религиозного освобождения в своем собственном религиозно-культурном контексте становятся профанными практиками. Впрочем, наблюдается и обратное: профанные практики в глазах адептов, имеющих религиозные устремления, становятся методом реализации смысложизненных целей. Рынок спиритуальных товаров, естественно, предполагает конкуренцию, но он явно не предполагает эксклюзивного характера спиритуального товара — на посетителя соответствующих семинаров и групп в целом не может налагаться обязательство выбрать нечто одно, отвергнув остальное как ересь (что было бы нормой в обычной религиозной группе). Любой может конструировать свою собственную систему из предлагаемого набора товаров, отводя каждому отдельному приобретению то место, которое он посчитает нужным.

¹ Майков В., Козлов В. Трансперсональная психология: Истоки, история, современное состояние. М.: АСТ, 2004.

Уже сложился достаточно обширный слой людей, посещающих параллельно две-три группы или просто переходящих от одного семинара (наставника) к другому семинару (наставнику), не обременяющих себя проблемой окончательного выбора. Это аморфная масса, в которой возникают и распадаются «центры кристаллизации»¹, причем чрезвычайно часто в роли центров выступают именно коммерческие группы. Стоит отметить, что подобное отношение переносится и на «обычные» религиозные группы. Многие люди посещают их в качестве «интересующихся» или «сочувствующих» в надежде почерпнуть что-то необходимое для себя, но не принимая полностью мировоззрение группы и не делая последнего шага для присоединения к группе. Такие люди воспринимают присущий традиционным религиозным группам «экссклюзивизм» как досадную помеху, лишнее ограничение, впрочем, вполне простительное.

Специалист по религиям, обратившись к такому материалу, оказывается перед серьезными затруднениями: с одной стороны, конгломерат доктрин и практик этих групп явно содержит в себе элементы, без сомнения присущие религии. С другой стороны, эти элементы перемещены в столь непривычный контекст, что сам собою напрашивается вопрос об ограниченности всех наших традиционных представлений о том, в каких формах человек может удовлетворять свои религиозные потребности. Эти странные и непривычные черты, как видим, далеко не исчерпываются коммерческим характером множества групп. Это действительно не новая ситуация, когда разные люди присоединяются к группе, имеющей заявленные цели, нормативные для адептов, ради своих собственных устремлений. Но еще не приходилось встречать в массовом порядке группы предположительно религиозного характера, которые оставляют выбор цели на усмотрение желающих присоединиться. Не удивляют люди, не определившиеся в религиозном выборе или меняющие выбор, но еще не встречались массы тех, кто определился в качестве не нуждающегося в окончательном выборе.

Религиовед с его привычным категориальным аппаратом и методами анализа, не подводившими его при изучении ни архаических культов, ни средневековых ересей, ни даже «обычных» НРД 60–70-х гг. XX в., столкнувшись с Протеем — Нью-Эйдж, рискует ока-

¹ См.: *Филатов С.Б.* Новые религиозные движения — угроза или норма жизни? // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М. ; СПб. : Летний сад, 2002. С. 448–449; *Шипков А.* Во что верит Россия. Лекция девятая. Новые секты западного происхождения. URL: <http://www.religare.ru/article7171.htm>.

заться в крайне затруднительном положении. Не означает ли это, что возникает необходимость пересмотра базовых представлений? Вполне возможно, что это так, если учитывать масштабы явления.

Не претендуя на окончательный вывод, все же рискнем задаться вопросом. Имеем ли мы дело с новым типом религий, которые отличны от тех, что возникали в существовавших ранее обществах и несли на себе их характерную печать, и специфичны для «общества потребления»?

Контрольные вопросы

1. Что представляют собой спиритуально-коммерческие движения?
2. Какие типы спиритуально-коммерческих движений вам известны?
3. Что представляют собой слабоструктурированные спиритуально-коммерческие движения?
4. Чем характеризуются высокоструктурированные спиритуально-коммерческие движения?

3.2. Причины популярности идей Нью-Эйдж.

«Чудесное» и его легализация в современной культуре

Численность последователей институализированных НРД, достигнув своего максимума в 70—80-е гг. XX в., в течение двух последних десятилетий стабилизировалась, а затем начала неизменно сокращаться. Этот процесс характерен для всего западного мира. В России наблюдаются сходные явления, но с некоторым запаздыванием из-за того, что пик численности НРД наступил у нас несколько позже. В Советском Союзе, государстве с жесткой антирелигиозной политикой, разумеется, не было всплеска НРД на рубеже 60—70-х гг. В нашей стране массовое распространение НРД началось позже, после прекращения политики государственного атеизма, т.е. на рубеже 80—90-х гг. В течение первой половины 90-х численность отечественных последователей новых религий устойчиво росла. Конечно, это явление не стоит преувеличивать — в годы своего наивысшего расцвета все НРД в совокупности насчитывали несколько сотен тысяч адептов, но все же это была заметная величина, особенно в условиях «взрывного» распространения НРД буквально с нулевой отметки. Затем, начиная со второй половины 1990-х, процесс спада, уже повсюду шедший на Западе, начался и в России. В то же время утрата позиций, некогда завоеванных организованными новыми религиями, сопровождалась ростом

массового увлечения идеями и практиками Нью Эйдж, разнообразными вариантами магии, астрологическими прогнозами и т.п. Современное российское общество обнаруживает все большую склонность к разнообразным суевериям. Согласно результатам социологического опроса, проведенного в январе 2008 г. Аналитическим центром Юрия Левады, ситуация выглядела так.

За последние два года число россиян, верящих в приметы, увеличилось на 9%, а в вещие сны — на 17%.

В ходе январского опроса 63% его участников сообщили, что верят в приметы, и 59% — в вещие сны. О противоположной позиции заявляют соответственно 31 и 33% опрошенных.

К предсказаниям астрологов склонны прислушиваться треть (33%) российских граждан, и столько же уверены, что на Земле время от времени появляются инопланетяне.

Согласно результатам опроса, чаще всего приметам и «вещим» снам доверяют женщины (более 70%), россияне моложе 25 лет (65—68%), люди со средним или высшим образованием (59—62%), средними доходами, жители крупных нестоличных городов.

Верить в предсказания астрологов особенно свойственно почти каждому второму молодому россиянину (46%), представительницам женского пола (38%), людям со средним достатком и проживающим в некрупных городах¹.

Невольно складывается впечатление, что наш современник, на удивление, ничуть не менее суеверен и падок на чудеса, чем его дальний предшественник, живший в эпоху Средневековья.

Несколько лет назад была опубликована в переводе на русский язык интереснейшая работа Жака Ле Гоффа «Средневековый мир вообразаемого», посвященная чудесам, порожденным фантазией людей давно ушедшей эпохи². Но сам «мир вообразаемого» никуда не исчез, хотя, конечно, сильно изменился за минувшие столетия. Наша современная культура изобилует сообщениями о событиях и явлениях о том, что рядом с нами действуют «тайные или скрытые силы природы или космоса, не поддающиеся измерению и пониманию средствами современной науки»³. К этому определению Эдварда Тирьякяна

¹ Треть россиян верят в бессмертие — опрос. URL: <http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=news&id=22785>.

² Ле Гофф Ж. Средневековый мир вообразаемого. М.: Прогресс, 2001.

³ Цит. по: Элиаде М. Оккультизм и современный мир // Он же. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. К. — М., 2002.

следует добавить, что очень часто таинственные силы могут быть персонифицированы. Назовем сообщения подобного рода «сообщениями о чудесном», а их совокупность, а также оккультные концепции, оправдывающие, обосновывающие и регламентирующие такие явления, — «миром воображаемого».

Иногда достаточно включить телепередачу или перелистать газету, чтобы почувствовать себя попавшим в мир «Секретных материалов». И, кстати, невероятная популярность этого сериала сама по себе достаточно симптоматична. В книжных магазинах стеллажи оккультной литературы, обозначенные табличками «Магия», «Астрология», «Эзотерика», буквально завалены соответствующими книгами. Очень часто литература такого рода стоит несообразно дорого, но тем не менее пользуется стабильным спросом. А если набрать в поисковой системе Интернета, например, слово «магия», то можно получить множество ссылок на специальные «магические» и оккультные сайты. Что же касается «профессионалов чудесного», т.е. магов, астрологов, экстрасенсов, то многомиллионные обороты этого бизнеса давно уже, кажется, перестали приводить в изумление. Остается поражаться разве что безграничному легковерию несчастных, готовых уплатить «целителю», по некоторым сообщениям, до 20 тыс. дол. за «операцию», суть которой в пересадке реципиенту ауры здорового органа, купленной у донора¹.

О массовом увлечении чудесным и необъяснимым в нашу эпоху написано достаточно много. Следует назвать очень информативные работы П.С. Гуревича, посвященные проблемам западного неомистицизма². Или, если говорить о зарубежных ученых, упомянуть хотя бы крупнейшего религиоведа М. Элиаде и его остроумные и изящные рассуждения о причинах тяги к оккультному³. Список можно увеличить многократно, даже если включить в него только наиболее значимых ученых.

Следует обратить внимание на то, что абсолютное большинство пишущих на эту тему явно или не явно формулируют проблему так: почему люди стремятся в это верить? Однако это лишь часть проблемы. Другая и, как представляется, не менее важная часть — обоюдный и взаимообусловленный характер этого стремления. Не только «публика» стремится верить в чудесное, но и само чудесное, если можно так выразиться, стремится к тому, чтобы в него поверили. Если рассматривать в целом, то современная информация о чудесном им-

¹ Мазуркевич С.А., Таицкая А.И. Оккультизм и мистика. М. : Донецк, 2004. С. 7.

² См., напр. Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? : Критич. очерки. М., 1984.

³ Элиаде М. Указ. соч.

плицитно или эксплицитно построена таким образом, что содержит в себе обоснование и своей истинности, и существования «иной реальности» вообще, и законности, приемлемости и даже необходимости подобного мировоззрения для нашего современника. Нынешний «мир воображаемого» вынужден сражаться за свою легализацию в современной культуре, чем существенно отличается от средневекового. И это утверждение нисколько не отменяется успехами экспансии «мира воображаемого» (действительно, публикации оккультного характера не такая редкость сегодня даже в научных изданиях). Скорее наоборот: успешная экспансия, как представляется, во многом возможна благодаря наличию ряда характерных черт «мира воображаемого», принимающих на себя функции методов преодоления скептицизма (далее — просто «методы»).

Необходимо сразу же сделать несколько существенных оговорок. Во-первых, нет никаких оснований предполагать, что упомянутые методы всегда используются сознательно, тем более людьми, не верящими в правдивость того, о чем они говорят. То, что имеется в виду, относится более к внутренней логике самого «мира воображаемого», обусловленной его положением в современной культуре, чем к целенаправленным усилиям адептов. Во-вторых, эти методы убеждения в абсолютном большинстве случаев не могут воздействовать на полных скептиков. Такой человек действительно, как его ни убеждай, в лучшем случае пожмет плечами. Объектом воздействия здесь является достаточно обширная группа сомневающихся, колеблющихся сказать «да» или «нет» в ожидании решающего аргумента.

Далее, все сказанное до сих пор вовсе не ставит под сомнение тот очевидный факт, что очень часто потенциальному адресату сообщения о чудесном вначале предлагается просто поверить автору. Действительно, если, например, Е.П. Блаватская утверждает, что некие посвященные, с которыми никто никогда не общался, в никому не известном месте доверили ей книгу, которую никто никогда не видел, написанную на языке, которого никто не знает, то мне, читателю «Тайной доктрины»¹, остается одно из двух: или поверить, или отложить книгу в сторону. Но дело все в том, что я (если я, конечно, тот читатель, которому адресована «Тайная доктрина») не должен отложить книгу в сторону, даже если начало вызвало у меня недоверие. Мне следует, хотя бы любопытства ради, читать дальше и в конце концов прийти к выводу, что информация заслуживает доверия. А значит, что-то должно меня заинтересо-

¹ См.: Блаватская Е.П. Тайная доктрина. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/blavatsk/doctrina/contents.htm>.

вать, показаться очень правдоподобным, что в конечном счете и вынудит меня довериться источнику, а уже это — и здесь мы возвращаемся к тому, с чего начали, предполагает задействование тех самых методов.

Наконец, не утверждая, что эти методы задействованы абсолютно всегда, считаем, что они определяют общую картину.

После этих предварительных замечаний охарактеризуем в самом сжатом виде наиболее распространенные методы. Обобщив наблюдения, получим возможность сформулировать предположения более общего характера, касающиеся статуса чудесного в современной культуре. Объем публикации не позволяет проиллюстрировать выдвигаемые положения достаточным количеством примеров, поэтому вынуждены ограничиться минимумом того, что представляется нам типичным, ярким и показательным.

Наиболее значимыми и широко распространенными являются следующие шесть «методов»: 1) снижения; 2) отсылки к достоверному; 3) экспертирования; 4) психологизации; 5) позитивизации; 6) расслоения реальности.

Метод снижения наиболее прост и, как представляется, не имеет самостоятельного значения. Сам по себе он вряд ли способен преодолеть сопротивление недоверия, но оказывает дополнительное воздействие в сочетании с другими. Его смысл в том, чтобы максимально приблизить чудесное к обыденному, лишить сообщение о чудесном событии сверхъестественного антуража. Его можно было бы иначе назвать методом «дедраматизации». Чудесное событие превращается почти что в эпизод повседневности и, сохраняя свою значимость, приобретает в то же время и некоторые «бытовые» черты. Его не предваряет цепочка таинственных и загадочных происшествий, оно проскальзывает «вдруг». Стиль рассказчика не содержит в себе никаких возвышенных и драматических оборотов, а если это и происходит, повествование все же постоянно отбрасывает нас «вниз», вводя бытовые подробности, прибегая к жаргонной лексике и т.п. Например, один из отечественных оккультистов рассказывает о результатах проводившихся кем-то магических опытов такими словами: «...морда дьявола вылезла из зеркала и спросила человека: „Чего надо?“»¹. Другой оккультист в присутствии наставника рассказывает о долго преследующем его демоне. Само описание достаточно драматично, жертва демона крайне напугана и не понимает происходящего. Но опытный наставник тут же возвращает к реальности (иначе и не скажешь), вводя своими словами

¹ Лебедько В. Хроники Российской Саньясы: т. 1. URL: <http://hsannyasa.narod.ru/chronicles/vol1/voronov.htm>.

и действиями происходящее в круг привычного по крайней мере для него: «Это был самый обычный демон. ...Восьмой ступени. ...Как тебе избавиться?.. ...Замочить этого демона. ...Расслабься. Я имел с ними дело и знаю, что говорю»¹. После необходимых магических операций демон был успешно «замочен».

Сверхъестественные события, как видим, разворачиваются едва ли не на бытовом уровне и описываются соответствующим языком. Разумеется, ситуация не нова: литературные источники прошлого в изобилии доставляют нам описания бытовых встреч со сверхъестественным. Но наш современник живет в совершенно ином мире. Он уже, как правило, не считает, что «весь мир полон демонами». А если это и так, то они живут «где-то», никак не обнаруживая себя в повседневности. Встреча с ними если и возможна, то скорее в особо спроектированной и построенной ситуации: в полночь, в центре магического круга, посреди пустыни, на вершине пирамиды, в руинах ацтекского храма, на Тибете или в Шамбале. Но нас убеждают, что это обязательно, чудо может свершиться буквально здесь и сейчас. Дьявол не придет в языках адского пламени и с ревом, от которого задрожит земля, а запросто высунет «морду» из банального зеркала и не заговорит с тобою на енохианском языке, а буркнет, как недовольный сосед, которому ты позвонил в дверь ни свет ни заря. Тем самым нужный эффект достигнут: хотя «происшедшее было сверх всякой меры неожиданно и страшно»², но неожиданное и страшное все же уже как бы и не есть невозможное. Победа над демоном вполне может быть описана языком, достойным рассказа об уличной драке.

Этот прием, как видим, носит чисто стилистический характер. Он призван передать глубокую убежденность рассказчика в том, что для него чудесное уже включено в круг привычного опыта, а значит, оно намного ближе, чем мог бы предположить скептик или колеблющийся. Рассказчик, повествующий таким языком о таких событиях, по определению не может не восприниматься как абсолютно иное существо, сверхчеловек, которому, разумеется, не пристало выражаться бытовым языком. (Используется и противоположный прием: намеренная необычность, вычурность языка, например в сочинениях Е.И. Рерих, передающих послания махатм. Но об этом приеме будет сказано позже.) Повествователь, естественно, имеет необычные способности и необычный опыт, но он — «один из нас», и вероятно, что подобный опыт доступен и читателю.

¹ *Беляев И.Д.* Тоша. Русский будда. СПб., 2002. С. 34–35.

² *Лебедев В.* Указ. соч.

Метод отсылки к достоверному наиболее прозрачен и психологически объясним. Желая убедить аудиторию (а зачастую, несомненно, и себя тоже) в том, что чудесное действительно «имеет место быть», рассказчик стремится тем или иным способом «закрепиться» в известном и общепринятом, каким-либо образом соотносит и скоррелирует недостоверное и сомнительное с тем, что считается достоверным потенциальной аудиторией. Наиболее просто и убедительно — сослаться на достоверное мнение авторитетного сообщества или лица. В нашей культуре — это научное сообщество и, с учетом специфики обсуждаемой темы, традиционные и древние религиозные организации. Важно подчеркнуть, что почти всегда при апелляции к авторитету современные адепты «мира воображаемого» искажают (предумышленно или нет) мнение авторитета, т.е. создается фиктивный авторитет. В ситуации со скептически настроенным научным сообществом это вполне понятно. Авторитет науки побуждает адептов «мира воображаемого» представлять сомнительное как доказанное: «В 1943 году американские ученые хотели сделать невидимым для радаров военный корабль. На борту... был установлен... магнетрон. Когда магнетрон заработал, корабль исчез [т.е. исчез вообще, а не только с экранов. — *Прим. авт.*]. Через некоторое время он вновь появился, но все моряки... были мертвы... Ученые до сих пор считают, что они послали корабль в другое время»¹. (Перемещение во времени в контексте цитируемой статьи означает перемещение в параллельные миры, которые, очень вероятно, «соседствуют во времени»². Представления о параллельных реальностях играют заметную роль в «теориях», обосновывающих и оправдывающих чудесное, — о чем см. ниже.) «Ученые считают» — вот поистине «магическое» заклинание, которое легализует перемещение во времени и в разных реальностях, а тем самым и весьма проблематичное существование таковых.

Стоит обратить внимание и на то, что анонимные ученые могут высказываться по поводу якобы несомненного факта, зарегистрированного в чистых условиях научного эксперимента. Отсылка к научно достоверному предполагает превращение сомнительного события в действительно имевшее место. Иногда дело ограничивается ссылкой на свидетельства очевидцев. Сам факт, возможно, еще не получил признания ученых, по крайней мере, об этом не говорится. Но он зафиксирован «по-научному», т.е. людьми, в трезвости и объективности ко-

¹ Слепаков И., Вельковский П. Путешествие в параллельные миры // Крестьянин. 2004. 12—18 мая. С. 9.

² Там же.

торых не приходится сомневаться. В уже цитированной нами статье приводятся «факты» попадания в прошлое военных самолетов США и России. Свидетельства военных летчиков, по общему мнению, весьма далеких от всякой «мистики», должны заставить отнестись всерьез к полету над территорией средневековой Европы¹.

Наконец, простейший вариант корреляции чудесного с пользующимся признанием — просто поместить чудесное в соответствующий контекст. Астролог, с гордостью сообщающий, что консультирует высших лиц государства, или просто дающий телеинтервью в окружении современных компьютеров, а не пожелтевших манускриптов и чучел легучих мышей, явно претендует на признание со стороны тех, кто, так сказать, живет современностью. Несколько лет назад я слушал выступление целителя, который, помимо прочего, посоветовал начинающим коллегам держать в кабинете как можно больше медицинской литературы и атласов.

Конечно, нельзя игнорировать и то, что очень часто оккультные тексты переполнены инвективами в адрес «слепой», «косной», «плоской материалистической» науки. Примеры здесь многочисленны, начиная от критики Е.П. Блаватской до эволюционной теории Ч. Дарвина. Возможны, как представляется, два варианта объяснений этого кажущегося противоречия. Во-первых, эти речи могут быть обращены не к тем, кто пока еще колеблется на пороге «мира воображаемого». Они адресованы или состоявшимся адептам, или же тем, кто осознанно стремится стать таковыми, одним словом, ко всем, кто уже совершил выбор в пользу альтернативного мировоззрения. Следовательно, это вне обсуждаемой нами темы. Во-вторых, критикуя науку, «теоретик чудесного» зачастую предлагает собственный, более «убедительный», вариант объяснения того, перед чем пока бессильна наука. И тогда перед нами лишь еще один вариант создания фиктивного научного авторитета: оккультист сам выступает в роли естествоиспытателя, «участвуя» в соревновании исследовательских программ, что также еще предстоит рассмотреть.

Отсылки к авторитету традиционных и признанных в западной цивилизации религиозных доктрин, в первую очередь, конечно же, христианской, тоже встречаются достаточно часто. И не менее часто доктрины подвергаются трансформации, т.е. опять происходит создание фиктивного авторитета. На первый взгляд это парадокс: конфессии, на авторитет которых ссылаются, и так признают существование таинственных и непознаваемых сил и имеют разработанную теоло-

¹ Слепаков И., Вельжовский П. Указ. соч.

гию чудесного. Но не следует забывать, что христианские конфессии относятся к чудесному принципиально иначе, чем современная оккультная субкультура. В христианских конфессиях есть санкционированные пути личного благочестия и есть абсолютно запретные, но привлекательные для адептов «мира воображаемого» методы взаимодействия с непознанным, например занятия магией. Современный «мир воображаемого» в целом представляет собой андеграунд, оппозиционный религиозному мейнстриму. Если речь идет об ортодоксальном верующем, то его следует не убедить, а чаще всего — переубедить. Например, доказать не реальность, а приемлемость магии, убедить в позитивной, а не инфернальной сущности ченнелинга (контактерства). Чаще всего это невозможно. Методы преодоления скептицизма обращены в целом или к находящимся вне традиционных церквей, но сохраняющим некоторый пиетет, или же к тем прихожанам, взгляды которых кратко выразил молодой американский католик, прослушав проповедь своего первосвященника о сексуальной морали: «Я не обязан верить всему, что говорит Папа».

Ограничимся показательным примером. На одном из сайтов профессиональных белых магов обсуждается вопрос: можно ли православному прибегать к магии? Ответ, разумеется, дается положительный: «Иисус, когда учился в Индии у Заратустры, „проходил“ такие понятия, как энергетика, воздействие энергетике, управление энергетическими потоками. Так почему же нам, людям, это запрещено?»¹ В тексте также поясняется, что «Церковь многое дает. Но не объясняет, почему так и почему эдак. А мы уже с Вами выросли, и нас не устраивает... догма без объяснений. ...Церковь, безусловно, нужна, но надо отчетливо понимать, что она ошибочно придерживается старых традиций»². Цель статьи — убедить считающего себя православным в приемлемости магии. Но очевидно, что критика современного православия и апелляция к фигуре Христа, обучающегося почему-то в Индии у древнеиранского пророка, могут как максимум иметь адресатом того, кто не только «не обязан верить», но и, скорее всего, попросту не знает, что именно «говорит Папа». Христианская традиция мистифицирована в соответствии с представлениями, восходящими к «Евангелию Иисуса Христа эпохи Водолея», написанному в XIX в. Леви Х. Доулингом³.

¹ *Что сегодня Церковь?* Можно ли православному христианину прибегать к помощи магии, ведунов? URL: <http://belmagi.ru/magik/magik2.htm>.

² Там же.

³ См.: *Леви Х. Доулинг. Евангелие Иисуса Христа эпохи Водолея*. СПб., 1997.

Апелляции к авторитету традиционных восточных религий не менее значимы, учитывая огромную популярность Востока в современной западной культуре. Западный оккультизм совершил поворот на Восток с легкой руки Е.П. Блаватской, и сейчас это — массовое явление, не требующее в данном случае особых комментариев. И повторим только, что и восточные традиции подвергаются сильнейшей трансформации. В приведенном примере Заратустра, обучающий оккультным методикам Христа, — фигура, имеющая без сомнения мало общего с иранским зороастризмом.

Значительно меньший интерес представляют отсылки к собственным оккультным авторитетам. Их позиция действительно далеко не всегда хоть что-нибудь значит для «внешних». Но все же такие имена, как Е.П. Блаватская, Р.О. Штейнер, П.Д. Успенский, Г. Гурджиев, Е.И. и Н.К. Рерихи, известны достаточно широко, причем часть этих людей заметно проявила себя в деятельности вовне «мира воображаемого». Не следует забывать и о живописи Н.К. Рериха, и большой позитивной роли, которую сыграло Теософское общество в просвещении и достижении национальной независимости Индии и Шри-Ланки¹. Но и здесь можно говорить о создании фиктивного авторитета: легализация чудесного вне самой оккультной субкультуры явно предполагает воззвание к авторитету, например, «философа Р. Штейнера», а не «оккультиста Р. Штейнера». В действительности же о чудесном этот человек, хорошо знавший академическую философию, говорит именно с оккультных позиций.

Метод экспертирования, или «экспертной» оценки, имеет много общего с рассмотренным выше. (Введенный неологизм должен подчеркнуть, что речь идет не о настоящей экспертизе.) В современном мире огромным авторитетом пользуется фигура эксперта, профессионала своего дела, способного объяснить все в своей области и найти для каждого явления его определенное место. Квалифицированный оккультист, «эксперт чудесного», воздействует на предполагаемую аудиторию, давая выверенную оценку чудесному явлению. В отличие от предыдущего метода, здесь, следовательно, значим не ученый эксперт «со стороны». Напротив, характерные черты, прочно ассоциируемые с научной компетентностью, обретает сам адепт. Так, одни из самых наглядных действий, воочию демонстрирующих результативность работы эксперта, — это правильная классификация и анализ явления. В этом случае, понятно, речь принципиально не может идти о правильном или неправильном. Но сама убежденность, с которой

¹ См., напр.: *Вашингтон П.* Бабуин мадам Блаватской. М., 1998.

Чудесное может быть проанализировано «экспертом», очевидно, должно произвести впечатление. Разложить по полочкам — значит, найти Чудесному его законное место в структуре мироздания, сделать его явлением не уникальным в своем роде, а сопоставимым, воспроизводимым и едва ли не заурядным.

Вспомним, что в одном из приведенных примеров квалифицированный «эксперт чудесного», прежде чем «замочить» демона, наметанным глазом сразу определил, что это «демон восьмой ступени». Демон с порядковым номером, очевидно, уже чуть меньше демон, чем «демон Просто». Но и более того: ученик вначале не знает не только ранг демона, но и того, что это есть демон. Он просто видит нечто ужасающее. Но после вмешательства «эксперта» ситуация, если здесь уместно такое выражение, «нормализуется». Чудесное «расколдовано», оно определено, классифицировано и тем самым получило легальный статус.

Другой показательный пример относится к «теории» ченнелинга. Контакт с «Универсальным Сознанием» — событие, мягко говоря, не рядовое. Само это словосочетание мало что говорит профанам. Разъясняя, в чем дело, «эксперт чудесного» приводит такую сравнительную таблицу характеристик «Универсального Сознания» и «Массового Сознания»:

Массовое сознание	Универсальное сознание
Основано на страхе	Основано на любви
Разделяет	Объединяет
Косное, жесткое	Гибкое
Ограниченное	Неограниченное, творческое

Источник: Ченнелинг III. Вознесенные учителя. М., 2003. С. 19.

«Массовое сознание» — это уже нечто более привычное для читателя, а мистификация этого понятия может остаться незамеченной: рядоположенным привычному и чудесному приписаны сравнительные характеристики, которые сами по себе относятся к миру привычного и понятного. Легализуясь, чудесное как бы демистифицируется, одновременно мистифицируя привычное.

Выступая в качестве эксперта или теоретика, адепт «мира воображаемого» в наши дни, скорее всего, воспользуется методами, обозначенными как метод психологизации и метод позитивизации. Оба они имеют непосредственное отношение к широко известному «онаучиванию» — сциентизации оккультизма, когда доктрины излагаются с помощью языка, заимствованного у науки. Собственно, эти методы и составляют сущность сциентизации оккультизма и превращения

его в ряд паранаучных учений. Необходимо выделить здесь две составляющие, рассматривая их как два отдельных метода, чтобы показать, что в одном случае речь идет о внутренней реальности человеческого «Я», а в другом — о внешнем мире.

Метод психологизации предполагает сведение оккультных феноменов к скрытым возможностям человеческой психики: чудо становится проявлением чудесных возможностей человека. Последние при этом превращаются уже как бы в естественные, но доступные не всем или же в принципе любому, но только после соответствующей подготовки. Магические ритуалы превращаются в форму психотренинга, а психотренинг может приобретать отчетливо различимую магическую окраску. Профессионалы — чудотворцы, именующие себя психологами и имеющие соответствующую академическую подготовку, сейчас вовсе не являются редким исключением.

В недавно опубликованной на русском языке работе Колина Уилсона постулируется существование некой «способности X», которой обладали первобытные люди и которая была оттеснена на задний план психики в ходе эволюции¹. К. Уилсон проводит различие между магами — носителями «способности X» и колдунами, не имеющими таковой, но имитирующими ее действие в колдовских ритуалах. Представления подобного рода довольно стандартны для неооккультизма. Еще Теософское общество в момент образования ставило перед собой в числе других задачу изучения и раскрытия скрытых возможностей человека. Но при этом, по справедливому замечанию Питера Вашингтона, ученый может только предполагать наличие таких возможностей и подвергать эту гипотезу корректной проверке, в то время как оккультист уже исходит из того, что они, несомненно, есть².

Действительно, произнеся фразу, в целом не вызывающую возражения: «Человеческий мозг использует далеко не все резервы», адепт «мира воображаемого» получает едва ли не неограниченный простор для спекуляций. Объясняя необъяснимые факты (и еще вопрос — факты ли это) необъяснимыми же способностями, мы в самом деле получаем шанс придать облик достоверного всему что угодно.

Метод позитивизации предполагает обращение теоретиков «мира воображаемого» к понятиям и концепциям, принятым в естествознании: в физике в первую очередь, в биологии, астрономии, кибернетике и т.д. — едва ли не во всех науках, изучающих внешние по отношению к человеческой психике объекты. Оккультист приобретает

¹ См. Уилсон К. Оккультное. М., 2001.

² См. Вашингтон П. Указ. соч.

облик ученого, идущего впереди официальной науки и включившего в круг рассмотрения то, что науке пока неизвестно, существование чего вообще отрицается или ставится под сомнение, а также и то, что с официальных позиций вообще не может быть объектом научного исследования. Это факт широко известный и неоднократно обсуждавшийся. Поэтому ограничимся лишь несколькими наблюдениями.

Во-первых, очевидно, что «мир воображаемого» идет в ногу с научным прогрессом, что заметно по характерному изменению терминологии. «Астральное электричество» и «животный магнетизм» оккультных трактатов прошлого заменены «лептонными» и «информационными полями». Обычно используются термины, отсылающие к чему-то хоть и санкционированному наукой (действительно или нет — другой вопрос), но все же малоизвестному, обладающему, как предполагается, невероятными свойствами. Электричество в отличие от гипотетических лептонных полей, рассуждения о которых часто вызывают скептическую усмешку специалиста, сейчас уже вряд ли может вызывать какие-то особые ожидания.

Во-вторых, достаточно строгая научная терминология в восприятии тех, кто не вполне ясно (или вполне неясно) представляет себе существо вопроса, превращается в поистине безграничную символику. Так, одними из наиболее распространенных слов-символов стали «энергия», «поле», «информация», «вибрация», «частота», «энергоинформационный обмен». Бессмысленно было бы ожидать от адептов «мира воображаемого» исчерпывающего ответа на такой и подобные ему вопросы: «Что конкретно вы подразумеваете под энергией?» Напротив, весь смысл в том, что потенциальному читателю и не следует подразумевать ничего конкретного. Создается на первый взгляд парадоксальная ситуация, когда только бесконечные соскальзывания и вариации смыслового содержания могут заставить воспринимать в качестве осмысленных рассуждения, подобные приводимым ниже.

Можно спорить, существует ли глобальное энергоинформационное поле Вселенной, или в этой Вселенной обитает множество различных энергоинформационных сущностей или полей, так как в форме энергетических полей они и существуют. Это не суть важно для космоэнергетики. Космоэнергетика нацелена на контакт с ними.

< ... >

Первые частоты, пришедшие к людям, ...откликнулись на просьбы и призывы к исцелению¹.

¹ Воеводин Д. Космоэнергетика: прорыв в будущее // Тайная власть. 2004. № 10. С. 7.

Эзотерический язык современного оккультизма довольно часто эзотеричен не в большей степени, чем язык научно-популярной публикации, особенно в сравнении, например, с действительно эзотерическим языком позднеантичной или средневековой алхимии. Поэтому, видимо, любой колеблющийся в признании «иной реальности», но не склонный считать подобные заявления полной нелепицей, может увидеть в таких фразах нечто знакомое хотя бы понаслышке: «А, энергия, вот оно в чем дело! Понятно».

Наконец, отметим, что имитируется не только язык, но также структура и функции науки. Например, в том же выпуске журнала, откуда взята предыдущая цитата, обсуждается «проблема» происхождения фантомных двойников человека, приводится ряд объясняющих гипотез:

Согласно новейшей гипотезе, в тонком мире длительное время или даже вечно существуют энергоинформационные сущности, которые формируют для себя материальное тело в чреве матери. Потом они сохраняют обратную связь с человеком в течение всей его жизни, а после смерти путем реинкарнации перевоплощаются в другое тело. ...Эти сущности... могут создавать себе еще одну такую же земную оболочку — фантомного двойника. Зачем они это делают, неизвестно¹.

Перечень «научных» гипотез, да еще и выдвинутых профессорами (отсылка к авторитету), о которых читатель, разумеется, ничего не знает, также должен создать впечатление узнаваемой и характерной ситуации «мозгового штурма» сложной научной проблемы.

Метод расслоения реальности может рассматриваться в известном смысле как базовый для «теорий чудесного». Он как бы задает систему координат для локализации чудесного. Его смысл — в постулировании различных уровней или планов реальности; при этом «наша реальность» становится одним из этих уровней или планов, а чудесное локализуется в иных областях. Тем не менее утверждается, что уровни реальности взаимосвязаны и проницаемы друг для друга. Это достаточно известная в истории культуры форма представлений о мироздании, восходящая в конечном счете к архаическим космогониям и прослеживаемая в очень многих традициях. Ее использование в современной ситуации создает двоякий эффект.

¹ Демкин С. Двойники Сталина. Эти сущности приходят к нам из тонкого мира // Тайная власть. 2004. № 10. С. 5.

С одной стороны, источник чудесного выводится за пределы обыденного и тем самым узаконивается там, где, очевидно, возможно все. И вот тогда уже приобретает законный и даже закономерный характер все странное, вычурное, необычное, подобно отмеченному нами выше языку сообщений махатм в сочинениях Е.И. Рерих. Весть, доносящаяся из иных миров, вполне может (и едва ли не обязана) быть непохожей на все, имеющее отношение к обыденности. Приведем некоторые примеры, иллюстрирующие как своеобразие языка, так и «расслоение реальности».

Когда сознание удерживает процесс, являющийся ментальным, тогда стираются границы между физическим и астральным. Космический Магнит — сила двуначальная, сила, влекущая к разворачиванию, утончению, к совершенствованию и ярому усилению мощи в соответствии с частотой и утончением ее. Фокус Космического Магнита нашей Вселенной уявлен в центре кольца Млечного Пути, уявляющего как бы границы нашей Вселенной. ...Мы можем уявлять знание нашей Вселенной и по аналогии уявлять предположения о существовании дальнейших и еще более обширных Вселенных. ...Моя Заповедь новая о ярой любви к красоте есть основа Бытия и движения к устремлению ввысь, в сферы прекрасные сиянием фохатическим и Материи Люциды¹.

Но, с другой стороны, чудесное все же остается элементом нашей, хотя и несколько трансформированной, реальности. Описания иных уровней реальности подразумевает оперирование пространственными образами, предполагающими горизонтальное (параллельные миры) или вертикальное (высшие и низшие миры) расслоение мира. Иные уровни не рассматриваются как трансцендентные — они остаются «нашим миром», хотя и с несколько измененными характеристиками. Неслучайно в оккультной терминологии широко используются выражения «тонкая реальность», «тонкие миры». Мир, расслоенный подобным образом, не предполагает онтологического разрыва, пропасти между различными составляющими. Фактически чудесное оказывается включенным в наш мир, но только имеющим более сложную и не заметную для обыденного взгляда структуру. Приведем пример, в котором «расслоение реальности» представлено в виде структуры «информационных полей».

Чем выше градиент поля, тем выше его информационный уровень. Самый низший — уровень информации о нашей повседневной жизни, уровень

¹ Беседы с учителем. Избранные письма Елены Ивановны Рерих. Рига, 2003. С. 40–41.

планеты Земля: проснулся, позавтракал, пошел на работу... Второй — уровень нашей астрологической натальности, или информационный уровень Солнечной системы: родился, женился, пошел служить в армию... Третий уровень — галактический, к примеру, хранит информацию об истории целой страны, этноса. И так далее... Через « $n+1$ » уровней ИП (информационных полей. — Прим. авт.) мы выходим на Абсолют¹.

Довольно часто расслоению подвергается не только физическая Вселенная, но и психика человека. В таком случае высшим планам бытия ставятся в соответствие высшие уровни сознания. Вполне возможно полное отождествление: по распространенной оккультной терминологии, астральный план означает уровень эмоций, ментальный план — уровень интеллекта и т.д. Аналогии этим представлениям также можно обнаружить в истории культуры, но мы отметим их значение в современной ситуации для легализации чудесного: продвижение к высшим уровням бытия, где адепта ожидает встреча с чудесным, означает переход на более высокий уровень сознания. Поэтому колеблющемуся в признании чудесного как бы подсказывается вывод, что он просто находится на низших уровнях интеллектуального и нравственного развития. «Вставший на Путь», несомненно, со временем включит в круг привычного все, что до этого представлялось ему сомнительным.

Итак, дана краткая характеристика ряда существенных черт, относящихся как к сообщениям о чудесном, так и к «теориям чудесного» с максимально широким, насколько это возможно, охватом как «канонических» для современного «мира воображаемого» текстов (XIX — первой половины XX в.), так и тех, которые были написаны буквально в последние годы. Часть выделенных черт «мира воображаемого» имеют давнюю историю, часть же — такие как сциентизация — им приобретены сравнительно недавно. Тем не менее в современной ситуации они образуют единый комплекс, очень часто обладают взаимоусиливающим эффектом и поддаются только условному аналитическому разделению, а также приобретают особое значение, становясь инструментом узаконивания чудесного, что и позволило назвать их методами преодоления скептицизма (хотя никто и ничто не запрещает называть их как-то иначе в другом контексте рассмотрения). Подчеркнем еще раз, что авторы стремились обратиться к внутренней логике самого феномена «мира воображаемого», возможно, и не отрефлектированной адептами.

¹ Рогожкин В. Эниология. URL: <http://eniology.org/info.php?id=10>.

Каков же смысл и общая направленность методов преодоления скептицизма? Все они, как следует из результатов предпринятого рассмотрения, так или иначе направлены на «расколдовывание» чудесного, т.е. лишение его статуса чего-то из ряда вон выходящего и превращение, насколько возможно, в своеобразную часть мира привычного. Чудесное, некогда бывшее неотделимым от привычного, стремится вновь стать таковым в современной секулярной культуре, используя различные пути мимикрии. Представления и верования, традиционно относившиеся к магико-религиозному комплексу, во многом приобретают облик, соотносимый в настоящее время с секулярными областями культуры. Выше было сказано об экспансии «мира воображаемого», теперь, подводя итог, следует уточнить, что эта экспансия по большей части означает диффузию. Много лет назад, описывая «возвращение исподволь» магико-религиозного комплекса в современность, М. Элиаде ввел, хотя и в несколько ином значении, понятие «крипторелигиозность»¹. Может с уверенностью сказать, что в настоящее время это понятие приобретает большое эвристическое значение.

Контрольные вопросы

1. Что подразумевается под «миром воображаемого»?
2. Какие механизмы легализации «чудесного» в культуре вам известны?
3. Какова общая направленность механизмов легализации «чудесного»?

¹ См.: Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

ГЛАВА 4. РЕЛИГИИ НОВЫЕ И РЕЛИГИИ «СТАРЫЕ».

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛЕМИКА И ОТНОШЕНИЕ РАЗЛИЧНЫХ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЙ К НОВЫМ РЕЛИГИОЗНЫМ ДВИЖЕНИЯМ

4.1. Новые религиозные движения и протестантизм. Организации, противостоящие «культам»

Глава посвящена тому, как в западных странах различные христианские конфессии встретили появление и широкое распространение НРД. Напомним, что сначала это произошло в США (где и начался «бум» новых религий, перекинувшийся позже в Европу) — стране с преобладанием протестантизма, в которой различные протестантские деноминации имеют давние и прочные позиции. Совершенно естественно, что протестанты восприняли распространение «культов» как вызов и вступили с ними в оживленную полемику.

Реакция американских протестантских кругов на распространение новых «культов» вылилась в образование так называемого контркультурного движения (ККД) с четкой конфессиональной окраской. Оно представлено христианскими активистами и организациями, относящимися в основном к различным протестантским деноминациям, и связано с консервативными и фундаменталистскими христианскими кругами. Контркультулисты атакуют «культы» с позиций христианской теологии, доказывая, что вероучения критикуемых групп противоречат евангельскому.

В Соединенных Штатах в настоящее время существует довольно много контркультурных организаций. Среди самых значительных старейшим является Христианский научно-исследовательский институт (Christian Research Institute — CRI), основанный 1 октября 1960 г. Уолтером Мартином, который, бесспорно, был самой яркой фигурой среди деятелей ККД. Единомышленники не без оснований считают Мартина отцом христианской евангелической апологетики, направленной против «культов». Действительно, если говорить о США, то

в контексте евангелического христианства У. Мартин, по признанию американских авторов, «в большей степени, чем еще кто-либо... сформировал современное отношение к современным религиям»¹. Сам Мартин считал, что за всеми «культами», выступающими против христианской церкви, стоит не кто иной, как «тот, который выступал против нашего Бога и апостолов... против усилий христианской Церкви, сила, описанная нашим Богом как „князь мира сего“»². Самая известная из многочисленных книг, написанных Мартином, — «Царство культов» — переиздавалась с 1965 по 1985 г. 36 раз. В 2003 г. книга была переиздана еще раз в новой редакции³. Выходила она и в переводе на русский язык⁴.

Деятельность У. Мартина вызывала и резко негативные оценки, особенно со стороны последователей «культов», что и не удивительно, если учитывать резко конфронтационную направленность его сочинений. Например, Роберт и Розмари Браун, последователи церкви мормонов, выступили с критикой антимормонских инвектив Мартина, а также подвергли сомнению достоверность ученых степеней, которые были им, по его утверждению, получены⁵. В настоящее время, после смерти У. Мартина, президентом Христианского научно-исследовательского института является Хэнк Ханеграафф. По его информации, это самая большая христианская миссия такого рода в мире. Институт ведет ежедневное радиовещание на территорию США с одновременной трансляцией по сети Интернет для зарубежных стран, выпускает два периодических издания. За годы своей деятельности он выпустил сотни аудио- и видеокассет, множество книг. Его сотрудники ведут обширную переписку по электронной и обычной почте⁶.

Другая известная контркультовая организация США — Проект духовных подделок (Spiritual Counterfeits Project — SCP) — действует с 1973 г. Его история напрямую связана с историей духовных поисков американской студенческой молодежи в 60–70-е гг. в условиях, когда множество молодых людей разочаровались в традиционном

¹ Christian Countercult Movement W_R_Martin. URL: <http://web.archive.org/web/20060829154852/religiousmovements.lib.virginia.edu/cultsect/counter/martin.htm>.

² Там же.

³ *The Anti-Cult Movement: TERMINOLOGY, HISTORY, BELIEFS, etc.* URL: <http://www.religioustolerance.org/acm1.htm>.

⁴ См., напр.: <http://www.geocities.com/Athens/Cyprus/6460/sekt.html>.

⁵ Christian Countercult Movement W_R_Martin. URL: <http://web.archive.org/web/20060829154852/religiousmovements.lib.virginia.edu/cultsect/counter/martin.htm>.

⁶ URL: <http://www.equip.org/site/history>.

христианстве и обратились к восточным мистическим учениям. Крестовый поход Университетского городка для Христа — организация, зародившаяся в Университете Калифорнии в Беркли, — спонсировал деятельность экспериментального молодежного христианского движения, названного Христианским мировым освободительным фронтом (руководитель Джек Спаркс). Фронт должен был работать в среде контркультурной молодежи, обращаясь к ней на ее языке. Многие участники этого движения сами прошли через увлечение восточной мистикой. На основе этой группы и был в 1973 г. создан Проект духовных подделок¹. Первоначальной задачей Проекта было противостояние на базе консервативного христианства «культам», активным в университетских городках-кампусах, — в первую очередь ньюэйджерским, оккультным, ориентальным группам, но в дальнейшем границы его деятельности значительно расширились. Активисты проекта обращаются к самым широким слоям американского общества, используя для этого все методы. Так, в 70-е гг. проект организовал пропагандистское турне по американским городам на собственном автобусе (возможно, эта аналогия и надуманна, но сразу же вспоминается знаменитый автобус «Веселых проказников» Кена Кизи, ставший символом контркультуры). Сама организация характеризует себя так: «SCP стал христианским мозговым центром, включающим людей, которые проводили годы на различных духовных путях перед тем, как они стали христианами. ...Они узнали, что консервативная ортодоксальность — единственный заслуживающий доверия метод анализа. Сердце служения SCP — духовная проницательность на основе личного опыта, объединенного со зрелым библейским пониманием и глубоким исследованием»². Известность Проекту духовных подделок принес инициированный им судебный процесс против «Трансцендентальной Медитации». Представителям проекта удалось доказать в суде, что учение ТМ имеет религиозный характер, основано на индуизме и, следовательно, не может по законам США преподаваться в государственных средних школах. В результате по решению суда преподавание ТМ в школах было запрещено³. Проект обладает обширной информационной базой, содержащей, по собственным данным, сведения о более чем 6000 группах. В настоящее время президентом Проекта духовных подделок является Тал Брук. Он родился в семье американского дипломата и провел много времени за рубежом. До своего обращения

¹ См: <http://www.contendingforthefaith.com/libel-litigations/CWLF-SCP.html>.

² <http://www.scp-inc.org/information/history.php>.

³ Там же.

в христианство был, как и многие молодые американцы и европейцы 60—70-х гг., «духовным туристом», путешествовавшим по Индии, где стал учеником Сатъя Саи Бабы¹.

Контркультовым организациям время от времени приходится выступать в судебных процессах и в качестве ответчиков. Истцами выступают религиозные организации или представляющие их интересы лица, несогласные с даваемыми им нелестными характеристиками. Стоит упомянуть один получивший широкий резонанс в американском обществе процесс, в который был вовлечен Проект духовных подделок. Протестантское движение, обычно называемое в нашей стране «Поместная церковь» (самоназвание — Local Church) 8 декабря 1980 г. подало в суд на автора и издателей книги «Богочеловеки», содержащей резкую критику вероучения и практики Поместной церкви и характеризовавшей ее как «культ», извращающий основные положения христианства. Кроме того, против Поместной церкви были выдвинуты многочисленные и очень серьезные обвинения, не касающиеся ее вероучения. Утверждалось, что она прибегает к недостойным, обманным приемам привлечения неопитов, подчиняет их личную жизнь тотальному контролю, преследует бывших членов церкви, причиняет своими богослужебными практиками ущерб их умственному здоровью. Ответчиками выступали автор «Богочеловеков» Нейл Дадди, от Проекта духовных подделок — спонсор Н. Дадди (издатель и распространитель первого варианта книги) и представитель издательства «Швенглер-Верлаг», выпустившего второе, расширенное издание. Судебное разбирательство началось только почти пять лет спустя, а материалы дела насчитывали к этому времени около 17 тыс. страниц. В качестве экспертов были привлечены очень известные американские богословы разных конфессий и религиоведы-специалисты по НРД, в частности директор Института изучения американской религии Дж. Гордон Мелтон. Эксперты высказались в поддержку Поместной церкви. Ни Нейл Дадди, находившийся в то время в Дании, ни представители издательства на процессе не присутствовали. Суд вынес решение в пользу истца, охарактеризовав в своем решении «Богочеловеки» как «клеветническое» сочинение, и постановил выплатить в его пользу огромную сумму в 11 млн 900 тыс. дол. В день открытия судебного процесса Проект духовных подделок объявил себя банкротом из-за расходов, связанных с ожиданием начала разбирательства, и поэтому истцы получили по суду около 34 тыс. дол.²

¹ URL: <http://www.scp-inc.org/president/index.ph>.

² URL: <http://www.contendingforthefait.com/libel-litigations/CWLF-SCP.html>.

Сведения об обстоятельствах этого дела, когда они исходят от заинтересованных сторон, достаточно противоречивы. Сами представители Поместной церкви утверждают, что были все основания сомневаться в истинности банкротства Проекта, так как доходы организации в то время были выше, чем когда-либо еще¹. Иную версию событий излагает, не называя источник из окружения Нейла Дадди, известный деятель российского движения противников «культов» Александр Дворкин. По этой версии, Поместная церковь спровоцировала банкротство Проекта, подав в суд более чем в 30 штатах одновременно и искусственно затягивая начало рассмотрения дела. В результате Проект, вынужденный оплачивать множество расходов в течение длительного времени, разорился. После чего все материалы, на которые опирался Дадди, были проданы за долги, сам же Дадди не смог приехать на процесс из-за отсутствия средств. Это и предопределило, как считает Дворкин, исход суда². Не отрицая в принципе самой возможности использования бюрократических проволочек в собственных интересах, принять без возражений последнюю версию все же было бы затруднительно. Как бы там ни было, но, насколько нам известно, ни Дадди до своей смерти, ни кто-либо еще не предпринимал усилий оспорить судебное решение в установленном порядке. Знакомство с судебным решением³ также позволяет предположить, что по крайней мере некоторые эпизоды (некорректное цитирование, утверждения в отношении конкретных лиц) получили исчерпывающее освещение в ходе судебного следствия.

Эпизод с книгой «Богочеловеки» достаточно показателен для характеристики той ситуации, в которую втянуты «культы», их противники и академические ученые в США. Периодически происходят гражданские судебные процессы, возбуждаемые или «культами» против своих оппонентов, или, наоборот, оппонентами против «культов», или бывшими членами «культов» (довольно распространенный вариант) против оставленной ими группы с требованиями возмещения причиненного ущерба. Часто речь идет о многомиллионных суммах, и не менее часто решающее слово принадлежит экспертам по НРД, приглашаемым или истцами, или ответчиками. Работа экспертов также не остается неоплаченной. Это специфика США, которая, можно

¹ URL: <http://www.contendingforthefaith.com/libel-litigations/CWLF-SCP.html>.

² См.: Дворкин А.Л. Введение в сектоведение. Учебн. пособие к курсу «Сектоведение». Н. Новгород, 1998. С. 324, 325.

³ См.: URL: <http://www.contendingforthefaith.com/libel-litigations/god-men/decision/complete-Text.html>.

утверждать, в немалой степени предопределяет высокий градус конфронтации между теми, кто придерживается разных позиций в отношении «культов».

В бурных общественных и научных дебатах, которыми сопровождалась «вспышка» активности НРД, североамериканское ККД довольно долгое время было сравнительно малозаметно за пределами консервативных христианских кругов. В последние годы деятельность контркультовых групп в США значительно активизировалась. Дуглас Коун, признанный специалист по ККД, пишет, что это обусловлено двумя факторами. Во-первых, после смерти У. Мартина многие сотрудники покинули Христианский научно-исследовательский институт и создали собственные организации. Во-вторых, огромное значение имело широкое распространение Интернета. Сейчас в американском секторе Всемирной сети около двух сотен контркультовых сайтов. Интернет стал чрезвычайно удобным способом получения информации о «культях» вообще для всех американцев, а контркультовые сайты — для тех из них, кто считается с мнением консервативных христиан. Интернет также позволяет легко находить единомышленников, создавать сетевые сообщества бывших членов какого-либо «культя»¹. Сетевой контркультизм представлен разными по качеству сайтами — от маленьких персональных страничек до крупных высокорейтинговых проектов. Наиболее посещаемый из американских контркультовых сайтов — Христианское служение апологетики и исследования (Christian Apologetics and Research Ministry — CARM)². Организация действует с 1995 г., ее президентом является Мэтью Слик (штат Айдахо). По его словам, изучение «культов» и апологетика — страсть, которой он отдал более 26 лет жизни³.

Говоря о ККД и контркультовых организациях в Европе и России, следует учитывать, что это американская терминология, отражающая реалии США и, следовательно, не вполне применимая к европейской и отечественной ситуации. В Соединенных Штатах принято различать ККД и антикультовое движение (АКД). Последнее представляет собою сеть общественных организаций и активистов, подчеркнуто отрицающих свою связь с какими-либо конфессиями. Представители АКД утверждают, что им нет никакого дела до содержания вероучения той или иной религиозной группы и что они выступают исключительно против тех злоупотреблений, которые, по их мнению,

¹ URL: <http://www.cesnur.org/2001/london2001/cowan.htm>.

² URL: <http://www.religioustolerance.org/ccm3.htm>.

³ URL: <http://www.carm.org/index/aboutcarm.htm>.

процветают в «культмах»: агрессивной «вербовки» неопитов, принуждения к отказу от имущества в пользу «культма», принуждения к разрыву социальных связей, а также против психологического насилия над «культистами» — так называемого контроля сознания, гипотетических методов установления полного контроля над личностью адепта «культма»¹.

Тем не менее североамериканские ученые считают оправданным использование этого термина для обозначения европейских организаций, противостоящих «культмам» (в Европе — «сектам») и сходных по идеологии с действующими в США. Считаем, что этот термин, с необходимыми оговорками, может использоваться в тех случаях, когда необходимо: во-первых, охарактеризовать противостоящие «сектам» группы, опирающиеся на идеи христианского консерватизма, особенно когда речь идет о консервативных протестантских группах, пользующихся организационной и идейной поддержкой своих американских единомышленников; во-вторых, чтобы отличать действующие в Европе и России организации, стоящие на позициях христианского консерватизма, от светских организаций, которые разделяют идеологию антикультизма.

Из числа европейских контркультовых организаций можно назвать Международный «Диалог-центр» (Dialog Center International — DCI), который фактически представляет собою сеть организаций, действующую, по собственной информации, приблизительно в 20 странах². Штаб-квартира Центра находится в Дании, в г. Орхусе. До последнего времени президентом «Диалог-центра» был его основатель Йоханнес Огорд, профессор Королевского Университета Осло, один из самых влиятельных, если не самый влиятельный, деятель европейского контркультизма, скончавшийся в 2007 г. Вице-президентами, возглавившими работу центра после Огорда, стали Кристиан Шурко (Великобритания), Томас Гандоу (ФРГ), Александр Дворкин (Россия)³. Основное поле деятельности «Диалог-центра» — Северная Европа, но есть ряд связанных с ним организаций и за ее пределами, представительства имеются в Индии, Непале и Таиланде. Центр активно сотрудничает с различными христианскими деноминациями, не свя-

¹ Наиболее крупными из антикультовых общественных организаций в данный период являются Международная ассоциация по изучению культов (International Cultic Studies Association — ICSA), базирующаяся в США, и Европейская федерация исследовательских центров информирования о сектах (Fédération Européenne des Centres de Recherche — FECRIS), штаб-квартира которой находится в Марселе.

² URL: <http://watch.pair.com/cult-emnr1.html>.

³ URL: <http://iriney.vinchi.ru/about/index.htm>.

зывая себя в то же время организационно ни с одной из них, а также с другими организациями сходной направленности и академическими исследовательскими центрами¹. Свою позицию по отношению к НРД «Диалог-центр» определяет как «диалог в конфронтации», что должно означать, так сказать, спор «с открытым забралом», т.е. свидетельство христианской веры людям других убеждений, не предполагающее ни расплывчатости в формулировании собственной позиции, ни высокомерного отношения к взглядам оппонентов: «Мы ожидаем диалогического подхода к религии, и это означает, что мы, так же как и они, открываем наши карты и предъявляем свои убеждения»². Акцент на открытости, насколько можно судить, связан с тем, что, по убеждению Й. Огорда, новые религии несут христианской Европе фальшивую духовность, с которой необходимо бороться, срывая маски и обнажая ее истинную сущность.

В России и на Украине ведет довольно активную деятельность протестантский Центр апологетических исследований, находящийся под идейным влиянием своих зарубежных единоверцев³. Сам центр сообщает о своей миссии следующее: «Центр апологетических исследований снабжает всех интересующихся людей имеющейся у нас объективной и своевременной информацией о новых религиозных движениях и культах. Мы помогаем всем христианам отличать истину от заблуждения, защищать истину исторического христианства и благовествовать культистам (1-е Петра 3:15, Иуды 3; 2-е Тимофею 2:25)». В информации, ныне отсутствующей на официальном сайте Центра, его руководство сообщало, что Центр был основан в Санкт-Петербурге в 1993 г., а в 1999 г. он начал свою деятельность в Киеве»⁴. Как видим, время образования Центра выпадает на период не только активного распространения НРД, но и особенно бурного роста протестантских организаций в России и успешной деятельности западных протестантских миссионеров. Обращает на себя внимание и использование характерной западной англоязычной терминологии — «культ», мало распространенной, как уже говорилось выше, в европейских континентальных странах. Направления деятельности Центра, насколько можно судить, вполне соответствуют направлениям деятельности аналогичных североамериканских организаций. Это публикация и распространение литературы о «культах», консульта-

¹ URL: <http://www.dci.dk/en/?article=202>.

² URL: <http://watch.pair.com/cult-emnr1.html>.

³ URL: <http://www.apologetika.ru/win/>.

⁴ URL: <http://www.apologetika.ru/win/index.php3?razd=2>.

ции пасторов, служителей протестантских церквей, других заинтересованных лиц, а также образовательная и лекционная деятельность: «Центр, в сотрудничестве с другими служениями, проводит семинары и конференции по апологетике для христианских служителей. Наши преподавателей приглашают выступать в крупнейших городах бывшего СССР и Восточной Европы. Если позволяет время, они читают интенсивные лекционные курсы (одну-две недели) по апологетике в христианских учебных заведениях»¹. Вряд ли есть основания ожидать серьезного укрепления позиций ККД в России. Несмотря на то, что некоторые работы авторов-контркультистов стали известны в нашей стране и за пределами протестантской среды (например, книга о «культах» Уолтера Мартина или посвященная харизматическому движению книга Вольфганга Бюне²), контркультизм был и остается локальным внутрипротестантским движением. Российские протестанты, несмотря на сравнительную многочисленность, все же не занимают видного места в общественной жизни. Протестанты, как уже говорилось, в нашей стране очень часто сами третируются как «сектанты», т.е. «культисты».

Контрольные вопросы

1. Что такое контркультурное движение?
2. Какие контркультурные организации вам известны?
3. Что вам известно о деятельности контркультурных организаций в России?

4.2. В чем обвиняют новые религиозные движения их конфессиональные противники

Охарактеризуем вкратце идеологию ККД. Будучи консервативными христианами, контркультисты, разумеется, оценивают религиозные группы прежде всего с позиций вероучения. Для обозначения неодобряемых религиозных групп североамериканские контркультисты используют слово «культ». Любая группа, вероучение которой отклоняется от евангельского, это культ. В разговорной речи у жителей США, как уже говорилось, слово «культ», в отличие от его нейтрального значения в религиоведении, несет ярко выраженное негативное значение, ассоциируясь с группой, имеющей аморальные установки. Поэтому контркультисты иногда считают необходимым подчеркнуть,

¹ URL: <http://www.apologetika.ru/win/index.php3?razd=2>.

² Там же.

так сказать, теологическую нейтральность собственной терминологии. Американский контркультурист Рик Бранч в своей работе «Черты культов» говорит об этом так:

Применяя к какой-либо религиозной группе термин «культ», мы ни в коем случае не подразумеваем, что ее рядовые члены и руководители порочны или безнравственны. Это понятие попросту означает, что вероучение и обряды рассматриваемого течения выходят за рамки исторического христианства. Христианами себя называют многие, но далеко не все в действительности принадлежат к Телу Христову. Необходимо не только тщательно изучить вероучение каждой религиозной группы, но и рассмотреть в свете Слова Божьего, Библии, их структуру управления и обряды¹.

Какими же чертами, по мнению теоретиков ККД, обладают эти группы? Обратимся вновь к Риду Бранчу, так как его подход более всего отражает нормативные установки контркультурной идеологии. Он пишет, что для «культов» характерно, во-первых, стремление изменить основу христианской теологии, что он описывает в духе, свойственном протестантским фундаменталистам, как «прибавление к Слову Божьему»: «...Культы променяли богословский авторитет Библии, полного и окончательного Слова Божьего, на свои собственные экзотические представления о Библии, порожденные человеческой гордыней»². Автор дает характеристику такого «прибавления», представляющего собою, как следует из текста, описание всех возможных вариантов построения ложных вероучений:

Во-первых, некоторые культы утверждают, что Библия, будучи хорошей книгой, полной возвышенных идей и нравственных учений, никогда не была Словом Божьим. Скорее, это просто одна из многих книг, проповедующих нравственные принципы.

< ... >

Культы, исповедующие эту точку зрения, могут использовать отдельные части Библии, но при этом имеют свои собственные писания, которые считают более важными, чем Библия.

< ... >

Второй подход признает, что Библия — Слово Божье, однако в ней есть ошибки, а потому ее следует рассматривать в свете других книг, которые, опять же, превосходят Библию по значению.

¹ Бранч Р. Черты Культов. URL: <http://www.apologetika.ru/win/index.php3?razd=1&id1=13&id2=167> — Центр апологетических исследований (ЦАИ).

² Там же.

< ... >

Третью разновидность труднее всего различить, и она представляет наибольшую опасность. Сторонники этой точки зрения утверждают, что Библия абсолютно правильна и точна.

< ... >

Однако понять, чему на самом деле учит Библия, можно лишь придерживаясь того истолкования Библии, которое проповедует эта группа¹.

Следующая черта «культов» — это «преуменьшение божественности Иисуса»: «Каждый культ, который только известен истории, искажал это ключевое учение, лишая Иисуса либо божественности, либо полноценной человечности. Ни одного исключения!»¹.

Другой критерий — это «умножение условий, необходимых для спасения». Бранч, в полном согласии с традиционной протестантской теологией, придерживается положения об оправдании верой: «Обычно культы всегда считают добрые дела условием спасения. Какие дела? Каждый культ имеет свой собственный, характерный для него, список дел, которому надо следовать буквально, иначе спасение недостижимо»².

Наконец, последней из характерных черт «культов» объявляется «эксклюзивизм»:

Каждый культ подвержен тому, что мы называем «синдромом единственной истинной церкви».

Членам каждой конкретной организации из этого числа внушают, что их церковь, организация или община — единственно истинная, а все остальные заблуждаются...

< ... >

Руководители культов отрицают, что можно служить Богу, не являясь членом конкретной организации. Культист должен быть предан и Богу, и организации. Лидер любого культа утверждает, что именно его группа является единственным каналом, через который Бог возвещает истину для нашей эпохи³.

Последний из критериев «культистских» вероучений заслуживает отдельного комментария. Фактически это утверждение (как и некоторые другие из перечисленных конфессиональных критериев) при последовательном применении могло бы позволить отнести к числу «культов», например, любую ортодоксальную восточно-христианскую церковь. На практике же, как правило, контркультисты не делают столь радикальных

¹ Бранч Р. Черты Культов. URL: <http://www.apologetika.ru/win/index.php3?razd=1&id1=13&id2=167> — Центр апологетических исследований (ЦАИ).

^{2,3} Там же.

выводов. Что же касается ряда течений, заведомо относимых контркультуром к числу «культов», таких как многочисленные ньюэйджевские группы, то априори приписывать всем им жесткий эксклюзивизм значило бы элементарно погрешить против истины. Убежденность в уникальной ценности и значении проповедуемого учения для многих таких групп действительно характерна, но наряду с этим одно из наиболее распространенных, чуть ли не общепринятое положение Нью-Эйдж, — провозглашение равенства и внутреннего тождества всех религиозных традиций. Как правило, такие группы не предъявляют высоких требований к своим членам и очень часто не предполагают никаких формальных процедур вступления, исповедания «кредо» и отказа от иных взглядов. Тем не менее критерий эксклюзивизма учения чрезвычайно распространен не только в ККД, но и в светском по своей идеологии АКД. Он отражает, как представляется, сложившуюся в американском протестантском мейнстриме ситуацию взаимного признания между основными деноминациями. В этих условиях любой, претендующий на обладание полнотой истины, автоматически воспринимается по крайней мере с подозрением. (Вытекающее из еклесиологии Поместной церкви непризнание системы деноминаций, кстати, одна из причин того, что ей приходится сталкиваться, как это рассматривалось выше, с обвинениями в «культизме».) Вообще, для американской культуры, насколько можно судить, характерно представление, что «приличная» религиозная группа не станет претендовать на истину в последней инстанции. Оно проникло и в массовую культуру. Например, в типично ньюэйджевском романе «Первый гром» персонажу, от лица которого ведется повествование, предлагают вступить в некий древний орден с перспективой заниматься духовными практиками «...вместе с группой монахов, которые считают, что следуют истинному, но до сих пор сохраняющемуся в тайне учению Иоанна — и Христа»¹. Реакция героя — простого среднего американца — в высшей степени показательна:

— Ну, конечно. — Мой временный энтузиазм мгновенно трансформировался в отторжение, вызванное страхом. — Члены любой христианской секты, приверженцы любого культа, от вако до гайаны², заявляют: «Только наш путь единственно правильный. Все другие обречены на проклятие».

< ... >

Меня все это нисколько не интересует. — я резко отодвинул свой стул и встал, собираясь уйти³.

¹ М.С.И. Первый гром. М.: Гаятри, 2005. С. 14.

² Имеются в виду Ветвь Давидова и Народный храм (орфография источника сохранена. — Прим. авт.).

³ М.С.И. Первый гром. М.: Гаятри, 2005. С. 14.

Но, парадоксальным на первый взгляд образом, порицаемый эксклюзивизм присущ самому ККД. Действительно, идеология ККД строится на том, что на спасение могут рассчитывать только те, кто разделяет их веру: «Важно понимать, что культист нуждается в Евангелии Иисуса Христа не меньше, чем любой другой человек. Единственное различие состоит в том, что неверующий обычно знает, что его ждет вечная смерть и отделение от Бога, а культист верит, что он „уже достиг“ единения с Богом, хотя в действительности он попросту идет в ад с Библией в руках»¹. Поэтому цель контркультизма — не просто убедить «культистов» оставить их религиозные группы. Контркультизм, в отличие от светского по своему происхождению антикультизма, ставит перед собой миссионерские цели обращения «культистов». Идеологи ККД, как следует из их текстов, рассматривают свою миссию как религиозное служение, опирающееся на божественную помощь и требующее от его участников неукоснительного следования христианским принципам:

Имея дело с членами культов, необходимо иметь твердую уверенность в собственном спасении. Нужно быть рожденным свыше и знать об этом, приняв Христа как Спасителя и Господа вашей жизни. Нужно смотреть на мир, на Творца, на творение, на грехопадение и искупление глазами Библии. Говорить с культистом, не зная Иисуса, все равно, что быть адвокатом и ничего не знать о деле. У вас попросту ничего не выйдет.

< ... >

Каждый, кто трудится во славу Божью, должен понимать, что без молитвы и постоянной духовной жизни его почти наверняка ждет поражение. Бог хочет, чтобы в христианах жил дух и энтузиазм ранней Церкви.

< ... >

Если у вас есть возможность сесть и спокойно поговорить с культистом, то начните разговор с молитвы.

< ... >

Самое отточенное искусство спора бессильно перед действием Святого Духа, и слова вашей молитвы подготовят почву для разговора.

< ... >

По тем же причинам закончить встречу тоже лучше всего молитвой².

Обращает на себя внимание тот факт, что к числу «прибавляющих к Слову Божьему» могут быть отнесены не только «культы», веро-

¹ URL: <http://www.apologetika.ru/win/index.php3?razd=3&id1=1&id2=86>.

² Там же.

учение которых основывается на христианских сакральных текстах, но и группы абсолютно нехристианского происхождения. Так, к числу «культов» первой группы Рик Бранч относит и Общество сознания Кришны¹. Это довольно типичная для ККД ситуация. Данный критерий определения гетеродоксии обращен, что очевидно, в первую очередь против христианских групп. Действительно, основным противником для контркультулистов остаются все же христианские, как правило, маргинальные группы. (Хотя, как было показано на примере Проекта духовных подделок, это не является универсальным правилом.) Поэтому довольно часто контркультурное определение «культы» явно или не явно предполагает, что речь идет о христианском «культе»: «Христианский культ — группа людей, которая, называя себя христианами, имеет специфическую доктринальную систему, преподанную лидером, группой лидеров или организацией, явно или не явно отрицающую одну или более из центральных доктрин христианской веры, как это преподано в шестидесяти шести книгах Библии»². Это вполне естественно, так как изначальный пафос ККД — борьба с «ересью» в границах собственной конфессии. Широкое распространение на Западе (с 60-х гг. XX в.) групп, вероучение которых не имеет ничего общего с христианством, заставляет расширять определение «культов», включая и эти группы в число тех, кто «искажает Библию».

Традиционным для ККД объектом критики является также и личность основателя того или иного движения. Это предпринимается с целью показать, что основатель группы, например, вел аморальный образ жизни, делал ошибочные предсказания, прибегал к явной лжи и т.п., а следовательно, не имеет прав на тот статус, который он получил в группе.

ККД ведет полемику не только с «культами», но и с либеральными протестантами, относящимися к североамериканскому религиозному мейнстриму. Объектами их критики являются и «еретики», вошедшие в американский мейнстрим, например Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны). Контркультизм не свободен от внутренних противоречий. Конфессиональная заостренность критики приводит к тому, что, в зависимости от собственных вероисповедных предпочтений автора, в числе «культов» вполне могут оказаться протестантские церкви, сами ведущие полемику с «культами». Различия в вероучениях приводят к тому, что определение границ ортодоксии, за пределами которой лежат «культы», иногда оказывается про-

¹ URL: <http://www.apologetika.ru/win/index.php3?razd=1&id1=13&id2=167>.

² Цит. по: <http://www.religioustolerance.org/ccm1.htm>.

блематичным: вероучительные положения, приемлемые для одной деноминации, могут быть гетеродоксальными для другой. Нахождение «общего знаменателя» веры не всегда возможно. Правда, как уже упоминалось, эта ситуация значительно облегчается сложившейся в США системой деноминаций, когда входящие в мейнстрим протестантские церкви признают друг друга истинно христианскими, не считая препятствием расхождения по второстепенным вероучительным вопросам. Для части теоретиков ККД определенную проблему представляет и статус нереформированных христианских церквей — католической, православных и дохалкидонских. Наиболее радикальные из числа контркультистов склонны рассматривать их как «субхристианские».

Подводя итог, скажем, что ККД, несмотря на кажущуюся ясность его бескомпромиссной позиции, все же не обладает в целом законченной и непротиворечивой идеологией. Определение «культы» в итоге оказывается довольно расплывчатым. (Показательна ироничная формула из одного американского источника: «Культ — это церковь, расположенная вниз по улице от моей собственной».) Но недостаток систематического теоретизирования с лихвой искупается рвением и религиозным энтузиазмом. В странах с преобладающим протестантским населением, особенно в США, ККД имеет если и не особо прочные, то во всяком случае стабильные позиции. Оно пользуется покровительством влиятельных церковных организаций, таких как американская Южная баптистская ассоциация. Североамериканский и, в несколько меньшей степени, европейский контркультизм, без сомнения, способны оказывать влияние на формирование негативного стереотипа «культов» или «сект» в массовом сознании. Ситуация в России иная. Оставаясь локальным внутрипротестантским течением, отечественный контркультизм лишь очень незначительно и косвенным образом, в основном через издание книг наиболее популярных авторов, может оказывать влияние на формирование негативного образа «сект» в нашем обществе. Скорее полемика отечественных контркультистов с «культами», представляющими собою протестантские группы, может поспособствовать у нас углублению раскола в протестантском сообществе.

Контрольные вопросы

1. Как определяют понятие «культ» идеологи контркультивого движения?
2. Что является объектом критики в контркультивом движении?

4.3. Конфессиональная полемика с новыми религиозными движениями в России

К числу конфессионально ориентированных организаций, связанных с датским «Диалог-Центром» и обязанных ему своим возникновением, относится также и созданный в 1983 г. Центр религиозоведческих исследований священномученика Иринея Лионского (первоначальное название — Информационно-консультационный центр св. Иринея Лионского), действующий в России под эгидой РПЦ. Центр был создан и возглавлен Александром Леонидовичем Дворкиным, в настоящее время профессором Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Свои задачи и программу действий Центр определяет так:

...Распространение достоверной информации об учении и деятельности тоталитарных сект и деструктивных культов. С этой целью сотрудники Центра занимаются научно-исследовательской, консультативной, лекционной и издательской деятельностью, а также поддерживают связь с государственными структурами и средствами массовой информации.

Мы считаем, что лучший способ выйти из секты — это туда не попасть. Мы убеждены, что если бы сегодняшних жертв сектантства вовремя предупредили, если бы им предоставили достоверную информацию о той организации, куда их столь настойчиво приглашали, если бы им рассказали о том, что с ними в этой организации произойдет, большая часть из них ни за что не пошла бы за столь «искренне» лгущими им вербовщиками¹.

В настоящее время Центр входит в Европейскую федерацию исследовательских центров информирования о сектах, а А.Л. Дворкин является членом Совета директоров FECRIS². Последнее обстоятельство наглядно доказывает, что уместное в условиях североамериканских реалий разделение ККД и АКД применимо в европейских условиях далеко не в полной мере — FECRIS следовало бы считать антикультовой ассоциацией, но в ее состав входят, как видим, и конфессионально ориентированные организации. Кроме того, как следует из многочисленных публикаций и выступлений самого А.Л. Дворкина и его сотрудников и единомышленников, возглавляемый им Центр разделяет основное положение светского АКД — убеждение,

¹ URL: <http://www.iriney.ru/about/index.htm>.

² Там же.

что в «сектах» применяются техники так называемого контроля сознания¹. Приведем обширную цитату, достаточно наглядно характеризующую позицию А.Л. Дворкина:

...В процессе контролирования сознания психологи выделяют три общих для разных сект этапов. Слово «этап» тут употребляется за неимением лучшего, потому что оно подразумевает некую очередность, но секты все три элемента включают практически одновременно.

Первый. **отказ от всего прошлого**: человек должен признать сплошной ошибкой все, что было до того, как он попал в секту. Все, что он считал белым, на самом деле было черным; все, что он считал хорошим, на самом деле плохое. Он неотвратимо шел к гибели, и никакой надежды на спасение не было. Люди, которые его любили, на самом деле желали ему только зла. Его друзья — это на самом деле его враги, потому что уводили его от тропы спасения. Его родители — это злейшие его недруги. На этом сектанты особенно любят наживать капитал, то есть давать идеологическую подоплеку тем трениям с родителями, которые в определенном возрасте бывают практически у каждого молодого человека. Почуввав это, сектанты начинают ему внушать, что плотские родители — это не настоящие родители, ведь настоящая семья тут, в нашей организации.

< ... >

Второй этап. **разделение сознания и воли человека**. Достигается это в разных сектах различными способами. Например, это может делаться посредством мантры, то есть некоего предложения или слова, которые вы должны постоянно ритмически повторять, не вдумываясь в его содержание. Когда ваша голова постоянно занята этой мантрой, очень трудно сосредоточиться, трудно управлять своей волей. Так вы постепенно утрачиваете эти навыки и становитесь послушным инструментом, роботом организации.

< ... >

Третий этап. на фоне того, что новый адепт полностью стер прошлое из своего сознания, а нормальное функционирование мозга у него уже нарушено, включается **тотальная индоктринация** — внушение нового учения, новой веры. Вы не только много работаете, мало спите и мало едите, но и посещаете молитвенные собрания и занятия, на которых вам все время внушаются новые идеи².

¹ Отметим, что эти взгляды разделяет и датский «Диалог-Центр».

² Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. URL: <http://libparhia-saratov.ru/books/05d/dvorkin/sects/25.html> — Православие и современность. Информационно-аналитический портал.

Гипотеза о существовании техник контроля сознания, будто бы позволяющих полностью подчинить личность адепта, отвергается большинством специалистов, изучающих НРД, — ни один из описываемых в цитате или еще где-либо приемов внушения и контроля поведения не является настолько эффективным, чтобы его применение заставило бы человека делать то, что он не желал бы делать, или верить в то, во что он не желал бы верить. К тому же у нас нет ни малейших оснований считать, что все «секты» придерживаются столь жестких внутренних порядков, которые необходимы для того, чтобы эти или какие-то еще методы контроля сознания могли быть использованы. Академическая наука в лице большинства своих авторитетных представителей не усматривает принципиальных различий между социальными и психологическими механизмами присоединения к новым или «старым» религиозным движениям. В 1986 году один из самых ярких из числа из немногочисленных университетских ученых, поддерживающих теорию контроля сознания, — клинический психолог Маргарет Сингер вместе со своей рабочей группой подготовила и представила Американской психологической ассоциации (АПА) отчет о контроле сознания¹. В АПА с участием независимых экспертов отчет был рассмотрен и без вынесения окончательного суждения о принципиальной возможности или невозможности контроля сознания было единодушно признано, что изложенная М. Сингер концепция не отвечает принятым научным критериям². Тем не менее не следовало бы и считать, что теории контроля сознания, несмотря на их непопулярность в западной академической среде, являются уделом научных маргиналов или общественных активистов без академического образования, как это пытаются представить сами НРД или те, кто выступает в качестве их апологетов. Достаточно назвать имя Филиппа Зимбардо — известного американского специалиста по социальной психологии, кстати, избранного президентом АПА, который развивает свою собственную концепцию контроля сознания, по его мнению, имеющего место быть в „культях“.

Протестантские авторы, стоящие на позициях ККД, также относятся к концепции контроля сознания довольно прохладно, но по нескольким другим причинам. По их мнению, допущение существования методик контроля сознания противоречит христианской антропологии, положению о наличии у человека свободной воли, позволяющей ему делать свой религиозный выбор и нести за него ответственность перед Богом. Следовательно, уход человека в «культ» является его,

¹ URL: <http://www.rickross.org/reference/apologist/apologist23.html> — Report of the APA Task Force on Deceptive and Indirect Techniques of Persuasion and Control.

² URL: <http://www.rickross.com/reference/apologist/apologist11.html>.

и только его, личным выбором. А.Л. Дворкин, будучи конфессиональным противником «сект», в то же время, как видим, принимает и антикультовую концепцию контроля сознания, хотя и с оговорками:

Следует сказать, что никакое невольное «зомбирование» невозможно. Естественно, существуют различные психологические приемы контролирования сознания, но они могут быть эффективными, только когда человек сам открывает себя для них. Если мы сознательно противимся, никакое воздействие на нас невозможно¹.

Следовательно, деление организаций противников «сект» на контркультовые и антикультовые оказывается вообще едва ли осуществимым в европейских и российских условиях.

В 2006 г., как об этом сообщалось в пресс-релизе, размещенном на официальном интернет-сайте Центра, на его базе была создана ассоциация, объединившая действующие в России организации аналогичной направленности.

2 февраля 2006 г. в Москве состоялось совещание руководителей и сотрудников российских информационных и религиозоведческих центров, изучающих новые религиозные движения и секты. На совещании были представлены центры из Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Твери, Екатеринбурга, Уфы, Саратова, Тулы, Петропавловска-Камчатского и других городов. Участниками совещания было принято решение о создании Российской ассоциации центров изучения религий и сект (РАЦИРС). Президентом РАЦИРС был избран профессор А.Л. Дворкин, вице-президентами — протоиерей Александр Новопашин, протоиерей Александр Шабанов, ответственным секретарем — священник Лев Семенов. Целью и задачами созданной Ассоциации являются планомерный мониторинг деятельности на территории России новых религиозных движений и сект, аналитическая и исследовательская работа, оказание информационной и консультационной помощи и содействия федеральным, региональным и муниципальным органам власти, общественным организациям, СМИ в вопросах, касающихся деятельности различных религиозных объединений, в том числе посредством издания собственных электронных и печатных СМИ, а также проведение независимых религиозоведческих экспертиз².

¹ <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/05d/dvorkin/sects/23.html>.

² URL: <http://iriney.vinchi.ru/document/031.htm> — Информационно-консультационный центр св. Иринея Лионского. (Обращает на себя внимание факт настойчивого использования термина «религиоведческий» в самоопределении организаций, которые раньше предпочитали определять себя преимущественно как «антисектантские», а свой круг деятельности — как «сектоведение».)

Создается впечатление, что в последнее время конфессиональные противники «сект» в России сосредоточили свои усилия на противостоянии не собственно НРД, а некоторым протестантским объединениям — в первую очередь многочисленным недавно возникшим пятидесятническим церквям, именуемым ими «неопятидесятниками». Видимо, это можно объяснить тем, что НРД в последние годы заметно утратили свои позиции, тогда как пятидесятническое движение находится сейчас на подъеме во всем мире, и этот процесс не обошел стороной и русских протестантов. Впрочем, и НРД, и ряд поздних протестантских движений с позиции их противников равно относятся к «тоталитарным сектам».

Отечественные организации, которые можно было бы назвать «антисектантскими», активно сотрудничают со своими зарубежными единомышленниками, получая от них необходимую литературу, теоретическую и организационную поддержку. Собственно, отечественное антисектантское движение во многом, если не во всем, и обязано своим становлением зарубежным организациям, в основном конфессионально ориентированным протестантским.

Отметим, что позиция, занимаемая А.Л. Дворкиным и его единомышленниками, вызывает резкое несогласие у части фундаменталистски настроенных православных авторов в России. Очень часто огонь критики направлен против явно просматривающегося в сочинениях Дворкина желания провести принципиальное различие между, скажем так, «хорошими» протестантскими церквями и направлениями и «плохими» протестантскими группами, относимыми им к «тоталитарным сектам». Как уже говорилось, для протестантских авторов граница между церквями и «культами» очевидна: «культисты», в отличие от последователей церкви, признаются еретиками. Будучи православным, благожелательно относящимся к своим протестантским единомышленникам, Дворкин стремится провести эту границу иначе. Он указывает на то, что, по его мнению, «тоталитарные секты» отстоят гораздо дальше от признаваемого им единственно истинным православного вероучения, чем первоначально возникшие протестантские церкви, а также на ряд особенностей, не имеющих отношения к вероучению, но присущих, с его точки зрения, современным «тоталитарным сектам». Так, возражая своему критику, преподавателю Московской духовной академии Р.А. Коню, А.Л. Дворкин пишет:

Новое в современных тоталитарных сектах — именно то, что отказывается замечать г-н Конь, — это структура и организация тоталитарных сект, их методы пропаганды и вербовки, а также способы контролирования ими сознания своих адептов. Новым является не виданный ранее

синкретизм и эклектизм их доктрин, сочетающих самые разнородные и несоединимые элементы, что вызвано глобализацией распространения религиозных идей и их опошлением и профанацией в современной высокотехнологичной постмодернистской цивилизации. Новым является приспособленность тоталитарных сект к массовой культуре и агрессивное их распространение через профессионально отточенные методы маркетинга и рекламы, мастерское использование ими слабостей демократических систем современных государств. И наконец, новым является тоталитаризм современных сект, их сращенность с международным бизнесом, СМИ, а зачастую и со спецслужбами некоторых государств¹.

Но не вызывает удивления, что ряду православных оппонентов такое разграничение кажется весьма уязвимым. Считая равно пагубным заблуждением любое доктринальное несоответствие вероучению православной церкви, они отказываются признавать, что между историческими протестантскими деноминациями и современными «тоталитарными сектами» можно найти какое-либо отличие, принципиально важное для того, кто пишет о «сектах», оставаясь на строго православных позициях. Так, полемизируя со сторонниками выделения «тоталитарных сект» в особый тип, С.А. Шатохин говорит, что «...в отношении к Христианской Церкви секта — любые религиозные объединения, отколовшиеся от Христианской Церкви на протяжении ее истории, и любые объединения, отколовшиеся от этих, ранее отколовшихся объединений. Это ранние секты, монофизитские церкви, затем Римская поместная церковь, ушедшая в раскол, и все сотни протестантских объединений в их уже третьей или четвертой генерации расколов и отколов друг от друга. Условно всех их можно называть сектами христианского происхождения...»². Однако не вызывает сомнений, что, несмотря на критику, в целом позиция А.Л. Дворкина, декларируемая им по отношению к «сектам», находит полное сочувствие в среде большинства православных апологетов.

Контрольные вопросы

1. Какие антисектантские организации в России вам известны?
2. Какой идеологии придерживаются отечественные антисектантские организации?

¹ Дворкин А.Л. О некоторых подходах к методологии православного сектоведения. URL: <http://iriney.vinchi.ru/sects/theory/002.htm>.

² URL: <http://agent740.narod.ru/otziv.htm>.

4.4. Новые религиозные движения и католицизм. Позиция Римской курии

Контркультовое движение, как уже неоднократно говорилось, — феномен протестантского происхождения. Исторически сложилось так, что активность католической церкви на Западе в этой сфере привлекает к себе значительно меньше внимания. Именно протестанты создали наиболее известные контркультовые организации, и протестантские авторы написали наиболее известные книги. Это легко объяснимо, если не забывать, что НРД начали свое распространение с США, а для протестантских деноминаций особенно характерна активная, наступательная миссионерская деятельность. Обращает на себя внимание, что материалы антисектантской направленности занимают значительно меньшее место в католических публикациях в Интернете, особенно в России. Например, один из крупных католических русскоязычных ресурсов katolik.ru в довольно скромном разделе «Католический центр информации о сектах» разместил отрывки из справочника «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера», выпущенного Миссионерским отделом МПРПЦ¹, очевидно, не располагая собственно католическими источниками. Но тем не менее католические иерархи и священнослужители в странах с преимущественно католическим населением ведут довольно активную политику противодействия НРД. Это, как и следовало ожидать, вызывает жалобы и нарекания со стороны самих НРД. Подобная ситуация сложилась, например, в не столь далекой от нас Польше: «Зарегистрированные меньшинства постоянно обвиняют Римско-католическую церковь в давлении на малые группы»². Такие обвинения, включающие в себя утверждения о препятствовании миссионерской деятельности, психологическом давлении, выдвигают, в частности, представители Общества сознания Кришны³. Католическая церковь отрицает обвинения в свой адрес, признавая в то же время свое стремление влиять на религиозную ситуацию в стране. Характерен комментарий, данный в ответ на обвинения в попытках ограничить деятельность НРД официальным представителем церкви: «Отец Адам Жульц, пресс-секретарь иезуитов в Польской католической епископской конференции, сказал, что его церковь не пытается „ограничить религиозную свободу“, но... препятствует появлению та-

¹ URL: <http://katolik.ru/modules.php?name=Sections&op=listarticles&secid=24>.

² URL: <http://iriney.vinchi.ru/legal/news008.htm>.

³ См.: Индрадьумна Свами. Дневник странствующего проповедника. Ч. 2. М., 2002.

ких сект, которые „представляют себя в качестве церквей“¹. Неизменная составляющая обвинений со стороны НРД и других недавно появившихся альтернативных религиозных общин, таких как маргинальные христианские движения, — заявления о попытках оказывать влияние на принятие государственными органами решений, неблагоприятных для новых религий. Подобные неурядицы часто возникают и в странах Латинской Америки. Не так давно, например, публичные претензии к католическим иерархам ряда латиноамериканских стран высказывали представители «Церкви объединения» Мун Сан Мёна². Позиции, занимаемые иерархами католической церкви по отношению к НРД, могут довольно заметно различаться в зависимости от конкретных обстоятельств, а именно от того, о каком (или каких) именно НРД идет речь, каково влияние католической церкви в данной стране, какие взаимоотношения сложились между церковью и органами государственной власти. Наконец, очень многое может зависеть от личной позиции иерарха. Создается впечатление, что католические иерархи в целом занимают тем более жесткую позицию по отношению к НРД, чем более прочно положение церкви в данной стране. Напротив, если в стране с антиклерикально настроенным правительством проводится последовательная политика отделения церкви от государства, то возможно возникновение ситуаций, когда католическая церковь будет выступать в качестве защитника НРД от репрессивных действий государственных органов. Можно предположить, что церковь в таких случаях опасается того, что действия государства затронут все религиозные организации, в том числе и католиков. Так, если в Латинской Америке, как уже было сказано, церковь приветствует жесткие действия властей, то недавние события во Франции развивались по иному сценарию. После принятия в 2001 г. так называемого закона Абу-Пикар, направленного против «сект», католическая церковь во Франции высказалась резко против, посчитав, что сформулированные в законе критерии «сектантской» деятельности могут быть обращены при желании против какой угодно религии.

Как централизованная религиозная организация Католическая церковь стремится к выработке официальной позиции по отношению к новым религиям. Несмотря на то что НРД — явление, имеющее уже несколько десятилетий истории, если принимать за точку отсчета время после Второй мировой войны, основные официальные документы, отражающие точку зрения Римской курии, появились сравнительно

¹ URL: <http://iriney.vinchi.ru/legal/news008.htm>.

² См.: <http://iriney.vinchi.ru/sects/munit/news010.htm>.

недавно. Воспроизведем кратко основные этапы выработки руководящих документов, используя в качестве источника доклад кардинала Франциска Аринзе от 5 апреля 1991 г.¹

В 1983 г. в ответ на многочисленные запросы по поводу НРД, адресованные Святому престолу епископами и епископскими конференциями различных стран, Ватикан разослал анкету, подготовленную четырьмя Епископальными советами: Советом по содействию христианскому единству, Советом по межрелигиозному диалогу, Советом по диалогу с неверующими и Советом по культуре. Ответы, полученные от 75 епископских конференций, были проанализированы и систематизированы этими четырьмя Советами. По результатам был подготовлен документ «Вызов сект или новых религиозных движений: папский подход», изданный Ватиканом в мае 1986 г. Документ стремился дать ответы на два основных вопроса: 1) в чем причины широкого распространения НРД и их привлекательности для христиан? 2) Каким должен быть конструктивный ответ католической церкви на этот вызов? Римская курия, рассматривая этот документ как отправную точку для дальнейшей работы, предложила Международной федерации католических университетов включить исследования НРД в план научной работы, что и было выполнено. Исследовательская работа началась в 1988 г. по решению Центра по координации исследований. Первым директором исследовательского проекта стал священник, член доминиканского ордена Реми Хоукман. В настоящее время его возглавляет священник Майкл Фасс, профессор Григорианского университета. К началу последнего десятилетия XX в. в работе были задействованы более 50 специалистов на пяти континентах. Исследования носят междисциплинарный характер, НРД изучаются с позиций теологии, социологии и других дисциплин. Проект изучения НРД предусматривает проведение научных семинаров с участием представителей Святого престола. Активизировалась работа в области изучения НРД на уровне местных католических епархий, что выразилось в создании местных исследовательских центров, обучении епархиальных священников, издании литературы и официальных документов местных епископских конференций. В изучение НРД также вовлечены региональные епископские конференции.

Такой предстает ситуация с изучением НРД в материалах, опубликованных самой Римской курией. Каковы же результаты этой работы и какова официальная позиция католической церкви? Как уже гово-

¹ См.: General Report of Francis Cardinal Arinze to the Extraordinary Consistory of Cardinals, The Vatican, April 5, 1991. URL: http://www.cesnur.org/2004/arinze_en.htm.

рилось, в апреле 1991 г. кардинал Франциск Аринзе представил Экстраординарной консистории (собрание всех кардиналов) отчет под названием «Вызов сект или новых религиозных движений: пастырский подход»¹. Этот документ можно рассматривать как подводящий промежуточные итоги, и в нем, очевидно, следует искать ответы на эти вопросы. После его прочтения можно сделать вывод, что, несмотря на довольно длительную задержку, Католическая церковь в настоящее время практически сформировала свою позицию. Основной тон документа — преобладание скорее негативной оценки с признанием необходимости дальнейшего тщательного изучения вопроса. Распространение НРД рассматривается Католической церковью действительно как вызов: Рим считает себя вовлеченным в противостояние и озабочен поиском эффективных контрмер. Это запоздание с выработкой и озвучиванием официальной позиции составляет заметный контраст с тем фактом, что весь спектр оценок НРД как явления к настоящему времени уже сложился и представлен в идеологии различных групп, проявляющих интерес к НРД: контркультурного и антикультурного движений, научного сообщества, правозащитных организаций, групп поддержки НРД². Чем это можно объяснить? Несомненно, есть объективные трудности, и главная из них — крайнее разнообразие НРД, что заставляет любого стремиться избегать поспешных обобщений. Но, как уже было отмечено, это не помешало заинтересованным группам в конце концов сформулировать свои позиции достаточно отчетливо. Главная проблема, как представляется, все же в том, что католическая церковь оказалась в двойственном положении. С одной стороны, как религиозная организация, вероучение которой предполагает обладание полной и окончательной истиной, церковь не может не видеть в НРД радикального оппонента. В отчете кардинала Аринзе, в разделе, где обсуждаются причины появления и широкого распространения НРД, прямо говорится, что одной из причин являются происки дьявола. С другой же стороны, действуя в современном секулярном западном мире, церковь оказывается перед необходимостью поиска социального компромисса. Поэтому документ решительно избегает жестко конфронтационных интонаций, которых, казалось, можно было бы ожидать в отношении «происков дьявола».

¹ См.: General Report of Francis Cardinal Arinze to the Extraordinary Consistory of Cardinals, The Vatican, April 5, 1991. URL: http://www.cesnur.org/2004/arinze_en.htm.

² Подробнее об этом см.: Barker E. Cult-Watching Groups. — URL: <http://www.cesnur.org/2001/london2001/barker.htm>.

В докладе перечислены основные точки столкновения интересов католической церкви и новых религий, т.е., в трактовке автора доклада, вызовы, брошенные церкви, и проблемы, поставленные перед нею. Самой важной проблемой, вынесенной на первое место, называется разрушение церковного единства. НРД отрывают верующих от церковного общения, которое «базируется на единстве веры, надежды и любви, полученном в Крещении». Разрыв общения с церковью для католика означает, согласно католическому вероучению, отказ от установленного Богом пути спасения.

Следующая проблема связана с экуменическим диалогом. Согласно современному учению католической церкви, в ней сосредоточена полнота истины, а также полнота средств, необходимых для спасения. Однако другие церкви, не находящиеся в единстве с Римом, тоже не лишены спасительной истины в той мере, в какой они сохраняют элементы вероучения и таинств, общие с католицизмом. Каждый христианин рассматривается как пребывающий в какой-то — большей или меньшей — степени единства: «Верующие во Христа и должным образом крестившиеся находятся в некотором, хотя и неполном, общении с Католической церковью¹. Экуменическая политика католической церкви строится на взаимном признании определенной степени единства христианских церквей (хотя, как известно, смысл и источники этого единства понимаются другими церквями принципиально иначе). Диалог «сект» с НРД невозможен в принципе или по крайней мере чрезвычайно затруднен, так как «секты» претендуют на исключительность и не считают себя принадлежащими ни к какой общности в какой бы то ни было степени. Здесь необходимо небольшое пояснение. Очевидно, что последнее утверждение может быть отнесено только к христианским по происхождению религиозным группам. Что же понимается под НРД в таком случае? В самом начале своего доклада кардинал Аринзе приводит различные подходы к классификации НРД, не отдавая ни одному из них явного преимущества. В любом случае в число НРД попадают движения, бесспорно относимые к этому феномену практически всеми специалистами: синкретические группы, группы восточного происхождения, неоязыческие и множество других. Но рассматриваемый нами документ относит к НРД и целый ряд протестантских и парапротестантских движений, например таких, как пятидесятнические церкви, особенно те, что появились в последние десятилетия.

¹ URL: http://www.cesnur.org/2004/arinze_en.htm.

В документе проводится недвусмысленное разграничение между ортодоксальными западными и восточными церквями, протестантскими церквями, существующими столетия (в католической терминологии — церквями и церковными общинами), с одной стороны, и «сектами» — с другой. Диалог, как видим, необходим и возможен только с первой группой. Характерна и используемая терминология. Если в начале доклада, обсуждая существующую терминологию, кардинал Аринзе довольно негативно отзываясь об использовании термина «секта» и его англоязычного аналога («культ») из-за его негативного значения и считает предпочтительным нейтральный религиозоведческий «новые религиозные движения», то в дальнейшем он допускает вполне приемлемым характеристику некоторых движений как «сект». Здесь можно говорить об известной непоследовательности, едва заметном смешении оценочно-теологического и нейтрально-религiovедческого подходов. Это выражается в том, что к НРД причисляются как христианские группы, вероучение которых отстоит максимально далеко от полагаемого нормативным католического, так и группы с вероучениями, происхождение которых не имеет ничего общего с христианством. В итоге утверждения, подобные рассматриваемому нами о «сектантском» характере групп, оказываются скорее характеристикой проблем, существующих внутри христианского сообщества, чем описанием, пригодным для характеристики отношений НРД с католицизмом в целом. Действительно, немалое число НРД нехристианского происхождения характеризуется скорее не «сектантскими» настроениями, а предельным инклюзивизмом, и проблема диалога с ними, хотя и остается достаточно сложной, вряд ли может быть охарактеризована вышеприведенным образом.

Следующий вызов охарактеризован как «подрыв и опровержение веры». Утверждается, что «некоторые секты или НРД или подрывают главные пункты католической веры, или фактически отрицают их»¹. В развитие этого тезиса сказано, что «„секты“... предлагают искусственное религиозное сообщество, а не церковь, установленную Сыном Божиим. Они хотят, чтобы люди строили свою религиозную жизнь и правила поведения на идеях или „видении“ основателя движения, а не на божественном откровении...»². Это утверждение, собственно, и не нуждается в комментировании, но все же заметим, что подобные обвинения в изобилии предъявлялись, а порой предъявляются и сейчас, протестантам со стороны католиков (впрочем, как

¹ URL: http://www.cesnur.org/2004/arinze_en.htm.

² Там же.

и наоборот). Факт, что они переадресованы НРД и не обращаются теперь против протестантских церквей, с которыми Рим ведет экуменический диалог, достаточно симптоматичен. Это говорит как о том, что с большинством протестантских церквей Римом уже достигнута определенная стадия компромисса, так и о том, что с целым рядом новых протестантских движений (а здесь имеются в виду прежде всего они) достижение некоторой степени взаимопонимания — дело будущего. Причем это потребует обоюдных усилий. Сейчас мы являемся свидетелями стадии первичной конфронтации, которую можно полнее объяснить активнейшей миссионерской работой этих новых церквей, причем и в тех регионах, в которых традиционно преобладает католическое население.

Как более тяжелое последствие активности НРД в докладе называется «отказ от веры». Под этим подразумевается, что часть НРД имеет нехристианские верования и, следовательно, вступление в них означает возврат к язычеству. Характерно, что под нормативной верой, отождествляемой фактически с верой как таковой, понимается исключительно христианство. Здесь опять возникает ситуация, когда отношение к новым и «старым» религиям строится на разных основаниях. В самом деле, католическая церковь после II Ватиканского собора декларирует, что она не отрицает ничего истинного из того, что содержится в нехристианских религиозных традициях. Причина этого достаточно проста. Если «старые» нехристианские религии, по вполне понятным причинам, довольно мало занимаются миссионерской деятельностью, и чаще их приверженцы рассматриваются католической церковью как объект миссионерства, то в случае НРД роли фактически меняются. Новые религии сами активно привлекают в свои ряды католиков. Собственно, именно тот факт, что новые религиозные группы состоят из новообращенных, оставивших свою старую религию или не исповедовавших никакой религии до вступления в НРД (но не пожелавших и присоединиться к «вере отцов»), и составляет корень проблемы.

Крайним и наиболее тяжелым результатом опыта принадлежности к НРД называется приход к атеизму. Кардинал Аринзе утверждает, что неудачный опыт пребывания в НРД (здесь он опять пользуется термином «секта») может привести к разочарованию в религии вообще, как в обмане, и к неверию в Бога. Это особенно вероятно, если человек, находящийся в кризисе, прибег к «секте» как к последней надежде. Наиболее опасно пребывание в «сектах», оказывающих сильное давление на личность. Рискуя повториться, заметим, что кри-

зис религиозного чувства вследствие разочарования в религиозной организации — ситуация, которую вряд ли можно считать специфической для НРД. Кардинал Аринзе оговаривается, что ко многим НРД это утверждение не относится. В словах об оказывающих давление на личность «сектах» легко усмотреть намек на концепции АКД, основанной на аксиоме существования разрушительных сильнодействующих технологий психологической манипуляции (контроль сознания, или промывка мозгов) и использовании этих методов «сектами» («культами»). Как будет видно из дальнейшего, официально озвученная позиция церкви в этом вопросе достаточно взвешенна и осторожна.

Следующая болевая точка — прозелитизм. Как уже было сказано, эту проблему по справедливости следовало бы считать центральной во взаимоотношениях католической церкви и НРД. Прозелитизм, ведение прозелитической деятельности — понятие, допускающее различные толкования. Собственно, при желании в прозелитизме можно обвинить любую религиозную организацию, не отказывающуюся полностью от миссионерской деятельности. Это частый, можно даже сказать, дежурный повод для разнообразных спекуляций в случаях возникновения напряженности между религиозными организациями по какому угодно поводу (достаточно вспомнить современное состояние отношений между Ватиканом и МП). Поэтому небезынтересно уточнить, что же именно понимается под прозелитизмом в данном случае. Рассмотрим цитату:

Многие НРД используют методы, нарушающие право на религиозную свободу других верующих или религиозных организаций. Они говорят о других ложь. Они соблазняют уязвимых людей, таких как молодые люди, бедняки, неосведомленные деньгами, другими материальными ценностями, или оказывают на них жесткое психологическое или другого рода давление¹.

Здесь позиция католической церкви чрезвычайно умеренна — бесспорно осуждаются только неэтичные методы привлечения неопитов (никто не сомневается, что такое и возможно, и встречается на практике), причем это делается без мысли распространить обвинение на все без исключения НРД. Заметный контраст с тоном огромной массы антикультовых и контркультовых публикаций, строящих свою полемику на прямо противоположной основе — приписывании всем НРД неэтичных методов на основании частных случаев. Но все же невозможно не напомнить об отмеченном ранее высказывание о «жестких

¹ URL: http://www.cesnur.org/2004/arinze_en.htm.

методах психологического давления» в контексте обсуждения НРД без детализации и уточнения в любом случае вызывает ассоциации с антикультовыми концепциями, пользующимися самой скверной репутацией в научном сообществе.

Как существенный вызов кардинал Аринзе характеризует и враждебность к католической церкви. В докладе идет речь об адресной враждебности, если можно так выразиться. Подразумеваются движения, действующие на традиционно католических территориях, таких как Латинская Америка или Филиппины, которые сосредотачивают свои усилия на переобращении католиков. По мнению кардинала, такие движения активны даже не столь в проповеди нехристианам, как в атаках на католицизм. При этом они не останавливаются перед ничем не обоснованными обвинениями в адрес католической церкви в стремлении ее дискредитировать.

Если эта проблема, как очевидно, относится исключительно к взаимоотношениям между религиозными общинами, то следующий вопрос, поднимаемый кардиналом Аринзе, выводит на гораздо более широкую проблематику, так как непосредственно затрагивает проблему отношений новых религий и общества в целом, и церковь считает необходимым сформулировать свою позицию. Это вопрос о психологическом насилии. Напомним, что обвинение в использовании методов насильственного воздействия на психику адептов — основное, предъявляемое НРД антикультовым движением. Этот вопрос является чрезвычайно важным, так как именно контроль сознания — ядро негативного стереотипа зловещей «секты» («культы»), существующего в массовом сознании на Западе. Вопрос о контроле сознания породил многочисленные дебаты, в которые оказались вовлечены практически все известные западные ученые, изучающие новые религии. Поэтому считаем необходимым дать еще одну развернутую цитату из доклада.

Существуют некоторые НРД, которые причинили психологический вред индивидуумам своими методами вербовки и обучения, а также грубыми мерами, которые они принимают для того, чтобы воспрепятствовать своим членам оставить НРД. Мы слышим о таких терминах, как психологическая манипуляция, сочетание вызывания чувства привязанности с обманом, контроль сознания, насильственные техники, техники изменения сознания, программирование и так далее. Некоторые члены НРД прервали долгие отношения со своими семьями или серьезно осложнили их. Существует также проблема контроля над доходами или сбережениями членов НРД¹.

¹ URL: http://www.cesnur.org/2004/arinze_en.htm.

Сразу же заметим, что этот раздел — практически единственный, в котором Ватикан сознательно и целенаправленно воздерживается от однозначных суждений. Бросается в глаза, можно сказать, виртуозная двусмысленность формулировок. В самом деле, кардинал Аринзе делает два совершенно бесспорных утверждения. Некоторые (именно некоторые) НРД действительно были замечены в том, что препятствовали свободному выходу из своих рядов и присваивали доходы своих членов. Значительно менее прозрачен вопрос о причинении психологического вреда при вербовке и обучении. Во-первых, обращает на себя внимание использование термина «вербовка» (recruitment). Рискнем взять на себя неблагоприятный труд разгадывания намеков и отыскания следов влияния различных доктрин на этот текст. Термин «вербовка» — скорее из арсенала антикультистов, он несет негативную смысловую нагрузку и используется теми, кто озабочен созданием отрицательного образа НРД. Ученые, занимающие нейтральную академическую позицию, практически всегда избирают и нейтральную терминологию. Понятие «психологического ущерба» или «психологического вреда» (psychological harm) без какой бы то ни было конкретизации выглядит совершенно неопределенно. Но каждый, кто знает характерную лексику АКД, несомненно, услышит в этих оборотах нечто знакомое. Обвинение в использовании неэтичных методов вербовки и индоктринации предъявляют новым религиям антикультисты. Подразумевается, что НРД используют технологии промывки мозгов, привлекая новых сторонников и внушая им вероучение фактически против их воли. Обвинения подобного рода очень часто фигурировали и продолжают фигурировать в судебных процессах против НРД. В судебной практике США до того, как теория промывки мозгов лишилась доверия, неоднократно были гражданские процессы, когда бывшие члены НРД, разочаровавшиеся в группе и покинувшие ее по каким-либо причинам, подавали судебные иски, утверждая, что руководство группы «промыло им мозги». Экспертами со стороны истца, как правило, выступали антикультисты. Характерно, что кардинал Аринзе прибегает к крайне осторожной и двусмысленной формулировке, когда говорит о промывке мозгов. Из оборота «мы слышим о...» решительно непонятно, признается ли существование такого явления, как промывка мозгов. Таким образом, получается, что каждый может сделать тот вывод, который ему угоден, — как сторонник, так и противник концепции. Хотелось еще раз напомнить тот факт, что проблеме промывки мозгов, или контроля сознания, посвящено огромное количество монографий и научных статей. Позиции по этому вопросу

уже определены, и негативное отношение подавляющего большинства научного сообщества к допущению возможности использования НРД каких-то волшебных технологий управления человеком помимо его воли тоже не составляет секрета. В свете этого фактическое декларирование отсутствия определенной позиции на фоне перечисления обширных результатов исследований НРД, проделанных католическими учеными, выглядит по меньшей мере странно.

Наконец, последняя проблема, затронутая кардиналом Аринзе, — это взаимоотношения НРД и общества и возникающие при этом сложные ситуации. Очевидно, что проблемы в отношениях НРД с обществом, какими бы они ни были, затруднительно напрямую рассматривать как вызов, брошенный католической церкви. (Напомним, что именно так охарактеризованы все поднимаемые вопросы.) Тем не менее, как видно из всего доклада, церковь чувствует себя ответственной за социальные процессы и предлагает свой взгляд на них. О каких же возможных осложнениях идет речь? Кардинал Аринзе говорит, что некоторые из НРД создали проблемы в обществе тем, что учат своих последователей отказываться от активного участия в общественной жизни, от обязательств по отношению к другим людям. Это приводит к социальной дезориентации адептов. Как предельный вариант, упоминаются случаи массового самоубийства членов НРД: «Это — чрезвычайный случай, но он показывает, что может случиться»¹. Действительно, в этих словах есть определенная, и немалая, доля истины. Но все же хотелось бы сделать два замечания. Во-первых, о групповых самоубийствах членов НРД. Такие случаи, как хорошо известно, действительно были. Противники НРД очень любят ссылаться на них в подтверждение тезиса о социальной угрозе, которую якобы представляют собою НРД. Но также очень хорошо известно, что количество случаев коллективных самоубийств ничтожно по отношению к общему числу НРД. Такое действительно «может случиться». Вопрос только в том, как часто это случается и насколько характерно. То же самое можно сказать и о проблемах во взаимоотношениях членов НРД с обществом. Насколько это характерное явление? Насколько велика группа этих НРД? Но ответов на эти вопросы в докладе не найти. Во-вторых, невозможно отделаться от впечатления, что при упоминании об отказе от участия в общественной жизни имеем характернейший пример двойной оптики, когда действия, привычные и приемлемые для «старых» религий, воспринимаются как недопустимые, если совершаются представителями НРД. В самом деле, многие религиозные

¹ URL: http://www.cesnur.org/2004/arinze_en.htm.

направления, и католицизм в том числе, имеют институт монашества или сходные институты для людей, полностью посвятивших себя религиозной практике. Эти люди, несомненно, также выпадают из общественной жизни — в большей или меньшей степени. Они иногда полностью оставляют социум, если говорить о строгой монашеской жизни, предполагающей затворничество, наподобие жизни католических монахов, принадлежащих к Картезианскому ордену. Сложности во взаимоотношениях между людьми, стремящимися к строгой религиозной жизни, и членами их семей также не являются отличительной чертой именно НРД. В целом же перечисление проблемных узлов без указания на то, насколько эти проблемы распространены и характерны для НРД, более напоминает создание некоего общего тревожного фона, ощущения опасности, исходящей от НРД, чем суммирование результатов исследований.

Итак, вызовы обозначены, причем кардинал Аринзе специально подчеркивает — к ним надо отнестись серьезно, а те католики, что полагают, будто со временем проблемы исчезнут сами собой, заблуждаются. Как же должна отвечать на них католическая церковь? Прежде всего, она напоминает, что ответ не должен быть нападением. Нельзя допускать нападки на членов НРД, хотя, возможно, церкви придется жестко противостоять тем НРД, которые обрушиваются на нее с несправедливыми обвинениями. Кардинал говорит, что в членах НРД следует видеть не врагов, а людей, искупленных Христом, но находящихся сейчас в заблуждении. Поэтому они нуждаются в том, чтобы церковь их просветила. Не должно быть также огульного осуждения всех НРД без разбора. Кардинал Аринзе, ссылаясь на решения II Ватиканского собора, допускает в принципе возможность диалога с некоторыми НРД, прежде всего с теми, которые сами хотят такого диалога, отмечая при этом, что с целым рядом бескомпромиссно настроенных НРД какое-либо взаимодействие вряд ли может быть. Конкретные меры, предлагаемые в докладе, отнюдь не сводятся, как можно было бы предположить, зная далеко небезоблачный опыт взаимодействия НРД с целым рядом крупных конфессий, к поискам путей непосредственного воздействия на новые религии. Скорее это программа мер, направленных на оздоровление самой католической церкви. Церковь, как можно заключить, исходит из того, что успехи НРД свидетельствуют более о просчетах и слабостях самих католиков, чем об особой гениальности зла НРД (хотя, как можно было заметить, не отрицается и возможность прямой инспирации дьяволом). Как один из основных недостатков, способствующий укреплению позиций НРД, кардина-

лом указывается отсутствие должной дисциплины в католической церкви. Кардинал Аринзе сетует на то, что в современной церкви нет неукоснительного следования строгим нормам вероучения. Особенно тревожно, когда возражать официальной позиции Ватикана позволяют себе епископы. Другие причины успешной активности НРД: слабое знание верующими Библии, недостаток внимания к новообращенным. НРД могут привлекать тем, что предлагают формы поклонения, отвечающие потребностям человеческой души. Поэтому католическая церковь должна позаботиться о том, чтобы ее богослужения были проникнуты религиозным чувством и соответствовали местным культурным традициям. Католицизм должен действительно нести верующим людям то, что обещают новые религии, — душевный мир, гармонию и возможность самореализации. Нельзя также недооценивать значения символического языка богослужения.

Многие НРД воздействуют, как считает кардинал Аринзе, прежде всего на эмоциональную, а не на рациональную сферу психики. Поэтому католическая литургия, равно как и паралитургические формы богопочитания, должны давать возможность эмоционального самораскрытия. Они должны также отвечать потребности в освящении повседневной жизни верующих.

Другая насущная потребность — это потребность в большем пастьорском участии священников и в активной приходской жизни. Именно живое межчеловеческое общение, активная социальная работа, в чем церковь иногда проигрывает НРД, могут стать важными факторами в «схватке за души» верующих, в которую, по убеждению Ватикана, оказалась вовлечена Церковь. Одним словом, все предлагаемые меры противодействия вполне укладываются в формулу одного из богословов, заметившего как-то, что новые религии — не что иное как неоплаченные долги церкви.

Итак, самая крупная и, пожалуй, самая влиятельная религиозная организация в мире — Римско-католическая церковь сформулировала свою позицию по отношению к новым религиям. Какие же выводы можно сделать? Во-первых, обращает на себя внимание видимый контраст между взвешенной позицией официальных заявлений Ватикана, в которых всячески избегают излишней полярности в оценках, формулировок в духе «зло по определению», и часто наблюдаемыми на уровне местных епархий довольно активными противостояниями (что, очевидно, предполагает бескомпромиссный ответ на вопрос — зло это или нет). Это, по мнению авторов, говорит только в пользу Ватикана. НРД в самом деле настолько разнообразны, что любые негативные

обобщения, даже если допустить, что в некоторых случаях жесткий протест более чем уместен, не могут, что хорошо известно религиозведам, быть оправданными. Это выглядит особенно выигрышно на фоне деятельности огромного количества принадлежащих к различным христианским конфессиям групп, безусловно отрицающих саму возможность говорить о новых религиях иначе, чем в тоне безусловного осуждения. Во-вторых, не может не найти сочувствия позиция, предполагающая необходимость диалога там, где это только возможно. И опять скажем — это яркий контраст на фоне тех групп, для которых диалог мыслим только как диалог в конфронтации.

Но в то же время нельзя не сказать и о том, что католическая церковь в лице ее официальных представителей оказалась довольно чувствительной к целому ряду негативных стереотипов восприятия НРД. В этом, пожалуй, нет ничего удивительного, так как новое и необычное кажется подозрительным и угрожающим практически всегда. Об этом свидетельствует вся история религии (любое «старое» религиозное движение когда-то было новым и когда-то сталкивалось с недоверием окружающих), тем более что НРД отнюдь не безгрешны и вполне могут давать повод для недоверия. И уж, конечно, есть объяснение для настороженности со стороны католиков — как бы там ни было, но Ватикан и НРД, ведущие активную миссионерскую работу в католических странах, объективно являются конкурентами. Причем сама ситуация такова, что не может не восприниматься католической церковью как атака на нее, начатая не по ее инициативе. Как можно было убедиться, официальные документы католической церкви далеки от того, чтобы быть источником новых негативных стереотипов в отношении НРД. Но Ватикан вполне может выступать ретранслятором старых, освящая их в глазах католиков своим авторитетом.

Контрольные вопросы

1. Какую позицию по отношению к НРД занимает Римско-католическая церковь?
2. Какие проблемы, с точки зрения Ватикана, ставит перед церковью распространение новых религиозных движений?
3. Как, согласно официальной позиции Ватикана, церковь должна реагировать на распространение новых религиозных движений?

О МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

Современное религиоведение накопило обширный материал по истории и вероучению множества НРД, вплоть до самых незначительных, исповедующих самые экстравагантные и нелепые, на посторонний взгляд, учения, так что пишущему о них с трудом удастся удержаться от неуместной в научных штудиях иронии. Но при этом остается без ответа важный вопрос: что же все-таки заставляет людей присоединяться к таким движениям и верить, например, в то, что лидер группы является не кем иным как самим воплотившимся Богом? И верить не просто, но иногда истово, терпя насмешки и ненависть окружающих, кардинально меняя свой образ жизни на куда менее комфортный, и даже, как иногда уже было, рисковать и жертвовать жизнью? Не принимая всерьез рассуждения о контроле сознания, благодаря которому адепты НРД будто бы и удерживаются в своих группах, психологи и социологи религии говорят о механизмах групповой динамики, о стремлении заполнить экзистенциальный вакуум, поиске психологического комфорта и тесной группы единомышленников с четким распорядком жизни в мире, где каждый предоставлен самому себе. Никто не станет отрицать, что все это имеет место. Но все же рискнем предположить, за этими рассуждениями стоит глубокое неверие в то, что присоединение к таким группам может иметь религиозную мотивацию. Слишком уж легковесными, неспособными вызывать сильные религиозные чувства кажутся нам учения новых религий.

Но ведь перед нами все же религиозные группы, однако этот принципиальный момент часто едва заметен где-то на заднем плане рассуждений, так что неясно, есть ли какое-то различие между мотивами вступления в НРД и, скажем, в общество любителей шахмат. Объяснить вступление в НЛО-культ желанием найти комфортный микро-социум, пожалуй, можно. Но объяснить этим же поведение членов одного из таких НЛО-культов («Небесных Врат»), добровольно ушедших из жизни в ожидании благой участи по оставлении бренного тела, уже намного сложнее. И здесь, как представляется, лежит корень живучести теорий контроля сознания: от изящных, но все же признанных коллегами несостоятельными теорий М. Сингер до фантастических

рассказов о воздействии психотронных генераторов. Как еще уложить в наше представление о мире самоубийство людей, веривших в курьезную, по общему мнению, смесь христианской эсхатологии и научной фантастики? Вот будь это умирающие за веру иудаисты времен крестовых походов или русские раскольники XVII в. — тогда, конечно, другое дело... По-видимому, мы настолько сомневаемся в том, что наш современник, обычный горожанин, сосед по подъезду, может быть религиозно мотивирован (тем более мотивирован «религией лампочек»), что готовы скорее поверить в порошок зомби или психотронный генератор, чем увидеть в этом человеке того, кем он и является, — т.е. религиозного фанатика. Мы ведь не думаем ни о каких генераторах, читая в средневековой хронике о радостно идущих на костер последних защитниках Монсегюра, но трагический финал «Небесных Врат» вызвал к жизни массу спекуляций о секретных экспериментах ЦРУ по управлению человеческим поведением. Люди, бывшие при жизни страстными поклонниками сериала «X-файлы», стали после смерти героями действия, достойного быть сюжетом новой серии.

Легковесное отношение к «странным верованиям» последователь «странных культов» (от названия одной из самых известных американских книг о НРД) в принципе может стать одним из факторов в трагедии, спровоцированной уже «внешними наблюдателями», не понимающими, с чем имеют дело. Полным провалом обернулась осада силами ФБР штаб-квартиры вооруженных последователей «Ветви Давидовой», закончившаяся массовым самосожжением «давидиан». Трудно представить себе ситуацию большего взаимного непонимания, чем эта: готовящиеся к смерти фанатики цитируют Апокалипсис, а слушающие сбивчивые речи о «воде, ставшей горькою» эксперты думают, что те говорят «что-то про экологию».

Признаемся честно, что нарочно были выбраны самые сильные, хрестоматийные примеры. Подобные случаи в истории НРД, насчитывающей многие тысячи групп, можно пересчитать едва ли не по пальцам одной руки. Но сама проблема остается: если не принимать теории контроля сознания, то приходится признать, что нечто в НРД (личность лидера? культ? вероучение?) часто обладает огромной притягательной силой. И что же все-таки нужно для того, чтобы в новую «секту», провозглашенную основателем, вступил еще хотя бы один человек?

Нет никакого сомнения: это сложнейшая проблема, а любая попытка дать окончательный, исчерпывающий и универсальный ответ, скорее всего, заранее обречена на провал. История НРД XX в. знает

и харизматических лидеров с тысячами восторженных поклонников, и заманчивые, обещающие необычные переживания культовые практики, и общины, образ жизни которых заставлял множество людей оставить привычное. Но речь все же шла о вероучениях. Попробуем порассуждать: не может ли стать так, что в массе на первый взгляд легковесных, поверхностных, покультурных доктрин под внешним слоем обнаружится некая неожиданная глубина, востребованная нашими современниками?

Прежде всего, заметим, что странные, необычные, нелепые на взгляд постороннего верования могут оказаться не столь уж экстравагантными при сопоставлении с верованиями «старых» религий. Необходимо только совершить небольшое усилие и отвлечься от культурного контекста, от того факта, что нечто нам привычно и кажется само собою разумеющимся, а нечто встретилось впервые. Необходимо также отвлечься от конкретного содержания веры — вера может быть направлена на очень непривычный объект — и обратить внимание на формальные структурные составляющие вероучения. Например, миловидная женщина с Украины, Марина Викторовна Цвигун, возглавляющая «Великое Белое Братство» (Юсмалос), верит в то, что она — Бог живой Матерь Мира Мария Дэви Христос. Казалось бы, нам трудно было бы найти нечто более экстравагантное. И найдется немало людей, готовых усомниться в ее психической адекватности. Но блестяще образованный пожилой немец Иосиф Ратцингер, о котором никто, кажется, ничего подобного не говорил, верит в то, что он — Папа Бенедикт XVI, викарий Христа на Земле. А известный всему миру тибетец Тензин Гьяцо, в психической адекватности которого тоже никто не сомневается, верит, что он — Далай-лама XIV, живое воплощение Будды Авалокитешвары. Разница только в том, что с Мариной Цвигун ее веру разделяет самое большее несколько сотен последователей, а с Иосифом Ратцингером — около миллиарда католиков. Но нас ведь не должен удивлять тот факт, что вероучения, нормы и ценности какой-либо субкультуры могут сильно отличаться от верований, норм и ценностей мейнстрима. А структурный элемент вероучения — убежденность в том, что религиозный институт основан Богом и возглавляется фигурой сверхчеловеческого достоинства — неизменен, является культурной универсалией и встречается на всем протяжении истории религий. И нет ничего удивительного в естественной тяге верующего принадлежать к общине Бога. Проблема в том, что такие сопоставления структурных элементов вероучений «старых» и новых религий последовательно и систематически

проводятся не так часто, как видимо, востребовано, а еще реже из них делаются значимые выводы. Для ортодоксального верующего рядоположение учений НРД с собственной верой граничит с кошунством, с чужими верами — значимо только для того, чтобы заклеить возврат к язычеству. Для светского антикультуриста, настаивающего на принципиальном отличии новых религий от «старых», это — шаг в направлении, диаметрально противоположном его установкам. Академический ученый — специалист по новым религиям может отметить этот факт, но не более того. А между тем уже несколько десятков лет тому назад крупнейший религиовед ушедшего века М. Элиаде высказал ряд ценнейших соображений, наглядно показывающих, насколько в действительности укоренены в культуре те религиозные новообразования, которые мы привыкли считать «новоделами», какие архаичные, важнейшие для религиозной жизни культурные архетипы можно обнаружить под внешне «несерьезными» учениями и странноватой ритуальной практикой. Как представитель феноменологии религии Элиаде исходит из того, что суть истории религии в том, что у религии нет никакой истории. Религиозная жизнь человека опирается на ряд универсальных мифологических сюжетов и ритуальных сценариев, которые Элиаде называет «культурными архетипами». Культурные архетипы — константы религиозной жизни, обнаруживающие себя на всем пространстве религии; они могут выражаться по-разному в зависимости от культурного контекста, но всегда сохраняют типологическое единство¹. Сопоставление данных, относящихся к разным эпохам и культурам, наглядно демонстрирует это. Например, один из блестящих очерков Элиаде посвящен универсальности символики света в религиозном опыте². Если и можно говорить об истории религий, то только в том смысле, что связанные с культурными архетипами символические ряды со временем будут все больше и больше раскрывать свое содержание³. Действие культурных архетипов не ограничивается рамками собственно религии: Элиаде говорит о «крипторелигиозности»⁴ человека современного западного секулярного (якобы секулярного) мира, подразумевая под этим внешне вполне безрелигиозные культурные формы, за которыми просматриваются

¹ См.: Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП; СТ «ППП», 1996; Он же. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб.: Алетейя, 1998.

² Опыты мистического света // Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб.: Алетейя, 1998.

³ Заметки о религиозных символах // Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб.: Алетейя, 1998.

⁴ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. С. 24.

архаические мифологемы и ритуальные сценарии. Например, практика психоанализа типологически вполне сопоставима с ритуалами инициации. И то и другое предусматривает «нисхождение во мрак» в сопровождении «патрона инициации», победу над inferнальными силами и возрождение в новом качестве¹.

Культурные архетипы значимы сами по себе, они сформировались на самых ранних этапах истории и составляют неотъемлемую часть нашей человечности. Элиаде утверждает, что «человек безрелигиозный» — это иллюзия; архетипические сценарии поведения и модели восприятия мира, будучи отнесенны в какой-то момент на задний план, возвращаются в нашу культуру под маской внешней «светскости».

Обращаясь к «взрыву оккультизма» в современном мире² или к увлечению контркультурной молодежи 60–70-х гг. альтернативными религиозными учениями, М. Элиаде видит за вполне экстравагантными формами архаические архетипы. Так, экологически ориентированные общины, участники которых обожают природные силы, на деле воспроизводят в новых условиях древнейшие хтонические культы, а принятая в таких общинах «свободная любовь» заставляет вспомнить оргиастические аграрные ритуалы³.

Воздержимся от вынесения суждений об истинности или ложности фундаментальных посылок великого румынского ученого: это, очевидно, лежит не в области эмпирически проверяемых положений. Но трудно было бы не признать, что вытекающий из них подход к осмыслению НРД не только вполне согласуется с эмпирическим материалом, но и открывает заманчивые эвристические перспективы. В самом деле: многочисленные «новые религии» буквально «взрываются» в западной культуре в 60–70-х гг. XX в., в контексте, который, по общему мнению, отнюдь не предполагал бурного роста религиозности, тем более в таких экзотических формах. Как объяснить этот феномен? Попытки дать удовлетворительное объяснение не прекращаются десятилетия. Конечно, любое объяснение, строго сводящее все к действию одного или нескольких факторов, заранее обречено на провал: каждое историческое событие — результат невообразимо сложного переплетения обстоятельств. Но попытки обнаружить главные действующие силы все же

¹ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. С. 24.

² Оккультизм и современный мир // Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. К.: София; М.: Гелиос, 2002.

³ Элиаде М. Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роке // Иностранная литература. 1999. № 4. URL: <http://magazines.russ.ru/inostran/1999/4/labir.html>.

могут принести удачу. При обсуждении причин распространения НРД едва ли не общим местом стали указания на кризисные явления в обществе, ответом на которые, как утверждается, и стал массовый «исход в Шамбалу». Этот момент особенно подчеркивался и подчеркивается в трудах отечественных религиоведов не без влияния марксистской методологии, акцентирующей социально-компенсаторные функции религии. Нелепо было бы оспаривать Маркса, отрицая наличие у религии таких функций в целом. Не менее нелепо было бы утверждать, что религия вдруг почему-то лишилась этих функций в нашем случае. И все же подобный ответ нельзя считать расставляющим все точки над «и». Во-первых, западное общество в целом и особенно в США, где и появились вначале НРД, переживало в это время период бурного роста благосостояния. Американцы впервые за всю историю страны стали жить по-настоящему хорошо. А адептами НРД стали в основном представители не обездоленных слоев, а дети среднего класса — как раз того, чей уровень жизни и рос в первую очередь. Во-вторых, компенсироваться, проявлять эскапизм, если уж возникла нужда, можно разными способами. Почему все же именно религия, а тем более совершенно «дикая» для пуританской Америки 60–70-х гг., где на каждом шагу, если хочешь помолиться, к твоим услугам вполне благопристойная церковь или синагога, причем на любой вкус? Ответ, предложенный М. Элиаде, может быть прочитан так: одним из существеннейших факторов, вызвавших к жизни всплеск новых религий, стал скрытый за внешним экономическим благополучием антропологический кризис западной цивилизации. Существенные составляющие религиозной жизни (точнее, человеческой жизни вообще, согласно Элиаде), дестраивающие ее до необходимой полноты, оказались репрессированы. Более правильно было бы сказать, что эти составляющие стали объектом двойной репрессии: во-первых, вследствие общей секуляризации культуры, во-вторых, вследствие доминирования в религиозном мейнстриме определенных архетипов за счет оттеснения далеко на периферию религиозной жизни других, не менее важных. Полагаем, что, независимо от отношения к фундаментальной антропологии Элиаде, нельзя не признать: такая версия по крайней мере не лишена правдоподобия. «Новые» (на деле оказывается старые) религии действительно стали не только альтернативой мейнстриму, но и определенным дополнением, воспроизводя в новом, подчас трудно узнаваемом виде те составляющие религии, которые хорошо нам известны, обладают универсальностью, но с трудом обнаруживаются (если обнаруживаются вообще) в современной западной культуре. В самом деле: западный мир, даже

при всей среднестатистической религиозности таких стран, как США или Ирландия, все же обнаруживает отчетливую тенденцию к локализации сферы религиозного. Религия становится, а вернее сказать, уже прочно стала «религией выходного дня», когда член религиозной общины скрупулезно посещает церковь по воскресеньям, но практически никак не проявляет свою религиозность в повседневной жизни. Религии выделен особый культурный домен наряду с политикой, экономикой, спортом, искусством и т.д. Это характерно для современного общества и совершенно несвойственно традиционному, в котором, можно сказать, вообще нет «религии», так как она там неотделима от всех сторон жизни. Например, для европейца есть индуизм, сопоставимый с буддизмом или протестантизмом. Для носителя традиционной индийской культуры нет индуизма (это искусственный европейский термин), а есть варнашрамадхарма — всеобъемлющий предписанный сакрализованный образ жизни. Но ведь новые религии в этом смысле тоже не были религиями — «религиями выходного дня». Бурно распространившиеся группы, предъявлявшие к своим адептам высокие требования, предлагали кардинально альтернативный образ жизни, сакрализирующий все стороны человеческого бытия. Особенно это заметно на примере ряда экскурсивных НРД восточного происхождения. Бхактиведанта Свами Прабхупада, основатель Международного общества сознания Кришны (МОСК), предложил западной молодежи не индуизм (или псевдоиндуизм, если угодно). МОСК тщательно воспроизводит все атрибуты жизни традиционного индийского общества, и поэтому неопитам была предложена дхарма — жизненный путь, включающий в круг сакральных смыслов все стороны жизни: приготовление пищи, утреннее омовение, формы общения. (Трудно удержаться от соблазна объяснить именно этим неожиданный на первый взгляд успех требовательного религиозного движения по сравнению с многими другими, предлагавшими куда более облегченную версию «индуизма».)

Сказанное можно отнести и к тем религиозным движениям, чьи вероучение и предписываемый образ жизни не были воспроизведением традиционных образцов, а представляли собою результат религиозного новаторства основателя. Профанная для представителя современного западного общества деятельность, например работа на принадлежащем основателю движения предприятии, сакрализуется, не уступая в этом качестве собственно культовой или миссионерской деятельности. Институт брака, почти десакрализованный в современном мире, занимает важнейшее место в вероучении и культе. Связывая себя с общиной, неопит тем самым возвращает себе сакральный космос, в котором,

как настаивает М. Элиаде, человек только и может чувствовать себя уютно. Таким образом, складывается парадоксальная ситуация, когда шаг, внешне прочитываемый как полный разрыв с традицией, на деле в некотором отношении приближает к традиционному образу жизни. И поэтому он вполне сопоставим, например, с вхождением в ультра-ортодоксальную общину любой европейской «старой» религии. Подобные общины практически всегда живут разительно иначе, чем основная масса их номинальных единоверцев.

Отметим и такую важнейшую характеристику НРД, как широкое распространение экстатических культовых практик, различных психотехнических методов, техник медитации, направленных на достижение непосредственного интенсивного религиозного опыта. Немаловажную роль здесь сыграла связь НРД первой волны с так называемой психоделической революцией 60-х гг. XX в. (М. Элиаде считает религиозный опыт фундаментом религиозной жизни и источником архетипических форм.) Рационализирующая евроамериканская культура к середине XX в. практически изгнала религиозный опыт, особенно в его интенсивных формах, за границы мейнстрима. В преимущественно протестантском американском обществе 50–60-х гг. господствовало заведомо недоверчивое отношение к мистике. Эксперименты с психоделиками и разнообразными медитативными техниками привлекли множество людей тем, что они, по убеждению последователей, давали уникальную возможность непосредственного прорыва к сакральному, которое (опять вспомним Элиаде) и есть подлинное бытие для человека религиозного. По-видимому, это и стало главной притягательной силой «странных культов». Казалось, что для приближения к сущности религии достаточно, что называется, только протянуть руку. И это сочли за заманчивую альтернативу религиозным традициям мейнстрима, которые воспринимались адептами НРД как требующие не опыта, а веры в недостижимое и непознаваемое. Уместно вспомнить проведенное Фридрихом Хайлером, другим замечательным феноменологом религии, различие между двумя типами религиозности, которые он называет «библейским» и «мистическим»¹. Религиозность библейская — это пафос предстояния человека перед всемогущим трансцендентным Богом, тогда как мистическая предполагает желание освободиться от оков феноменального мира и слиться с Божественным Первоисточником сущего. Библейский человек, подобно праведному Ною, «ходит пред Богом», тогда как мистически ориентированный человек полагает

¹ Хайлер Ф. Религиозно-историческое значение Лютера // Социо-логос. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991.

высшей ценностью состояние, подобное неоплатоническому экстазу или индуистскому самадхи. Высшим проявлением библейского типа религиозности в современном мире Ф. Хайлер считает протестантизм. Нетрудно заметить, что, по типологии Хайлера, большинство НРД, возникших первоначально в США, преимущественно протестантской стране, должны быть отнесены к религиям мистического типа. Вполне правдоподобно, что один из двух традиционных типов религиозности, в силу обстоятельств вытесненный из культуры, может возвратиться назад в какой-то благоприятный момент.

Наконец, нельзя не вспомнить составляющие «религий нового века», которые в изобилии представлены в их вероучениях и культовой практике и осознанно предлагаются их последователями в качестве альтернативы или необходимого дополнения иудео-христианской традиции. Это сакрализация природы, культ женских божеств, сакрализация сексуальности и т.д. — одним словом, все, что вошло в комплекс неоязычества, «природной веры», получивший широчайшее распространение во всех слоях западного общества: от рафинированных построений интеллектуалов наподобие Алена де Бенуа¹ до эксцентричных групп энтузиастов. Все перечисленное — универсальные составляющие множества религиозных традиций, полностью или частично репрессированные в магистральном культурном потоке современного Запада. Разумеется, никто не станет отрицать, что попытки реставрации современным жителем мегаполиса верований традиционной сельской общины практически со стопроцентной вероятностью означают создание религиозного новообразования (впрочем, такие авторы, как де Бенуа, сами прекрасно понимают это, настаивая на возрождении не формы, а духа язычества). Но и нельзя делать на основании неподлинности реставрации вывод об изначальной неподлинности, лежащей в основе этой попытки религиозного импульса.

Этот краткий обзор не претендует ни на какие окончательные выводы, он предпринят лишь для того, чтобы показать, что применение наработок феноменологии религии для изучения НРД заслуживает внимания. За внешне искусственными формами верований и ритуалов могут быть скрыты абсолютно естественные, универсальные формы религиозной жизни. До сих пор исследование вероучений и культов НРД чаще всего носило дескриптивный, феноmenoграфический, назовем его так, характер. Возможно, настало время перейти от феноменологии к феноменологии новых религий, включающей в себя интерпретацию и анализ феноменов «новой религиозности».

¹ Бенуа А. Как можно быть язычником. URL: <http://www.thepaganfront.com/brangolf/library/Benoist.rar>.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Основные международно-правовые документы и законы Российской Федерации, гарантирующие свободу совести и регулирующие правовое положение религиозных объединений.

Приложение 1

Выдержка из Всеобщей декларации прав человека

Принята и провозглашена резолюцией 217а (III)
Генеральной Ассамблеи от 10 декабря 1948 года

Статья 18

Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов.

Приложение 2

Выдержки из Конституции Российской Федерации

принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г.

(с учетом поправок, внесенных Законами РФ о поправках к Конституции РФ от 30.12.2008 № 6-ФКЗ, от 30.12.2008 № 7-ФКЗ)

Глава 1. Основы конституционного строя

Статья 14

Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной.

Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом.

< ... >

Глава 2. Права и свободы человека и гражданина

< ... >

Статья 19

< ... >

Государство гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от пола, расы, национальности, языка, происхождения, имущественного и должностного положения, места жительства, отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным объединениям, а также других обстоятельств. Запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности.

< ... >

Статья 28

Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

< ... >

Статья 29

< ... >

Не допускаются пропаганда или агитация, возбуждающие социальную, расовую, национальную или религиозную ненависть и вражду.

Запрещается пропаганда социального, расового, национального, религиозного или языкового превосходства.

< ... >

Статья 55

< ... >

Права и свободы человека и гражданина могут быть ограничены федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства.

< ... >

Статья 59

< ... >

Гражданин Российской Федерации в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, а также в иных установленных федеральным законом случаях имеет право на замену ее альтернативной гражданской службой.

Приложение 3

26 сентября 1997 года № 125-ФЗ

РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ЗАКОН О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И О РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ

Принят
Государственной Думой

19 сентября 1997 года

Одобен
Советом Федерации

24 сентября 1997 года

(в ред. Федеральных законов от 26.03.2000 № 45-ФЗ,
от 21.03.2002 № 31-ФЗ, от 25.07.2002 № 112-ФЗ,
от 08.12.2003 № 169-ФЗ, от 29.06.2004 № 58-ФЗ,
от 06.07.2006 № 104-ФЗ, от 28.02.2008 № 14-ФЗ,
от 23.07.2008 № 160-ФЗ)

Федеральное Собрание Российской Федерации,
подтверждая право каждого на свободу совести и свободу веро-
исповедания, а также на равенство перед законом независимо от от-
ношения к религии и убеждений,

основываясь на том, что Российская Федерация является светским
государством,

признавая особую роль православия в истории России, в станов-
лении и развитии ее духовности и культуры,

уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии,
составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов
России,

считая важным содействовать достижению взаимного понимания,
терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы ве-
роисповедания,

принимает настоящий Федеральный закон.

Глава I. Общие положения

Статья 1. Предмет регулирования настоящего Федерального закона
Настоящий Федеральный закон регулирует правоотношения
в области прав человека и гражданина на свободу совести и свободу

вероисповедания, а также правовое положение религиозных объединений.

Статья 2. Законодательство о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях

1. Законодательство о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях состоит из соответствующих норм Конституции Российской Федерации, Гражданского кодекса Российской Федерации, из настоящего Федерального закона, принимаемых в соответствии с ними иных нормативных правовых актов Российской Федерации, а также нормативных правовых актов субъектов Российской Федерации.

2. Права человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания регулируются федеральным законом. Законы и иные нормативные правовые акты, принимаемые в Российской Федерации и затрагивающие реализацию права на свободу совести и свободу вероисповедания, а также деятельность религиозных объединений, должны соответствовать настоящему Федеральному закону. В случае противоречия настоящему Федеральному закону нормативных правовых актов субъектов Российской Федерации по вопросам защиты права на свободу совести и свободу вероисповедания и по вопросам деятельности религиозных объединений действует настоящий Федеральный закон.

3. Ничто в законодательстве о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях не должно истолковываться в смысле умаления или ущемления прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, гарантированных Конституцией Российской Федерации или вытекающих из международных договоров Российской Федерации.

Статья 3. Право на свободу совести и свободу вероисповедания

1. В Российской Федерации гарантируются свобода совести и свобода вероисповедания, в том числе право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Иностранные граждане и лица без гражданства, законно находящиеся на территории Российской Федерации, пользуются правом на свободу совести и свободу вероисповедания наравне с гражданами Российской Федерации и несут установленную федеральными законами ответственность за нарушение законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях.

2. Право человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания может быть ограничено федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов человека и гражданина, обеспечения обороны страны и безопасности государства.

3. Установление преимуществ, ограничений или иных форм дискриминации в зависимости от отношения к религии не допускается.

4. Граждане Российской Федерации равны перед законом во всех областях гражданской, политической, экономической, социальной и культурной жизни независимо от их отношения к религии и религиозной принадлежности. Гражданин Российской Федерации в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, имеет право на замену ее альтернативной гражданской службой.

5. Никто не обязан сообщать о своем отношении к религии и не может подвергаться принуждению при определении своего отношения к религии, к исповеданию или отказу от исповедания религии, к участию или неучастию в богослужениях, других религиозных обрядах и церемониях, в деятельности религиозных объединений, в обучении религии. Запрещается вовлечение малолетних в религиозные объединения, а также обучение малолетних религии вопреки их воле и без согласия их родителей или лиц, их заменяющих.

6. Воспрепятствование осуществлению права на свободу совести и свободу вероисповедания, в том числе сопряженное с насилием над личностью, с умышленным оскорблением чувств граждан в связи с их отношением к религии, с пропагандой религиозного превосходства, с уничтожением или с повреждением имущества либо с угрозой совершения таких действий, запрещается и преследуется в соответствии с федеральным законом. Проведение публичных мероприятий, размещение текстов и изображений, оскорбляющих религиозные чувства граждан, вблизи объектов религиозного почитания запрещаются.

7. Тайна исповеди охраняется законом. Священнослужитель не может быть привлечен к ответственности за отказ от дачи показаний по обстоятельствам, которые стали известны ему из исповеди.

Статья 4. Государство и религиозные объединения

1. Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обяза-

тельной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом.

2. В соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства государство:

не вмешивается в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в воспитание детей родителями или лицами, их заменяющими, в соответствии со своими убеждениями и с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания;

не возлагает на религиозные объединения выполнение функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления;

не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если она не противоречит настоящему Федеральному закону;

обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях.

3. Государство регулирует предоставление религиозным организациям налоговых и иных льгот, оказывает финансовую, материальную и иную помощь религиозным организациям в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры, а также в обеспечении преподавания общеобразовательных дисциплин в образовательных учреждениях, созданных религиозными организациями в соответствии с законодательством Российской Федерации об образовании.

4. Деятельность органов государственной власти и органов местного самоуправления не сопровождается публичными религиозными обрядами и церемониями. Должностные лица органов государственной власти, других государственных органов и органов местного самоуправления, а также военнослужащие не вправе использовать свое служебное положение для формирования того или иного отношения к религии.

5. В соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства религиозное объединение:

создается и осуществляет свою деятельность в соответствии со своей собственной иерархической и институциональной структурой, выбирает, назначает и заменяет свой персонал согласно своим собственным установлениям;

не выполняет функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления;

не участвует в выборах в органы государственной власти и в органы местного самоуправления;

не участвует в деятельности политических партий и политических движений, не оказывает им материальную и иную помощь.

6. Отделение религиозных объединений от государства не влечет за собой ограничений прав членов указанных объединений участвовать наравне с другими гражданами в управлении делами государства, выборах в органы государственной власти и в органы местного самоуправления, деятельности политических партий, политических движений и других общественных объединений.

7. По просьбам религиозных организаций соответствующие органы государственной власти в Российской Федерации вправе объявлять религиозные праздники нерабочими (праздничными) днями на соответствующих территориях.

Статья 5. Религиозное образование

1. Каждый имеет право на получение религиозного образования по своему выбору индивидуально или совместно с другими.

2. Воспитание и образование детей осуществляются родителями или лицами, их заменяющими, с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания.

3. Религиозные организации вправе в соответствии со своими уставами и с законодательством Российской Федерации создавать образовательные учреждения.

4. По просьбе родителей или лиц, их заменяющих, с согласия детей, обучающихся в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, администрация указанных учреждений по согласованию с соответствующим органом местного самоуправления предоставляет религиозной организации возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы.

Глава II. Религиозные объединения

Статья 6. Религиозные объединения

1. Религиозным объединением в Российской Федерации признается добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками:

вероисповедание;

совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание своих последователей.

2. Религиозные объединения могут создаваться в форме религиозных групп и религиозных организаций.

3. Создание религиозных объединений в органах государственной власти, других государственных органах, государственных учреждениях и органах местного самоуправления, воинских частях, государственных и муниципальных организациях запрещается.

4. Запрещаются создание и деятельность религиозных объединений, цели и действия которых противоречат закону.

Статья 7. Религиозная группа

1. Религиозной группой в настоящем Федеральном законе признается добровольное объединение граждан, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры, осуществляющее деятельность без государственной регистрации и приобретения правоспособности юридического лица. Помещения и необходимое для деятельности религиозной группы имущество предоставляются в пользование группы ее участниками.

2. Граждане, образовавшие религиозную группу с намерением в дальнейшем преобразовать ее в религиозную организацию, уведомляют о ее создании и начале деятельности органы местного самоуправления.

3. Религиозные группы имеют право совершать богослужения, другие религиозные обряды и церемонии, а также осуществлять обучение религии и религиозное воспитание своих последователей.

Статья 8. Религиозная организация

1. Религиозной организацией признается добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и в установленном законом порядке зарегистрированное в качестве юридического лица.

2. Религиозные организации в зависимости от территориальной сферы своей деятельности подразделяются на местные и централизованные.

3. Местной религиозной организацией признается религиозная организация, состоящая не менее чем из десяти участников, достигших

возраста восемнадцати лет и постоянно проживающих в одной местности либо в одном городском или сельском поселении.

4. Централизованной религиозной организацией признается религиозная организация, состоящая в соответствии со своим уставом не менее чем из трех местных религиозных организаций.

5. Централизованная религиозная организация, структуры которой действовали на территории Российской Федерации на законных основаниях на протяжении не менее пятидесяти лет на момент обращения указанной религиозной организации с заявлением о государственной регистрации, вправе использовать в своих наименованиях слова «Россия», «российский» и производные от них.

6. Религиозной организацией признается также учреждение или организация, созданные централизованной религиозной организацией в соответствии со своим уставом, имеющие цель и признаки, которые предусмотрены пунктом 1 статьи 6 настоящего Федерального закона, в том числе руководящий либо координирующий орган или учреждение, а также учреждение профессионального религиозного образования.

7. Органы государственной власти при рассмотрении вопросов, затрагивающих деятельность религиозных организаций в обществе, учитывают территориальную сферу деятельности религиозной организации и предоставляют соответствующим религиозным организациям возможность участия в рассмотрении указанных вопросов.

8. Наименование религиозной организации должно содержать сведения о ее вероисповедании. Религиозная организация обязана указывать свое полное наименование при осуществлении деятельности.

9. Религиозная организация обязана информировать орган, принявший решение о ее государственной регистрации, об изменении сведений, указанных в пункте 1 статьи 5 Федерального закона «О государственной регистрации юридических лиц и индивидуальных предпринимателей», за исключением сведений о полученных лицензиях, в течение трех дней с момента таких изменений. Указанный орган не позднее одного рабочего дня со дня получения соответствующей информации от религиозной организации сообщает об этом в уполномоченный в соответствии со статьей 2 Федерального закона «О государственной регистрации юридических лиц и индивидуальных предпринимателей» федеральный орган исполнительной власти (далее — уполномоченный регистрирующий орган), который вносит в единый государственный реестр юридических лиц запись об изменении сведений о религиозной организации.

Неоднократное непредставление религиозной организацией в установленный срок обновленных сведений, необходимых для внесения изменений в единый государственный реестр юридических лиц, является основанием для обращения органа, принявшего решение о государственной регистрации религиозной организации, в суд с требованием о признании данной организации прекратившей свою деятельность в качестве юридического лица и об исключении ее из единого государственного реестра юридических лиц.

Религиозная организация также обязана ежегодно информировать орган, принявший решение о ее государственной регистрации, о продолжении своей деятельности.

Сведения о местных религиозных организациях могут представляться в порядке, установленном настоящим пунктом, соответствующей централизованной религиозной организацией.

Статья 9. Создание религиозных организаций

1. Учредителями местной религиозной организации могут быть не менее десяти граждан Российской Федерации, объединенных в религиозную группу, у которой имеется подтверждение ее существования на данной территории на протяжении не менее пятнадцати лет, выданное органами местного самоуправления, или подтверждение о вхождении в структуру централизованной религиозной организации того же вероисповедания, выданное указанной организацией.

2. Централизованные религиозные организации образуются при наличии не менее трех местных религиозных организаций одного вероисповедания в соответствии с собственными установлениями религиозных организаций, если такие установления не противоречат закону.

Статья 10. Устав религиозной организации

1. Религиозная организация действует на основании устава, который утверждается ее учредителями или централизованной религиозной организацией и должен отвечать требованиям гражданского законодательства Российской Федерации.

2. В уставе религиозной организации указываются:

наименование, место нахождения, вид религиозной организации, вероисповедание и в случае принадлежности к существующей централизованной религиозной организации ее наименование;

цели, задачи и основные формы деятельности;

порядок создания и прекращения деятельности;

структура организации, ее органы управления, порядок их формирования и компетенция;

источники образования денежных средств и иного имущества организации;

порядок внесения изменений и дополнений в устав;

порядок распоряжения имуществом в случае прекращения деятельности;

другие сведения, относящиеся к особенностям деятельности данной религиозной организации.

Статья 11. Государственная регистрация религиозных организаций

1. Религиозные организации подлежат государственной регистрации в соответствии с Федеральным законом «О государственной регистрации юридических лиц и индивидуальных предпринимателей» с учетом установленного настоящим Федеральным законом специального порядка государственной регистрации религиозных организаций.

Решение о государственной регистрации религиозной организации принимается федеральным органом исполнительной власти, уполномоченным в области государственной регистрации общественных объединений (далее — федеральный орган государственной регистрации), или его территориальным органом. Внесение в единый государственный реестр юридических лиц сведений о создании, реорганизации и ликвидации религиозных организаций, а также иных предусмотренных федеральными законами сведений осуществляется уполномоченным регистрирующим органом на основании принимаемого федеральным органом государственной регистрации или его территориальным органом решения о соответствующей государственной регистрации. При этом порядок взаимодействия федерального органа государственной регистрации и его территориальных органов с уполномоченным регистрирующим органом по вопросам государственной регистрации религиозных организаций определяется Правительством Российской Федерации.

2. Решение о государственной регистрации местной религиозной организации, а также централизованной религиозной организации, имеющей местные религиозные организации на территории одного субъекта Российской Федерации, принимается территориальным органом федерального органа государственной регистрации в соответствующем субъекте Российской Федерации.

3. Федеральный орган государственной регистрации принимает решение о государственной регистрации централизованной религиозной организации, имеющей местные религиозные организации на территориях двух и более субъектов Российской Федерации.

4. Решение о государственной регистрации религиозных организаций, образуемых централизованными религиозными организациями в соответствии с пунктом 6 статьи 8 настоящего Федерального закона, принимается органом, принявшим решение о государственной регистрации соответствующей религиозной организации.

5. Для государственной регистрации местной религиозной организации учредители представляют в соответствующий территориальный орган федерального органа государственной регистрации:

заявление о регистрации;

список лиц, создающих религиозную организацию, с указанием гражданства, места жительства, даты рождения;

устав религиозной организации;

протокол учредительного собрания;

документ, подтверждающий существование религиозной группы на данной территории на протяжении не менее пятнадцати лет, выданный органом местного самоуправления, или подтверждающий ее вхождение в централизованную религиозную организацию, выданный ее руководящим центром;

сведения об основах вероучения и соответствующей ему практики, в том числе об истории возникновения религии и данного объединения, о формах и методах его деятельности, об отношении к семье и браку, к образованию, особенностях отношения к здоровью последователей данной религии, ограничениях для членов и служителей организации в отношении их гражданских прав и обязанностей;

сведения об адресе (месте нахождения) постоянно действующего руководящего органа создаваемой религиозной организации, по которому осуществляется связь с религиозной организацией;

документ об уплате государственной пошлины.

6. В случае, если вышестоящий руководящий орган (центр) образуемой религиозной организации находится за пределами Российской Федерации, дополнительно к документам, указанным в пункте 5 настоящей статьи, в установленном порядке представляется устав или иной основополагающий документ иностранной религиозной организации, который удостоверен государственным органом государства нахождения этой организации.

7. Основаниями для государственной регистрации централизованных религиозных организаций, а также религиозных организаций, образуемых централизованными религиозными организациями, являются:

заявление о регистрации;

список учредителей религиозной организации;

устав создаваемой религиозной организации, утвержденный ее учредителем (учредителями);

сведения об адресе (месте нахождения) постоянно действующего руководящего органа создаваемой религиозной организации, по которому осуществляется связь с религиозной организацией;

нотариально удостоверенные копии устава и документа о государственной регистрации учредителя (учредителей);

соответствующее решение правомочного органа учредителя (учредителей);

документ об уплате государственной пошлины.

При создании централизованной религиозной организации учредитель (учредители) представляет также уставы не менее чем трех местных религиозных организаций, входящих в ее структуру, и сведения об иных входящих в указанную структуру религиозных организациях.

8. Заявление о государственной регистрации религиозной организации, создаваемой централизованной религиозной организацией или на основании подтверждения, выданного централизованной религиозной организацией, рассматривается в месячный срок со дня представления всех предусмотренных настоящей статьей документов. В иных случаях орган, принимающий решение о государственной регистрации религиозной организации, вправе продлить срок рассмотрения документов до шести месяцев для проведения государственной религиоведческой экспертизы. Порядок проведения государственной религиоведческой экспертизы устанавливается уполномоченным федеральным органом исполнительной власти.

9. В случае несоблюдения заявителем (заявителями) требований, предусмотренных пунктами 5–7 настоящей статьи, орган, принимающий решение о государственной регистрации религиозной организации, вправе оставить заявление без рассмотрения с уведомлением об этом заявителя (заявителей).

10. Федеральный орган государственной регистрации или его территориальный орган после принятия решения о государственной регистрации религиозной организации направляет в уполномоченный регистрирующий орган сведения и документы, необходимые для осуществления данным органом функций по ведению единого государственного реестра юридических лиц.

На основании принятого федеральным органом государственной регистрации или его территориальным органом решения о государственной регистрации религиозной организации и представленных ими необходимых сведений и документов уполномоченный регистрирующий орган в срок не более чем пять рабочих дней со дня получения необходимых сведений и документов вносит в единый государственный реестр юридических лиц соответствующую запись и не позднее рабочего дня, следующего за днем внесения указанной записи, сообщает об этом в орган, принявший решение о государственной регистрации религиозной организации.

Федеральный орган государственной регистрации или его территориальный орган не позднее трех рабочих дней со дня получения от уполномоченного регистрирующего органа информации о внесенной в единый государственный реестр юридических лиц записи о религиозной организации выдает заявителю документ, подтверждающий факт внесения записи о религиозной организации в единый государственный реестр юридических лиц.

11. Изменения и дополнения, внесенные в уставы религиозных организаций, подлежат государственной регистрации в порядке, предусмотренном для регистрации религиозных организаций, и вступают в силу для третьих лиц со дня государственной регистрации.

12. За государственную регистрацию религиозной организации, изменений, вносимых в ее устав, взимается государственная пошлина в порядке и в размерах, которые предусмотрены законодательством Российской Федерации.

Статья 12. Отказ в государственной регистрации религиозной организации

1. Религиозной организации может быть отказано в государственной регистрации в случаях, если:

цели и деятельность религиозной организации противоречат Конституции Российской Федерации и законодательству Российской Федерации—со ссылкой на конкретные статьи законов;

создаваемая организация не признана в качестве религиозной;

устав и другие представленные документы не соответствуют требованиям законодательства Российской Федерации или содержащиеся в них сведения не достоверны;

в едином государственном реестре юридических лиц ранее зарегистрирована организация с тем же наименованием;

учредитель (учредители) неправомочен.

2. В случае отказа в государственной регистрации религиозной организации о принятом решении в письменной форме сообщается заявителю (заявителям) с указанием оснований отказа. Отказ по мотивам нецелесообразности создания религиозной организации не допускается. Отказ в государственной регистрации религиозной организации, а также его уклонение от такой регистрации могут быть обжалованы в суд.

Статья 13. Представительства иностранных религиозных организаций

1. Иностранной религиозной организацией именуется организация, созданная за пределами Российской Федерации в соответствии с законодательством иностранного государства.

2. Иностранной религиозной организации может быть предоставлено право открытия своего представительства на территории Российской Федерации.

Представительство иностранной религиозной организации не может заниматься культовой и иной религиозной деятельностью, и на него не распространяется статус религиозного объединения, установленный настоящим Федеральным законом.

3. Порядок регистрации, открытия и закрытия представительства иностранной религиозной организации устанавливается уполномоченным федеральным органом исполнительной власти в соответствии с законодательством Российской Федерации.

4. В случае принятия решения о регистрации представительства иностранной религиозной организации ее представителю выдается свидетельство, образец которого устанавливается уполномоченным федеральным органом исполнительной власти.

5. Российская религиозная организация вправе иметь при себе представительство иностранной религиозной организации.

Статья 14. Приостановление деятельности религиозного объединения, ликвидация религиозной организации и запрет на деятельность религиозного объединения в случае нарушения ими законодательства

1. Религиозные организации могут быть ликвидированы:

по решению их учредителей или органа, уполномоченного на то уставом религиозной организации;

по решению суда в случае неоднократных или грубых нарушений норм Конституции Российской Федерации, настоящего Федерального закона и иных федеральных законов либо в случае систематического

осуществления религиозной организацией деятельности, противоречащей целям ее создания (уставным целям);

по решению суда в случае, предусмотренном пунктом 9 статьи 8 настоящего Федерального закона.

2. Основаниями для ликвидации религиозной организации и запрета на деятельность религиозной организации или религиозной группы в судебном порядке являются:

нарушение общественной безопасности и общественного порядка; действия, направленные на осуществление экстремистской деятельности;

абзацы четвертый—пятый исключены. — Федеральный закон от 25.07.2002 № 112-ФЗ;

принуждение к разрушению семьи;

посягательство на личность, права и свободы граждан;

нанесение установленного в соответствии с законом ущерба нравственности, здоровью граждан, в том числе использованием в связи с их религиозной деятельностью наркотических и психотропных средств, гипноза, совершением развратных и иных противоправных действий;

склонение к самоубийству или к отказу по религиозным мотивам от оказания медицинской помощи лицам, находящимся в опасном для жизни и здоровья состоянии;

воспрепятствование получению обязательного образования;

принуждение членов и последователей религиозного объединения и иных лиц к отчуждению принадлежащего им имущества в пользу религиозного объединения;

воспрепятствование угрозой причинения вреда жизни, здоровью, имуществу, если есть опасность реального ее исполнения, или применения насильственного воздействия, другими противоправными действиями выходу гражданина из религиозного объединения;

побуждение граждан к отказу от исполнения установленных законом гражданских обязанностей и совершению иных противоправных действий.

3. Органы прокуратуры Российской Федерации, федеральный орган государственной регистрации и его территориальные органы, а также органы местного самоуправления вправе вносить в суд представление о ликвидации религиозной организации либо о запрете деятельности религиозной организации или религиозной группы.

4. Государственная регистрация религиозной организации в связи с ее ликвидацией осуществляется в порядке, предусмотренном Федеральным законом «О государственной регистрации юридических лиц

и индивидуальных предпринимателей», с учетом особенностей такой регистрации, установленных настоящим Федеральным законом.

Сведения и документы, необходимые для осуществления государственной регистрации религиозной организации в связи с ее ликвидацией, представляются в орган, принявший решение о государственной регистрации данной религиозной организации при ее создании.

Федеральный орган государственной регистрации или его территориальный орган после принятия решения о государственной регистрации религиозной организации в связи с ее ликвидацией направляет в уполномоченный регистрирующий орган сведения и документы, необходимые для осуществления данным органом функций по ведению единого государственного реестра юридических лиц.

На основании указанного решения, принятого федеральным органом государственной регистрации или его территориальным органом, и представленных ими необходимых сведений и документов уполномоченный регистрирующий орган в срок не более чем пять рабочих дней со дня получения необходимых сведений и документов вносит в единый государственный реестр юридических лиц соответствующую запись и не позднее рабочего дня, следующего за днем внесения соответствующей записи, сообщает об этом в орган, принявший указанное решение.

Порядок взаимодействия федерального органа государственной регистрации и его территориальных органов с уполномоченным регистрирующим органом по вопросам государственной регистрации религиозных организаций в связи с ликвидацией определяется Правительством Российской Федерации.

Государственная регистрация религиозной организации в связи с ее ликвидацией осуществляется в срок не более чем десять рабочих дней со дня представления всех оформленных в установленном порядке документов.

5. Правоспособность ликвидируемой религиозной организации как юридического лица прекращается, а имущество указанной религиозной организации распределяется в соответствии с ее уставом и гражданским законодательством Российской Федерации.

6. Основания и порядок ликвидации религиозной организации по решению суда применяются также в отношении запрета деятельности религиозной группы.

7. Деятельность религиозного объединения может быть приостановлена, религиозная организация может быть ликвидирована, а деятельность религиозного объединения, не являющегося религиозной организацией, может быть запрещена в порядке и по основаниям,

предусмотренным Федеральным законом «О противодействии экстремистской деятельности».

Глава III. Права и условия деятельности религиозных организаций

Статья 15. Внутренние установления религиозных организаций

1. Религиозные организации действуют в соответствии со своими внутренними установлениями, если они не противоречат законодательству Российской Федерации, и обладают правоспособностью, предусматриваемой в их уставах.

2. Государство уважает внутренние установления религиозных организаций, если указанные установления не противоречат законодательству Российской Федерации.

Статья 16. Религиозные обряды и церемонии

1. Религиозные организации вправе основывать и содержать культовые здания и сооружения, иные места и объекты, специально предназначенные для богослужений, молитвенных и религиозных собраний, религиозного почитания (паломничества).

2. Богослужения, другие религиозные обряды и церемонии беспрепятственно совершаются в культовых зданиях и сооружениях и на относящихся к ним территориях, в иных местах, предоставленных религиозным организациям для этих целей, в местах паломничества, в учреждениях и на предприятиях религиозных организаций, на кладбищах и в крематориях, а также в жилых помещениях.

3. Религиозные организации вправе проводить религиозные обряды в лечебно-профилактических и больничных учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов, в учреждениях, исполняющих уголовные наказания в виде лишения свободы, по просьбам находящихся в них граждан в помещениях, специально выделяемых администрацией для этих целей. Проведение религиозных обрядов в помещениях мест содержания под стражей допускается с соблюдением требований уголовно-процессуального законодательства Российской Федерации.

4. Командование воинских частей с учетом требований воинских уставов не препятствует участию военнослужащих в богослужениях, других религиозных обрядах и церемониях.

5. В иных случаях публичные богослужения, другие религиозные обряды и церемонии осуществляются в порядке, установленном для проведения митингов, шествий и демонстраций.

Статья 17. Религиозная литература и предметы религиозного назначения

1. Религиозные организации вправе производить, приобретать, экспортировать, импортировать и распространять религиозную литературу, печатные, аудио- и видеоматериалы и иные предметы религиозного назначения.

2. Религиозные организации пользуются исключительным правом учреждения организаций, издающих богослужебную литературу и производящих предметы культового назначения.

3. Литература, печатные, аудио- и видеоматериалы, выпускаемые религиозными организациями, должны иметь маркировку с официальным полным наименованием данной религиозной организации.

Статья 18. Благотворительная и культурно-просветительская деятельность религиозных организаций

1. Религиозные организации вправе осуществлять благотворительную деятельность как непосредственно, так и путем учреждения благотворительных организаций.

2. Для реализации своих уставных целей и задач религиозные организации в порядке, установленном законодательством Российской Федерации, имеют право создавать культурно-просветительские организации, образовательные и другие учреждения, а также учреждать средства массовой информации.

3. Государство оказывает содействие и поддержку благотворительной деятельности религиозных организаций, а также реализации ими общественно значимых культурно-просветительских программ и мероприятий.

Статья 19. Учреждения профессионального религиозного образования

1. Религиозные организации в соответствии со своими уставами имеют исключительное право создавать учреждения профессионального религиозного образования (духовные образовательные учреждения) для подготовки служителей и религиозного персонала.

2. Учреждения профессионального религиозного образования (духовные образовательные учреждения) подлежат регистрации в качестве

религиозных организаций и получают государственную лицензию на право осуществления образовательной деятельности. Учреждения профессионального религиозного образования (духовные образовательные учреждения) вправе реализовывать на основе лицензий образовательные программы в соответствии с требованиями федеральных государственных образовательных стандартов и в случае получения государственной аккредитации выдавать в установленном порядке документы государственного образца о соответствующем уровне образования. Государственный статус учреждения профессионального религиозного образования (духовного образовательного учреждения) (тип, вид и категория образовательного учреждения, определяемые в соответствии с уровнем и направленностью реализуемых им образовательных программ) при его государственной аккредитации не устанавливается.

3. Граждане, обучающиеся на очных отделениях учреждений профессионального религиозного образования, которые имеют государственную лицензию, пользуются льготами, предусмотренными законодательством Российской Федерации.

Статья 20. Международные связи и контакты

1. Религиозные организации вправе устанавливать и поддерживать международные связи и контакты, в том числе в целях паломничества, участия в собраниях и других мероприятиях, для получения религиозного образования, а также приглашать для этих целей иностранных граждан.

2. Религиозные организации имеют исключительное право приглашать иностранных граждан в целях занятия профессиональной, в том числе проповеднической, религиозной деятельностью в данных организациях в соответствии с федеральным законодательством.

Статья 21. Право собственности религиозных организаций

1. В собственности религиозных организаций могут находиться здания, земельные участки, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительского и иного назначения, предметы религиозного назначения, денежные средства и иное имущество, необходимое для обеспечения их деятельности, в том числе отнесенное к памятникам истории и культуры.

2. Религиозные организации обладают правом собственности на имущество, приобретенное или созданное ими за счет собственных средств, пожертвованное гражданами, организациями или переданное религиозным организациям в собственность государством либо приобретенное иными способами, не противоречащими законодательству Российской Федерации.

3. Передача в собственность религиозным организациям для использования в функциональных целях культовых зданий и сооружений с относящимися к ним земельными участками и иного имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности, осуществляется безвозмездно.

4. Религиозные организации могут иметь на праве собственности имущество за границей.

5. На движимое и недвижимое имущество богослужебного назначения не может быть обращено взыскание по претензиям кредиторов. Перечень видов имущества богослужебного назначения, на которое не может быть обращено взыскание по претензиям кредиторов, устанавливается Правительством Российской Федерации по предложениям религиозных организаций.

Статья 22. Пользование имуществом, являющимся собственностью государства, граждан и их объединений

1. Религиозные организации вправе использовать для своих нужд земельные участки, здания и имущество, предоставляемые им государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством Российской Федерации.

2. Передача религиозным организациям в пользование по функциональному назначению культовых зданий и сооружений с относящимися к ним земельными участками и иного имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности, осуществляется безвозмездно.

Статья 23. Предпринимательская деятельность религиозных организаций

Религиозные организации вправе осуществлять предпринимательскую деятельность и создавать собственные предприятия в порядке, устанавливаемом законодательством Российской Федерации.

Статья 24. Трудовые правоотношения в религиозных организациях

1. Религиозные организации в соответствии со своими уставами вправе заключать трудовые договоры (контракты) с работниками.

2. Условия труда и его оплата устанавливаются в соответствии с законодательством Российской Федерации трудовым договором (контрактом) между религиозной организацией (работодателем) и работником.

3. На граждан, работающих в религиозных организациях по трудовым договорам (контрактам), распространяется законодательство Российской Федерации о труде.

4. Работники религиозных организаций, а также священнослужители подлежат социальному обеспечению, социальному страхованию и пенсионному обеспечению в соответствии с законодательством Российской Федерации.

Глава IV. Надзор и контроль за исполнением законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных организациях

Статья 25. Осуществление надзора и контроля

1. Надзор за исполнением законодательства Российской Федерации о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях осуществляют органы прокуратуры Российской Федерации.

2. Орган, принявший решение о государственной регистрации религиозной организации, осуществляет контроль за соблюдением ею устава относительно целей и порядка ее деятельности.

Статья 26. Ответственность за нарушение законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях

Нарушение законодательства Российской Федерации о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях влечет за собой уголовную, административную и иную ответственность в соответствии с законодательством Российской Федерации.

Статья 27. Заключительные положения

1. Настоящий Федеральный закон вступает в силу со дня его официального опубликования.

2. Правительству Российской Федерации принять необходимые для реализации настоящего Федерального закона нормативные правовые акты.

3. Уставы и иные учредительные документы религиозных организаций, созданных до вступления в силу настоящего Федерального закона, подлежат приведению в соответствие с настоящим Федеральным законом. Уставы и иные учредительные документы религиозных организаций до их приведения в соответствие с настоящим Федеральным законом действуют лишь в той части, которая не противоречит настоящему Федеральному закону.

Перерегистрация религиозных организаций, в отношении которых имеются основания для их ликвидации либо запрета их деятельности, указанные в пункте 2 статьи 14 настоящего Федерального закона, не производится. При отказе в перерегистрации по указанным основаниям федеральный орган юстиции или его территориальный орган в соответствующем субъекте Российской Федерации передает материалы в суд.

Религиозные организации, не имеющие документа, подтверждающего их существование на соответствующей территории на протяжении не менее пятнадцати лет, пользуются правами юридического лица при условии их ежегодной перерегистрации до наступления указанного пятнадцатилетнего срока.

В данный период указанные религиозные организации не пользуются правами, предусмотренными пунктом 4 статьи 3, пунктами 3 и 4 статьи 5, пунктом 5 статьи 13, пунктом 3 статьи 16, пунктами 1 и 2 статьи 17, пунктом 2 статьи 18 (применительно к образовательным учреждениям и средствам массовой информации), статьями 19 и пунктом 2 статьи 20 настоящего Федерального закона.

4. Государственная перерегистрация религиозных организаций, созданных до вступления в силу настоящего Федерального закона, должна быть проведена не позднее 31 декабря 2000 года в соответствии с требованиями настоящего Федерального закона. По истечении указанного срока религиозные организации, не прошедшие перерегистрацию, подлежат ликвидации в судебном порядке по требованию федерального органа юстиции или его территориального органа в соответствующем субъекте Российской Федерации.

5. Признать утратившими силу Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» (Ведомости Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР, 1990, № 21, ст. 240; Собрание законодательства Российской Федерации, 1995, № 5, ст. 346) и Постановление Верховного Совета РСФСР «О порядке введения в действие Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» (Ведомости Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР, 1990, № 21, ст. 241) со дня вступления в силу настоящего Федерального закона.

Президент
Российской Федерации
Б. ЕЛЬЦИН

Москва, Кремль
26 сентября 1997 года
№ 125-ФЗ

Приложение 4

Зарегистрировано в Минюсте РФ 25 февраля 2009 г. № 13430

МИНИСТЕРСТВО ЮСТИЦИИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ПРИКАЗ

от 18 февраля 2009 г. № 53

О ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЕ

В соответствии со статьей 48 Федерального закона от 23.07.2008 № 160-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в связи с совершенствованием осуществления полномочий Правительства Российской Федерации» (Собрание законодательства Российской Федерации, 2008, № 30, ст. 3616), пунктом 8 статьи 11 Федерального закона от 26.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (Собрание законодательства Российской Федерации, 1997, № 39, ст. 4465; 2000, № 14, ст. 1430; 2002, № 12, ст. 1093; № 30, ст. 3029; 2003, № 50, ст. 4855; 2004, № 27, ст. 2711; 2006, № 29, ст. 3122; 2008, № 30, ст. 3616), Положением о Министерстве юстиции Российской Федерации, утвержденным Указом Президента Российской Федерации от 13.10.2004 № 1313 «Вопросы Министерства юстиции Российской Федерации» (Собрание законодательства Российской Федерации, 2005, № 52, ст. 5690; 2006, № 12, ст. 1284; № 19, ст. 2070; 2007, № 13, ст. 1530; № 20, ст. 2390; 2008, № 10, ст. 909; № 29, ст. 3473) приказываю:

1. Утвердить:

Порядок проведения государственной религиоведческой экспертизы (приложение № 1);

Положение об Экспертном совете по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (приложение № 2);

образец бланка Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (приложение № 3).

2. Приказ применять с даты признания утратившим силу Постановления Правительства Российской Федерации от 03.06.1998 № 565 «О порядке проведения государственной религиоведческой экспертизы» (Собрание законодательства Российской Федерации, 1998, № 23, ст. 2560; 2006, № 3, ст. 297; 2008, № 50, ст. 5958).

Министр
А.В. КОНОВАЛОВ

*Приложение № 1
к Приказу Министерства юстиции
Российской Федерации
от 18 февраля 2009 г. № 53*

ПОРЯДОК ПРОВЕДЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ

I. Общие положения

1. Порядок проведения государственной религиоведческой экспертизы (далее — Порядок) разработан во исполнение положений статьи 48 Федерального закона от 23.07.2008 № 160-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в связи с совершенствованием осуществления полномочий Правительства Российской Федерации» (Собрание законодательства Российской Федерации, 2008, № 30, ст. 3616), пункта 8 статьи 11 Федерального закона от 26.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (Собрание законодательства Российской Федерации, 1997, № 39, ст. 4465; 2000, № 14, ст. 1430; 2002, № 12, ст. 1093; № 30, ст. 3029; 2003, № 50, ст. 4855; 2004, № 27, ст. 2711; 2006, № 29, ст. 3122) (далее — Закон), подпункта 30.11 пункта 7 Положения о Министерстве юстиции Российской Федерации, утвержденного Указом Президента Российской Федерации от 13.10.2004 № 1313 «Вопросы Министерства юстиции Российской Федерации» (Собрание законодательства Российской Федерации, 2005, № 52, ст. 5690; 2006, № 12, ст. 1284; № 19, ст. 2070; 2007, № 13, ст. 1530; 2007, № 20, ст. 2390; 2008, № 10, ст. 909; № 29, ст. 3473) в целях организации проведения государственной религиоведческой экспертизы (далее — экспертиза) по запросам Минюста России и его территориальных органов.

2. Проведение экспертизы основывается на принципах соблюдения права на свободу совести и свободу вероисповедания, иных прав и свобод человека и гражданина согласно общепризнанным принципам и нормам международного права и в соответствии с Конституцией Российской Федерации, прав религиозных организаций, а также независимости эксперта, объективности, всесторонности и полноты исследований. Экспертиза имеет комплексный характер.

II. Объект и задачи экспертизы

3. Объектами экспертизы являются:

а) учредительные документы религиозной организации, решения ее руководящих и исполнительных органов;

- б) сведения об основах вероучения религиозной организации и соответствующей ему практики;
- в) формы и методы деятельности религиозной организации;
- г) богослужения, другие религиозные обряды и церемонии;
- д) внутренние документы религиозной организации, отражающие ее иерархическую и институционную структуру;
- е) религиозная литература, печатные, аудио- и видеоматериалы, выпускаемые и (или) распространяемые религиозной организацией.

4. Задачами экспертизы являются:

- а) определение религиозного характера организации на основании учредительных документов, сведений об основах ее вероучения и соответствующей ему практики;
- б) проверка и оценка достоверности сведений, содержащихся в представленных религиозной организацией документах, относительно основ ее вероучения;
- в) проверка соответствия заявленных при государственной регистрации форм и методов деятельности религиозной организации формам и методам ее фактической деятельности.

При проведении экспертизы могут быть разъяснены иные возникающие при осуществлении государственной регистрации и контроля за деятельностью религиозных организаций вопросы, требующие экспертной оценки.

III. Субъект экспертизы

5. Проведение экспертизы в отношении централизованных религиозных организаций, имеющих местные религиозные организации на территории двух и более субъектов Российской Федерации, осуществляется Экспертным советом по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (далее — Совет).

6. Проведение экспертизы в отношении местных религиозных организаций и централизованных религиозных организаций, имеющих местные религиозные организации на территории одного субъекта Российской Федерации, осуществляется Экспертным советом по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации в субъекте Российской Федерации (далее — Совет при Управлении).

В случае необходимости территориальный орган Минюста России вправе обратиться за заключением в Совет.

IV. Запрос о проведении экспертизы

7. Минюст России (его территориальный орган) вправе направить запрос о проведении экспертизы (далее — запрос) в следующих случаях:

а) при поступлении в Минюст России (его территориальный орган) в установленном порядке заявления о государственной регистрации:

религиозной организации, не имеющей подтверждения, выданного централизованной религиозной организацией того же вероисповедания;

изменений, вносимых в устав религиозной организации (в том числе в ее наименование), если эти изменения связаны с указанием или изменением сведений о вероисповедании организации;

б) при необходимости экспертной оценки наличия или утраты в деятельности зарегистрированной религиозной организации признаков религиозного объединения (вероисповедания; совершения богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучения религии и религиозного воспитания своих последователей);

в) при необходимости проверки достоверности и соответствия фактической деятельности религиозной организации формам и методам, сведениям об основах вероучения, заявленным при ее государственной регистрации;

г) при вступлении в законную силу решения суда о признании гражданина, являющегося членом (участником) религиозной организации, лицом, осуществляющим экстремистскую деятельность;

д) при вступлении в законную силу решения суда о признании экстремистскими материалов, изготовляемых или распространяемых религиозной организацией;

е) в иных случаях при возникновении при государственной регистрации и (или) осуществлении контроля за соблюдением религиозной организацией устава относительно целей и порядка ее деятельности вопросов, требующих специальных знаний.

8. Решение о направлении документов религиозной организации на экспертизу принимается уполномоченным должностным лицом центрального аппарата Минюста России, курирующим вопросы государственной регистрации и контроля за деятельностью религиозных организаций (руководителем территориального органа), и оформляется распоряжением Минюста России (его территориального органа).

В случае назначения экспертизы при государственной регистрации религиозной организации в распоряжении Минюста России (его территориального органа) должен быть определен срок, на который продлевается срок принятия решения о государственной регистрации религиозной организации.

Копия распоряжения Минюста России (его территориального органа) направляется в адрес религиозной организации, в отношении которой назначено проведение экспертизы, в течение 3 дней.

9. Запрос направляется на рассмотрение Совета (Совета при Управлении) с приложением копий документов, представляемых для государственной регистрации или проведении проверки деятельности религиозной организации.

10. В запросе обосновывается необходимость проведения экспертизы, а также определяются вопросы, требующие экспертной оценки. Запрос, направленный в случаях, не предусмотренных пунктом 7 Порядка, не подлежит рассмотрению, о чем Совет (Совет при Управлении) письменно уведомляет Минюст России (его территориальный орган) в течение 7 дней.

V. Срок проведения экспертизы

11. Экспертиза проводится в течение 3 месяцев с даты поступления запроса в Совет (Совет при Управлении). В случае необходимости получения разъяснений по представленным документам религиозных организаций, а также дополнительной информации дипломатических представительств Российской Федерации в иностранных государствах, иных государственных органов Российской Федерации срок проведения экспертизы может быть продлен на один месяц с письменным уведомлением об этом Минюста России (его территориального органа) в течение 7 дней.

12. Датой завершения экспертизы является дата осуществляемой в день заседания Совета (Совета при Управлении) регистрации экспертного заключения о результатах проведения экспертизы.

VI. Требования к содержанию экспертного заключения, его правовое значение

13. В экспертном заключении отражаются:

- а) время и место проведения экспертизы;
- б) основания для ее проведения;
- в) фамилия, имя, отчество представителя религиозной организации, присутствовавшего на заседании Совета (Совета при Управлении);

- г) вопросы, поставленные перед экспертами;
- д) информация об объектах и документах, представленных для экспертизы;
- е) содержание и результаты исследований;
- ж) оценка результатов исследования, мотивы и доводы, положенные в основу решения, выводы по поставленным вопросам и их обоснование;
- з) наименования документов, прилагаемых к экспертному заключению.

14. Если при проведении экспертизы установлены обстоятельства, имеющие значение для ее результатов, но не указанные в запросе, Совет (Совет при Управлении) вправе включить выводы по этим обстоятельствам в экспертное заключение.

15. Экспертное заключение имеет для Минюста России (его территориального органа) рекомендательный характер.

VII. Доступ к информации о проведении экспертизы

16. Доступ к информации о проведении экспертизы обеспечивается в порядке, установленном для информирования граждан о деятельности органов государственной власти. Экспертное заключение и особое мнение экспертов подлежат опубликованию на официальном сайте Минюста России (его территориального органа).

VIII. Организационное и материально-техническое обеспечение деятельности Совета (Совета при Управлении)

17. Организационное и материально-техническое обеспечение деятельности Совета (Совета при Управлении) осуществляется Минюстом России (его территориальным органом).

*Приложение № 2
к Приказу Министерства юстиции
Российской Федерации
от 18 февраля 2009 г. № 53*

**ПОЛОЖЕНИЕ
ОБ ЭКСПЕРТНОМ СОВЕТЕ ПО ПРОВЕДЕНИЮ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ
ПРИ МИНИСТЕРСТВЕ ЮСТИЦИИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

I. Общие положения

1. Экспертный совет по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (далее — Совет) образуется приказом Минюста России и действует на основании Конституции Российской Федерации, международных договоров Российской Федерации, федеральных законов, Порядка проведения государственной религиоведческой экспертизы и настоящего Положения с целью проведения государственной религиоведческой экспертизы (далее — экспертиза) по запросам Минюста России.

II. Порядок формирования и организация деятельности Совета

2. Совет формируется из должностных лиц, государственных служащих органов государственной власти, ученых-религиоведов, специалистов в области отношений государства и религиозных объединений, включение которых в его состав осуществляется по согласованию. В качестве консультантов к работе Совета могут привлекаться специалисты, не являющиеся его членами, а также представители религиозных организаций.

3. Заседания Совета проводятся по мере необходимости и считаются правомочными, если на них присутствует более половины его членов. Ведет заседания Совета его председатель или в его отсутствие — заместитель председателя.

4. Председатель Совета, его заместители и ответственный секретарь избираются на первом заседании Совета. Ответственным секретарем Совета избирается, как правило, член Совета, являющийся государственным служащим Минюста России.

5. Запрос Минюста России, поступившие на экспертизу документы регистрируются в журнале входящей корреспонденции Совета ответственным секретарем в порядке, установленном инструкцией по

делопроизводству в Министерстве юстиции Российской Федерации. Датой представления документов является дата их фактического поступления в Совет и регистрации в указанном журнале.

6. Совет вправе через Минюст России запрашивать и получать от федеральных органов государственной власти, органов государственной власти субъектов Российской Федерации, органов местного самоуправления, а также от организаций, независимо от их организационно-правовой формы, в том числе от регистрируемых религиозных организаций, документы, справочные и иные материалы, необходимые для проведения экспертизы.

Переписка, протоколы и другие документы Совета формируются в номенклатурные дела Департамента по делам некоммерческих организаций.

7. Рассмотрение запроса, касающегося конкретной религиозной организации, производится, как правило, в присутствии ее полномочного представителя, заблаговременно приглашаемого на соответствующее заседание Совета. Представитель религиозной организации имеет право давать экспертам пояснения, относящиеся к предмету экспертизы. На стадии совещания экспертов и формулирования выводов экспертизы присутствие представителя религиозной организации не допускается.

В случае неявки представителя религиозной организации на заседание Совета экспертное заключение может быть принято в его отсутствие.

III. Полномочия председателя, ответственного секретаря, членов Совета

8. Полномочия председателя Совета:

а) в течение 10 дней по получении запроса Минюста России назначает заседание Совета;

б) обеспечивает контроль за соблюдением процедуры и сроков проведения экспертизы, полнотой и качеством проводимых исследований, не нарушая принцип независимости экспертов;

в) при необходимости ходатайствует перед Минюстом России о привлечении к работе Совета консультантов, не являющихся его членами, если их специальные знания необходимы для подготовки экспертного заключения.

9. Полномочия ответственного секретаря Совета:

а) организует документационное обеспечение деятельности Совета, ведет переписку Совета, получает под роспись адресованные Совету документы, регистрирует входящую и исходящую корреспонденцию,

отправляет исходящие письма и иные документы Совета (повестки заседаний, заверенные копии протоколов заседаний Совета), контролирует сроки работы с документами, ведет и оформляет соответствующие номенклатурные дела;

б) обеспечивает подготовку заседаний Совета;

в) информирует членов Совета о месте, времени проведения заседания Совета, обеспечивает их необходимыми документами.

10. При проведении экспертизы член Совета имеет право:

а) ознакомиться со всеми документами, представленными на экспертизу;

б) по согласованию с руководящими органами религиозного объединения присутствовать при проведении богослужений, религиозных обрядов и церемоний, иных мероприятий;

в) письменно излагать особое мнение по результатам экспертизы, которое прилагается к экспертному заключению;

г) по поручению председателя представлять Совет в органах государственной власти Российской Федерации, органах местного самоуправления, иных органах и организациях.

Член Совета обязан:

а) осуществлять всесторонний, полный, объективный и комплексный анализ представленных на экспертизу документов;

б) соблюдать установленные сроки и порядок проведения экспертизы;

в) обеспечивать сохранность предоставленных объектов исследования;

г) не разглашать сведения, содержащие информацию ограниченного доступа, которые стали ему известны при проведении экспертизы.

IV. Подготовка экспертного заключения

11. По результатам проведения экспертизы членами Совета по поручению председателя Совета, его заместителя готовится проект экспертного заключения, содержащий обоснованные выводы в отношении возможности (невозможности) признания организации в качестве религиозной и достоверности сведений относительно основ ее вероучения и соответствующей ему практики, иных сведений, содержащихся в представленных религиозной организацией документах.

12. Содержание экспертного заключения должно отвечать требованиям Порядка проведения государственной религиоведческой экспертизы.

13. Проект экспертного заключения рассматривается на заседании Совета, который принимает по нему решение, оформляемое протоколом. Экспертное заключение считается принятым, если оно одобрено простым большинством голосов членов Совета, присутствующих на заседании, в результате открытого голосования. В случае отсутствия члена Совета на заседании он имеет право представить свое мнение по рассматриваемым вопросам в письменной форме.

14. Экспертное заключение подписывается председателем Совета или в его отсутствие — заместителем председателя.

15. Экспертное заключение с приложением копий документов, использованных при проведении экспертизы, и заверенной ответственным секретарем Совета копии протокола соответствующего заседания Совета, направляется в Минюст России в трехдневный срок.

*Приложение № 3
к Приказу Министерства юстиции
Российской Федерации
от 18 февраля 2009 г. № 53*

**ЭКСПЕРТНЫЙ СОВЕТ
ПО ПРОВЕДЕНИЮ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ
ЭКСПЕРТИЗЫ
ПРИ МИНИСТЕРСТВЕ ЮСТИЦИИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**
Житная ул., д. 14, Москва, 119991

тел. (495) 955-59-99,
факс (495) 955-57-79

№ _____
На № _____

Приложение 5

Зарегистрировано в Минюсте РФ 5 марта 2009 г. № 13470

МИНИСТЕРСТВО ЮСТИЦИИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ПРИКАЗ

от 3 марта 2009 г. № 62

(Д)

ОБ УТВЕРЖДЕНИИ ПОРЯДКА РЕГИСТРАЦИИ, ОТКРЫТИЯ И ЗАКРЫТИЯ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВ ИНОСТРАННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Во исполнение статьи 48 Федерального закона от 23.07.2008 № 160-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в связи с совершенствованием осуществления полномочий Правительства Российской Федерации» (Собрание законодательства Российской Федерации, 2008, № 30, ст. 3616) пунктов 3 и 4 статьи 13 Федерального закона от 26.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (Собрание законодательства Российской Федерации, 1997, № 39, ст. 4465; 2000, № 14, ст. 1430; 2002, № 12, ст. 1093; № 30, ст. 3029; 2003, № 50, ст. 4855; 2004, № 27, ст. 2711; 2006, № 29, ст. 3122) приказываю:

Утвердить прилагаемый Порядок регистрации, открытия и закрытия в Российской Федерации представительств иностранных религиозных организаций и применять его с даты признания утратившим силу Постановления Правительства Российской Федерации от 02.02.1998 № 130 «О порядке регистрации, открытия и закрытия в Российской Федерации представительств иностранных религиозных организаций» (Собрание законодательства Российской Федерации, 1998, № 6, ст. 754; 2006, № 3, ст. 297; 2008, № 50, ст. 5958).

Министр
А.В. КОНОВАЛОВ

3 марта 2009 г. к № 62

Утвержден
Приказом Министерства юстиции
Российской Федерации
от 3 марта 2009 г.
№ 62

ПОРЯДОК РЕГИСТРАЦИИ, ОТКРЫТИЯ И ЗАКРЫТИЯ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВ ИНОСТРАННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

I. Порядок открытия представительства

1. В Порядке регистрации, открытия и закрытия в Российской Федерации представительств иностранных религиозных организаций (далее — Порядок) иностранной называется религиозная организация, созданная за пределами Российской Федерации в соответствии с законодательством иностранного государства.

Представительством иностранной религиозной организации (далее — представительство) называется открываемое в Российской Федерации обособленное подразделение иностранной религиозной организации, действующее от ее имени и по ее поручению на основании предоставленных полномочий. Представительство не является юридическим лицом.

2. Несколько иностранных религиозных организаций по согласованию между собой могут открыть в Российской Федерации одно совместное представительство.

Российская централизованная религиозная организация (далее — российская религиозная организация), зарегистрированная в установленном законодательством Российской Федерации порядке, вправе иметь при себе представительство иностранной религиозной организации.

3. Наименование представительства должно содержать слово «представительство» и полное наименование открывшей его иностранной религиозной организации.

4. Представительства не могут заниматься культовой, иной религиозной деятельностью, и на них не распространяется статус религиозного объединения, установленный законодательством Российской Федерации.

5. Вопросы обеспечения представительства служебными и жилыми помещениями, транспортом, иным имуществом и услугами хозяйственно-бытового характера решаются открывшими их иностранными религиозными организациями за счет собственных средств, а также

на основе договоров с российскими религиозными организациями, при которых открывается представительство.

6. Свидетельство о регистрации представительства иностранной религиозной организации (далее — свидетельство) является основанием для обращения открывшей представительство иностранной религиозной организации в дипломатические представительства или консульские учреждения Российской Федерации за получением визы на въезд в Российскую Федерацию иностранных граждан для работы в представительстве, а также в органы внутренних дел Российской Федерации для оформления регистрации этих граждан и членов их семей в Российской Федерации.

7. Персонал представительства назначается и заменяется иностранной религиозной организацией из числа иностранных граждан в пределах численности, согласованной с Минюстом России при регистрации представительства, и граждан Российской Федерации.

Привлечение граждан Российской Федерации для работы в представительстве осуществляется согласно законодательству Российской Федерации.

8. Деятельность представительств независимо от взаимоотношений с открывшей их иностранной религиозной организацией (организациями) осуществляется в соответствии с законодательством Российской Федерации.

II. Порядок регистрации представительства

9. Представительство считается открытым со дня его регистрации Минюстом России.

10. Лицо, уполномоченное иностранной религиозной организацией на ведение от ее имени переговоров об открытии представительства, представляет для его регистрации в Минюст России следующие документы:

а) заявление об открытии и регистрации представительства, подписанное уполномоченным лицом (лицами) иностранной религиозной организации, в котором указываются краткие сведения об этой религиозной организации; б) положение о представительстве, в котором указываются цель и основные формы деятельности представительства, местонахождение (адрес) и территория его деятельности, количество иностранных сотрудников представительства; в) в случае открытия представительства при российской религиозной организации — соответствующее решение правомочного органа и заявление этой организации; г) решение правомочного органа иностранной религиозной организации (организаций) об открытии своего представи-

тельства в Российской Федерации и назначении руководителя представительства (представителя); д) копии учредительных документов, свидетельства о регистрации или иных правоустанавливающих документов иностранной религиозной организации.

Документы иностранных религиозных организаций и учреждений иностранных государств представляются на государственном (официальном) языке с переводом на русский язык, заверенные в установленном порядке.

11. Минюст России вправе запросить дополнительные сведения, а также проверить достоверность содержащейся в представленных документах информации.

12. Регистрация представительства осуществляется в 3-месячный срок со дня подачи заявителем всех документов, указанных в пункте 8 Порядка.

В случае если у заявителя запрашиваются дополнительные сведения, указанный срок может быть продлен до 6 месяцев.

13. При принятии решения о регистрации представительства Минюст России выдает заявителю сроком на 3 года свидетельство о регистрации представительства иностранной религиозной организации установленного образца (приложение № 1). Срок действия свидетельства может быть продлен на последующие 3-летние периоды при наличии соответствующего заявления от иностранной религиозной организации и, в случае открытия представительства при российской религиозной организации, соответствующего заявления этой организации.

14. Свидетельство подписывается заместителем Министра юстиции Российской Федерации, курирующим вопросы государственной регистрации и контроля за деятельностью религиозных организаций, и заверяется оттиском печати с воспроизведением Государственного герба Российской Федерации.

15. Решение о регистрации (об отказе в регистрации) оформляется распоряжением Минюста России.

16. Решение о регистрации представительства является основанием для внесения сведений о нем в реестр представительств иностранных религиозных организаций, открытых в Российской Федерации (далее - реестр), который ведет Минюст России (приложение № 2).

17. Основания для отказа в регистрации представительства:

а) цели и деятельность иностранной религиозной организации, заявляющей об открытии своего представительства в Российской Федерации, противоречат Конституции Российской Федерации и законодательству Российской Федерации; б) представленные документы не

соответствуют требованиям законодательства Российской Федерации, Порядка или содержат недостоверные сведения; в) ранее зарегистрированное на территории Российской Федерации представительство было закрыто в связи с осуществлением деятельности, запрещенной законом, или с иными нарушениями законодательства Российской Федерации.

18. В случае отказа в регистрации представительства заявителю сообщается об этом в письменной форме с указанием конкретных положений Конституции Российской Федерации, законодательства Российской Федерации, настоящего Порядка, нарушение которых повлекло отказ в регистрации представительства.

Сообщение об отказе в регистрации должно быть направлено заявителю не позднее 7 дней с даты принятия решения об отказе в регистрации.

Отказ в регистрации представительства может быть обжалован в суд.

19. В случае ликвидации иностранной религиозной организации, открывшей представительство, досрочного прекращения деятельности представительства, замены его руководителя (представителя), изменения местонахождения (адреса) представительства, численности иностранных сотрудников иностранная религиозная организация или руководитель представительства в течение месяца обязаны уведомить об этом Минюст России с приложением подтверждающих документов.

20. На основании представленных иностранной религиозной организацией или руководителем представительства документов Минюст России вносит соответствующие изменения в реестр. При изменении сведений, содержащихся в свидетельстве, оно подлежит замене.

III. Порядок закрытия представительства

21. Основания для закрытия представительства:

а) истечение срока, на который выдано свидетельство о регистрации представительства; б) письменное решение иностранной религиозной организации, открывшей представительство; в) отзыв заявления российской религиозной организации об открытии при ней представительства; г) ликвидация иностранной религиозной организации, открывшей представительство; д) осуществление представительством деятельности, запрещенной законом, либо с нарушением Конституции Российской Федерации, либо с иными нарушениями законодательства Российской Федерации, либо при систематическом осуществ-

влении представительством деятельности, не соответствующей целям его создания.

22. Решение о закрытии представительства оформляется распоряжением Минюста России и является основанием для внесения в реестр записи о закрытии представительства.

Не позднее 7 дней с даты принятия решения о закрытии представительства мотивированное уведомление об этом направляется в адрес представительства, иностранной религиозной организации, открывшей представительство, и (или) в адрес российской религиозной организации, при которой было открыто представительство.

23. Решение о закрытии представительства может быть обжаловано в суд.

*Приложение № 1
к Порядку регистрации, открытия и
закрытия в Российской Федерации
представительства иностранных
религиозных организаций
Образец*

Государственный герб Российской Федерации

МИНИСТЕРСТВО ЮСТИЦИИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

**СВИДЕТЕЛЬСТВО
О РЕГИСТРАЦИИ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВА ИНОСТРАННОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ**

№ _____

Наименование представительства _____

Местонахождение (адрес) _____

Наименование российской организации, при которой открыто пред-
ставительство _____

Территория деятельности представительства _____

Численность иностранных сотрудников _____

Наименование представляемой иностранной религиозной организа-
ции _____

Вероисповедание _____

Страна нахождения _____

Местонахождение (адрес) _____

Свидетельство действительно по _____

(число, месяц, год)

Наименование
должности

Личная
подпись

Расшифровка
подписи

М.П.

*Приложение № 2
к Порядку регистрации, открытия
и закрытия в Российской Федерации
представительства иностранных
религиозных организаций*

**Реестр представительств иностранных религиозных организаций,
открытых в Российской Федерации**

Наименование представительства _____

Дата регистрации _____ № _____

Адрес представительства _____

Телефон _____ Факс _____

Наименование российской организации, при которой открыто пред-
ставительство _____

Территория деятельности представительства _____

Фамилия, имя, отчество руководителя (представителя) _____

Гражданство _____ Адрес постоянного
_____ места жительства _____

Численность иностранных сотрудников _____

Наименование представляемой иностранной религиозной организа-
ции _____

Вероисповедание _____

Страна нахождения _____

Местонахождение (адрес) _____

Срок действия свидетельства о регистрации _____
(число, месяц, год)

Дата и причина закрытия представительства _____

Дата внесения сведений в реестр, должность и подпись государствен-
ного служащего, внесшего сведения в реестр _____

ЛИТЕРАТУРА

Нормативная

- Всеобщая декларация прав человека. Принята и провозглашена резолюцией 217 а (III) Генеральной Ассамблеи от 10 декабря 1948 г.
- Конституция Российской Федерации. Принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г.
- Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях».
- Приказ Минюста России от 18 февраля 2009 г. № 53 «О Государственной религиоведческой экспертизе» (вместе с Порядком проведения государственной религиоведческой экспертизы и Положением об Экспертном совете по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации).
- Приказ Минюста России от 3 марта 2009 г. № 62 «Об утверждении порядка регистрации открытия и закрытия в Российской Федерации представительств иностранных религиозных организаций».

Основная

- Антес П.* Религии современности. История и вера. М. : Прогресс-Традиция, 2001.
- Балагушкин Е.Г.* Критика современных нетрадиционных религий (исток, сущность, влияние на молодежь Запада). М. : Изд-во Моск. ун-та, 1984.
- Балагушкин Е.Г.* Нетрадиционные религии в капиталистических странах Запада и их влияние на молодежь. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1980.
- Балагушкин Е.Г.* Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Ч. 1. М. : ИФРАН, 1999.
- Баркер А.* Новые религиозные движения. СПб., 1998.
- Бергер П.* Понимание современности // Социологические исследования. 1990. № 7.
- Бергер П.* Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. 2003. № 6.
- Бергер П.* Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М. : Аспект-Пресс, 2004.
- Буайе Ж.Ф.* Империя Муна. М. : Политиздат, 1990.

- Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм? М., 1984.
- Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. СПб. : Андреев и сыновья, 1993.
- Дискурсы эзотерики (философский анализ) / отв. ред. Л.В. Фесенкова. М. : Эдиториал УРСС, 2001.
- Еленский В.* Феномен новых религиозных движений. Белое братство. URL: http://www.religio.ru/reliSOC/newrelmov/36_print.html.
- Иваненко С.* Протестанты в современной России: проблемы типологии, определения их численности и обретения авторитетными протестантскими объединениями статуса социального партнера государственных институтов. URL: <http://religion.sova-center.ru/publications/4C5458F/4DCEF40>.
- Ионин Л.Г.* Новая магическая эпоха. URL: <http://www.sociology.kharkov.ua/docs/Esse.htm>.
- Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М. : ОГИ, 2003.
- Кантеров И.Я.* Как нужно классифицировать религиозные организации. URL: <http://www.rsnews.net/index.phtml?show=pages&page=kanterov&lang=RUS>.
- Кантеров И.Я.* Новые религиозные движения в США и России: сравнительный анализ // Религиоведение. 2001. № 1.
- Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М. : Мысль, 1989.
- Красников А.Н.* Современная феноменология религии // Религиоведение. 2002. № 2.
- Красников А., Элбакян Е.* Особенности современного религиоведения. URL: <http://www.religare.ru/analytics4206.htm>.
- Мазуркевич С.А., Тишцкая А.И.* Окультизм и мистика. М. : Донецк, 2004.
- Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев / пер., сост. и общ. ред. И.Т. Касавина. М. : Республика, 1994.
- Матецкая А.В., Самыгин С.И.* Религиоведение (краткий курс). Ростов н/Д : Феникс, 2008.
- Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М. : Канон+, 1998.
- Митрохин Л.И. Религии «нового века». М., 1985.
- Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М. : Аспект Пресс, 2004.
- Мосс М.* Социальные функции священного / Избр. произв. СПб. : Евразия, 2000.
- Пылаев М.А.* Западная феноменология религии. М. : Рос. гос. гуманитарн.-т, 2006.

- Религиоведение / под ред. М.М. Шахнович. СПб. : Питер, 2006.
- Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова. М. : Академический проект, 2006.
- Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М. : РОССПЭН, 2009.
- Религия и общество: хрестоматия. М., 1996.
- Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М. ; СПб. : Летний сад, 2002.
- Самыгин С.И., Нечипуренко В.П., Полонская И.Н.* Религиоведение: социология и психология религии. Ростов н/Д, 1996.
- Фаликов Б.* Неиндуизм и западная культура. М., 1994.
- Фаликов Б.* Новые религиозные движения христианского и нехристианского происхождения // Христианство и другие религии. М., 2000.
- Филатов С.* Современная Россия и секты // Иностранная литература. 1996. № 8.
- Филатов С., Щипков А.* Нетрадиционная религиозность в посткоммунистической России // Истина и жизнь. 1997.
- Хабермас Ю.* «Постсекулярное» общество — что это? // Российская философская газета. 2008. № 4–5.
- Хайлер Ф.* Религиозно-историческое значение Лютера // Социологос. Вып. 1. М. : Прогресс, 1991.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М. : АСТ, 2006.
- Штерин М.С.* Новые религиозные движения в России. URL: <http://www.orthodoxia.org/rus/pe/16/135.aspx>.
- Элиаде М.* Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роке // Иностранная литература. 1999. № 4.
- Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб. : Алетейя, 1998.
- Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб. : Алетейя, 1998.
- Элиаде М.* Окультизм, колдовство и моды в культуре. К. : София; М. : Гелиос, 2002.
- Элиаде М.* Священное и мирское. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1994.
- Barker E.* Cult-Watching Groups. URL: <http://www.cesnur.org/2001/london2001/barker.htm>.

Сочинения конфессиональных авторов, посвященные критике НРД

General Report of Francis Cardinal Arinze to the Extraordinary Consistory of Cardinals, The Vatican, April 5, 1991. URL: http://www.cesnur.org/2004/arinze_en.htm.

Алексеев В., Григорьев А. Религии Антихриста. Новосибирск, 1997.

- Атаманов М.* Современные ереси и секты // Миссионерское обозрение. № 7. 2001.
- Гандоу Т.* Империя «преподобного» Муна. М., 1995.
- Гараджа В.И.* Социология религии. М., 2005.
- Дворкин А.Л.* Введение в сектоведение: учеб. пособие к курсу «Сектоведение». Н. Новгород, 1998.
- Дворкин А.Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. 3-е изд., перераб. и доп. Н. Новгород : Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2002.
- Дворкин А.Л.* Десять вопросов навязчивому незнакомцу, или Пособие для тех, кто не хочет быть завербованным. М., 1995.
- Иоанн (Попов).* Глобализация и проблемы духовной безопасности России // Миссионерское обозрение. № 9. 2003.
- Капкан безграничной свободы (сб. ст.). М., 1997.
- Мартин У.* Царство культов. URL: <http://www.geocities.com/Athens/Cyprus/6460/sekt.html>.
- Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справ. Ростов н/Д, 1998.
- Современные секты в России. М. ; СПб., 1995.
- Ушакова Ю.В.* Атипичная религиозность в постсоветской России. URL: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2003/9/ushak-pr.html.
- Чернышев В.М.* Сектоведение. Киев, 2006.

Интернет-ресурсы

- <http://lenta.ru> — Информация о российских и мировых событиях в режиме реального времени, издание Rambler Media Group.
- www.religare.ru — портал «РЕЛИГИЯ и СМИ».
- www.rv.ru — интернет-версия газеты «Русский Вестник».
- <http://www.patriarchia.ru> — Русская Православная Церковь.
- <http://www.sociology.mephi.ru> — Московский инженерно-физический институт (МИФИ), кафедра социологии и гуманитарной культуры.