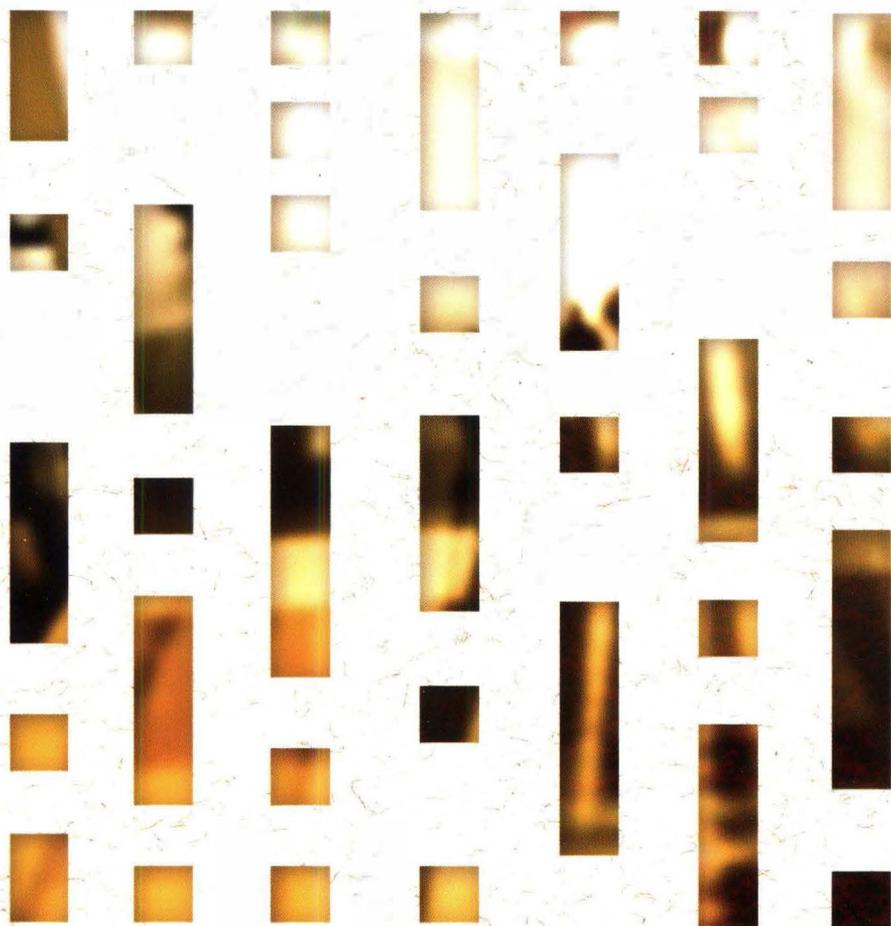


Современное
богословие



Религиозное сознание в постсекулярном обществе

Алексей Бодров и Михаил Толстолуженко, ред.

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

В серию входят книги
по современному богословию
(основное, литургическое,
нравственное богословие
и другие его разделы), принадлежащие
перу выдающихся современных
авторов основных христианских
конфессий

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

Религиозное сознание в постсекулярном обществе

Под редакцией Алексея Бодрова
и Михаила Толстолуженко

ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

ББК 20.1
УДК 215
Р 368



Религиозное сознание в постсекулярном обществе / Под. ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолюженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2020. – viii + 186 с.

ISBN 978-5-89647-382-4

Авторы книги – известные отечественные и зарубежные философы, богословы, социологи, религиоведы – осмысливают религиозное сознание не как нечто однородное и неизменное, а в зависимости от исторического, культурного и политического контекста. В сегодняшнем так называемом постсекулярном обществе религиозные представления формируются в значительной степени под влиянием идей и образов, заимствованных из науки, массовой культуры, средств массовой информации и других сфер. Такое воздействие различных сторон современной жизни делает религиозное сознание весьма сложным явлением.

Верстка: Татьяна Дурнова
Обложка: Надежда Павлючик

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2020
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316,
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	vii
<i>Юрген Хабермас</i> РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО СОЦИУМА	1
<i>Чарльз Тейлор</i> НОВЫЙ ДУХОВНЫЙ ЛАНДШАФТ	6
<i>Фаддей Барнас</i> РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ: ПОСЛЕДНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НЕКОТОРЫХ СОЦИОЛОГОВ В ЕВРОПЕ И СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ	42
<i>Роман Лункин</i> РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ В УСЛОВИЯХ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СВОБОДЫ: ОТ РАЗОЧАРОВАНИЙ К ГРАЖДАНСКОМУ АКТИВИЗМУ.....	51
<i>Елена Степанова</i> РЕЛИГИЯ И МОРАЛЬ В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ	76
<i>Катя Толстая</i> ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ПОСТСЕКУЛЯРНЫХ ОБЩЕСТВАХ: ПРЕОДОЛЕНИЕ ЭТИЧЕСКОГО ПОДХОДА В СВЕТЕ ТОТАЛЬНОГО РАСЧЕЛОВЕЧИВАНИЯ.....	94
<i>Светлана Коначева</i> РЕЛИГИЯ «ПО ТУ СТОРОНУ», «ДО» И «ПОСЛЕ» РЕЛИГИИ: ПОСТ-ТЕИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ....	108

Гайсберт ван ден Бринк

Дух Бога и природный мир: как теория эволюции влияет на наше религиозное сознание.....	127
---	-----

Елена Федотова

Библия как объект религиозного сознания в период постсекуляризма.....	138
--	-----

Дмитрий Матвеев

Характерные типы обращения к религии в посттрадиционном урбанизированном обществе (на основе наблюдений городской церковной жизни в России)	145
---	-----

Виктор Шнирельман

Культуроцентризм или религиозный плюрализм? Духовные искания русских неязычников	158
---	-----

Тарек Митри

Консерватизм, фундаментализм и политика идентичности в арабском мире.....	176
--	-----

Об авторах	185
------------------	-----

ПРЕДИСЛОВИЕ

На протяжении последних столетий человеческое общество, по крайней мере западная цивилизация, претерпело большие изменения. Сменилось несколько мировоззренческих эпох, кардинально изменилось отношение к сакральному, религия из центра общества переместилась на его периферию. Чарльз Тейлор в своей великой книге «Секулярный век»¹ пишет, что если в 1500 году не верить в Бога было практически невозможно, то к 2000 году вера в Бога стала лишь одной из опций наряду со многими другими. Религия по-прежнему играет большую роль в современном мире, но, как кажется, эта роль уже не определяется отношением к сакральному и все большее значение обретают политические и национальные факторы. Трансцендентное в нашей жизни все больше уходит в глубину человеческой личности, его непосредственное восприятие все более размывается, оно уже не определяет или почти не определяет наши действия и поступки, в то время как религия в виде разнообразных религиозно-политических конструктов может играть значительную роль в разрастании многочисленных конфликтов.

Религиозное сознание личности и общества зависит от исторического, культурного и политического контекстов и со временем может существенно меняться. Для понимания места и роли религии в современном мире недостаточно изучения лишь сложившихся доктрин и обрядов той или иной религиозной традиции. В сегодняшнем постсекулярном обществе религиозные представления – даже в рамках «традиционных» религий – формируются в значительной

¹ Чарльз Тейлор, *Секулярный век*, М.: ББИ, 2017. – 981 с.

мере под влиянием идей и образов, заимствуемых из науки, массовой культуры, СМИ и других сфер. Такое воздействие различных сторон современной жизни делает религиозное сознание весьма сложным и разнородным феноменом и его трудно систематизировать. Современный воскресный семейный шоппинг имеет многие черты квазирелигиозного ритуала (и крупные шоппинг-центры зачастую оформлены как храмы). Появилось множество научных публикаций, описывающих посещение музеев и особенно «культурных» выставок в терминах религиозного поведения. И неужели байк Харли-Дэвидсон – это просто транспортное средство? Мы уже не говорим о чрезвычайном расширении понятия *духовного* в современной жизни².

Представляется несомненным, что религиозное сознание в современном мире становится *трансрелигиозным*. Групповая идентичность чаще определяется не религиозными, а культурно-социальными факторами. Особенно когда в процесс вмешивается государство со своим желанием объединить народ, скажем, вокруг «традиционных ценностей», поклонение которым все больше приобретает черты новой общественной религии. (Неслучайно один из ведущих отечественных религиозных деятелей заявил недавно, что мы один народ, и вера у нас одна.)

Религиозному сознанию как опыту жизни свойственна свобода выражения. Религия, претендующая на абсолютную истину, призвана защищать фундаментальные ценности. Есть ли здесь противоречие? Чтобы понять, как люди сегодня воспринимают религию, как они ее меняют и даже создают ее новые формы, необходимо исследовать религиозное сознание в контексте всей современной культуры, с учетом многочисленных изменений, происходящих в обществе.

В настоящем сборнике рассматривается взаимовлияние различных аспектов постсекулярного общества и религиозного сознания. В основу книги легли работы крупнейших современных мыслителей Юргена Хабермаса и Чарльза Тейлора и избранные доклады, которые были представлены на организованной ББИ международной конференции «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 13-14 декабря 2017 г.).

Алексей Бодров, Михаил Толстолуженко
5 ноября 2019

² Об этом можно подробно прочитать в фундаментальном труде Кейса Вааймана *Духовность. Формы, принципы, подходы*. В 2 томах, М: ББИ, 2009.

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО СОЦИУМА*

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ КАК ДВОЯКИЙ И ВЗАИМОДОПОЛНЯЮЩИЙ ПРОЦЕСС ОБУЧЕНИЯ

В противоположность этической сдержанности постметафизического мышления, которое отказывается дать какое-либо общеобязательное определение добродетельной и образцовой жизни, в священных писаниях и религиозных преданиях выражается интуитивное понимание заблуждения и избавления, спасительного исхода из жизни, которая рассматривается как не дающая спасения и счастья; тысячелетиями исследуются все тонкости этих вопросов, поддерживается герменевтический интерес к ним. Поэтому в жизни религиозных сообществ, если только они избегают догматизма и принуждения, может сохраниться нетронутым нечто такое, что утрачено в других областях и что нельзя восстановить с помощью одного только профессионального знания экспертов, – я имею в виду достаточно дифференцированные возможности выражения и способности чувствовать жизненные заблуждения, общественные болезни, неудачу индивидуальных проектов жизни и деформированность искаженных жизненных условий. На асимметрии эпистемических притязаний основывается готовность философии учиться у религии, причем речь идет не о функциональных,

* Фрагмент из книги: Юрген Хабермас, Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер, *Диалектика секуляризации. О разуме и религии*, М.: ББИ, 2006, с. 66-75.

а о содержательных причинах – в память о ее успешных «гегельянских» процессах обучения.

Ведь взаимопроникновение христианства и греческой метафизики стало причиной не только духовного облика богословской догматики и – не во всех отношениях удачной – эллинизации христианства. Это взаимопроникновение одновременно способствовало и усвоению философией исконно христианских постулатов. Работа по усвоению этих постулатов нашла свое выражение в таких многозначных нормативных кластерах понятий, как ответственность, автономия и оправдание, как история и воспоминание, новое начало, инновация и возвращение, как эмансипация и исполнение, как освобождение, осознание и воплощение, как индивидуальность и общность. Эта работа трансформировала первоначально религиозный смысл, но не устранила, не выхолостила его из этих понятий. Таким спасительным «переводом» стал «перевод» идеи богоподобия человека в сходную идею человеческого достоинства, требующего к себе обязательного уважения. Так, содержание библейских понятий выводится за пределы религиозного сообщества и становится достоянием инаковерующих и неверующих. Одним из тех, кому порой удавались подобные «переводы», был Вальтер Беньямин.

На базе опыта секуляризирующего освобождения религиозно замкнутого потенциала значений мы можем придать теореме Бёкенфёрде вполне бесхитростный смысл. Я упоминал диагноз, в соответствии с которым сложившийся в эпоху модерна баланс между тремя главными средствами общественной интеграции оказывается под угрозой ввиду того, что рынок и административная власть вытесняют из словоупотребления, из всё большего числа жизненных сфер общественную солидарность, то есть координацию действий, касающихся ценностей, норм, ориентированных на взаимопонимание. Таким образом, в интересах конституционного государства бережно обходиться со всеми культурными источниками, на которых основываются осознание гражданами норм и сама солидарность между ними. Такое, ставшее консервативным, сознание отражено в рассуждениях о «постсекулярном обществе»¹.

¹ K. Eder, "Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die post-säkulare Gesellschaft?", in: *Berliner Journal für Soziologie*, Heft 3 (2002), S. 331-343.

Речь идет, следовательно, не только о том факте, что религия утверждается во всё более секулярной среде, и не только о том, что общество вынуждено пока считаться с сохранением религиозных сообществ. Выражение «постсекулярный» не просто отдаёт религиозным сообществам дань общественного признания за тот функциональный вклад, который они вносят в дело воспроизводства желаемых мотивов и установок. В общественном сознании постсекулярного социума отражается еще и нормативное понимание, имеющее значение для политического взаимодействия неверующих граждан с верующими. В постсекулярном социуме складывается признание того обстоятельства, что «модернизация общественного сознания» охватывает при переходе к новой фазе как религиозный, так и светский менталитет и рефлексивно видоизменяет их. Каждая из сторон сможет, если они одинаково понимают секуляризацию общества как взаимодополняющий процесс обучения, теперь уже и на когнитивных основаниях принимать всерьез роль друг друга в дискуссии на сложные общественные темы.

КАК ДОЛЖНЫ ОБХОДИТЬСЯ ДРУГ С ДРУГОМ ВЕРУЮЩИЕ И НЕРЕЛИГИОЗНЫЕ ГРАЖДАНЕ

С одной стороны, религиозное сознание вынуждено приспосабливаться к меняющейся ситуации. Всякая религия есть изначально «картина мира» (или *comprehensive doctrine**), в том числе и в смысле претензии на авторитетное структурирование всей жизненной формы в целом. Из-за секуляризации знания, нейтрализации государственной власти и повсеместного распространения принципа религиозной свободы пришлось отказаться от претензий на монополию интерпретации и всеобъемлющее формирование жизни религии. С функциональным обособлением частных социальных систем жизнь религиозной общины также отделяется от ее социального окружения. Роль члена общины теперь отличается от роли гражданина общества. А поскольку либеральное государство должно стремиться к политической интеграции граждан, выходящей за рамки простого *modus vivendi*, эта дифференциация «членств» не может исчерпываться когнитивно непритязательным

* Всеобъемлющая доктрина (англ.). – Здесь и далее в сносках под знаком * даются примечания переводчика.

приспособлением религиозного этоса к законам, предписанным ему секулярным обществом. Напротив, универсалистский право-порядок и эгалитарная общественная мораль должны примыкать к этосу общины изнутри таким образом, чтобы одно логично следовало из другого. Для такой «включенности» Джон Ролз выбрал образ модуля: этот модуль светской справедливости должен, несмотря на то что он конструируется посредством мировоззренчески нейтральных оснований, вписываться в считающиеся в каждом отдельном случае ортодоксальными контексты обоснования².

Нормативное ожидание, с которым либеральное государство подходит к религиозным сообществам, совпадает с их собственными интересами так, что для них таким образом открывается возможность через политическую общественность самим влиять на социум в целом. Правда, последствия толерантности, как показывают более или менее либеральные законы об абортах, не распределяются на верующих и неверующих симметрично, все же секулярное сознание платит определённую цену за обладание негативной религиозной свободой. От него требуется рефлексия над самим собой, требуется осознание границ просвещённости. Понимание толерантности в либеральных плюралистических обществах заставляет не только верующих в обращении с неверующими и инаковерующими считаться с постоянным существованием расхождений. В рамках либеральной политической культуры такое же понимание должно возникать и у неверующих по отношению к верующим.

Для людей, лишенных религиозного слуха, это означает вовсе не тривиальный призыв самокритично определить взаимоотношения веры и разума в перспективе мирового знания. Уверенность в том, что несогласие веры и знания будет пребывать всегда, только в том случае заслуживает определения «разумная», если религиозные убеждения получают при этом и с точки зрения секулярного знания некий эпистемический статус, не являющийся всецело иррациональным. Поэтому натуралистические картины мира, обязанные спекулятивной разработке научной информации и релевантные для этического понимания гражданами самих себя³,

² J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/Main, 1998, S. 76 ff.

³ Пример: W. Singer, "Keiner kann anders sein, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 8. Januar, 2004, S. 33.

в политической общественной дискуссии вовсе не заслуживают автоматического признания своего приоритета перед конкурирующими мировоззренческими или религиозными представлениями. Мировоззренческая нейтральность государственной власти, гарантирующей равные этические свободы каждому гражданину, несовместима с политическим распространением секуляристского мировоззрения на всех людей. Нерелигиозные граждане, поскольку они выступают в роли граждан государства, не должны принципиально отказывать религиозному видению мира в потенциале истинности и не должны отнимать у верующих сограждан права вносить с помощью религиозных понятий свой вклад в общественную дискуссию. Более того, либеральная политическая культура вправе ожидать от нерелигиозных граждан, что они будут прилагать усилия к «переводу» важных для общества религиозных понятий с религиозного языка на общедоступный⁴.

Перевел с немецкого Вадим Витковский

⁴ J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/Main, 2001.

НОВЫЙ ДУХОВНЫЙ ЛАНДШАФТ*

Каковы характерные черты этого нового духовного ландшафта? Во-первых, доброжелательность ко всем, уничтожение барьеров между различными религиозными группами, деконструкция стен всех видов гетто, где таковые группы обретались, как сообщает Майкл Хорнсби-Смит об английской католической церкви после II Ватиканского собора¹. И, конечно, результаты этого еще более заметны в таких в недавнем прошлом деноминационно раздробленных обществах, как Голландия.

Однако обратная сторона этого – упадок. Измеримые, внешние результаты, как и можно было ожидать, это, во-первых, увеличение числа тех, кто заявляет о себе как об атеистах, агностиках или не относящихся ни к какой религии, – так обстоит во многих странах, включая Британию, Францию, США и Австралию². Но, за пределами этого, расширяется диапазон промежуточных позиций: многие люди отходят от активной религиозной практики, по-прежнему декларируя себя принадлежащими к какой-то конфессии или как верующих в Бога. На ином уровне расширяется

* Фрагмент из книги: Чарльз Тейлор, *Секулярный век*, М.: ББИ, 2017, с. 634-661.

¹ Michael Hornsby-Smith, "Recent Transformations in English Catholicism", in: S. Bruce, ed., *Religion and Modernization*, глава 6.

² См.: Steve Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 33, 137 ff.; Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris: L'Harmattan, 1997).

спектр верований во что-то потустороннее, не столько в лично-го Бога, сколько в некую безличную силу³, другими словами, все большее число людей выражает религиозные верования, которые выходят за пределы христианской ортодоксии. Логика этого развития ведет к росту нехристианских религий, особенно религий, имеющих восточное происхождение, к распространению практик Нью-Эйдж и взглядов, наводящих мосты между гуманизмом и духовностью и стирающих границы между ними, практик, связывающих духовность с терапией. В результате все большее число людей принимает то, что раньше считалось неприемлемыми позициями, например – полагают себя католиками, не принимая многих ключевых догматов, или сочетают христианство и буддизм, или молятся, не будучи уверенными в том, что веруют. Это не означает, что люди не становились на подобные позиции в прошлом. Просто теперь, видимо, легче делать это открыто. Христианская вера реагирует на это, уточняя и переопределяя саму себя разными путями, от II Ватиканского собора до харизматических движений. Все это представляет собой следствие экспрессивистской культуры в ее влиянии на наш мир и создало новую затруднительную ситуацию⁴.

Даниэль Эрвье-Леже говорит о “*découplage de la croyance et de la pratique*”, о “*déseboîtement de la croyance, de l'appartenance et de la référence identitaire*”^{*}. Грейс Дэви говорит о «вере без религиозной

³ Например, *Gallup Political & Economic Index* (394, June 1993) сообщает, что в Британии 40 процентов веруют в «некий дух жизненной силы», а 30 – веруют в «личного Бога»; цит. в: Heelas, Woodhead, et al., *The Spiritual Revolution*, p. 166. Сходные картины – в Швеции и Франции; см.: Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999), pp. 44–46.

⁴ Движение многих западных обществ к тому, что я называю «постдюркгеймовским режимом», явно облегчило их путь к «мультикультурализму», между тем как онный сделался самым неотложным вопросом из-за растущего разнообразия их населения. Но мультикультурализм также произвел напряжение, которое часто усиливалось приверженностью к тому или иному «дюркгеймовскому» истолкованию важными сегментами населения. Христианских консерваторов раздражал неистовый рост экспрессивизма в США; многим французам не нравится, что их страна содержит значительный компонент мусульманства, ведь они все еще воспринимают Францию как страну католическую по преимуществу либо как страну, определяемую конститутивным напряжением между католичеством и “*laïcité*”.

^{*} Разъединение вероисповедания и религиозной практики; рассогласованность вероисповедания, религиозной принадлежности и идентификационной отсылки (*фр.*).

принадлежности». Тесная нормативная связь между определенной религиозной идентичностью, верой в определенные богословские идеи и стандартной религиозной практикой для огромного количества людей уже мало что значит. Многие вовлекаются в сочинение своего собственного, личного мировоззрения посредством своего рода «бриколажа»*, но широко распространены и некоторые модели, идущие вразрез с традиционными конstellляциями. Не только декларация какой-либо веры в Бога и идентифицирование себя с церковью при фактическом неучастии в ее богослужениях («вера без религии»), но и скандинавский вариант – идентифицирование себя с национальной церковью, соблюдение церковного ритуала в сочетании с широко распространенной проповедью скептического отношения к богословию. Тесная связь между национальной идентичностью, определенной церковной традицией, строгими общими верованиями и чувством цивилизационного порядка, бывшая стандартом века мобилизации, сменилась радикальным ослаблением «уз» богословия. В то время как в других странах это означало также уход от идентификации с церковью, означенная связь в скандинавских странах кажется сильной, но лишенной своих изначальных богословских коннотаций. Церкви рассматриваются, можно сказать, как ключевой элемент в историко-культурной идентичности. Эту модель можно найти и в других европейских странах, но доминирует она, похоже, у северных наций⁵.

Что стоит за этими образованиями и тенденциями? Мы не можем представить нашу нынешнюю ситуацию как один идеальный тип, но если мы понимаем, что сами движемся от века мобилизации в направлении к веку подлинности, то сможем увидеть все это движение как, в каком-то смысле, отход от христианства. Под христианством я подразумеваю цивилизацию, в которой общество и культура глубоко проникнуты христианской верой. Этот отход представляется разрушающим развитием, если подумать о том, как до недавнего еще времени христианские церкви понимали свою миссию. Если мы возьмем Католическую церковь (а были

* Спонтанное создание предмета или объекта из подручных материалов. Постмодернистский термин.

⁵ Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, pp. 41, 56; Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994). Обсуждение особой скандинавской модели можно найти в: Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, p. 57, а также в: Grace Davie, *Religion in Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 3.

аналоги и в межденоминационной «церкви» в плюралистических протестантских обществах), то ее цель состояла в том, чтобы стать общим религиозным домом для всего общества. В случае Франции можно вспомнить католическую реформу XVII века, пытавшуюся вернуть основания, утраченные вследствие Реформации, а также охватить части сельского общества, которые не были христианизированы надлежащим образом; позже, в XIX столетии, церковь снова попыталась преодолеть разрушения, вызванные Революцией; целью *Action Catholique* в начале XX века было вернуть заблудшую паству. Но сегодня ясно, что реализовать это стремление невозможно.

Теперь наши общества на Западе навсегда останутся исторически сформированными христианством. Ниже я вернусь к значению данного факта. Но под отходом от христианства я подразумеваю то, что людям станет все менее и менее свойственно приходить к вере или оставаться в ней на основе сплывающей политической или групповой идентичности или руководствуясь чувством, что они поддерживают неотъемлемую от общественной жизни этику. Много из этого, очевидно, сохранится: по меньшей мере, групповая идентичность может быть важной для иммигрантов, особенно недавно приехавших в чужую страну, а еще больше среди нехристиан, скажем, мусульман или индусов, которые чувствуют свое отличие от большинства, исповедующего общепринятую религию. И, конечно, останется определенная группа людей – членов и регулярных посетителей церквей, большая или малая в разных странах (огромная в США, совсем небольшая в Швеции).

И есть еще одна причина, в силу которой неодюркгеймовские идентичности не утратят своего значения. В некоторых обществах они довольно агрессивно относятся к постдюркгеймовскому климату. Посмотрите, например, на Соединенные Штаты и на некоторые требования «христианских правых» относительно, скажем, школьной молитвы. Но эти идентичности, пожалуй, с еще большей очевидностью относятся к группам, которые ощущают себя подавляемыми или находящимися под угрозой (как и «христианские правые»?), и часто представители какой-то этнической или исторической идентичности станут собираться вокруг определенного религиозного ориентира, как мы видели выше в случае с поляками или ирландцами. Эти народы приняли модерную политическую форму, так как они мобилизовались для достижения своей незави-

симости или установления своей целостности в ситуации внешнего управления, а иногда и жестокого угнетения. В результате они приняли модерный язык и модерные концепции политического бытия; они становились народами в модерном смысле. А модерные народы, то есть общности, стремящиеся быть деятелями в истории, нуждаются в каком-то понимании того, что они такое, – то, что я называю политической идентичностью. В этих двух случаях быть католиком составляло важную часть этой идентичности.

Этот феномен остается важным в модерном мире, хотя с точки зрения веры его можно понимать амбивалентно. Ведь бывают разные случаи – от глубоко искренней религиозной приверженности до ситуаций, когда религиозным ориентиром цинично манипулируют с целью мобилизовать народ. Вспомните Милошевича или БДП*. Но, какими бы ни были наши этические суждения, такова упрямая действительность сегодняшнего мира, и она не собирается исчезать.

Однако в целом мы можем сказать, что в североатлантических обществах XXI века, не расколотых этно-конфессиональными различиями (мы НЕ говорим сейчас о Северной Ирландии), еще недавно доминировавшие формы века мобилизации будут иметь проблемы с тем, чтобы удерживать своих приверженцев, будь то в большей (Европа) или меньшей (США) степени.

Если мы не принимаем точку зрения, что человеческое стремление к религии станет ослабевать (а я этого взгляда не разделяю), то где будет располагаться доступ к практике религии и к более глубокому вовлечению в нее? Ответ – в разнообразных формах духовной практики, к которым каждого влечет его/ее собственная духовная жизнь. Это может подразумевать медитацию, благотворительный труд, учебную группу, паломничество, особую форму молитвы и тысячи подобных вещей.

Конечно, в известной мере такие вещи всегда существовали в виде, так сказать, факультативных добавок, для тех людей, которые уже изначально были встроены в обычную церковную практику. Но теперь часто происходит нечто противоположное. Сначала люди собираются в паломничество, или на Всемирный день молодежи, или в медитативную группу, или в молитвенный кружок; и

* «Бхаратия Джаната парти» («Индийская народная партия»). Ее обычно характеризуют как партию «индуистского национализма».

лишь потом – если они движутся в надлежащем направлении – они оказываются внедренными в обычную практику.

И между такими формами практики и связанными с ними верованиями будет много движения.

Это еще раз доказывает ошибочность смешения постдюркгеймовского режима с тривиализованной и крайне приватизированной духовностью. Конечно, появится много форм и того и другого. Эти опасности и сопровождают нашу трудную нынешнюю ситуацию. Постдюркгеймовский мир означает, как я сказал выше, что наше отношение к духовному все больше и больше отделяется от нашего отношения к нашим политическим обществам. Но это само по себе ничего не говорит о том, будет ли (и как именно будет) наше отношение к сакральному опосредоваться коллективными связями. Всецело постдюркгеймовским будет такое общество, в котором наша религиозная принадлежность не будет связана с нашей национальной идентичностью. Почти наверняка оно будет обществом, в котором спектр религиозных предпочтений будет становиться все шире и многообразнее. И почти наверняка в нем появится множество людей, которые станут следовать религиозной жизни, сконцентрированной на личном опыте (в том смысле, в каком это сделал известным Уильям Джеймс⁶). Но это не значит, что все или даже большинство людей станут поступать так. Многие обретут свой духовный дом в церквях, включая Католическую церковь. В постдюркгеймовском мире это предпочтение освободится от приверженности к сакрализованному обществу (палеостиль) или к какой-либо национальной идентичности (неостиль), или (сейчас это звучит заносчиво) от притязания обеспечивать необходимую матрицу для общего цивилизационного порядка; и если выше я был прав, то иным станет и режим доступа, однако это по-прежнему будет коллективной связью.

Эти связи, через таинства или через общую религиозную практику, очевидно, все еще сильны в современном мире. Здесь мы легко можем впасть в ошибку смешения нового места религии в нашей личной и социальной жизни, системы взглядов, по которой мы должны следовать своему собственному духовному чувству, и вопроса о том, какими путями нам следовать. Новая структура в большой степени включает индивидуалистическую составляющую, но

⁶ William James, *The Varieties of Religious Experience* (Penguin Books, 1982).

это необязательно означает, что ее содержанием будет стремление идти индивидуальным путем. Многие люди окажутся вовлеченными в крайне мощные религиозные сообщества. Ведь именно туда приведет многих людей их чувство духовного.

Конечно, они необязательно будут вести себя в таких сообществах так, как их предки. И, в частности, постдюркгеймовская эпоха может означать гораздо меньший уровень преемственности поколений в религиозной приверженности. Но коллективные варианты религиозного выбора не потеряют своих сторонников. Пожалуй, может проявиться даже обратная тенденция.

Одна из причин принимать эту последнюю идею всерьез – непрекращающееся значение праздника. Люди по-прежнему ищут таких моментов слияния, которые вырывают нас из повседневности и дают нам соприкоснуться с чем-то вне нас самих. Мы видим это в паломничествах, массовых собраниях, таких как Всемирный день молодежи, в однократных собраниях людей в связи с событием, имеющим большой резонанс, как, например, похороны принцессы Дианы, а также на рок-концертах, на дискотеках и т.п. Что общего у всего этого с религией? Связь тут сложная. С одной стороны, некоторые из этих событий несомненно относятся к разряду «религиозных» в том смысле, который я принял в начале этого обсуждения, то есть ориентированных на что-то предположительно «трансцендентное» (паломничества в Меджугорье, Всемирный день молодежи). И, пожалуй, мало внимания обращалось на то, каким именно образом это измерение религии, восходящее к своим старинным формам, сложившимся еще до осевой эпохи, живет и благоденствует по сей день вопреки всем предпринимавшимся в течение столетий реформистским попыткам элит сделать нашу религиозную и/или нравственную жизнь более личной и направить ее внутрь, расколдовать вселенную и принизить коллективное.

В некоторых отношениях эти формы хорошо приспособились к проблематичной современной ситуации. Эрвье-Леже указывает на то, как традиционная фигура паломника приобрела новое значение в наши дни, когда молодые люди путешествуют в поисках веры или смысла жизни. Ведь и паломничество – это вид поиска. В этом плане поразителен пример Тэзе. Межконфессиональный центр в Бургундии, ядром которого является община монахов, основанная братом Роже (Шюцем), привлекает тысячи молодых людей из самых разных стран в летние месяцы и десятки тысяч – на свои

международные встречи. Привлекательность эта отчасти связана с тем, что люди принимаются как ищущие, что они могут выражать себя, не будучи “confrontés à un dispositif normatif du croire, ni même à un discours du sens préconstitué”^{*}. И все-таки в то же самое время Тэзе четко укоренено в христианстве и в ценностях интернационального понимания и примирения, религиозно обнаруживаемых через совместное изучение Библии и участие в литургии. Именно такая комбинация и притягивает молодых людей, которые желают встретить единомышленников из других стран и исследовать христианскую веру без всяких предварительных условий. Как сказал об этом один из паломников: “A Taizé, on ne vous donne pas la réponse avant que vous ayez posé la question, et surtout, c’est à chacun de chercher sa réponse”^{**}.

Конечно, эксперимент Тэзе не укладывается однозначно и целиком в категорию праздничности. Разумеется, там предлагают выход из повседневности и контакт с чем-то, что нас превосходит, с ощущением всеобщего братства, даже если не всегда его источник в отцовстве Бога; и ощущение слияния заметно не всегда. Нельзя сказать, что оно совсем отсутствует: главная часть эксперимента Тэзе – совместное пение песен, специально создаваемых общиной, каждый/каждая поет на своем языке, а это – образ и предвкушение того примирения, которого ищут люди и культуры. Неудивительно, что Тэзе должно представлять ту же модель, из которой развились Всемирные дни молодежи, некую форму христианского паломничества/соборания, соответствующую веку подлинности⁷.

Но как насчет рок-концертов и дискотек? Согласно нашему критерию, они ведь очевидно «нерелигиозны», и все-таки им тоже нелегко обосноваться в секулярном, расколдованном мире. Слияния в общем действии/переживании, уводящие нас из повседневности, часто порождают мощное феноменологическое чувство, что мы входим в контакт с чем-то, что нас превосходит, как бы мы в конечном итоге ни понимали это и ни истолковывали. Расколдован-

* В конфронтации с нормативным порядком веры, ни вообще с какой-либо предписываемой системой понятий (*фр.*).

** В Тэзе вам не дают ответа прежде, чем вы поставите вопрос, а главное – каждый должен сам искать свой ответ (*фр.*).

⁷ Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, pp. 100–108.

ная картина мира нуждается в какой-то теории, чтобы объяснить сохраняющуюся силу подобного опыта и переживания. Конечно, такие теории придумать можно; некоторые уже были изобретены, например, Дюркгеймом, Фрейдом, Батаем. Но остается верным, что состояние сознания участника такого опыта весьма далеко от отстраненной, объективирующей позиции, с которой истинность, приписываемая имманентному, натуралистическому мировоззрению, предполагается неоспоримой. Априори не очевидно, что ощущение чего-то, что нас превосходит, порождаемое этими коллективными слияниями, можно полностью объяснить в натуралистических категориях. Праздничное остается некоей нишей в нашем мире, где (как предполагается) трансцендентное может прорваться в нашу жизнь, как бы надежно мы ни организовывали ее вокруг имманентных истолкований порядка.

Другая вещь, которую легко недооценить, если смешивать структуру с содержанием, – это способ, каким наш отклик на наши изначальные духовные интуиции может в дальнейшем выражаться в формальных духовных практиках. Наш путь может начаться в миг вдохновения, сильного чувства духовного родства или в миг ослепительного озарения, но он может потом продолжиться в какой-то, быть может, очень требовательной дисциплине. Ею может стать медитация, а может – молитва. Мы развиваем религиозную жизнь. Возможно, такой путь становится все более заметным и все шире распространяется в нашу (в значительной степени) постдюркгеймовскую эпоху. Многие люди не удовлетворяются мгновенным чувством потрясения. Им хочется продолжить его, и они ищут способы сделать это⁸. Именно это ведет их к практикам, которые дают основной доступ к традиционным формам веры⁹.

⁸ См. весьма интересное обсуждение в: Robert Wuthnow, *After Heaven*, глава 7, “The Practice of Spirituality”.

⁹ Все развитие после 1500 г. может быть выражено и по-другому, в терминах этих разных типов и уровней религиозной жизни. В начале этого периода была одна единственная церковь. Она (а) объединяла (на палеодюркгеймовский манер) все общество; (b) ее локальные ассоциации (приходы) были местом религиозного общения верующих друг с другом, и (c) она была матрицей, в рамках которой отдельные люди могли прибегать к более частным формам благочестия. Сейчас эти три формы религиозной практики могут существовать в полной разобщенности друг с другом. Люди могут вовлекаться в одну, не вовлекаясь в другую. Но мы

Если этот отход от христианства дает один ключ к нашей ситуации, если связи между верой и национальными/групповыми политическими идентичностями и способами жизни неуклонно ослабляются, если, отчасти вследствие этого, мы сейчас наблюдаем полярность между духовностями поиска и непререкаемого авторитета, то многое все еще остается загадочным и трудным для понимания. Многие люди дистанцировались от церквей своих предков, но полностью от них не отошли. Они, например, удерживают некоторые верования христианства и/или сохраняют какую-то номинальную связь с церковью и все еще как-то идентифицируют себя с ней: на опросах говорят, что они англикане или католики. Социологи вынуждены изобретать новые термины, такие как «вера без принадлежности» или «диффузное христианство», чтобы осмыслить этот феномен¹⁰, особенно заметный в Западной Европе.

Что-то подобное существовало всегда. То есть у церквей вокруг ядра ортодоксии всегда существовала некая полутень – те практикующие верующие, чья вера неявно переходила в гетеродоксию, и/или те, чья практика была частичной или фрагментарной. Мы видели примеры этого выше, в «народной религии» населения, все еще живущих в большей или меньшей степени в рамках форм *ancien régime*. На самом деле термин «диффузное христианство» был придуман для неофициальной народной религии более нового, но еще не современного периода – конца XIX и начала XX веков в Великобритании. Джон Вольфе, следуя Коксу, пытается осмыслить одну версию этого мировоззрения. Это было

неким неясным и недоктринальным видом веры: Бог существует, Христос был хорошим человеком и образцом для подражания, люди должны вести приличную жизнь в милосердных отношениях с ближними, и те, кто так поступает, после смерти попадают на Небеса. Те, кто страдают в этом мире, получают компенсацию в мире ином. Церкви воспринимались скорее с безразличием, нежели с враждебностью: их социальная активность вносила определенный вклад в общество. Воскресные школы давали необходимую часть воспитания детям, а обряды

должны подчеркнуть: это лишь возможный случай. Не каждому захочется жить в такой разобщенности. Этой формулировкой я обязан Хосе Казанове (частное общение – private communication).

¹⁰ См.: Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*; а также: John Wolffe. Термин «диффузное христианство» придуман Джеффри Коксом: Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society, Lambeth 1870–1930* (New York: Oxford University Press, 1982), глава 4.

требовали формальной религиозной санкции. Общение поддерживалось присутствием на некоторых годовых и сезонных праздниках, но еженедельное участие в богослужении воспринималось как необязательное и излишнее. Женщины и дети включались в это общение с большей вероятностью, чем мужчины, но это не означало враждебности со стороны взрослых мужчин; просто – как можно предположить – они склонны были считать себя в основном кормильцами, а женщины, соответственно, представителями семейных интересов в религиозной сфере. Акцентировалось больше практическое и общинное, нежели богословское и индивидуальное¹¹.

Пожалуй, подобная полутень усилилась к 1900 году, а ядро, которое она окружала, стало несколько меньше, чем на пике евангелической волны в 1850-е. Но всегда существовала такая прилегающая зона, которая окружала центральные зоны веры и практики во всякой крупной церкви. Лишь небольшие общины приверженцев, борясь со своим окружением, могли поддерживать стопроцентную приверженность ста процентов своих членов. В прежние времена зона меньшей ортодоксальности находилась больше в измерении народной религиозности, полумагических верований и практик, сопутствовавших литургии и праздникам церкви. А что-то из этого дожило до начала XX столетия, как свидетельствует в своей работе Сара Уильямс, хотя «диффузное христианство» 1900-го существенно отличалось от религиозной полутени прежних времен. Тем не менее это была полутень. Если мы сравним эти разные стадии британского христианства, то, как считает Уолф:

Возникнет основание для суждения, что около 1900 года британцы были, пускай в диффузном и пассивном смысле, ближе к христианской ортодоксии, чем когда-либо в своей истории¹².

¹¹ John Wolfe, *God and Greater Britain* (London: Routledge, 1994), pp. 92–93; David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 136–137; Дэвид Хемптон дает еще одно истолкование феномена диффузного христианства, подчеркивая, что все термины, которые мы изобретаем для его описания, включая «веру без религиозной принадлежности» и сам термин «диффузное христианство», недостаточно гибки, чтобы схватить всю эту сложную реальность. Хемптон также указывает на значение религиозной музыки, особенно – пения гимнов, в этой культуре.

¹² Wolfe, *God and Greater Britain*. Бутри (Boutry) делает параллельное замечание о периоде 1840–1860 гг. в департаменте Эн (хотя в данном отношении во Франции это не было необычным): «Быть может, никогда в долгой истории Католической церкви подлинная реальность служения не будет столь точно совпадать со своим

Что же произошло после 1960 года? Видимо, часть полутени исчезла; теперь люди явно находятся вне христианской веры, уже не идентифицируя себя ни с какой церковью, хотя ранее они (или их родители) находились на периферии церкви. Некоторые из них сознательно приняли совсем иное мировоззрение, например – материализм, либо перешли в какую-то нехристианскую религию. Отчасти этот сдвиг отразился в росте численности тех, кто заявляет, что не исповедует никакой религии. Но и это не объясняет существенной численности тех, кто по-прежнему верит в Бога и/или идентифицирует себя с какой-нибудь церковью, хотя и находится на гораздо большей дистанции от нее, чем «диффузные» христиане прошлого столетия. Например, их взгляды более гетеродоксальны (Бог часто понимается как жизненная сила), и они больше не участвуют во многих обрядах посвящения, таких как крещение и венчание. (В Британии, в отличие от Германии, чаще принимают участие в отпевании, чем в других обрядах.)

Иными словами, отпадение или отчуждение от церкви и от некоторых аспектов ортодоксального христианства все больше принимали форму того, что Грейс Дэви называет «христианским номинализмом». Решительный секуляризм «остаётся символом веры относительно небольшого меньшинства. ... В терминах веры остаточная категория – скорее номинализм, чем секуляризм»¹³.

Однако неясно, как это понимать. В этой дистанцированной позиции, которую Грейс Дэви называет «верой без принадлежности», заключено много всякой двусмысленности. Только ли это переходный феномен, как считают секуляристы? Для некоторых людей – несомненно. Но для всех ли?

Быть может, этот феномен лучше всего описывать в терминах имевших место в прошлом форм христианской коллективной жизни. Он стоит на некоторой дистанции от «диффузного христианства», которое само стояло на определенной дистанции от моделей общепринятой религиозной практики. Его орбита отдалена от той звезды, что все еще является главным ориентиром. Так, формы века мобилизации все еще живы на периферии современной

идеалом. Жизнь деревенского кюре никогда и близко не совпадает с примером «хорошего священника», предложенным около трех столетий назад отцами Тридентского собора». Boutry, *Prêtres et Paroisses*, p. 243.

¹³ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, pp. 69–70. Цифры см. в ее таблицах, pp. 46–50.

жизни. Это становится очевидным в те моменты, например, когда люди испытывают желание обрести связь со своим прошлым; в случае Британии – в моменты королевского церемониала, таких как юбилеи или похороны королевы-матери. Именно тут на какое-то время оживает в полную силу старая неюдюркгеймовская идентичность, связывающая принадлежность к Британии с определенной формой протестантского христианства, где странным образом Англиканской церкви разрешено устраивать церемонии для всех (даже для католиков!). В таких случаях наша эксцентрическая орбита, которая обычно уводит нас далеко во внешнее пространство, проходит вблизи от изначального солнца. В этом отчасти смысл того упомянутого мной ранее факта, что наше прошлое необратимо заключено в рамки христианства. Не так давно нечто подобное произошло во Франции на праздновании 1500-летней годовщины крещения Хлодвига. Некоторые представители «лаицизма» ворчали, однако церемонии шли своим ходом, не обращая на это внимания. Историю трудно отрицать.

Другого рода случай – внезапная катастрофа. Например, 11 сентября 2001 года в США или – в апреле 1989 года – трагедия на футбольном стадионе «Хиллсборо» в Англии, когда погибло 94 человека, большей частью болельщики за Ливерпуль. Грейс Дэви описывает последовавшие за этим в Ливерпуле церемонии¹⁴. Или массовое убийство в школе в Эрфурте в апреле 2002 года. Здесь, в бывшей восточной Германии, где уровень религиозной практики упал ниже, чем где-либо еще в мире, был наплыв в церкви, обычно пустовавшие. Нечто подобное произошло, когда в Балтийском море затонул паром «Эстония» с множеством шведов на борту; церкви в Швеции были переполнены в ходе поминальных богослужений¹⁵.

И, конечно, бывают события, в которых сочетаются оба описанных выше аспекта, такие как похороны принцессы Дианы в 1997 году.

Таким образом, кажется, что религиозная или духовная идентичность масс продолжает определяться религиозными формами, от которых эти массы обыкновенно находятся на значительной дистанции. Нам еще нужно попытаться выразить эту позицию,

¹⁴ Ibid., pp. 88–91.

¹⁵ Peter Berger, "Religion and the West", in: *The National Interest* (Summer 2005), 80, pp. 113–114.

описать ее как бы изнутри, как попытался это сделать Вольфе в процитированном выше пассаже о диффузном христианстве. Есть, пожалуй, еще один ключ, который мы могли бы тут применить. Это ведь, в конце концов, довольно хорошо известная позиция – определенное дистанцирование от духовных требований, которые, тем не менее, признаются. Отчасти она воплощена в известных словах Августина: «Господи, сделай меня целомудренным, только не теперь». Впрочем, как правило, все происходит менее драматично, у всех у нас есть важные вещи в жизни, и мы не можем поступиться ими ради того, чтобы уделять полное внимание духовным или моральным требованиям, которые мы считаем в каком-то смысле правомерными, так что нам остается лишь восхищаться теми людьми, которые следуют им более совершенно.

Мы привержены этим требованиям, не желая потерять их из виду, сопротивляясь их отрицанию или очернению другими людьми. Отчасти это стоит за ответом анкетированных, когда они говорят, что верят в Бога (или ангелов, или жизнь после смерти), хотя они не крестят своих детей, не венчаются в церкви, да и не делают ничего, что прямо подтверждало бы эту их веру. Этим можно объяснить и то, почему такие люди бывают весьма тронуты поступками других людей, которые открыто проявляют свое отношение к тому же духовному источнику. На языке моего более раннего обсуждения, люди, возможно, сохраняют приверженность к перспективе трансформации, в которой пока что не участвуют; временами они могут даже вообще терять ее из виду. Ее восприятие, так сказать, то четче, то глуше, подобно сигналу городской FM радиостанции в сельской местности. Когда эти люди слышат или видят, как жизнь других реально преобразуется благодаря духовным источникам, они могут почувствовать себя взволнованными. «Радиосигнал» в этот момент воспринимается четко и без помех. Они взволнованы и необычным образом благодарны. Я вспоминаю реакции на жизнь и особенно на смерть папы Иоанна XXIII. И что-то похожее было связано с некоторыми деяниями Иоанна Павла II. Эти реакции часто бывают у людей, не относящихся к Католической церкви. Тут мы имеем дело с феноменом, который не определяется религией. Подобного рода одобрительный и благодарный отклик вызывали такие фигуры, как Нельсон Мандела.

Тут нам, пожалуй, нужно некое новое понятие, способное схватить внутреннюю динамику, движущую этим феноменом. Кажется,

Грейс Дэви и Даниэль Эрвье-Леже пытаются выработать его в своих трудах. У Дэви мы можем позаимствовать термин «заместительная (*vicarious*) религия»¹⁶. Она пытается здесь уловить связь людей с церковью, от которой они держатся на определенном расстоянии, но которую они, тем не менее, в каком-то смысле лелеют, хотят, чтобы она была – отчасти как хранительница памяти предков, отчасти как помощь при какой-либо грядущей надобности (например, когда им понадобится участвовать в каком-то обряде посвящения, особенно при отпевании) либо как источник утешения и ориентира перед лицом некоего коллективного бедствия.

В этом случае нам, пожалуй, следует говорить не просто об утрате неоджоркгеймовской идентичности или о связи с религией через нашу приверженность цивилизационному порядку, а скорее о своеобразной мутации. Религиозная отсылка к нашей религиозной идентичности (и/или к чувству цивилизационного порядка) не столько исчезает, сколько меняется, отходит на некоторую дистанцию. Она всегда прочно остается в памяти как некий запасной фонд духовной силы или утешения. Она мутирует от «горячей» к «холодной» форме (приношу извинения Маршаллу Маклюэну). Горячая форма требует строгой активной идентичности и/или пронзительного чувства, что христианство – это бастион морального порядка. Более холодная форма допускает некоторую двусмысленность относительно исторической идентичности, равно как и некоторый протест против официальной церковной морали (который в наши дни будет особенно сильным в сфере сексуальной этики).

Если взять в качестве примера Британию, изначальная горячая форма синтеза между бытием британца, приличного человека и христианина во многом повредилась в XX веке, больше всего, наверное, вследствие опыта Первой мировой войны. А на европейской сцене вообще горячий, воинственный национализм во многом потерял доверие в ходе обеих мировых войн. Однако эти идентичности – как национальная, так и цивилизационная – полностью не исчезли. А новая, только что созданная европейская идентичность – там, где она существует, – объединяет эти два измерения; Европа – это наднациональное сообщество, определяемое соответствующими «ценностями». Но прежние идентичности

¹⁶ См., например: Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case* (London: Darton, Longman & Todd, 2002), p. 46.

принимают новую форму, подразумевающую дистанцирование, пассивность и даже некоторую тошноту по отношению к утверждениям своих прежних «горячих» вариантов.

В самом деле, образованные, культурные европейцы испытывают крайний дискомфорт в связи с открытыми проявлениями как сильного национализма, так и религиозных чувств. Часто отмечался контраст в этом плане с США, а это могло бы помочь в обсуждении одной из самых дебатлируемых проблем в сфере теории секуляризации – проблемы «американского исключения» или, если угодно, рассматриваемого с более широкой точки зрения «европейского исключения». В любом случае мы видим картину решительного, если не единообразного, спада в европейских обществах и фактически ничего подобного не видим в США. Как объяснить это различие?

* * *

В этом направлении уже предпринимались разнообразные попытки. (1) Например, Брюс приписывает стабильность религии в Америке отчасти иммигрантскому контексту. Иммигрантам нужно было объединяться в группы с людьми сходного происхождения, чтобы облегчить себе переход в американское общество. Объединяющим принципом часто была разделяемая всей группой религия, а основным средством – церковь¹⁷.

Но это объяснение недостаточно. Почему эмиграция должна консолидировать членство церкви и посещение ее служб? Видимо, считалось, что церкви могут быть удобными группами поддержки. Но реальность показывает, что их не всегда рассматривают в таком качестве. В самом деле, эмиграция может произвести противоположный эффект, как очень часто случается, когда крестьяне переезжают из деревни в город. Этот феномен так распространился, что некоторые варианты теории секуляризации взяли его в качестве основного правила: мобильность – одна из тех вещей, подобно образованию и индустриальному развитию, которые стремятся «секуляризовать» население.

Очевидно, что здесь нет никакого общего правила. Один и тот же источник населения, скажем – южная Италия, может посылать

¹⁷ Steve Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), глава 6.

людей в различных направлениях, будь то в северную Италию, Аргентину и США, с различными результатами.

Сельские итальянские иммигранты с юга на рубеже XX века ... обычно принимали антиклерикально-социалистские и анархистские идентичности, когда мигрировали в городские промышленные центры в северной Италии или в католической Аргентине, тогда как они становились «лучшими» католиками, когда мигрировали в городские промышленные центры в США. В настоящее время можно провести подобные сравнения между индийскими иммигрантами в Лондоне и Нью-Йорке или между франкоговорящими западноафриканскими мусульманами в Париже и Нью-Йорке¹⁸.

В чем суть этого различия? Мы возвращаемся к нашему первоначальному вопросу. Существует некое различие в «социальном воображаемом» этих двух обществ. В частности, я имею в виду их понимание места религии в обществе. Похоже, мы все начинаем с начала, но, быть может, мы продвинемся чуть дальше, если глубже вникнем в это различие.

Американское общество с самого начала рассматривало себя как интегрирующее различные элементы. Его девиз – “E pluribus Unum”*. Конечно, сначала этими элементами были штаты. Но затем очень скоро одной из моделей интеграции стала модель «деминаций». Хотя старые установленные церкви были оттеснены на второй план и население ринулось создавать множество новых, единство, тем не менее, было восстановлено тем, что эти новые церкви стали рассматриваться как часть более широкой «церкви», которая соединяла людей в согласной «гражданской религии», как я описывал это выше. Вначале она объединяла только протестантов, среди которых широко распространилось чувство, что новые иммигранты, особенно католики, – весьма сомнительные «американцы». Но Республике каким-то образом удалось расширить свое основание, так что в ходе XX столетия католиков и иудеев постепенно стали считать принадлежащими к этой общей церкви.

Это означает, что американцы способны понимать свое совместное существование в обществе, хотя и включающем разные

¹⁸ См.: José Casanova, “Immigration and Religious Pluralism: An EU/US comparison”, note 20, in Thomas Banchoff, ed., *The New Religious Pluralism and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2006). Я многое почерпнул из рассуждений Казановы в этом и других местах.

* Из многих – Единое (лат.).

веры, именно через сами эти веры, рассматриваемые в этой согласной соотношенности с общей гражданской религией. Идите в церковь по своему выбору, но, главное, идите! Позднее в этот диапазон выбора были включены и синагоги. А уж если имамы начинают появляться на молитвенных завтраках вместе со священниками, пасторами и раввинами, то это сигнал того, что и мусульманство приглашается к общему согласию.

Это означает, что вы можете интегрироваться в американское сообщество *через* вашу веру или религиозную идентичность (что контрастирует с якобинско-республиканской формулой «лаицизма», где интеграция осуществляется через игнорирование, вытеснение или перевод религиозной идентичности, если таковая имеется, в частную сферу).

То, что в США с большим единодушием принимается эта старая формула интеграции, соответственно расширенная, подталкивает иммигрантские меньшинства, въезжающие в США, выдвигать свои религиозные идентичности. И в очень большой степени это так для некоторых меньшинств там, где альтернатива воспринимается в терминах расы, еще одного значительного измерения в американском многообразии, там, где отношения тяготеют к напряженности и конфликтности.

Одна важная черта общества США, которая может помочь объяснить американское (или европейское) исключение, состоит в том, что оно имеет долгий и позитивный опыт интеграции через религиозные идентичности, тогда как в Европе они являлись факторами разделения: либо между сектантами и национальной церковью, либо между церковью и лаицизмом. И этот относительно позитивный опыт соседствует с другим измерением многообразия, расой, которое становилось все более проблематичным. В самом деле, в американской истории формировалось понятие принадлежности к белой расе (“whiteness”). Некоторые прежде исключенные группы, такие как смуглые южноевропейские католики, в конечном счете, вошли в эту категорию именно потому, что их вера оказывается включенной в общую гражданскую религию¹⁹.

Таким образом, дело здесь не столько в положении иммигрантов как таковом (например, необходимость их взаимодействия и т.п.), скорее, ключевой фактор – сама структура принимающего их

¹⁹ Ibid.

общества, то, как оно их интегрирует через религиозную идентичность. Сам по себе этот исторический опыт позволяет уже немного объяснить разницу между США и Европой.

(2) Еще одним важным дифференцирующим фактором, возможно, была иерархическая природа европейских обществ. Британские элиты, например, и особенно интеллигенция, жили в надломленной культуре с XVIII столетия; заметный уровень неверия, возможно, понижался в некоторые периоды строгого благочестия, но он всегда присутствовал. Что-то похожее могло произойти и с американской интеллигенцией, но позиция, которую она занимала в своем обществе, была совсем иной. В почтительном британском обществе модель элитарной жизни обладает престижем, который почти отсутствует в США. Это означает, что неверие элиты может одновременно более эффективно сопротивляться общему согласию, с большей готовностью предлагать модели для людей, находящихся на других уровнях. Здесь, опять же, имеются параллели с другими европейскими обществами, причем все они в данном отношении контрастируют с США²⁰.

Способность элит задавать тон всему обществу, определять его религиозное воображаемое может оказаться весьма важным фактором. Американский академический мир, вероятно, так же глубоко проникнут неверием, как и европейский. Определенно, основные предпосылки, скажем, в социологии и исторической науке носят, похоже, равно секуляристский характер. Но в американском случае это, видимо, не влияет на крупные сегменты общества, тогда как в европейских странах мировоззрение элиты, кажется, определило общепринятые представления о месте религии. Похоже, европейская общественность, в отличие от американской, восприняла магистральное секуляризационное истолкование планомерного спада религиозности, который я здесь пытался оспорить.

Стабильность этих различных истолкований по обе стороны Атлантики просматривается в данных социального анкетирования. Было замечено, что в опросах, посвященных выявлению уровня религиозной вовлеченности – скажем, как часто вы посещаете церковь, – американцы стараются преувеличить частоту этих посещений, а европейцы – наоборот. На этом уровне на характер дан-

²⁰ Тут, опять же, есть некое сходство с тезисом Мартина; см.: David Martin, *Pentecostalism* (Oxford: Blackwell, 2002), pp. 56, 68.

ных влияет некое ощущение того, что должно «нормально» происходить. Но, пожалуй, дело заходит и дальше. Возможно, ощущение, что религия идет на спад и что это – признак «модерна», не только заставляет людей преуменьшать свою религиозность, но и оказывает на нее подавляющее воздействие. Вера в секуляризационной теории действует отчасти как «самосбывающееся пророчество»²¹.

(3) Но, возможно, самая суть американского исключения состоит в том, что это общество – единственное, которое с самого начала (если мы оставим в стороне страны «старого» Британского Содружества) было всецело в рамках неоджоркгеймовской матрицы. Всем европейским обществам был свойственен некий элемент *ancien régime*, т. е. «палеоджоркгеймовский», возможно, он был скорее знаковым, чем реальным, подобно тому как ритуал сохраняется даже в конституционных монархиях: но часто он был достаточно значительным – таково было (или казалось), например, присутствие государственных церквей или сельских сообществ с их «религией почвы». Пропорции «палео» и «нео» сильно менялись по мере продвижения от Испании к Британии или Швеции, но все европейские государства одинаково содержат некую смесь того и другого, тогда как американская религиозная жизнь всецело укладывалась в век мобилизации.

Это означает, что в разной степени что-то из динамики структур AR (*ancien régime*) будет иметь место во всех обществах Старого Света. В частности – негативная реакция на государственную церковь в контексте негалитарного общества, где почти невозможно сопротивляться искушению связать общепринятую религию с властью и привилегиями. Это не может не вызвать антиклерикальных реакций, которые легко могут привести к воинствующему неверию, если учесть доступность исключительно гуманистических вариантов выбора начиная с XVIII столетия, а это, в свою очередь, выявит все народное недовольство духовенством, установленным сверху. Мы видим, как развивалась эта динамика во Франции и Испании, даже в известной мере и в Пруссии. С другой стороны, в Британии мы видели, что народный антиклерикализм находил выражение в основном в нонконформизме. Но даже здесь с самого

²¹ Таков тезис Хосе Казановы в его *Ortodoxías seculares y heterodoxías religiosas en la modernidad*, pp. 18–20. Этот тезис будет развернут в его готовящейся книге о том, что истинно и что ложно в традиционном секуляризационном тезисе.

начала имелась и альтернативная тенденция, выраженная такими фигурами, как Том Пейн и Годвин, тогда как в ранней истории США подобные тенденции этого влияния не имели. А влияние впечатляющей массы деистов среди основателей (особенно выделялся в этом плане Джефферсон), кажется, в значительной степени было изглажено вторым Великим Пробуждением.

Другая динамика, важная в этих случаях, состоит в том, что возмущающее действие на религиозную веру кризиса, который поражает как AR-формы, так и формы мобилизации, в то же самое время оказывается, очевидно, более сильным, нежели вызов, обращаемый к одним только неоджоркгеймовским структурам. Если крестьян, становящихся французами, спасти от неверия могут лишь режимы неоджоркгеймовской мобилизации, то подрыв этих последних гораздо более глубоко дестабилизирует веру или, по крайней мере, религиозную практику. С другой стороны, в обществе, где движение к веку мобилизации совершалось без какого-то значительного снижения уровня веры, влияние подрыва господствовавших прежде режимов этой мобилизации будет, очевидно, намного меньшим.

(4) Пожалуй, мы можем углубить наш вопрос о различии между Америкой и Европой, выразив его следующим образом. Основная линия моей аргументации здесь состояла в том, что культурная революция 60-х гг. дестабилизировала прежние формы религии, а это, следовательно, повлекло за собой развитие новых форм. Полная новой мощи этика подлинности, сопровождаемая сексуальной революцией, за двойным образом разрушала мощные религиозные формы XIX и начала XX столетий. Во-первых, она свела на нет неоджоркгеймовское единство между верой и политической идентичностью, а во-вторых – ослабила тесную связь между религиозной верой и сексуальной моралью – одну из важных связей религии с той моралью, которая считалась носителем цивилизации.

Так что мы могли бы выразить наш вопрос следующим образом: почему эта дестабилизация вызвала спад религиозной приверженности и практики и даже, в определенной мере, религиозной веры в Европе, а не в США?

Что касается США, то один аспект ответа на этот вопрос бросается в глаза. В этой стране было сильное сопротивление ослаблению уз между религией, политической идентичностью и цивилизационной моралью. В самом деле, американский патриотизм,

который считает Америку нацией, управляемой Богом, а определенные «семейные ценности» – неотъемлемыми от ее величия, сохраняет большую силу. Он готов бороться с тем, что, по его мнению, уводит Америку от ее сущности. Такая религиозность остается в США очень влиятельной.

По контрасту, конституционно-моральный патриотизм, который я выше назвал доминирующим синтезом нации, морали и религии и который раньше был очень сходен в Британии и Соединенных Штатах, был, тем не менее, гораздо слабее в Британии – там с ним боролись куда упорней. Так было, в частности, после Первой мировой войны, намного больше травмировавшей британское общество, нежели американское. Вызов, предъявленный цивилизации Британии этим катаклизмом, многие пережили как вызов их вере, как я говорил выше. Тем самым порожденная неюдюкгеймовским эффектом убежденность в том, что все разделяют определенный моральный и духовный кодекс, что лишь так можно воспринять наш строгий коллективный моральный опыт, стремительнее исчезла в Британии и ослабила этот кодекс; тогда как в американском случае многие люди почувствовали и продолжают чувствовать, что можно показать свое «американство», вступив в церковь (отчасти по причинам, которые я очертил выше). В этом отношении, если следовать намеченной выше аргументации, другие европейские общества подобны Британии и прошли через тот же исторический опыт и с теми же результатами²².

Этому аргументу противоречит тройная атака, от которой комплекс 1950-х «семья-религия-патриотизм» пострадал в эру гражданских прав, Вьетнама и экспрессиvistской революции. Не было ли это американским аналогом того, чем стала Первая мировая война для Британии? Возможно, но не всякому это очевидно. В самом деле, разные реакции на эту эру, кажется, лежат в основе «культурных войн» современной политики США. Кажется, что это смешение веры, семейных ценностей и патриотизма все еще чрезвычайно важно для одной половины американского общества, с ужасом наблюдающей, как бросается вызов всему этому – как на уровне основных ценностей (например, дебаты на тему абортных или однополых браков), так и в отношениях между верой и государственным

²² Это близко к тезису Мартина, если я правильно его понимаю, в: *Pentecostalism*, p. 53.

ным устройством (споры насчет школьной молитвы, фразы «под Богом»* и т.п.).

Вдобавок, множество американцев, даже те, кто не на стороне правых, по-прежнему вполне разделяют понятие о США как об «одной нации под Богом». Те, кому эта идентичность неприятна, высказываются и доминируют в университетах и в (некоторых) СМИ, однако их не особенно много. Более того, группы нехристианских и неиудейских иммигрантов, которых можно было бы считать естественными союзниками тех, кто хочет противостоять библейской кодификации американской идентичности, сами страстно хотят быть принятыми в соответственно расширенную вариацию этой идентичности. Имамы теперь бок о бок со священниками и раввинами участвуют в общественных молитвах, и это панрелигиозное единство проявляется особенно в моменты кризиса или катастрофы, как было после 11 сентября.

Другими словами, сохраняющаяся значимость религиозной идентичности для национальной интеграции поддерживает у большинства американцев ощущение, что они – «одна нация под Богом», несмотря на то, что между ними идут ожесточенные дискуссии о возможных последствиях этого в таких сферах, как аборты или однополые браки. Множество избирателей в «синих» штатах**, которые ненавидят фанатичных апологетов религиозных правых, в своем большинстве являются членами магистральных церквей, которые по-прежнему будут рады подписаться под святой для них формулой гармоничного сосуществования деноминаций.

Это отчасти результат явного различия в числе людей, которые придерживаются какой-либо религии в США и в Европе. Однако это связано также и с соответствующими позициями касательно национальной идентичности. Европа во второй половине XX века была полна сдержанности относительно своих прежних ощущений национальной принадлежности, а почему это так – объясняют события первой половины этого столетия. Европейский Союз построен как попытка выйти за пределы прежних форм при полном осознании их деструктивности. Громогласное отстаивание старо-

* Слова «под Богом» были добавлены в клятву верности флагу США в 1954 г. В последнее время были протесты и судебные рассмотрения по этому поводу.

** Штаты, выступающие в основном за Демократическую партию, в отличие от «красных», которые выступают за партию республиканцев.

го национализма, возвеличивающего себя в разных формах, теперь – ограниченный удел радикально-правых, всеми остальными воспринимаемый как чума, как смертельная болезнь, как нечто антиевропейское. Война, даже «правая» война, будучи выражением превосходства национального проекта, глубоко антипатична большинству европейцев.

Совсем иная позиция у США. Возможно, это так отчасти потому, что у них меньше устрашающих скелетов в семейной кладовке, по сравнению с их европейскими собратьями. Но я думаю, ответ проще. Быть самонадеянно уверенным в своей правоте легче, обладая властью гегемона. Скелеты есть, но их наличие решительно игнорируется, вопреки усилиям доблестной горстки ученых, поглощенных «историческими войнами». Большинство немцев чувствует раздражение, когда им напоминают, что в Первой мировой войне у них было девизом: “Gott mit uns”^{*} (что касается Второй мировой войны, то чем меньше вы будете говорить о ней с ними, тем лучше)²³. Но у большинства американцев довольно мало сомнений

^{*} С нами Бог (нем.).

²³ В самом деле, нас может лишь изумлять шовинизм интеллектуалов и академиков по обе стороны в самом начале Первой мировой войны. Большое число немецких профессоров опубликовали манифест, разъясняющий, что их нация ведет борьбу во имя культуры. На это в ноябре был дан ответ со стороны французских католических ученых, в котором они определяли настоящую причину ужасного конфликта: “La philosophie allemande, avec son subjectivisme de fond, avec son idéalisme transcendantal, avec son dédain des données du sens commun, avec ses cloisons étanches entre le monde du phénomène et celui de la pensée, entre le monde de la raison et celui de la morale ou de la religion, n’a-telle pas préparé le terrain aux prétentions les plus extravagantes d’hommes qui, pleins de confiance en leur propre esprit et se tenant eux-mêmes pour des êtres supérieurs, se sont cru le droit de s’élever au-dessus des règles communes, ou de les plier à leur fantaisie?” [Немецкая философия с присущим ей субъективизмом, с ее трансцендентальным идеализмом, с ее презрением к данным общественного чутья, с ее непроницаемой перегородкой между миром феноменов и миром мысли, между миром разума и мирами морали и религии – не она ли подготовила почву для самых экстравагантных претензий со стороны людей, которые, будучи полны уверенности в своем собственном уме и считая себя самих высшими существами, решили, будто имеют право возвыситься над общественными правилами или приспособить их к собственной фантазии?] Маритен в своем зимнем курсе 1914 – 1915 гг. лекций по современной философии в Католическом институте в Париже, утверждал, что победа Франции «возымела бы, не сразу, конечно, значение победы цивилизации и католической веры над натурализмом немецко-протестантской культуры». См.: Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain: Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris: Cerf, 1999, pp. 18–19, 201.

насчет того, на чьей стороне Бог. В этом контексте гораздо легче ужиться с традиционным неоджоркгеймовским определением²⁴.

Поэтому, в терминах моего обсуждения несколькими параграфами выше, традиционный американский синтез «гражданской религии», мощная неоджоркгеймовская идентичность изначально вокруг не-деноминационного христианства, при сильной связи с цивилизационным порядком, пребывает еще в «горячей» фазе, в отличие от своего британского аналога. Изначальная гражданская религия постепенно расширилась от своего протестантского основания, и сейчас она пришла к стадии, на которой, в то время как связь с цивилизационным порядком остается сильной, связь с религией претерпевает вызов со стороны широкого диапазона секуляристов и либеральных верующих. Такие проблемы, как запрет школьной молитвы, аборт и, совсем недавно, гомосексуальные браки, создали высокую напряженность. Выше я говорил о «культурной войне», но еще одним аналогом тут могла бы быть *la guerre franco-française*, два мощных противоположных идеологических кода одной и той же национальной идентичности в том контексте, где национализм (чтобы не сказать «великодержавный шовинизм») сохраняет свое влияние. Это верный путь к тяжелым конфликтам²⁵.

(5) Это дает половину ответа. Другая половина состоит в том, что тем, кто желает двигаться к постджоркгеймовской позиции и

²⁴ Пожалуй, «контрольный случай» можно найти в обществах старого Британского Содружества: Канаде, Австралии, Новой Зеландии. Подобно США и (почти) с самого начала они вступили в век мобилизации. Но и у них тоже неоджоркгеймовские определения, связанные с верой, не преуспели. Они либо жили в «британской» идентичности, которая с тех пор пришла в упадок в «стране-матери» так же, как и в бывшей колонии; либо (как в случае Квебека) они подверглись изменению, которое намного больше напоминает европейскую модель. Но, главное, они не являются гегемоническими силами и им постоянно напоминает об этом факте их близость к той нации, которая такую силу представляет. Посему неудивительно, что мы находим там следование либо европейским, либо американским (США) образцам религиозной веры/практики. Неудивительно также, что вопрос об однополых браках, хотя и огорчил консерваторов в Канаде, не вызвал там такого гнева и негодования, как у нашего южного соседа.

²⁵ Может быть, эта «горячая» идентичность помогла бы объяснить и те различия между Европой и Америкой, которые проявились в событиях недавней войны в Ираке. Некоторые комментаторы попытались схватить это в незабываемой фразе: «Американцы – с Марса, европейцы – с Венеры». См.: Robert Kagan, *Of Paradise and Power* (New York: Taylor and Francis, 2003).

критически относится к традиционной сексуальной морали, история американского религиозного плюрализма предлагает модель многочисленных вариантов выбора религиозных форм, больше ориентированных на личность и личное переживание. Знаменитая книга Уильяма Джеймса, вышедшая сто лет назад, представила нам много примеров этого еще до культурной революции XX века²⁶. Иными словами, модели религиозной жизни, ускользнувшие от неоджоркгеймовских и моралистических режимов, были уже привычными и знакомыми в США. Люди, которые хотели исследовать эти направления, располагали образцами для следования.

США с начала XIX века были домом религиозной свободы, выраженной на американский манер: это была страна религиозного выбора. Люди перемещаются, образуют новые деноминации, вступают в те, в которых не были воспитаны, порывают с существующими и т.д. Вся их религиозная культура была неким образом подготовлена к веку подлинности еще до того, как она стала гранью массовой культуры во второй половине XX столетия. Это правда, что этика подлинности до 1960-х присутствовала среди культурных элит по обе стороны Атлантики, однако пропорция образованных людей в США была намного выше даже до послевоенного распространения университетов.

Следовательно, весь этот сдвиг носил в Америке намного менее дестабилизирующий характер. По контрасту, в Европе прецедентов для новых постджоркгеймовских форм было совсем мало, а то и просто не существовало. Скажем, в Германии и Франции новые «культы» глубоко расстраивают людей. Даже французские атеисты бьются несколько испуганы, когда религия не принимает стандартную католическую форму, которую они любят ненавидеть.

Вот такой ответ на поставленный вопрос следует из моих рассуждений выше. Признаюсь, что я лишь наполовину удовлетворен этим ответом, возможно – на три четверти. Я думаю, что выводы относительно США верны, и недостаток неоджоркгеймовской реакции в Европе кажется мне соответствующим действительности и понятным. Но по-прежнему можно спросить: почему европейцы не были более изобретательными в создании новых форм? Почему они даже не копировали американские модели, которые, в конце

²⁶ William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Random House, 1999).

концов, не могли быть им неизвестными в наш век мгновенной коммуникации и международных поездок?

Возможно, ответ можно искать лишь в долгосрочных факторах. Одним из них могла бы быть упомянутая мной выше историческая тень *ancien régime*, все еще отбрасываемая им на Европу. Гегемония национальных (или национально-установленных транснациональных) церквей по-прежнему формирует взгляды людей даже спустя столетия после утраты ими какой-либо руководящей роли и, возможно, даже в таких местах, как Британия, где гегемония была смягчена религиозным плюрализмом. В то же время в США от этой тени и следа не осталось. Это могло быть определяющим фактором на влияние этики подлинности на двух континентах. В то время как в Америке эту новую ценность легко можно было связать с религиозными формами экспрессии, в Европе проще было связывать религию с властью, подчиненностью общественным стандартам, не говоря уже о враждебных разделениях между людьми и даже насилием. Церкви и религия здесь все еще обременяли многих людей, включая молодежь, грузом подчинения и послушания, давно уже сброшенным множеством американцев. В такой ситуации призыв найти свой собственный путь не мог не увлечь большее число людей в Европе, чем в Америке, к поиску внерелигиозных форм смысла жизни.

Более того, эта идентификация религии как врага подлинности способствовала доверию к нарративу секуляризации, в котором рост самостоятельности и свободно выбираемых идентичностей должен был вести к закату религии. А всеобщее принятие этого нарратива, в свою очередь, внесло свой вклад в упадок религиозной веры и практики в качестве самосбывающегося пророчества.

Тут, если признаться, я тычусь в темноте. Полностью удовлетворительное истолкование этого различия, которое в каком-то смысле является ключевым вопросом, стоящим перед секуляризационной теорией, от меня ускользает²⁷.

²⁷ До сих пор мы сравнивали США с европейскими обществами, но, быть может, проявится еще один аспект, если мы сравним США с Европейским Союзом; ведь он в своем постепенном самоопределении прошел свои собственные стадии в направлении к секулярности 1, самая примечательная стадия – это отказ от включения Бога в новую конституцию, вызвавшую бурные споры. См.: Peter Berger, "Religion in the West", in: *The National Interest*, Summer 2005, pp. 112–119. Бергер считает ЕС агентством секуляризации: «Интеграция в Европу означает

* * *

Пожалуй, я попробую собрать воедино некоторые нити данного обсуждения. Я пытался описать то, как мы пришли от (частичного) неверия элит XVIII века к (более широкому, но все еще частичному) неверию, но также и недовольству религией и дистанцированию от нее в XXI веке. Это привело меня в сферу теории секуляризации, а в ней я заявил о своем несогласии с «ортодоксальной» версией и согласии с критикой «ревизионистских» историков и социологов. Мы имеем дело не с линейной регрессией (я тут не говорю о статистике!) веры/практики, вызванной несовместимостью определенных черт «модерна» с религиозной верой. Я не принимаю часто подразумеваемую предпосылку относительно человеческой мотивации, лежащей в основе этого основного нарратива секуляризации. В частности, я считаю, что религиозная устремленность, это страстное желание более-чем-имманентной перспективы трансформации и ответ на нее, то, что Шанталь Милон-Дельсоль называет *désir d'éternité*²⁸, остается мощным независимым источником мотивации в период модерна²⁹.

согласие с европейской секулярностью» (р. 113); если выразить это точнее, интеграция в Европу способствует дальнейшему ослаблению любых неюдюркгеймовских идентичностей.

Сравнивая две эти политические структуры, мы можем сказать, что для многих американцев сильна неюдюркгеймовская связь между Богом и нацией, тогда как для европейцев эта связь не только дискредитирована в отдельных странах; но и на континентальном уровне множество конфессий, в которые встроились разные виды старого патриотизма, создает дополнительное препятствие. Так что «Бог», можно сказать, угрожает европейской интеграции и в то же время одобряет американский патриотизм.

Размышление на эту тему в отношении Европы тоже показывает, как еще один из упомянутых выше факторов там действует с большей силой. Как сказано выше, европейские общества имели тенденцию в большей степени следовать за своими элитарными культурами, нежели американское. Но на «европейском» уровне это носило гиперболизированный характер, так как там всем управляли элиты – с теми последствиями, которые недавно проявились на референдумах в разных государствах континента.

* Желание вечности (*фр.*).

²⁸ *Esprit*, June 1997, pp. 45–47.

²⁹ Используя это достаточно зыбкое выражение, я не пытаюсь во что бы то ни стало определить некую антропологическую константу или дать вневременное определение человеческого религиозного чувства. Я полагаю, что это превосхо-

Тем не менее очевидно, что спад веры и практики произошел, а сверх того – что вера утратила свой неоспоримый статус, который был ей присущ в прежние века. Это – основной феномен «секуляризации». Остается лишь понять, в чем он заключается. Одним из способов построения моего тезиса, ради простоты, могла бы быть другая «история вычитания». Это подразумевало бы временное игнорирование того, каким образом каждая фаза этого процесса приводила к новому конструированию идентичности, социального воображаемого, институций и практик. Но контраст с магистральной теорией станет лишь более явным, если я сосредоточусь на негативной стороне.

Если пойти этим путем, то – очень схематично – мы можем спросить: что помешало людям (то есть почти всем людям) принять позицию неверия в 1500 году? Один ответ: заколдованный мир; в космосе духов и сил, в том числе злых и разрушительных, приходилось держаться за что угодно, лишь бы это что-то воспринималось как оплот доброй силы, как наша защита от зла. Другой ответ: вера была так переплетена с социальной жизнью, что одно едва можно было помыслить без другого. И эти два ответа изначально были связаны: упомянутое переплетение подразумевало также коллективное пользование благой силой Бога для защиты от опасностей мира духов; это иллюстрируют такие церемонии, как «побивание межей» прихода.

Говоря отрицательно и оставляя в стороне всю конструкцию, вовлеченную в это, переходные века увидели разрушения заколдованного космоса (некоторые элементы веры в заколдованность остаются, однако они уже не образуют единой системы и поддерживаются кое-где лишь отдельными людьми, а не разделяются всем обществом). Затем в контексте модерного морального порядка началось введение жизнеспособной альтернативы вере, форм эксклюзивного гуманизма, а за этим последовало умножение позиций как веры, так и неверия, что я назвал «эффектом новой звезды». Все это породило вызов, подрыв и разрушение былых социальных форм, встраивавших присутствие Бога в социальное простран-

дит наши силы, во всяком случае – сегодня. Формы и методы религии слишком различаются в ходе истории. «Вечность» – это полный смысла термин в религиозных традициях, определивших латинское христианство; поэтому я его и применяю здесь и считаю, что религия такого типа еще и сегодня сильно притягивает людей.

ство: палеодюркгеймовских форм и, в более общем плане, форм *ancien régime*. Сначала этот упадок способствовал становлению неодюркгеймовских и других форм века мобилизации, построенных на развалинах структур и сообществ *ancien régime*. Но последующее развитие подорвало и эти формы, включая утверждение, что цивилизация должна быть христианской, чтобы быть упорядоченной. Мы больше не живем в обществах, в которых широко поддерживалось бы ощущение, будто Бог – главное условие упорядоченной жизни, которой мы (отчасти) наслаждаемся³⁰.

Это – плюралистический мир, в котором вера и неверие соперничают и тем самым «охрупчивают» друг друга. Это мир, в котором вера утратила многие социальные матрицы, которые делали ее чем-то «очевидным» и неоспоримым. Не все, конечно, еще есть среды, в которых вера остается позицией «по умолчанию»: если у вас нет убедительных контраргументов, то вам будет казаться, что вы должны оставаться там, где вы есть. Но есть и такие среды (включая важные части академии), в которых к позиции «по умолчанию» близко неверие. Это еще больше способствует охрупчиванию обеих позиций.

Если мы хотим вести это изложение как «историю вычитания», то могли бы сказать, что секуляризация, определяемая как утрата социальных матриц веры, следовательно – упадка и охрупчивания, в конце концов, ввела честные правила игры, так как до этого эти матрицы сообщали вере основное преимущество. Но сама эта идея нелепа, т.к. то, что мы в действительности получили – это не ровное игровое поле, а весьма неровная поверхность со множеством разнонаправленных склонов. Склон «Библейского пояса»^{*} отличается от склона городского университета.

Мы могли бы сказать, что это мир, в котором судьба веры намного больше, чем прежде, зависит от сильных интуиций индивидуумов, передающихся остальным. В свою очередь эти интуиции будут далеко не очевидными для остальных. Некоторым, включая многих верующих, это эпохальное развитие покажется регрессом христианства. Для других отход от христианства означает как утрату, так и при-

³⁰ Мне кажется, что трехфазовая картина, которую я здесь обрисовываю, хорошо схвачена в статье Хью МакЛеода (Hugh McLeod) "The Register, the Ticket and the Website". Правда, я не уверен в его согласии с тем, как развиваю эту картину здесь.

^{*} (Англ.: *the Bible belt*) – регион в США, в котором один из основных аспектов культуры – евангельский протестантизм. Ядро Библейского пояса – южные штаты.

обретение. Некоторые крупные достижения коллективной жизни утрачены, но проявляются другие аспекты наших затруднений относительно Бога – например, то, что подразумевал Исайя, когда говорил о «сокрытом Боге». В XVII столетии вам бы пришлось быть Паскалем, чтобы понять это; теперь мы переживаем это каждый день.

Итогом этого плюрализма и взаимного охрупчивания часто будет уход религии из публичной сферы. С одной стороны, это неизбежно и в данных обстоятельствах хорошо. Справедливость требует, чтобы современная демократия держалась на равном расстоянии от разных позиций веры. Языку некоторых публичных структур, например – судов, нужно освободиться от предпосылок, присущих одной или другой позиции. Наше единство зависит от политической этики, демократии и прав человека, в своей основе выведенных из современного морального порядка, в который входят разные сообщества – как верующие, так и неверующие – по своим собственным резонам. Мы живем в мире, который Джон Ролз описал как «перекрывающийся консенсус»³¹.

С другой стороны, как утверждает Хосе Казанова³², религиозный дискурс будет очень тесно связан с публичной сферой. Демократия требует, чтобы каждый гражданин или группа граждан говорили в публичных прениях на том языке, который для них более всего значим. Благоразумие может побуждать нас говорить о вещах теми же словами, что и остальные люди, но требовать это означало бы нетерпимость и насилие над речью граждан. Раз уж смысл жизни в христианстве меркнет, и мы признаем, что ни одна духовная семья не является главной и не может говорить за всех, то будет больше смысла в том, чтобы высказываться откровенно, и в некоторых случаях эти наши высказывания неизбежно будут формулироваться как религиозный дискурс.

Я думаю, что это развитие стоит за тем кажущимся парадоксом, который замечает Грейс Дэви: именно во время великого упадка после 1960-х англиканские епископы начали сильно вмешиваться в публичную критику правительства Тэтчер³³. Пожалуй, мы можем

³¹ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

³² José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

³³ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, pp. 149 ff. А также: Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, pp. 53–54.

сказать, что лишь после резкого спада веры англиканские лидеры избавились от обременительного восприятия себя как учрежденной церкви и смогли высказываться откровенно.

Такова негативная история в качестве главного нарратива. Но мы также можем добавить некий дополняющий его нарратив, выделяющий позитивные черты нынешней духовности поиска. Под «позитивными» я не имею в виду черты, которые мы непременно должны одобрить, просто нам здесь нужно сосредоточить внимание на том, что характеризует нашу эпоху, а не на том, что она собой заменила. В латинском христианстве сразу бросается в глаза долговременный вектор постоянного движения на протяжении полутысячелетия к более личным, основанным на душевной приверженности формам религиозной практики. Духовность поиска, которую мы видим сегодня, можно было бы понять как ту форму, которую это движение принимает в век подлинности. Та же самая долговременная тенденция, что когда-то создала дисциплинированных, сознательных, искренне приверженных верующих, кальвинистов, янсенистов, благочестивых гуманистов, методистов и которая позднее дала нам «возродившихся в вере» христиан, сегодня выдвинула пилигрима-искателя, пытающегося распознать свой собственный путь и следовать по нему. Будущее североатлантической религии зависит частично от общего итога всех этих связанных между собой поисков и частично от тех отношений – враждебных, безразличных или (хотелось бы надеяться) симбиозных, – которые будут развиваться между способами поиска и центрами традиционного религиозного авторитета, между (как их называет Роберт Вутнов) обитателями и искателями.

Для кого-то это не станет вдохновляющей идеей. Каким бы ни был уровень религиозной веры и практики, на неровном, со множеством откосов и уклонов, игровом поле продолжают споры между разными формами веры и неверия. В этих спорах модусы веры лишаются преимущества вследствие памяти о прежде господствовавших ее формах, которые тем или иным образом шли вразрез с этосом времени и на которые многие люди до сих пор реагируют отрицательно. В еще большей степени вера теряет преимущество из-за непреднамеренных побочных порождений атмосферы фрагментированного поиска: упадок практики означал и то, что новые поколения часто теряли связь с традиционными религиозными

языками³⁴. Как сказал об этом Поль Валадье: “с’est en bien des cas l’ouverture même au sens religieux, la compréhension minimale de ce qu’il en est d’un acte de foi, l’expérience toute simple du sacré, ou de Dieu ... , l’apperception que la foi n’est pas pure absurdité mais démarche sensée et exaltante qui font défaut, ... le geste même par lequel quelque chose se laisse pressentir de l’univers religieux”³⁵

С другой стороны, то, что говорит против форм неверия, представляет собой череду ворчливых недовольств современным моральным порядком и сопутствующей ему дисциплиной, быстрое изнашивание его утопических версий, сохраняющееся чувство, что имеется нечто большее. Все это может уводить людей в разных направлениях, включая имманентное контрпросвещение, но может и открывать пути к вере. Тут как раз одна из вышеупомянутых негативных черт веры имеет оборотную – позитивную – сторону. Тот самый факт, что ее формы не согласуются абсолютно с большей частью духа века сего, духа, в котором люди могут быть заключены, словно в тюрьме, и желать из этой тюрьмы вырваться; тот факт, что вера продолжала связывать нас со многими духовными путями, которые вели нас через разные эпохи, – все это и теперь способно привлекать людей к вере. “La lotta continua”^{**}.

Что касается сердца латинского христианства, то есть Западной Европы, в сравнении с его отдаленными областями в Северной и Южной Америках, то будущее весьма туманно. Утрата связи у многих людей с традиционными языками веры, кажется, предвещает в будущем упадок. Но сама интенсивность поиска адекватных форм духовной жизни предполагает, что эта утрата полна надежды. Пожалуй, «холодную» фазу европейских религиозных идентичностей отчасти можно интерпретировать в терминах, предложенных Михаилом Эпштейном для описания ситуации в постсоветской России.

³⁴ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, pp. 123–124.

* Во многих случаях это – то же самое открытие в религиозном смысле, основное понимание того, что в нем есть от акта веры, самый простой опыт священного, или Бога ..., постижение того, что вера – это не какая-то сплошная нелепость, но разумный поступок, возвышающий тех, кто падает духом ..., тот же самый жест, посредством которого нечто дает себя предчувствовать в религиозной вселенной.

³⁵ Paul Valadier, *Esprit*, June 1997, pp. 39–40.

** Борьба продолжается (*фр.*). Название итальянской леворадикальной организации, основанной в 1969 г.

В паре интересных статей³⁶ Эпштейн вводит понятие «бедной (минимальной) религии». Он говорит также о соответствующей этой категории людей, которые в опросах на тему религиозной приверженности называют себя «просто христианами» в отличие от тех, кто принадлежит к той или иной христианской конфессии, например – православных или католиков. Такого рода религиозную позицию Эпштейн рассматривает как «постатеистическую» и при этом в двух смыслах. Люди, о которых идет речь, были воспитаны при режиме воинствующего атеизма, отрицавшего и подавлявшего все религиозные формы, так что они были одинаково отдалены от всех конфессиональных вариантов выбора и одинаково ничего о них не знали. Но эта позиция – постатеистическая также и в более строгом смысле: эти люди восставали против своего воспитания, неким образом они достигали чувства Бога, и это чувство при всей его неопределенности и смутности выводит их из пространства, в котором их воспитывали.

«Бедная религия» – это духовность, проживаемая человеком в его непосредственной среде, в кругу семьи и друзей, а не в храмах, духовность, воспринимающая прежде всего особенное – как в отдельных людях, так и в местах и вещах, окружающих нас. В ответ на универалистскую заботу о «дальнем», акцентируемую в марксистском коммунизме, она хочет признать «образ и подобие Бога» в отдельных людях, живущих рядом с нами³⁷.

Но, поскольку эта религия родилась вне каких-либо конфессиональных структур, у нее – свой собственный вид универализма, некий спонтанный и неразмысляющий экуменизм, в котором сосуществование множественных форм духовности и богослужения принимается как нечто само собой разумеющееся. Даже когда люди, начав с такого рода духовности, заканчивают присоединением к какой-либо церкви, они что-то при себе удерживают от своего изначального мировоззрения.

³⁶ Mikhail Epstein, “Minimal Religion”, а также: “Post-Atheism: From Apophatic Theology to ‘Minimal Religion’”, in: Mikhail Epstein, Alexander Genis, and Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives in Post-Soviet Culture* (New York/Oxford: Berghahn Books, 1999). См. также: Jonathan Sutton, “‘Minimal Religion’ and Mikhail Epstein’s Interpretation of Religion in Late-Soviet and Post-Soviet Russia”, in: *Studies in East European Thought*, February 2006. Я признателен Джонатану Саттону за информацию о работе Эпштейна. [В оригинале см.: Эпштейн, *Религия после атеизма*, М.: АСТ, 2013.]

³⁷ Ibid., pp. 167–168.

Чаще всего бедный верующий присоединяется рано или поздно к какой-нибудь исторической традиции, становится православным или иудеем, но гулкое пространство пустыни, раз пережитое, остается в нем навсегда. Ведь именно там, посреди мира, безо всяких приготовлений и оглашений, Бог схватил его за сердце. ...

Можно было бы предположить, что это движение к религиозной реформации будет доминировать в духе России XXI века. Реставрация доатеистических традиций – это средоточие современного [1995] религиозного возрождения, но атеистическое прошлое, опыт пустыни не могут пройти без следа, и этот «след» пустоты обнаружится в стремлении к полноте духа, преодолевающей границы исторических деноминаций. Для тех, кто обрел Бога в пустыне, слишком тесны стены существующих храмов, их нужно раздвинуть³⁸.

Может быть, что-то похожее можно сказать о ситуации в «пост-секулярной» Европе. Я использую этот термин не как обозначение эпохи, в которой спады веры и практики сменились подъемами, так как это кажется маловероятным, по крайней мере сейчас, а, скорее, подразумеваю время, когда гегемония господствующего магистрального нарратива секуляризации будет испытывать все новые и новые вызовы. Думаю, это сейчас и происходит. Но я убежден, что поскольку эта гегемония способствовала упадку, ее преодоление способно открыть новые возможности.

«Духовность без религиозности» – это один из западных феноменов, в чем-то родственной эпштейновской «бедной религии» в России; обычно он означает духовную жизнь, несколько дистанцирующуюся от дисциплины и авторитета религиозных конфессий. Конечно, здесь эта дистанция отражает реакцию на претензии религиозных властей и нерешительность конфессиональных лидеров; тогда как в России мы видим реакцию на «пустыню», оставленную воинствующим атеизмом, и дистанцирование от конфессий поначалу было связано с неосведомленностью и необразованностью. Но в обоих случаях широко распространяется некое смешанное экуменическое чувство, и даже те, кто впоследствии вступают в какую-то конфессиональную группу, тем самым становясь людьми «религиозными», удерживают в душе что-то от своей первоначальной свободы от «сектантства». При этом важно, что как на Востоке, так и на Западе у людей остается некое неослабевающее чувство, что они идут своим собственным духовным путем, а также

³⁸ Ibid., p. 386.

то чувство, которое Эпштейн выражает словами Бердяева: «познание, мораль, искусства, государство, хозяйство должны стать религиозными, но свободно и изнутри, а не принудительно и извне»³⁹.

В любом случае мы находимся в самом начале новой эпохи религиозного поиска, исхода которой никто не в состоянии предвидеть.

*Перевел с английского Андрей Лукьянов,
под редакцией Алексея Бодрова*

³⁹ Ibid., p. 362. [Николай Бердяев, *Новое средневековье*, М.: Феникс, 1990, с. 25.]

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ: ПОСЛЕДНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НЕКОТОРЫХ СОЦИОЛОГОВ В ЕВРОПЕ И СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ*

Проблема быстрого сокращения религиозной практики в Европе и некоторых других частях мира является предметом обсуждения среди церковных лидеров, с одной стороны, и социологов и философов, с другой.

Социология религии – относительно молодая дисциплина, и ее теоретические основания, методы и исходные предпосылки все еще в значительной степени являются предметом обсуждения. Даже такая основополагающая работа, как *Протестантская этика и дух капитализма*¹ Макса Вебера (1864–1920), в последнее время стала объектом критики под предлогом того, что надежность использовавшихся Вебером статистических данных вызывает сомнения.

Вебер утверждал, что, хотя на развитие экономической системы в Европе и Соединенных Штатах значительное влияние оказали пуританские религиозные идеи, при этом были задействованы и другие факторы, в числе которых все лучше понимаемая связь между

* Доклад на Международной конференции «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 13–14 декабря 2017 г.).

¹ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Berlin, Holzinger, 2016; рус. пер.: Макс Вебер, *Избранные произведения*, М.: Прогресс, 1990.

математикой и наблюдением, возросшая роль науки, рациональная организация управленческого аппарата и рост предпринимательской деятельности. В конечном счете изучение протестантской этики, согласно Веберу, представляло собой исследование одного из аспектов отделения от магии, которое часто считается характерной особенностью западной культуры². Даже если данные, на которые опирался Вебер, были некорректны, его выводы все равно представляются неоспоримыми: относящиеся к бережливости ценности и священный характер тяжелого труда действительно тесно связаны с протестантской этикой, особенно этикой реформатской традиции.

«Чтобы подчеркнуть трудовую этику в протестантизме по сравнению с католиками, он (Вебер) подмечает общую проблему, с которой сталкиваются промышленники, когда нанимают докапиталистических работников: предприниматели в сельском хозяйстве будут стараться побуждать тратить больше времени на сбор урожая, предлагая более высокую оплату и надеясь, что работники будут считать потраченное на работу время более ценным и потому будут дольше заниматься ею. Однако в докапиталистических обществах это нередко приводит к тому, что работники тратят *меньше* времени на сбор урожая. Они решают, что могут заработать столько же, тратя меньше времени на работу и имея более продолжительный досуг. Он (Вебер) также подмечает, что общества, в которых больше протестантов, имеют более развитую капиталистическую экономику»³.

Другие социологи XIX века, очевидно, рассуждают не столь строго. Так, Фейербах (1804–1884) утверждал, что, «вопреки традиционному богословию, это люди создали Бога по своему образу» – точка зрения, в действительности существовавшая задолго до Фейербаха. Особый вклад Фейербаха заключался в утверждении, что поклонение Богу отвратило людей от полноценного использования своих собственных человеческих возможностей.

Принимая многие из идей Фейербаха, Карл Маркс (1818–1883) «критикует его за то, что тот не смог понять, почему люди оказываются в состоянии религиозного отчуждения, и потому не сумел

² Cp. Reinhard Bendix, *Max Weber: an Intellectual Portrait*, Oakland, University of California Press, 1977, p. 69.

³ “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”, *Wikipedia*.

объяснить, как это состояние можно преодолеть. Предложенное Марксом объяснение состоит в том, что религия является реакцией на отчуждение в материальной жизни и потому не может быть устранена, пока материальная жизнь человека не станет свободной, после чего религия сойдет на нет»⁴. Некоторые из марксистских авторов утверждали, что существует почти линейная зависимость между развитием экономики и упадком религиозного чувства. Не трудно усмотреть вывод, к которому хотят здесь прийти: религиозное чувство есть всего лишь противодействие экономическому и общественному развитию. Это определенно не самый строгий ход рассуждений!

Эмиль Дюркгейм (1858–1917), крупнейший представитель ранней французской социологии, разработал понятие «коллективного сознания», которое связано с понятием религиозного сознания, упомянутого в названии нашей конференции. В отношении религии и морали Дюркгейм также был сыном своего времени – впрочем, выдающимся, – поскольку стремился объяснить оба явления исключительно в терминах *социального взаимодействия*.

В 1893 г. Дюркгейм опубликовал *О разделении общественного труда* – свою докторскую диссертацию, которая станет основополагающим изложением его понимания сущности и развития человеческого общества. Интерес Дюркгейма к социальным явлениям подстегивала политика. Поражение Франции во Франко-прусской войне привело к падению режима Наполеона III и последующему установлению Третьей республики. Это, в свою очередь, вызвало обратную реакцию против нового секулярного и республиканского правления, поскольку многие считали, что для восстановления уходящей мощи Франции необходима решительная националистическая политика. Будучи евреем и твердым сторонником Третьей республики, имеющим симпатию к социализму, Дюркгейм, таким образом, представлял политическое меньшинство. Такая ситуация побуждала его к политической активности, а дело Дрейфуса 1894 г. еще более укрепило его активную позицию. Здесь опять можно заметить, насколько сильно философское образование и политические предпочтения влияют на его социологический анализ и выводы.

⁴ Jonathan Wolff, “Karl Marx”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/marx/>.

В свете этого следует задаться вопросом, возможно ли было продолжительное время сохранять относительную свободу от оценочных суждений в вопросах религии и общества. Даже такой независимый социальный антрополог, как Бронислав Малиновский (1884–1942), не был полностью свободен от них в своей описательной и аналитической работе. А поэтому необходимо задуматься о том, возможно ли при описании и оценке социальных явлений в любом социальном контексте – современном или доmodernом – опираться на объективные понятия, не обусловленные ценностно-ориентированными априорными допущениями.

Одним из редких основополагающих утверждений социологии религии, сохраняющих жизнеспособность, является мысль о том, что по мере усиления урбанизации и индустриализации религиозное сознание имеет тенденцию ослабевать. Эта идея представляется почти самоочевидной: по мере того как население оставляет деревни и сельский образ жизни, переезжая в города с их относительной свободой, индивиды ощущают себя все меньше связанными с традиционными ценностями и моделями поведения. Когда люди перебираются в город, наблюдается ослабление или даже исчезновение тех или иных элементов религиозной практики, таких как посещение богослужений и соблюдение традиционных постов. Индивиды оказываются в совсем другой социальной реальности, слабо или совсем не влияющей на соблюдение или несоблюдение традиционных религиозных практик.

Эту тенденцию подчеркивали ранние социологи, например Карл Маркс. Однако со временем выяснилось, что данный тезис не всегда подтверждается. Так, например, население одной из самых урбанизированных и индустриализированных стран мира, США, сохраняет устойчивую привязанность к религиозному чувству и религиозной практике.

Почему это так? По-видимому, в своем нынешнем состоянии социологии религии не удастся пойти дальше *описания* религиозного поведения, с тем чтобы попытаться выделить *предсказуемые* модели поведения. Однако очевидно, что недостаточно описать и объяснить социальные явления, не сделав попытки разобраться с сопровождающими их или лежащими в их основе нерегулярностями. Более того, социология религии должна попытаться разрешить вопрос о том, *почему* некоторые группы населения в данном регионе подчиняются определенной модели поведения, тогда как другие – нет.

Период после Второй мировой войны поставил во многих западных обществах ряд новых вопросов об отношениях между обществом и религией. Например, с 1950-х гг. во многих западноевропейских странах можно было заметить все усиливающуюся тенденцию к секуляризации. Наиболее явным количественным показателем этого представляется быстро сокращающиеся масштабы религиозной практики: посещения регулярных богослужений, использования религиозных *rites de passage*^{*}, а также секуляристские тенденции в образовании на различных уровнях, все более редкое упоминание религии в любых публичных политических дебатах.

Например, целью религиозного образования в государственных школах, особенно в странах с одной доминирующей религией, может быть (1) «рассказ о преобладающей религии», (2) «привитие религиозных ценностей преобладающей религии» или (3) «преподавание основ *сравнительного религиоведения*» с акцентом на религиях, представленных или практикуемых в данной стране или данном регионе.

Между странами, в которых проводились исследования, стали обнаруживаться некоторые весьма специфические различия. Между некоторыми группами церковью можно наблюдать определенную общность. Такой группой можно считать протестантские церкви Северной Европы (северные страны, Британские острова, Германия, Швейцария и Нидерланды), большинство из которых в какой-то момент своей истории получили статус государственных церквей. В большинстве случаев эти церкви недавно испытали на себе далеко идущие последствия секуляризации. В прошлом они обладали статусом, сходным со статусом государственного ведомства – на них было возложено обслуживание духовных потребностей граждан, как практикующих христиан, так и тех, кто таковыми не являлся.

В Скандинавии и Англии исторические протестантские церкви до сих пор считаются в определенной степени *частью* государства. Их основная миссия – быть готовыми служить всем жителям страны, которые обращаются к ним. Что касается Церкви Англии, то она призвана служить всем англоязычным людям, обращающимся к ней, в особенности для совершения крещения, венчания и погребения. Заметьте, что это, вообще говоря, не подразумевает

* Обряды перехода (*фр.*).

каких-либо *конфессиональных* ограничений. В некоторых северных странах, в частности в Швеции, управляющие органы церкви, от приходского до национального уровня, избираются народным голосованием, причем в большинстве случаев в списке присутствуют члены тех же политических партий, что и представленные в национальном парламенте. Во многих случаях епископы и другие церковные лидеры назначаются государственными органами, и практически ни о каких *специфически* конфессиональных критериях речь при этом не идет.

Очевидно, что это может вести к нарушению политического и богословского единства самих церквей. Иными словами, это может играть *разделяющую* роль в церковной жизни. Данная система может удивить или даже возмутить верующих, принадлежащих к другим системам.

Франция, как хорошо известно, имеет свою, весьма своеобразную, систему, особенно со времени поворотного *Закона о разделении церквей и государства* 1905 г. Этот закон дал большую свободу находящимся в меньшинстве не католическим религиозным общинам, особенно протестантам, поэтому в их среде его принятие расценивают как крупный успех протестантов и серьезное поражение Католической церкви во Франции.

Одним из важнейших ценностных изменений, вызванных Законом 1905 г., является принцип, что религия по сути считается делом *индивидуального выбора и индивидуальной практики*. Иными словами, религия стала исключительно *частным* делом: ношение религиозной символики не разрешается в школах (ни школьникам, ни учителям) и даже на улице; обычная мусульманская одежда рассматривается как чрезмерно конфессиональная и потому противоречащая духу закона⁵. Христианские должностные лица при исполнении своих служебных обязанностей не могут носить открыто даже маленький крестильный крест!

Что касается западноевропейских стран, принадлежащих к католической традиции, то Испания и Португалия прошли в начале XX века через резко антикатолические периоды, однако в обоих

⁵ Вспоминается нелепая ситуация: в некоторых районах Франции мусульманским женщинам не позволяли посещать пляжи полностью одетыми, как того требуют исламские правила приличия, – к ним предъявляли требование раздеться до купальников в западном стиле! К счастью, подобная крайность просуществовала недолго.

случаях их сменили авторитарные прокатолические режимы – Франсиско Франко (1892–1975) в Испании и Антониу ди Оливейра Салазара (1889–1970) в Португалии, – сохранявшиеся вплоть до смерти этих диктаторов в 1970-х гг. Несмотря на снижение, согласно статистическим данным, религиозной практики в этих странах и уменьшение числа клириков и монашествующих, в этих областях наблюдается гораздо большая стабильность, чем можно было бы ожидать. С чем это связано?

Как можно надежно определить или предсказать модели поведения в этих областях? Не претендуя на открытие «научных законов», которым подчиняются религиозные модели поведения, мы все же должны быть способны продвинуться дальше описательного уровня, чтобы достичь некоторой степени предсказуемости. Мы видим тенденцию к снижению религиозной практики и уменьшению числа клириков и монашествующих в таких странах, как Испания и Португалия. Почему же тогда религиозная практика остается значительно более высокой в Италии, Ирландии и Польше? *Описание* этой тенденции явно не дает требуемой надежности.

Одним из наиболее известных и признанных современных социологов религии является Грейс Дэви, почетный профессор Эксетерского университета (Великобритания)⁶. Пытаясь показать, каким образом «религиозное сознание» в условиях секуляризации XX века трансформируется в нечто иное, она предложила в 1994 г. концепцию «веры без принадлежности»⁷, подразумевая под этим, что в новых условиях секуляризации социальный деятель может сохранять свою приверженность учению церкви или «вере», не принимая, однако, всей системы поведения, которая обычно требуется от официального члена церкви. Концепция «веры без принадлежности» вскоре стала широко обсуждаться в различных видах (принадлежность без веры, принадлежность *прежде* веры и т.п.).

Позже профессор Дэви разработала концепцию «викарного религиозного поведения»⁸, согласно которой в условиях секуляри-

⁶ Grace Davie, *The Sociology of Religion. A Critical Agenda*, London, Sage, 2007¹, 2013².

⁷ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell, 1994.

⁸ Grace Davie, "Vicarious Religion: A Methodological Challenge", in: Nancy T. Ammerman, (ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 21-35.

зации социальный деятель, не желающий полностью принимать стандартное поведение верующего, может вверять эту ответственность кому-то другому, например представителю клира. Такого рода сдвиг в религиозном поведении является типичным для пост-секулярного контекста.

Профессор Дэви является одним из основных авторитетов в этой области исследований. Свободно владея французским языком, она задала направление некоторым сравнительным исследованиям вышеупомянутых религиозных тенденций, в частности в Европе. Она участвовала в совместных проектах с известной французской исследовательницей Даниэль Эрвье-Леже⁹, а также вдохновила, например, основное теоретическое исследование Андре Слемана¹⁰. Оставаясь очень активной и после выхода на пенсию, Грейс Дэви продолжает исследования в интересующих ее областях науки.

Грейс Дэви уделила много внимания вопросу, который мы упомянули выше: проблеме места религии в культуре Соединенных Штатов – одной из самых урбанизированных и индустриализированных стран на планете, которая, тем не менее, сохраняет высокий уровень религиозной практики и религиозного сознания. Тщательно изучив данные, полученные в результате своего глобального исследования, профессор Дэви заключает (возможно, лучше сказать «выдвигает предположение»), что Соединенные Штаты нужно рассматривать не как *исключение*, а как *правило*! Она даже утверждает, что это Европа в действительности представляет собой исключение, а не правило. В сравнении с другими важными регионами – Африкой, Латинской Америкой, многими частями Азии – религиозность в США ближе к норме, чем европейский секуляризм.

Это все еще не решает проблему. Дэви описывает свойственную церковной среде в Соединенных Штатах «рыночную ментальность» как распространенную среди многих церквей – в основном протестантских – тенденцию конкурировать друг с другом, пред-

⁹ Grace Davie & Danièle Hervieu-Léger, "Identités religieuses en Europe", *Revue française de sociologie*, 39 (1998), pp. 234-236; Grace Davie, "Religion and Modernity: the Work of Danièle Hervieu-Léger", in: Kieran Flanagan & Peter C. Jupp (eds.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, New York, St. Martin' Press, 1996, pp. 101-117.

¹⁰ André Sleiman, *Appartenir sans croire. Vers une conceptualisation sociologique*, неопубл., © 2007.

лагая своим потенциальным членам учение и идеалы, которые им близки. Почему эта тенденция заметно менее развита в Канаде и Европе? Это еще одна проблема, требующая осмысления и объяснения.

Профессор Дэви пока не имела возможности в ходе своей академической деятельности исследовать религиозное сознание в бывших социалистических странах, в частности в тех, что прежде входили в Советский Союз. Одной из таких стран, в отношении которых требуется провести социологическое исследование, является Румыния. Почему в социалистический период там было возможным поддерживать значительное внешнее единство с официальной социалистической идеологией (среди церквей в социалистических странах Румынская православная церковь была единственной церковью большинства населения, которая *официально* включила в свою литургию молитвы за «Социалистическую Республику Румыния» и ее «лидеров»¹¹), но при этом сохранять высокий уровень христианской духовности в обществе, в том числе энергичное и влиятельное монашество? И почему в соседней Болгарии почти все эти элементы отсутствовали или вообще были невообразимы? Было бы также интересно сравнить румынскую модель с той, что существовала в Албании, которая в социалистический период представляла весьма секуляризованную страну, а после перемен в начале 1990-х гг. стала местом поразительного религиозного возрождения в православных, католических и мусульманских общинах.

Мы считаем, что бывшие социалистические страны, подобно крайне секуляризованным западным, могут многому научиться друг у друга и что серьезное сравнительное исследование тех и других в области социологии религии весьма необходимо.

Что же касается социологии религии как академической дисциплины вообще, то я убежден, что ее теоретическая часть действительно должна подняться выше базового описательного уровня и начать разрабатывать более основательный в теоретическом и предсказательном отношении тип исследования.

Перевел с английского Михаил Толстолуженко

¹¹ "Pentru Conducătorii Republicii Socialiste România, Domnului să ne rugăm", ср. *Îndreptar Ortodox*, Sibiu, Sfânta Mitropolie a Ardealului, 1975.

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ В УСЛОВИЯХ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СВОБОДЫ: ОТ РАЗОЧАРОВАНИЙ К ГРАЖДАНСКОМУ АКТИВИЗМУ*

Представление о том, что религия ограничивает свободу в разных ее проявлениях, существует как в либеральном, так и в авторитарном контекстах, что особенно ярко проявилось на протяжении всей истории XX в. Религия объявлялась как врагом научного знания и свободной жизни в светском обществе, так и «пережитком» старых времен. Уже в этом скрывалось противоречие, поскольку либеральные свободы и вообще свобода личности, которым противопоставлялась религия, уходили своими корнями в христианское богословие с его антропоцентризмом, равенством всех людей и духовной свободой каждого человека. Как показал в своей работе «Секулярный век» Чарльз Тэйлор, такого рода противопоставление не было запрограммировано и не являлось обязательным спутником произошедшего в последние века разрушения религиозной картины мира западного человека.

Парадоксальным итогом секуляризации стало не искоренение или фатальное ослабление религии, а превращение религии в но-

* Доклад на Международной конференции «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 13–14 декабря 2017 г.).

вый уникальный источник свободы и в первую очередь гражданской и политической идентичности в новых условиях: демократии и глобализации.

Можно назвать массу причин, почему религия, прежде всего христианство, вернулась к призыву «и познаете истину, и истина сделает вас свободными...» (Ин 8:32) – в социально-политическом тексте. Одним из основных факторов стал опыт существования тоталитарных режимов в XX в., репрессий против верующих и оправдания тоталитарных идеологий церковным руководством (католицизмом в Испании, лютеранством в Германии, православием в СССР). Благодаря этому отрицательному трагическому опыту, демократические принципы стали осмысливаться в рамках церковного мировоззрения как нечто присущее христианству и укорененное в рамках богословия. Коренная перестройка Католической церкви началась со Второго ватиканского собора и продолжается до сих пор. Аналогичным собором для Русской православной церкви должен был стать Поместный собор 1917 – 1918 гг., но его решения о демократизации церковных структур не могли быть воплощены в жизнь в советский период, но характерно, что теоретически этот собор считается авторитетным и значимым для будущего переустройства РПЦ и ведется большая работа по кодификации его трудов. Лютеранские церкви (Германии, Скандинавии), Англиканская церковь в Великобритании и Епископальная церковь за ее пределами проходили период либерализации структуры и богословия вместе с государством и европейским обществом. Американизированный вариант демократии и рыночной экономики в богословии и церковной практике по всему миру с 1960 – 1970 гг. распространяет евангельский протестантизм (баптизм, евангелизм, пятидесятничество, адвентизм). Между тем необходимость интеграции в западное общество создала целый ряд успешных в миссионерском плане транснациональных движений, базирующихся на «духовном освобождении личности». Это касается индуизма, буддизма, частично ислама, ряда новых религиозных движений. Разворот религиозного сознания современного человека в сторону демократизации и межрелигиозного диалога произошел в мировом масштабе в течение второй половины XX в. На этом фоне заметными и яркими стали те, кто придерживается строгих норм, аскетизма, разных форм фундаментализма – то, что еще полтора века назад могло быть нормой, сейчас называют «сектантством» и «экстремизмом», и это также одна из сторон влияния религии.

В рамках сложившегося плюрализма у каждой конфессии и религии сложился свой путь осмысления свободы в современном мире, и этот путь далек от своего завершения. Одни деноминации приспособливали Библию под нужды политкорректного общества, консервативные исторические церкви в США и Европе постепенно теряли и теряют паству, закрывают храмы, консерваторы из евангельского протестантизма, наоборот, росли за счет Нового и Старого Света и Африки. После эйфории постсоветского возрождения религии, становления Европейского Союза и многополярного мира с новыми спорами вокруг либерализма и традиционализма религиозные лидеры оказались у новой черты переоценки ценностей свободы и отношений с секулярным миром. В частности Католическая церковь в лице папы Франциска провозгласила, что церковь более не сдает позиции перед либеральным миропорядком и не считает его враждебным, а готова сосуществовать с ним на равных (в энциклике 2013 г. *Evangelii Gaudium*). По сути, с таких же равных позиций стали выступать и другие конфессии, несмотря на разочарование общества в церковных институтах и разочарование самих церквей в либеральной демократии, делающей аморальные, с библейской точки зрения, поступки нормой и запрещающей упоминать о христианских корнях Европы в документах ЕС.

Растущую популярность религии и религиозного фактора в политической жизни, как правило, объясняют множеством причин. Это увеличивающаяся регламентация человеческой жизни и ее стандартизация (обезличивание), моральный релятивизм, разочарование в идеях, которые считались ранее основанием жизни, в научной картине мира и ее способности все объяснить, в либеральном миропорядке, в способности бороться с экстремизмом на религиозной почве с помощью гуманистического мировоззрения и т.д. Однако все же главным провокатором интереса к религиозным символам и мотивациям стало то, что к началу XXI в. религия была вытеснена из публичной сферы в западном обществе, в том числе и на постсоветском пространстве (религиозный бум в России и других странах бывшего СССР вернул национальные традиции, но создал намного больший, чем на Западе, разрыв между реальной верой и идеологическим представлением о ней). Вытесненная религия стала привлекательным эксклюзивом и через это снова традиционным носителем идентичностей.

РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА

Христианские церкви стали встраиваться в систему социальных отношений демократического светского общества постепенно: в послевоенный период через христианскую демократию, затем приспособляясь к глобализации и в борьбе с тоталитарными режимами и, наконец, развивая традиции милосердия в рамках либерального общества потребления. Это не означает, что предыдущие столетия церкви и верующие не занимались социальным служением и благотворительностью и не играли значительной роли. Возможно, церкви занимались таким служением даже больше, так как церковные инициативы поддерживало государство, а приходские или епархиальные акции были обязательны и были социальной нормой. На современном этапе изменился характер, мотивация и в определенной степени целеполагание. Во-первых, социальное служение стало добровольным, во-вторых, «помощь ближнему» стала сочетаться не с долгом и процветанием государства, а с общественной солидарностью и личностной самореализацией.

Основанием общественной активности религиозных объединений стали «религиозные убеждения» («вера» как источник солидарности) и община как «социальная сеть», в рамках которой даже небольшое сообщество имеет универсальные мистические цели и задачи. Церкви довольно активно используют некоммерческие организации и образ их действий. В рамках этих правил церкви с государственной поддержкой больше нуждаются в волонтерстве в силу падения численности верующих, но этому мешает бюрократический характер структуры таких церквей. Тогда как церкви меньшинства больше зависят от членства в общинах, а значит, и продуцируют больше волонтеров¹.

Что происходит с религиозными ценностями и с религиозной составляющей церковных структур, когда они оказываются вовлечены в большую светскую работу на благо «безрелигиозного» общества? В политическом плане этот вопрос имеет значение, так как став частью демократического мира, церкви могут потерять свою собственную идентичность и при этом общество не станет ни на «йоту» религиозным по сути. В таком случае встанет вопрос о бес-

¹ R.A. Cnaan, "Volunteering in Religious Congregations and Faith-Based Associations", in: *The Palgrave Handbook of Volunteering, Civic Participation, and Nonprofit Associations* / Ed. by Smith D., Stebbins R.A., Grotz J., Palgrave Macmillan UK, 2016, pp. 472-494.

смысленности такого церковного ядра демократии, нивелирующего саму церковность.

На этот вопрос существует простой ответ: христианство способно переосмыслить (подвергнуть освящению) светские идеологии и мировоззренческие системы, приспособиться к ним, так же как в эпоху раннего христианства церковь вобрала в себя языческую философию и адаптировалась к римским институтам (безусловно, и это может быть воспринято как «выхолащивание» «истинного христианства» первых двух веков). Антитезис к этому ответу заключается в том, что религия секуляризируется изнутри, церковные структуры ведут «светский образ жизни», духовные запросы существуют в самом размытом виде. Однако вывод на самом деле во многом зависит от точки зрения стороннего наблюдателя, от его восприятия религиозно-мистической природы церкви. Для одного человека ссылки на евангельские заповеди и необходимость «помощи ближнему» будет достаточно для того, чтобы ощутить христианскую природу солидарности (или «субсидиарности» – церковно-правового термина, который стал использоваться для обозначения системы взаимоотношений в рамках Евросоюза). Другой наблюдатель этой ссылки не заметит в силу секулярного восприятия и/или из-за понимания религии в узком смысле посещения богослужений.

Однако на практике ответ на этот вопрос более сложен. Существуют примеры либеральных по своему богословию европейских церквей, мировоззрение которых в действительности было опустошено адаптацией к секулярным нормам (многие иерархи не только скорректировали библейские ценности в том, что касается отношения к меньшинствам, но и, к примеру, стали сомневаться в божественности Иисуса Христа и присваивать Богу «средний пол»). Но эти церкви стали проигрывать в смысле успешности миссионерской деятельности более консервативным движениям и церквам – религиозным фундаменталистам.

В странах, где церковные круги скептически относятся к демократии, общество и церковь сохраняют «традиционные ценности». Пример российского (и отчасти восточноевропейского в целом) православия показывает, что отказ адаптироваться к демократии также не гарантирует сохранения «истинной религиозности». В данном случае вопрос о том, действительно ли это так, – остается открытым.

К примеру, по словам А.В. Ситникова, сфера либерально-демократических понятий остается не только чужой для православных, но они и не пытаются ее «переосмыслить, “пресуществить” исходя из базовых положений православия». «Воцерковленные» люди, как правило, антидемократично настроены и маргинальны. В связи с этим возникает, например, такой парадокс: «преподавание религиозных культур не будет оказывать существенного влияния на отношение школьников к политической системе общества и формирование гражданских демократических ценностей. В то же время возможным следствием этого будет рост доли граждан, выступающих за ограничение свободы слова в целях защиты общественной морали, нравственного здоровья общества»².

Проблему исследователь видит в том, что религиозный фактор утратил свое значение в легитимации либеральной по сути власти, но «структурные характеристики, формы мышления продолжают действовать и развиваться». Фактически политическая сила церкви ставится в зависимость от либеральной идеологии: «Тот, кто имеет монополию на толкование демократии и выставляет оценки за демократичность, тот и обладает властью. ... Если бы внутри православной традиции имелось свое видение демократии и прав человека, то это увеличивало бы и значение традиции, и ее влияние на общество»³.

Успешными и демократичными становятся те верующие и церковные проекты, которые выходят за рамки «воцерковленной антидемократичности». Но и общественные, и государственные акции, привлекающие церковь, по мнению профессора М.Ю. Смирнова, свидетельствуют об инструментальном, «магическом» отношении к православию. Социолог делает радикальный и довольно пессимистический вывод о социальном будущем Православной церкви как религиозного института: «мистико-сотериологическое содержание христианства православного исповедания так и осталось маргинальным, будучи востребовано крайне незначительной частью и прежних верующих, и неофитов. В России религиозные организации не могут предложить никакой социально значимой объединяющей

² А.В. Ситников, «Религия в демократическом обществе: как влияет воцерковленность на политическую культуру?», *Вестник ЛСТГУ IV: Педагогика. Психология*, 2011, Вып. 1 (20), с. 19-28.

³ А.В. Ситников, «Религиозный фактор формирования институтов власти в России», *Обозреватель-Observer*, 2014, № 12 (299), с. 52-60.

идеи, чтобы при этом не перестать быть именно религиозными организациями»⁴. Концентрация на идеологической составляющей социальной деятельности, которая осуществляется в рамках «социального партнерства» с государством, действительно может вести к описанным последствиям. Это не позволяет даже отнести эту деятельность к сфере «независимого» от власти гражданского общества.

Один из логичных выводов из создавшейся ситуации: «Религии зримо получают новую востребованность, но не в их мистико-социологическом значении, а как символические представители этнической, социальной или политической идентичности. ... Религиозность как бы выскальзывает из жестких институциональных объятий религии, да и часто не стремится в них оказаться вообще. Платой за такое выскальзывание становится делегирование верующими институциональных обязанностей религиозным профессионалам и “активному меньшинству.” (что с подачи Грейс Дэви именуется *vicarious religion*⁵)». Безусловно, такого рода явление в той или иной степени наблюдается не только в Европе, но и в США, но это не означает, что те, кто делегируют обязанности профессионалам, теряют религиозность совсем или частично. Как подчеркивает М.Ю. Смирнов, религиозность витает вне «прокрустова ложа религии, не очень далеко от него», не стремясь полностью в него вернуться. Именно в рамках свободы от религиозной институциональности возникает плюралистическое разнообразие явлений: «гибридизация, креолизация, бриколаж, транскультурация и проч., – которое уже трудно опознаваемо по традиционным “признакам религии”». Сюда же добавим и феномены квазирелигий, парарелигий, киберрелигий (в виртуальном пространстве), сетевых религий. ... Направляется тезис и о “множественных религиозностях”⁶. Этот феномен был отмечен целым рядом исследователей от Чарльза Тэйлора, П. Бергера до Р. Инглхарта и Д. Эрвьё-Леже с их идеями построения индивидуального духовного и религиозного микромира.

⁴ М.Ю. Смирнов, В.Н. Скворцов, И.В. Шевченко, «Культура человеческих отношений и религиозная ситуация в России», *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*, 2017, № 3, с. 321-330.

⁵ G. Davie, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*, Los Angeles; London etc, 2013, p. 128.

⁶ М.Ю. Смирнов, «Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии?», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*, 2015, т. 16, № 2, с. 145-153.

В рамках этой логики «будущее религий именно как религий» состоит в поддержании «сложного баланса между неизбежной модернизацией и периодическим “возвращением к истокам”». В современном мире «привлекательность религий уже и сейчас зачастую определяется не их доктринальным содержанием, а организационной эффективностью и удобством использования в качестве инструмента социального конструирования. ... Перевод “религиозного фактора” в публичное пространство, стремление использовать его для каких угодно благих целей превращает религии в инструменты манипулирования общественным сознанием. Тем самым собственно вероисповедное содержание маргинализируется или вообще выхолащивается и религии девальвируются, становятся идеологизированными конструктами»⁷. Поскольку религия является прежде всего личным переживанием, то перемещение церковных структур в социально-политическую сферу может быть связано с потерей (или исчезновением) религиозного чувства.

Между тем религиозность трансформировалась и в том мире, который был предназначен ей в виде «частного дела каждого». К примеру, ссылаясь на Т. Лукмана, Е.А. Степанова подчеркивает, что «религиозные институты сохранили свое присутствие в обществе в качестве весьма заметных образований, но претерпели серьезное сужение своей юрисдикции к своим собственным нормам». «Невидимая религия», свойственная современной эпохе, – это приходящие на смену институциональной религиозности частные религиозные убеждения индивида, которые являются его неотъемлемым свойством». Ч. Тейлор считал неверной мысль, что «для современного общества характерны разрушение этики общества и самодисциплины, связанной с традиционными формами христианства, и нарастание эгоизма и гедонизма. Скорее, речь должна идти о том, что изменение условий человеческой жизни требует нового понимания смысла добра, поскольку люди сегодня в большей степени сконцентрированы на собственной жизни и обладают большими, чем прежде, возможностями выбора»⁸.

⁷ М.Ю. Смирнов, «Перспективы религии», *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*, 2013, т. 2, № 2, с. 194-206.

⁸ Е.А. Степанова, «Новая духовность и старые религии», *Религиоведение*, 2011, № 1, с. 127-134.

В рамках социальной структуры современного общества разного рода церкви и движения представляют возможности выбора самых разных форм религиозно-общественной жизни. Залогом жизнеспособности этих социальных форм стало то, что христианство сохранило свое влияние в западном обществе, пройдя через разочарования и секуляризацию.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

После, по крайней мере, двух веков массивированной секуляризации, отделения церквей от государственной власти в большинстве стран Европы (кроме Англии и Уэльса, где государственной церковью является Англиканская), вытеснения религиозных символов из публичной жизни, закрытия церквей во многих странах, христианство осталось ключевым элементом самоидентификации европейцев.

Большинство из них считает себя непрактикующими христианами, но это не просто декларация – в своих представлениях о Боге, о роли религии в обществе, они отличаются от людей без религиозной принадлежности. Стоит отметить также, что непрактикующими христианами в рамках опроса *Pew Research Center* считаются те, кто назвал себя христианином и посещает церковь не более нескольких раз в год⁹. Среднее число практикующих христиан в странах Западной и Северной Европы составляет 18%, непрактикующих – 48%, без религиозной принадлежности – 24%, других религий – 5%. Во многих странах число практикующих верующих говорит о сохранении церковной семейной традиции посещения богослужений и в целом участия в какой-либо церковной активности (социальной работе, культурных акциях), которая также создается вокруг богослужений и после них. Это особенно ярко видно на фоне цифры в 6% практикующих православных в России, где церковные традиции и околоприходская деятельность были уничтожены в советский период. К примеру, в Австрии практикующих христиан – 28%, в Германии – 22%, в Ирландии – 34%, Италии – 40%, Португалии – 35%, Испании – 21%, Швейцарии – 27%. Абсолют

⁹ *Western Europeans Vary in Their Nationalist, Anti-Immigrant and Anti-Religious Minority Attitudes*, by Jeff Diamant and Kelsey Jo Starr, June 19, 2018; URL: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/06/19/westerneuropeans-vary-in-their-nationalist-anti-immigrant-and-anti-religious-minority-attitudes/>

ное большинство опрошенных также отметило, что воспитывает своих детей как христиан. Для большинства европейских христиан идентичность стала социальным культурным маркером, который также много говорит о политических предпочтениях. Христиане более критично настроены по отношению к иммигрантам и мусульманам, но таких больше среди практикующих христиан. Непрактикующие приветствуют повышение роли религиозных институтов в обществе, но более либеральны (значительная часть одобряет аборт и однополые браки), чем практикующие более консервативные христиане. Более половины непрактикующих христиан (52%) отметили, что важно вырасти в немецкой, французской и т.д. семье, чтобы быть по-настоящему немцем, французом и т.д. Среди практикующих эту опцию поддержало 72%. Это не говорит автоматически о радикальном национализме так ответивших людей, а лишь подчеркивает их приверженность традиционализму в противовес глобализации и либерализму.

Помимо этого, одним из следствий роста уровня «защитной» идентичности (от возможных посягательств на традиции, семью, веру) стало также увеличение сторонников необходимости поддержки религиозных ценностей и убеждений со стороны государства. Даже среди людей без религиозной принадлежности среднее число поддержавших это устремление составляет 14%, а среди христиан более половины. По опросам Центра Пью, в Западной Европе все же тех, кто надеется на участие власти в сохранении религиозных ценностей, меньше, чем в Восточной Европе. По вопросу положительной оценки социальной роли церкви в европейском обществе сложился определенный консенсус, так как все категории опрошенных (христиане и люди без принадлежности) в значительной степени приветствуют работу церковей и других религиозных организаций среди нуждающихся (без принадлежности – 48%, непрактикующие христиане – 62%, практикующие – 78%)¹⁰.

Естественным трендом стало также большое количество опрошенных, особенно среди христиан, которые заявляют, что «моя культура выше, чем остальные». В этом также проявляется традиционализм, стремление повысить свою самооценку, подчеркнуть

¹⁰ *Being Christian in Europe*. FOR RELEASE May 29, 2018; URL: <http://assets.pewresearch.org/wpcontent/uploads/sites/11/2018/05/14165352/Being-Christian-in-Western-Europe-FOR-WEB1.pdf>

национальную идентичность. В определенной степени это является поворотом в общественном сознании в сторону от глобализации и всеядного плюрализма, стирающего границы. Поэтому только страхом перед мигрантами, исламом, экстремизмом и «христианским национализмом» объяснить новую волну идентичности нельзя. К примеру, на вопрос о том, что важно для того, чтобы человека считали «истинным носителем национальной идентичности», большая часть респондентов на первое место поставила уважение к институтам страны и законам, на второе – знание языка, а затем уже укорененность в семье, рождение в стране, «быть христианином». Во многих странах Европы исследования в рамках Европейского социального проекта *European Social Survey* (ESS) демонстрировали падение религиозности с 1960-х гг., но после 2002 г. ситуация в разных странах Европы стала неравномерной. В Бельгии, Финляндии, Ирландии, Нидерландах, Португалии, Испании снижение числа христиан по-прежнему происходит, а в других стабилизировалось. На основании опроса ESS число христиан практически не изменилось с 2002 по 2014 гг. в Австрии, Дании, Франции, Германии, Италии, Норвегии, Швеции, Швейцарии, Великобритании. Однако в рамках *European Social Survey*, по мнению экспертов Центра Пью, численность христиан может быть занижена, так как в нем задавался двухступенчатый вопрос о вере (сначала вопрос: «Считаете ли вы себя принадлежащим к какой-либо религии или деноминации?», а затем второй вопрос: «Если да, к какой религии...?»). Центр Пью задавал одноступенчатый вопрос: «Какова ваша религия сейчас, если есть? Вы христианин, мусульманин и т.д.?» Таким образом, в опрос Пью попало много христиан, которые не практикуют. Одной из находок опроса Центра Пью стало более четкое определение и мировоззренческое исследование группы без религиозной принадлежности (*pones*). Социологи прогнозируют постепенное увеличение численности именно этой группы. Вместе с тем опросы и в США, и в Европе свидетельствуют, что отсутствие религиозной аффилиации не мешает респондентам иногда ходить в церковь, считать себя духовными и религиозными, отправляться в паломничества и т.д.

В Восточной Европе и России идеологическое отношение к религии является основой консервативного мировоззрения, основанного на ценности идентичности, а не на ее преодолении. Этническая и государственная идентичность жестко связаны в

православном сознании с религиозностью¹¹. Патриотизм в первую очередь для православных – сакральное чувство, связанное с верой в Бога. Низкий уровень религиозной практики православных компенсируется более тесной взаимосвязью между религиозностью и патриотизмом в православных государствах, чем в странах с католическим большинством. 57% респондентов в России считают, что православное исповедание важно для того, чтобы быть «истинным» гражданином страны (причем среди ответивших так четверть мусульман и тех, кто не принадлежит ни к какой религии). Надо сказать, что по этому показателю россияне далеко отстали от Армении, Грузии, Сербии, Греции, где более чем 70% населения полагает, что православие имеет значение для того, чтобы быть гражданином. В Западной Европе лишь около 30% отвечают, что принадлежность к христианству важна для национальной идентичности. В православных странах большинство считает, что их национальная культура превосходит все остальные.

Религиозная идентичность также тесно связана с государством, признанием необходимости государственной идеологии, основанной на религии. Православные больше, чем католики думают о том, что государство должно оказывать финансовую поддержку национальной церкви и способствовать распространению религиозных ценностей и верований. Католики в большей степени выступают за отделение церкви от государства, что объясняется и историческими особенностями развития отношений православия с властью, и надгосударственным статусом Католической церкви. При этом политическая поддержка православия в России не абсолютна. 42% полагают, что государство должно поддерживать распространение религиозных ценностей (аналогично в Белоруссии, Болгарии, Литве). 50% опрошенных считают, что государство должно оказывать финансовую поддержку Русской православной церкви.

Традиционная религиозная идентичность, вопреки распространенным в либеральной прессе стереотипам, прямо не связана с антидемократичностью (пренебрежительно относиться к демократическим принципам, как показывает практика, могут и новые либералы, и традиционалисты). К примеру, в вопросе об отношении к демократии российское общество более поляризовано, чем

¹¹ Р.Н. Лункин, С.Б. Филатов, «Межконфессиональные различия в Европе и новые идеологические противостояния», *Современная Европа*, 2018, №3, с. 102–114; DOI: <http://dx.doi.org/10.15211/soveurope32018102114>.

население других стран. 41% россиян полагает, что иногда можно использовать недемократические методы, а 31% считает, что демократия – лучшая система правления.

Социолог и политолог Альфред Степан отмечает, что доктринально нужно избегать предположения о том, что какая-либо из религиозных систем демократична или недемократична. Методологически надо избегать ошибочности «уникальных исходных условий». Нормативно надо избегать «либерального запрета» на то, чтобы «религиозные истины должны быть исключены из политической повестки дня»¹².

Значительной разницы в отношении католиков и православных к демократии исследование Пью не выявило. Высокая степень православности вполне сочетается с демократическим сознанием. В России 42% не согласны с тем, что выборы помогают повлиять на правительство, а 53% верят в выборы (60% выступают за свободный рынок). Причем более религиозные люди – более сознательны в плане демократичности – среди утверждающих, что религия важна в их жизни, 59% считают, что выборы помогают повлиять на правительство. Также как самые религиозные люди более горды своей национальной принадлежностью и гражданством своей страны. Но это проявляется не только в абстрактном патриотизме.

По уровню гражданского участия в жизни общества Россия находится на среднеевропейском уровне по региону Центральной и Восточной Европы – 20% населения являются волонтерами, 26% участвуют в благотворительности. Представления об общественном устройстве показывают, что защитники идентичности отнюдь не противопоставлены демократии в принципе. Социальная солидарность в религиозной среде (церковной и околоцерковной) чаще всего проявляется в формах, которые способствуют демократизации общества.

РЕЛИГИЯ И ГРАЖДАНСКАЯ СОЛИДАРНОСТЬ

Социальные интересы становятся более мотивированными, когда они соединяются с религией, что, конечно, не является чем-то новым в истории. Феноменом развития секулярного общества,

¹² *World Religions and Democracy (A Journal of Democracy Book)* / Ed. by L. Diamond, M.F. Plattner, P.J. Costopoulos, Johns Hopkins University Press, 2005.

причем не только в Европе и США, но и в других частях света, стала прямая связь высокого уровня вовлеченности в религиозную жизнь и гражданской активности.

Согласно исследованиям Центра Пью, более религиозные респонденты в Центральной и Восточной Европе более уверены в необходимости голосовать на выборах¹³. В странах Западной Европы уровень религиозного образования связан с гражданским участием. Более того, религиозные объединения граждане предпочитают политическим партиям. В среднем по странам Западной Европы тех, кто в прошлом месяце провел час или более, участвуя в деятельности политических партий, – 6%, религиозных групп – 13%, сообществ и местных ассоциаций – 19%, других общественных организаций – 18%¹⁴.

Приверженность гражданской деятельности со стороны активных верующих особенно заметна на примере российского общества, где уровень солидарности низкий, атомизированность общества чрезвычайно высока. На фоне мизерного количества людей, которые участвуют в какой-либо общественной работе, религиозные организации и сами верующие резко выделяются. Связь гражданской активности и религиозности выявляла, в частности, в 2012 – 2014 г. служба «Среда»¹⁵.

Для того чтобы ответить на вопрос, насколько значимо влияние религиозных объединений и связанных с ними активистов, необходимо понять место верующих в общей структуре гражданского движения. Тех, кто активно интересуется политикой и тем более участвует в общественной работе, в любом обществе – относительное меньшинство, то есть 20 – 30%. В связи с этим можно сказать, что и отсутствие у церкви абсолютного авторитета и большинства в современном обществе, о чем им часто напоминают сторонники

¹³ "Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe National and Religious Identities Converge in a Region once Dominated by Atheist Regimes", 10 May 2017; URL: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/15120244/CEUP-FULL-REPORT.pdf>

¹⁴ "Being Christian in Europe", May 29, 2018; URL: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2018/05/14165352/Being-Christian-in-Western-Europe-FOR-WEB1.pdf>

¹⁵ «Атлас религий и национальностей». Опрос проведен ФОМ по заказу и по анкете исследовательской службы «Среда» (о характеристиках опроса см.: <http://www.sreda.org>).

секуляризма, отнюдь не является препятствием для их политического влияния.

Многие роли верующих активистов в социальной структуре общества вполне соответствуют тем, которые есть в светском обществе. В рамках исследования гражданского активизма, к примеру, ФОМ в ходе опроса выделил среди активистов организаторов (27%), участников (48%), доноров (12%). В случае с религиозными объединениями донорами выступают те, кто делают пожертвования (но их как раз в силу специфики данной сферы больше всего), участниками являются активисты и сочувствующие, а организаторами – активисты общин. В опросе ФОМ также отмечается, что среди россиян популярна деятельность в этнических, в том числе в религиозных, досуговых инициативных группах или организациях: доля участвующих – 12% от общего числа опрошенных¹⁶.

Потенциал религиозных общин был также открыт в исследовании «Левада-Центра» по гражданскому участию в 2014 г. Опять же, стоит отметить, что интерес граждан к церковной деятельности и к участию в ней заметен на фоне низкой вовлеченности граждан в активность некоммерческих организаций (авторы также отмечают, что в стране мало волонтеров и НКО). Ответ на целый ряд вопросов говорит о том, что церковная деятельность является составной частью социально-политической жизни.

На вопрос «Что из перечисленного вы более или менее регулярно делаете в свободное время?» 16% в Москве ответили, что посещают церковь, религиозную общину, в других городах – 13%, в России – 8%.

На вопрос «Что из перечисленного вы делали в течение последних 12 месяцев?» 4% в Москве ответили, что участвовали в жизни церковной, религиозной общины, прихода, воскресной школы, в других городах – 3%, в России – 1%. Тогда как «работали в качестве волонтеров/добровольцев в некоммерческой организации, инициативной группе» – всего 2% в Москве, других городах России. Помимо этого, немаловажно, что вокруг общины создается определенный круг людей, которые вовлечены в околоцерковную активность, но могут и не являться активными прихожанами. На вопрос

¹⁶ Е.В. Богомолова, Е.Г. Галицкая, Ю.А. Кот, Е.С. Петренко, «ПРОАКТИВНОЕ ОБЩЕСТВО. Действующие лица гражданского общества», Вып. 2. По результатам проекта ФОМ-СОЦ Фонда «Общественное мнение», Москва, 2015; URL: https://soc.fom.ru/uploads/files/PROaktivnoe_obcshestvo.pdf

«Есть ли среди ваших друзей, с которыми вы более или менее регулярно поддерживаете отношения, следующие люди...» – «членов церковной/ религиозной общины, прихода» назвали 11%.

Осведомлены о групповой активности и деятельности церковных приходов, воскресных школ, религиозных общин в Москве – 38%, в других городах – 36%, но участвуют в их работе только 2%, как в Москве, так и других городах¹⁷.

Данные опроса также косвенно показывают, что в современном обществе динамичные христианские общины уже, как правило, не существуют только как собрание людей, регулярно посещающих и участвующих в богослужении. Община – это приход, включающий в себя актив прихожан, и масса инициатив, возникающих после богослужения и привлекающих людей со стороны. Духовенство осознает необходимость определенной степени свободомыслия, самовыражения, демократического подхода к устройству общинной жизни. В связи с этим подсчет только регулярно «причащающихся» или вообще узкого круга «практикующих» в церкви, например, не дает реального представления о развитии церковной жизни. Связано это с тем, что расширяется церковный круг общения сочувствующих или друзей церкви с помощью сетевого принципа¹⁸.

Безусловно, понимание общины и прихода, отношений клира и мирян в рамках экклезиологии и пастырского богословия в разных церквях отличается. У католиков – это могут быть движения мирян, у протестантов новой евангельской волны структура миссионерской общины изначально построена на широких демократических принципах. Однако в результате разные конфессии создают один тип демократичной христианской общины с максимально широкими в рамках каждой конфессии границами.

Преобразование приходской жизни ярче всего видно на примере католицизма. Движение к новому образу Католической церкви, к переосмыслению отношений с окружающим обществом началось со Второго ватиканского собора и развивалось во время понтификата Иоанна Павла II, который стал по существу первым медийным

¹⁷ Д. Волков, С. Гончаров, *Потенциал гражданского участия в решении социальных проблем. Сводный аналитический отчет*, Левада-Центр, 2014; URL: http://www.levada.ru/sites/default/files/potencial_grazhdanskogo_uchastiya_0.pdf

¹⁸ И. Забаев и Е. Пруцкова, «Социальная сеть православной приходской общины: возможности применения анализа социальных сетей в социологии религии», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*, 2013, 4 (48), с. 120-136.

популярным папой. Бенедикт XVI продолжил линию на консервативную евангелизацию Европы и частично начал те реформы Ватикана, которые затем стал проводить его преемник. Однако по-настоящему мировоззрение социального диалога и открытости, новых форм миссии и по сути новой евангельской миссионерской и социальной политики появилось вместе с папой Франциском. Программа папы Франциска была выражена в энциклике *Evangelii Gaudium* («О возвещении Евангелия в современном мире») 2013 года (энциклика готовилась еще во время правления Бенедикта XVI). Значение этого документа в том, что он отразил не только новые веяния в Католической церкви, но и выразил общие для всех исторических церквей тенденции: акцент на развитии активности мирян, открытости и повышения мобильности общин на местах, социальной направленности служения и миссии, в конце концов дух «новой евангелизации».

Ключевую роль в общественной структуре стали играть околоцерковные организации, которые занимаются разного рода социальной и благотворительной деятельностью. Непосредственная опора папы Франциска – движения, объединяющие мирян и представителей духовенства, которые носят международный характер. Это, безусловно, Неокатехуменат – по сути просветительская организация, которая была создана для катехизации и религиозного образования верующих, у нее есть свои семинарии, своя миссионерская литургия. Противники Неокатехумената критикуют это движение за то, что оно создает свои параллельные церковным приходам общины, воспитывает представление о некоторой элитарности членов этих общин, их отличии от других. Однако довольно много епископов участвует в этом движении, а свою поддержку Неокатехуменату высказывал и Иоанн Павел II, и нынешний папа Франциск. Помимо этого, действует известная организация мирян и духовенства *Opus Dei*, которую Ватикан даже признал персональной прелатурой, не связанной с епископами территориальных приходов. *Opus Dei* занимается общественной миссией церкви, помогает верующим жить в «миру», создает культурные, образовательные и благотворительные центры, активно работает с молодежью. Как гласит один из девизов организации, *Opus Dei* помогает найти Христа в работе, в семейной жизни и других повседневных занятиях.

Известны и другие миссионерские, образовательные и благотворительные организации и движения, такие как «Католическое

действие», движение Фоколяры, Католическое харизматическое возрождение (*Catholic Charismatic Renewal*), Общность и освобождение (*Comunione e Liberazione*), Община св. Эгидия. Существуют и региональные движения, выступающие за продолжение реформ в Католической церкви – *Pfarrer-Initiative* (ассоциация «Пастырская инициатива»), Союз немецкой католической молодежи (BDKJ).

В рамках этих движений, как отмечают исследователи, число последователей только росло, даже несмотря на то, что в массовых опросах количество тех, кто называет себя католиками, уменьшалось. Например, из движения *Comunione e Liberazione* вышли депутат Европарламента Марио Мауро, сенатор Рокко, архиепископ Паоло Пецци, ординарий архиепархии Божьей Матери в Москве, архиепископ Миланский кардинал Анджело Скола. Кроме того, существует экономическое движение «Общение и освобождение» – *Compagnia delle Opere*, которое объединяет предпринимателей-католиков из 12 стран и представляет их интересы на внутреннем и международном рынках. Руководитель крупнейшего мирянского католического движения *Comunione e Liberazione* священник Хулиан Каррон так описал возможности влияния Католической церкви в современном европейском обществе: «мы стараемся наладить связи между людьми и общественными организациями, создать общее пространство, в котором они могли бы вместе работать над решением каких-то вопросов. Мы организуем присутствие в школе, где столько ребят не могут найти адекватную мотивацию к учебе. Мы стараемся ответить на потребности этих детей, которые терпят неудачи в школе, пытаемся помочь им преодолеть трудности и устроиться в жизни после школы. Мы реагируем на нужды людей, у которых нет самого элементарного, например еды, и создаем организации, которые выплачивают пособия, поддерживаем семьи, которые попали в бедственное положение. Для христиан есть множество способов реагировать на социальные нужды, если только сами люди не вытесняют свою веру в сферу личной жизни». В духе энциклики *Evangelii Gaudium* папы Франциска Каррон подчеркивает: «Сегодня для нас нет никакой проблемы жить в обществе, где уживаются разные мнения, если мы сами уверены в красоте того, чем мы живем»¹⁹.

¹⁹ «Католики в современной Европе. Татьяна день». 05.09.11; URL: <http://www.taday.ru/text/803317.html>

Существуют межцерковные организации (общеевропейские ассоциации) и церковные структуры (как католическое общество «Каритас»), а также множество неправительственных организаций, связанных с конфессиями и верующими (*faith-based organizations*). Такого рода организации стали играть самостоятельную роль во взаимодействии со структурами ЕС в условиях, когда церкви потеряли привилегии, а национальные церкви перестали играть прежнюю роль в условиях евроинтеграции. Точной статистики численности такого рода организаций нет, в рамках ЕС по религиозному признаку подсчет не ведется. Значимость околоцерковных некоммерческих организаций постоянно растет²⁰. Представление о роли околоцерковных институтов в гражданском обществе может дать статистика Католической церкви.

На 2017 год, согласно данным церковного Института статистики, из 716 млн. европейцев членами Католической церкви являются 285 млн., или 39,87% населения (численность католиков в среднем снижается на 0,21%). При этом на 2000 год в Европе проживало 27,8% католиков всего мира и 41,4% католиков среди европейского населения²¹. Об относительности этих цифр говорит то, что количество католиков в мире растет, но остается в пределах 18% населения планеты, в Европе численность католиков снижается, но сохраняется на уровне 40% от всего европейского населения (что вполне сочетается с итогами опросов Центра Пью). Европа лидирует по количеству священников (170 тысяч) среди всех частей света.

В контексте укрепления общественной роли церкви ключевое значение имеет количество благотворительных и иных социальных организаций. По этому признаку Европа отличается ото всех остальных частей света, несмотря на спад числа верующих. Социальных организаций в Европе практически столько же, сколько и в Америке (в 2017 году – 39361 в Европе, в Америке 39734), хотя на американском континенте католиков в два раза больше. Помимо этого, в Европе самое большое количество представителей церкви – сотрудников светских институтов (на 2017 год – более 14500,

²⁰ J. Beaumont, P. Cloke, *Faith-Based Organisations and Exclusion in European Cities*, University Press Scholarship (2012); DOI: 10.1332/policypress/9781847428349.001.0001

²¹ *Presentatione dell'Annuario Pontificio*, 2000, La Santa Sede, 05.02.2000; URL: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2000/02/05/0071/00315.html>

в три раза больше, чем в Америке). В 2017 году в мире насчитывалось 118 тысяч католических общественных и благотворительных институтов. Динамика 2000-х годов показывает рост значения социальных инициатив – проектов вне обычных церковных учреждений²².

Аналогичные процессы происходят и в рамках православия. Для протестантских церквей такой проблемы не существует – евангельские общины и так являются своего рода «квазиприходами» (лютеранские церкви Европы, отделившиеся от государства, также довольно легко эволюционировали и построили новый тип общины). Очевидным следствием развития различных форм общинной деятельности стало то, что приход вышел за рамки отдельной церкви, став общественно значимым явлением. Приходы становятся творческими лабораториями, которые воспитывают верующих активными гражданами, готовыми к следующему или параллельному этапу – околоцерковной общественной работе в самых разных направлениях.

В России социальные перемены в рамках Русской православной церкви стали происходить во второй половине 2000-х годов, и выразителем этих процессов стал патриарх Кирилл, возглавивший церковь в 2009 году.

Безусловно, в России пока нет своих аналогов общественных движений, таких как католические мирянские движения. Тем не менее к 2010-м годам появился целый слой православной интеллигенции как среди духовенства, так и мирян, для которой христианская жизнь в рамках общины, ценности Евангелия стали смыслом бытия. Активность мирян стала ключевой в возрождении прихода, в проповеди основных христианских ценностей. Такого рода евангелически активная интеллигенция стала группироваться вокруг портала «Православие и мир» (www.pravmir.ru). Одним из заметных проповедников социального православия стал Юрий Белановский, лидер движения «Даниловцы» – с 2002 по 2012 годы работал заместителем руководителя Патриаршего центра духовного развития детей и молодежи²³.

²² *Le Statistiche della Chiesa Cattolica. Giornata Missionaria Mondiale 2004-2017*. Agenzia FIDES. Information service of the Pontifical Mission Societies; URL: www.fides.org.

²³ Юрий Белановский, «Может ли Церковь служить обществу?», *Аргументы и факты*, 29.11.2010; URL: <http://www.aif.ru/society/22090>

Социальная революция в РПЦ идет постепенно и неравномерно – среди 18 тысяч зарегистрированных организаций РПЦ (на 2018 год) в России около 500 приходов и монастырей, которые с полным правом можно назвать социально активными ячейками гражданского общества, собирающими вокруг себя молодежь, интеллигенцию, организующими творческие центры, школы и фонды.

В рамках социального служения нет системы, оно неоднородно, хаотично²⁴, создание хотя бы какой-то системы началось лишь с 2010 года, когда Отдел по благотворительности и социальному служению возглавил епископ Пантелеимон Шатов (в миру о. Аркадий Шатов, возглавлявший в Москве один из самых социально активных приходов). Порталы «Милосердие.Ру» и «Диакония.Ру» фактически стали общецерковными социальными узлами связи и информации, была сделана попытка распространить добровольческое движение, созданное в Москве еп. Пантелеимоном, на всю Россию (о том, насколько это удалось сделать, судить пока рано, так как не более 1000 добровольцев в столице – это пока единственное крупнейшее движение в стране, все остальные примеры в регионах малочисленны и фрагментированы²⁵).

Стоит отметить также роль консервативных религиозных движений фундаменталистского толка, враждебных демократии. Несмотря на то, что частью общества национально-патриотические околочерковные движения и иные группы активистов воспринимаются как фундаменталисты и нарушители порядка, они действуют вполне в демократическом духе. Их цель отстаивать свои права и интересы, а апеллируют они к законам правового государства, отстаивая свое представление о «нравственном» обществе (это и акции против театральных постановок, акции в музеях, такие движения как «Сорок сороков», «Божья воля», «Союз православных граждан», Всероссийское православное движение). Они могут

²⁴ Р.Н. Лункин, «Русское православие перед лицом социальных вызовов: волонтерство и христианская реабилитация групп риска», *Вестник Пермского университета. ПОЛИТОЛОГИЯ*, 2018, №2, с. 156-171; DOI: 10.17072/2218-1067-2018-2-156-171

²⁵ С. Филатов, Р. Лункин, «Статистика религиозной и конфессиональной принадлежности россиян: каким аршином мерить», *Религия и российское многообразие. Сборник статей* / Науч. ред. и сост. С.Б. Филатов, М., СПб.: Кестонский институт, Летний сад, 2012; К. Деннен, Р.Н. Лункин, С.Б. Филатов, *Религиозно-общественная жизнь в российских регионах*. Колл. монография / Под редакцией С.Б. Филатова. Том I-III, М.; СПб.: Летний сад, 2014, 2016, 2018.

быть как близки, так и далеки от церкви, по-разному представлять себе образ идеального общества, но религиозная мотивация играет в их мировоззрении ключевую роль.

В Греции Элладская православная церковь стала за последние десятилетия намного ближе и к своим прихожанам, и к обществу, что ярко проявилось в ходе кризиса 2014 – 2015 годов. За 2014 год на благотворительность было потрачено 120 млн. евро, более 500 000 человек прибегают к помощи 280 пунктов раздачи бесплатного супа для бедняков. Более 75 000 греков получают помощь церкви в 150 «социальных магазинах». Особенно успешно работает благотворительное учреждение «Апостоли» при Афинской архиепископии. В рамках программы «Церковь на улицах» учреждение «Апостоли» бесплатно распределяет продуктовые пакеты среди 1500 бездомных.

Связующим звеном между греческим обществом, властью и церковью также стали христианские клубы и братства, главным образом, братство «Зои» – это и движение катехизаторов и создателей школ, и движение за возрождение нравственности в политической жизни²⁶.

Социальную направленность протестантизма подчеркивает активность евангельского протестантизма в привлечении коренных европейцев и африканцев, латиноамериканцев, выходцев с Ближнего Востока в Европе. Деятельность либеральных церквей, в первую очередь лютеранских церквей в Скандинавии и в Германии, направлена на межконфессиональное сотрудничество (экуменическое движение росло снизу) и социальные проекты, которые реализуются совместно с государством (помощь мигрантам, в целом – неимущим). В 2000-е годы отделение лютеранских церквей от государства (в Норвегии, Швеции) сделало их еще ближе к обществу и его нуждам²⁷.

Динамика развития социальных институтов показывает не только рост их числа, но и изменение характера участия общин и верующих в общественной жизни. Во-первых, к 2017 году почти половина всех форм социальной организации составляют неформальные

²⁶ К.А. Мигдалис, *Православие в стране Евросоюза (взгляд из Греции). Религия и общество*. Часть 2, М.: Институт Европы РАН, 2007, с. 69.

²⁷ См. О.В. Чернышова, *Отделение Шведской церкви от государства. Государство и Церковь в XX веке. Эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты*, М., 2013, с. 405-414.

или новые инициативы (иные социальные институты, помимо больниц, детских домов, домов престарелых, образовательно-воспитательных организаций, которые в 2004 – 2012 гг. составляли большую часть). Во-вторых, общий рост привычных и, в особенности, новых социальных форм организации пришелся на период обострения миграционного кризиса и необходимости помощи беженцам и в целом осознания миссии церкви среди всех категорий иммигрантов. Это говорит о мобильности и высокой степени самоорганизации церкви в Европе.

Помимо католицизма, аналогичные качества присущи протестантским конфессиям, как «старым» лютеранским и реформатским церквям, так и «новому» евангельскому движению – евангелистов и пятидесятников. Православные церкви Европы также идут в этом же направлении, отвечая на социальные нужды людей: создаются новые типы приходов как социо-культурных комплексов, постепенно возникают околоцерковные фонды и проекты (примеры церквей Греции и России говорят о том, что они способны эволюционировать вместе с гражданским обществом и его чаяниями). Значительное присутствие околоцерковных организаций в обществе – это политический ресурс, который привлекает политиков, стремящихся использовать христианство для укрепления общеевропейского проекта.

Растущий масштаб социальных христианских проектов и их успешность меняют образ церкви в обществе, а также создают все новые формы миссии и новые общины, которые подразделяются по степеням своей специализации в зависимости от того, с какими нуждающимися людьми эта община работает. В свою очередь, очевидно, что и церкви (Католическая и Православная, протестантские деноминации) оказывают влияние на отношение к мигрантам, проявляя к ним милосердие, несмотря на враждебность общества, привлекают внимание к нарушениям религиозной свободы – гонимым христианам на Ближнем Востоке, в Африке, оказывая влияние на повестку дня международных отношений.

* * *

Религия формирует новое представление о свободе человека, которое далеко не всегда отвечает принципам классического либерализма и иногда может противоречить политкорректности, принципам нейтральности государства, здравому смыслу (как мно-

гие требования исламистов, радикальных правых политиков, православных или протестантских фундаменталистов, выступающих против ислама, мигрантов, либералов, «чужеродных элементов» и т.п.). Вместе с тем можно выделить общие принципы религиозно-политического представления о свободе в мире демократических институтов:

- формирование солидарного сетевого сообщества с идеей служения и волонтерства,
- гражданский политический активизм против различных форм секуляризма,
- противопоставление собственного религиозного универсализма (с идеей мировой миссии, Царства Божьего или халифата) глобализации и либеральному миропорядку.

Как мы показали, разочарования в равнодушном обществе с «частной верой», страх перед фатальной секуляризацией сменился гражданским активизмом как более эффективной формой миссии. Складывается особое политическое сознание активного верующего, которое включает в себя осознание своей общественной пользы (солидарности), независимость от власти, взаимодействие с обществом, ценность религиозной свободы, гражданского активизма в его социальной или политической составляющей.

Как и в Римской империи, и в Средние века христианство стремилось освящать базовые ценности и базовые институты. Поскольку демократические нормы стали общепринятыми, а институты демократии стали универсальным и наиболее эффективным методом управления в большинстве стран мира (декларативно или реально), то церкви сделали демократизацию рычагом для своей проповеди.

В каком-то смысле религия была вынуждена искать пути для выживания в противостоянии агрессивному секуляризму для того, чтобы сохранить свою власть и влияние для исполнения своей миссии. Самые разные религиозные традиции стремились обезопасить себя от постоянных изменений в рамках информационного общества с помощью большей открытости и мобильности, защитить себя от мнения общественного большинства, которое может быть враждебно к религии и равнодушно к вере, привлечь на свою сторону тех людей, которые по тем или иным причинам не могут стать практикующими прилежными членами церкви, создавая квазирелигиозные сетевые и общинные структуры. Там, где церквям

удалось создать свои неформальные демократические институты, они преумножили и свою паству²⁸.

Результатом эволюции религии в современном постсекулярном обществе стало провозглашение открытости и эры милосердия по отношению практически ко всем сферам общества, стремление выделить мирян, гражданский активизм, который выражается в создании социально ориентированных приходов, волонтерстве, скаутском движении, этнических и культурных движениях процерковных активистов, работе с субкультурами. Уже сейчас можно сказать, что демократия может и не быть секулярной.

²⁸ Р.Н. Лункин, *Религии в современном мире: европейская демократия на пороге религиозной трансформации. Европа XXI века. Новые вызовы и риски*. Сер. «Старый Свет – новые времена», М.: Институт Европы РАН, 2017, с.100-122.

РЕЛИГИЯ И МОРАЛЬ В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ*¹

Проблема соотношения религии и морали давно стала предметом исследовательского интереса, породив множество дискуссий. Особую актуальность эта проблема в европейской интеллектуальной традиции, сформировавшейся в христианской парадигме, приобрела в эпоху модерности по мере постепенной утраты религией своего тотального влияния на социальную жизнь в различных ее проявлениях и образования независимых от религии (или, по крайней мере, претендующих на независимость) типов общественного и индивидуального сознания. В самом общем виде философские и теологические концепции соотношения религии и морали можно свести к трем возможным вариантам: 1) религия и мораль неразделимы; 2) они различны, поскольку каждая обладает своей спецификой; 3) как идея неразделимости, так и различности одинаково неверна, скорее, можно говорить о взаимозависимости, изменяющейся в соответствии с историко-культурным контекстом².

Первые два из этих вариантов определенно страдают излишней генерализацией, поскольку в действительности нет ни морали

* Доклад на Международной конференции «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 13–14 декабря 2017 г.).

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 17-18-01194.

² P. Diener, *Religion and Morality: An Introduction*, Westminster John Knox Press, 1997, p. xi.

вообще, ни религии вообще, а их соотношение определяется конкретной разновидностью той и другой. В то же время, поскольку и религия, и мораль существуют в том или ином виде на всем протяжении истории человечества, они не могут быть полностью независимыми друг от друга. Даже если в каком-то случае провозглашается самостоятельность морали (например, в ее социалистическом варианте), религиозные ценности в ней все равно присутствуют хотя бы негативно, как отрицаемые. В то же время, поскольку всякая религия, кроме всего прочего, озабочена повседневными нормами человеческого поведения, то она не может не оказывать влияния на мораль. Ниже будут рассмотрены некоторые возможные концепции, интерпретирующие соотношение религии (христианства) и морали в зависимости от конкретного исторического, культурного и социального контекста их существования.

ПЕРВОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И МОРАЛИ: МЕСТО РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ

Первое измерение соотношения религии и морали вытекает из места религии в обществе и сущности морали. Главная содержательная проблема, касающаяся морали, понимаемой здесь как набор правил и обычаев, определяющих повседневное поведение людей, – это определение источника представлений о добре и зле, который может находиться либо вне человека, либо в нем самом. В европейской интеллектуальной истории можно выделить три основных типа суждений о религии как источнике объективных представлений о добре и зле: это восприятие религии как тотальности, пронизывающей все сферы человеческой жизни, включая мораль; это критика исторической религии в качестве искажения истинной веры, которая является основой истинной морали; это утверждение автономности морали по отношению к религии и самостоятельности человека (общества) в определении моральных предпочтений.

Первый этап соответствует предмодерной эпохе, когда, по словам канадского философа Чарльза Тейлора, «все различия, которые мы проводим между религиозным, политическим, экономическим, социальным и т.д. аспектами нашего общества, не имеют никакого смысла. В этих прежних обществах религия была “везде”, она была вплетена во все остальное и ни к какой степени не образо-

вывала свою собственную отдельную сферу»³. Эту «вплетенность» религии (речь здесь идет исключительно о христианстве) во все сферы жизни, включая мораль, прекрасно демонстрирует теологическая система Фомы Аквината, в которой первоначалом всего сущего (блага) является творец, трансцендентный сотворенной им вселенной.

В системе Фомы все законы природы и общества являются частными случаями божественного закона, который с необходимостью должен быть вечным, как вечен сам Бог. Человек как разумное творение обязан знать, чего требует от него вечный закон, предписанный Богом для всего творения. Для этого этот закон должен быть некоторым образом запечатлен в самой человеческой субстанции. Чтобы повиноваться ему, людям достаточно следовать склонностям своей природы, поэтому этот закон именуется *естественным*. Он знаменует собой участие в нем обладающих разумом людей. Вечный закон дает им первое и главное предписание, исходное начало всякой человеческой деятельности: «Совершение блага и следование ему, а также избегание зла»⁴. Кроме того, естественный закон предписывает человеку сохранять жизнь, заботиться о ее процветании, искать знания и жить в мире с другими людьми. Благо есть конечная цель всех творений, и эта конечная цель есть Бог. Совершение блага в понимании Фомы – это не моральное предписание, но следование естественному закону, то есть самой человеческой природе.

Почему же не все люди и не всегда стремятся к благу? Дело в том, как считает Фома, что между естественным законом и нашими действиями находится человеческий (позитивный) закон, который определяет различные способы приложения естественного закона. Человеческие законы предписывают частные действия в социальном мире, поэтому они обязательны лишь в той мере, в какой справедливы; кроме того, хорошие позитивные законы подготавливают людей к высоким моральным требованиям естественного закона. Эти три формы закона – вечный, естественный и позитивный – постигаемы разумом и откровением. Таким образом,

³ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007, p. 2 [рус. пер.: Чарльз Тейлор, *Секулярный век*, М.: ББИ, 2017, с. 2-3].

⁴ Фома Аквинский, *Сумма теологии*, том IV, М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012, с. 325.

поскольку естественный закон присущ всем людям как разумным творениям, концепция Фомы предполагает, что все люди являются моральными существами, способными действовать автономно, то есть в согласии с разумом, данным человеку Богом⁵. Другими словами, в системе Фомы религия и мораль тождественны в силу единства самой человеческой природы.

Второй этап связан с моральной философией Иммануила Канта. Начиная свой анализ соотношения религии и морали, Кант признает факт радикальной испорченности человеческой природы: человек зол потому, что, сознавая моральный закон, тем не менее в своих действиях отступает от него. Он становится добрым тогда, когда сам делает себя таковым, свободно принимая добро в качестве максимы своих поступков. Кант называет евангельскую историю о жизни, страданиях и смерти Иисуса Христа «олицетворенной идеей доброго принципа», который заключается в осуществлении полного морального совершенства человечества, являющегося целью божественного творения мира. Христос есть «первообраз нравственного убеждения во всей его чистоте»⁶. Тот факт, что Сын Божий унизился до того, чтобы, будучи святым и в силу этого свободным от страдания, по своей воле принял на себя страдание для содействия совершенствованию человека, есть основание практической веры, которая дает человеку возможность полагаться на самого себя и неизменно следовать первообразу вечности, явленному в Христе. Практическая вера чистого разума основана на том, что никакое нравственное действие невозможно без осознания подлинных мотивов своих поступков и способности в поведении исходить из моральных максим.

Кант различает чистую религиозную веру и историческую веру. Критерием различения является форма повиновения Богу: в первом случае она заключается в том, что разум в самом себе познает божественную волю, что соответствует потребности разума признавать силу, способную с наибольшей полнотой воплощать в себе нравственность; во втором случае познание религии происходит не с помощью разума, а с помощью откровения. Люди стремятся к объ-

⁵ См.: Э. Жильсон, *Избранное*, том 1: «Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского», М.-СПб.: Университетская книга, 1999.

⁶ Иммануил Кант, «Религия в пределах разума», в: *Трактаты и письма*, М.: «Наука», 1980, с. 129.

единению на почве веры и образуют церковь, требующую не только чистой веры разума, но и исторической веры, которая претендует на то, чтобы выдавать себя за воплощение божественного законодательства. Однако историческая церковная вера не может быть убедительна для всех, поскольку она основана на откровении как на опыте, который не может быть общезначимым. Итак, только чистая религиозная вера, целиком основанная на разуме, может быть необходимым и единственным условием, которое отличает истинную церковь, а видимая церковь должна постоянно поверяться стандартами истинной церкви чистого разума. Как писал Пауль Тиллих, «эмпирическая церковь рассматривалась им [Кантом] как сообщество, управляемое предрассудками и интересами церковных авторитетов. Поэтому принадлежность человека к истинной церкви должно преодолевать ограниченность видимой церкви, которая подменяет автономию гетерономией и разрушает разум суевериями»⁷.

Такой естественной религией, основанной на чистой религиозной вере и образующей первую истинную церковь, Кант считает христианство, но взятое в его истоках, то есть в том виде, в каком оно изложено в Писании. Основные положения учения Христа сформулированы таким образом, что их доказательство заключается в них самих – в этом смысле они являются учением чистого разума. Эти положения представляют собой предельные основания нравственности, моральные максимы, суть которых заключается в необходимости исполнения долга не из каких-либо посторонних побуждений, а исключительно из непосредственного уважения к нему самому.

Таким образом, в философии Канта было сделано важнейшее допущение: религия (христианство) является основанием нравственности, но речь идет не о реально существующей религии, как это было у Фомы, но об ее идеальной форме, а именно о первоначальном христианстве, не искаженном в ходе последующего развития исторических церквей, неважно, католических или протестантских⁸. В такой трактовке истинная религия и есть мораль в ее абсолютном выражении, присущая человеку как автономному

⁷ P. Tillich, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, Harper & Row, 1967, p. 68.

⁸ Западно-европейская философия практически не уделяла внимание православному христианству.

разумному существу. Похожую позицию по поводу соотношения религии и морали занимал Л. Н. Толстой. Широко известно его высказывание о том, что «попытки основать нравственность помимо религии подобны тому, что делают дети, которые, желая пересадить нравящееся им растение, отрывают от него ненравящийся им и кажущийся им лишним корень и без корня втыкают растение в землю. Без религиозной основы не может быть никакой настоящей, непритворной нравственности, точно так же, как без корня не может быть настоящего растения». И далее, отвечая на вопрос о сущности религии и нравственности, Толстой добавляет: «Религия есть известное, установленное человеком отношение своей отдельной личности к бесконечному миру или началу его. Нравственность же есть всегдашнее руководство жизни, вытекающее из этого отношения»⁹. Здесь, так же как у Канта, идет речь не об исторической религии, а о религии в ее истинном смысле, как его понимает Толстой, то есть как об универсальном законе жизни, имманентном разуму и тождественном человеческому существованию.

Как отмечает М. Л. Гельфонд, «одним из наиболее характерных для человеческого мышления способов подобного удостоверения религии в ее истинном смысле оказывается последовательная морализация ее императивно-ценностного содержания, состоящая в постепенном отождествлении священного как абсолютного выражения истинности с нравственно совершенным, справедливым или должным»¹⁰ [Гельфонд 2013:91]. Этот процесс сопровождался все более острой постановкой фундаментального для европейского философского сознания соотношения религии и морали. Проведенное Кантом разделение между чистой и исторической религиозной верой сыграло огромную роль в будущих дискуссиях на богословские и этические темы, будучи доведено до логического конца в философии Фридриха Ницше, считавшего христианство ответственным за искажение подлинной морали вследствие навязанного людям чувства вины¹¹.

⁹ Л. Н. Толстой, «Религия и нравственность», в: *Полное собрание сочинений*, т. 39, М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956, с. 26.

¹⁰ М. Гельфонд, «К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют», *Этическая мысль*, вып. 13, М., РАН, Институт философии, 2013, с. 91.

¹¹ «Чувство задолженности божеству не переставало расти на протяжении многих тысячелетий, и притом все в той же пропорции, в какой росло на земле и взмывало вверх понятие Бога и ощущение Бога... Восхождение христианского

На *третьем этапе* (XIX – начало XX в.) возникают атеистические концепции морали, в которых обосновывается необходимость эмансипации морали от исторической религии. Так, Эмиль Дюркгейм в своей теории морали, которую в определенной степени можно считать социологической интерпретацией моральной философии Канта, исходил из того, что кризис современного ему французского общества конца XIX-начала XX в. был проявлением кризиса всего западного мира в момент перехода от традиционного общества к обществу модерности. Помимо всего прочего, этот кризис означал установление нового морального порядка. В традиционном обществе, подчеркивал Дюркгейм, мораль была основана на религии, и человек нес моральные обязательства не перед другими людьми, а перед Богом (богами), и должен был исполнять предписанные свыше правила. Но со временем положение вещей изменилось. Обязанности перед другими людьми усложнились, становились более конкретными и обретали приоритетность относительно обязанностей перед Богом. Этому, по мнению Дюркгейма, в значительной степени способствовало христианство как религия, в которой Бог отдает себя в жертву во имя спасения человечества, и где главной заповедью и обязанностью перед Богом является любовь к ближнему. Постепенно человеческие моральные обязанности становились независимыми от религиозных соображений, и в результате «моральные функции божественных сил стали в чистом виде *raison d'être*»¹².

С точки зрения Дюркгейма, секуляризация морали не означает простое замещение религиозных понятий светскими. В морали глубоко укоренено религиозное начало, которое заключается в представлении о Боге как о гаранте морального порядка, и это начало не так просто удалить. Некоторые моральные идеи настолько слились с религиозными, что стало невозможным отделить их друг от друга. Кроме того, механическое удаление религиозных элементов из морали может привести к уничтожению ее собственного содержания. Чтобы избежать этой опасности, считает Дюркгейм, следует отказаться от искусственного разделения религии

Бога, как максимального Бога, достигшего пика градации, повлекло за собою и максимум чувства вины на земле» (Ф. Ницше, «К генеалогии морали», в: *Так говорил Заратустра. К генеалогии морали*, Минск: «Попурри», 1997, с. 376).

¹² E. Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, New-York: The Free Press, 1961, p. 7.

и морали и открывать в религиозных концепциях скрытые в них моральные принципы: «Мы должны разделить их, определить, из чего они состоят, выяснить их подлинную природу и выразить на рациональном языке. Другими словами, мы должны найти рациональную замену тем религиозным понятиям, которые на протяжении длительного времени служили средством передачи наиболее существенных моральных идей»¹³. В современном обществе, полагал Дюркгейм, необходимо последовательно избавляться от представления о священном, квазирелигиозном характере морали. В ней есть то, что может быть названо своим собственным именем и обосновано логически, без обращения к трансцендентальной реальности. То, что моральные нормы в прошлом имели религиозное обоснование, совершенно не означает, что их нельзя выразить иным способом.

Таким образом, основное различие между тремя приведенными выше примерами определяется той ролью, которую религия играла в европейском обществе в соответствующий исторический период. Так, учение св. Фомы возникло в обществе, в котором религия была тождественна социальности, а мораль оказывалась возможной и необходимой в силу существования естественного закона, вложенного Богом в человеческую природу. Моральная философия Канта соответствовала такому обществу, в котором человек сам отвечал за моральный порядок, а его образцом являлось христианство в его гипотетической «первоначальной» форме, не искаженной последующим институциональным развитием. В свою очередь, Дюркгейм обосновывал концепцию социальности и роли морали в ней в стране, строившей свою государственность на принципе *laïcité*.

Второе измерение соотношения религии и морали: христианство как этика

Убеждение в том, что религия несет особую ответственность за моральное состояние общества, стало весьма широко распространённым уже с эпохи Просвещения, то есть со времени обретения религией и моралью содержательной самостоятельности. Это верно и сегодня: так, недавний опрос, проведенный в 13 странах (принадлежащих к разным религиозным традициям) на 5 континентах, показал, что «во всем мире религиозная вера интуитивно воспри-

¹³ Ibid., p. 9.

нимается как необходимая гарантия против склонности к грубому аморальному поведению... Другими словами, люди воспринимают веру в бога как надежный моральный буфер, предохраняющий от аморального поведения»¹⁴. В самом христианстве в XIX – XX вв. сформировалось целое направление – протестантская либеральная теология, которая рассматривала его как преимущественно этическое учение, направленное на нравственное усовершенствование человечества. В теологии А. Ритчля, А. Гарнака и Э. Трельча и их последователей в том или ином виде обосновывалась идея о том, что главное в христианстве – это любовь к ближнему. Либеральная теология стремилась соответствовать духовным запросам своего времени и результатам современного ей социально-гуманитарного и естественно-научного знания и в то же время сделать религию практическим руководством повседневной жизни людей, представив христианство не в виде отвлеченного метафизического учения, а в качестве этической системы, которую возможно воплотить в жизнь. Либеральная теология еще в начале XX в. подверглась суровой критике за попытку приспособления «современной церкви к секуляризованной культуре»¹⁵ и перевода христианского учения на светский рациональный язык, а также за излишне оптимистическое представление о человеческих возможностях¹⁶. Тем не менее высказанная в ней идея о воздействии этических норм христианства на нравственное состояние общества с тех пор никогда не утрачивала свое влияние на многие направления в современном христианстве.

В XX в. особенное развитие принципы либеральной теологии получили в США, где они приобрели социально-политическое звучание в отличие от европейской традиции, которая в большей степени была озабочена критическими исследованиями Библии и изучением исторических истоков христианства. В последние десятилетия XIX – первые десятилетия XX в. практическая цель построения Царства Божьего как социального явления, которое благодаря своей моральной силе прорастает на земле через все

¹⁴ W. Gervais, D. Xygalatas, R. McKay, M. van Elk, E. Buchtel, M. Aveyard, S. Schiavone, I. Dar-Nimrod, A. Svedholm-Häkkinen, T. Riekkki, E. Kundtová Klocová, J. Ramsay and J. Bulbulia, "Global Evidence of Extreme Intuitive Moral Prejudice against Atheists", *Nature Human Behaviour*, 2017, 1 (0151); DOI: 10.1038/s41562-017-0151.

¹⁵ Райнхольд Нибур, «Опыт интерпретации христианской этики», в: *Христос и культура*, М.: Юристь, 1996, с. 381.

¹⁶ См. Карл Барт, *Послание к Римлянам*, М.: ББИ, 2005.

превратности истории, стала знаменем движения «социального Евангелия» (*Social Gospel*). Для темы этой статьи главный интерес представляет анализ того, как понимал этическую природу христианства главный теологический авторитет этого движения Уолтер Раушенбуш.

Основная цель учения Раушенбуша заключалась в смещении фокуса христианской этики с индивидуальной святости к искуплению коррумпированного социального порядка, а источником его взглядов стало наследие европейских анабаптистов и немецких либеральных теологов, перечисленных выше. По словам Раушенбуша, «*сущностная цель христианства заключается в трансформации человеческого общества в Царство Божье посредством перерождения всех человеческих отношений и их воссоздание в соответствии с Божьей волей*»¹⁷. Другими словами, цель религии заключается в таком изменении индивидуального поведения, которое делает главной целью человека служение общему благу. Возникновение Царства Божьего на земле подразумевает преодоление «царства зла», которое является порождением человеческого эгоизма и его различных проявлений, прежде всего, экономического неравенства и угнетения. Эгоизм передается от поколения к поколению через «каналы социальной традиции»¹⁸, надличностные силы, идеализирующие зло и искажающие этические стандарты индивидов и сообществ. Искупление зла не может происходить только на индивидуальном уровне. Христиане должны прежде всего бороться против этих надличностных сил, подводя их под действие христианского закона любви и взаимной заботы, воплощение которого явлено в Иисусе. По мысли Раушенбуша, «это Царство Божье будет одновременно высшим благом и высшим долгом... Этот долг настолько велик, что он превосходит силы человека; только Бог может его осуществить. Но поскольку мы ощущаем этот долг, мы можем считать, что Управитель моральной вселенной стоит за нами и действует вместе с нами»¹⁹.

Характерной особенностью теологии Раушенбуша было его понимание христианской любви не как индивидуального, но как социального качества, описываемого через понятия свободы, равенства и братства. Любовь поддерживает такой социальный порядок,

¹⁷ Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, BiblioBazaar, 2009, p. xiii.

¹⁸ Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, Nashville: Abingdon, 1945, p. 77

¹⁹ Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, BiblioBazaar, 2016, p. 89.

в котором индивиды обладают свободой личностного развития, имеют равные права и стремятся к общему благу. Теология «социального Евангелия» подразумевала определенные социальные идеалы, которые включали демократические институты и справедливый экономический порядок. В этом смысле идеи Раушенбуша предвосхитили латиноамериканскую теологию освобождения второй половины XX в.²⁰ Наконец, будучи уверенным в скором осуществлении своего социального идеала, Раушенбуш писал: «Наш главный интерес в любом тысячелетии заключается в желании такого социального порядка, в котором ценность и свобода каждого последнего человека будет уважаема и защищаема; в котором братство людей будет выражено в общем владении экономическими ресурсами общества и в котором духовное благо человечества будет цениться выше частного стремления к выгоде всяческих материалистических групп»²¹.

Для «социального Евангелия» был характерен социальный идеализм, вытекающий из приверженности принципам либеральной теологии, а также убеждение в том, что главной целью религии является инициация социальных изменений в направлении более справедливого общества²². С этим связано влияние «социального Евангелия» на религию и общество в США в XX в., в частности, на Движение за гражданские права 1950 – 1960 гг. Для темы этой статьи особое значение имеет критика истолкования «социальным Евангелием» христианства в качестве этики, главные аргументы которой были высказаны американским теологом Рейнхольдом Нибуром. Одним из оснований его критики была изменившаяся социально-экономическая ситуация в США 1930-х гг., которая заставила усомниться в реалистичности надежд на быстрое изменение общественного порядка в соответствии с этическими принципами христианства, присущего «социальному Евангелию». Это привело Нибура к созданию своей собственной версии христианской этики, основанной на принципах «теологического реализма»²³.

²⁰ См. Philip Turner, *Christian Ethics and the Church: Ecclesial Foundations for Moral Thought and Practice*, Baker Academic, 2015.

²¹ Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, p. 224.

²² См. Christopher Evans, *The Social Gospel in American Religion: a History*, New-York University Press, 2017.

²³ См. Robin Lovin, *Reinhold Niebuhr*, Nashville: Abingdon Press, 2007.

Рассматривая этическую природу христианства, Нибур в первую очередь отмечает ее отличие от этики, построенной на нерелигиозных основаниях. Это отличие заключается в «чувстве глубинности», которое заставляет рассматривать каждый поступок и побуждение человека как имеющий высший источник и соотносимый с высшей целью: религиозная мораль «озабочена решением вопроса о первичном “откуда” и заключительном “ради чего”»²⁴. Однако убеждение, возникшее под влиянием либеральной теологии в целом и теологии «социального Евангелия», в частности, согласно которому на основании учения Иисуса возможно сформулировать адекватную социальную этику, по мысли Нибура, привело к тому, что Христос стал просто «добрым человеком из Галилеи, символом человеческой добродетели и человеческих возможностей»²⁵. Результат этого выразился в утрате «вертикального измерения», присущего этике Иисуса, основанной исключительно на связи воли любящего Бога и воли человека, а не на горизонтальных измерениях политической и социальной этики. Попытка развить этику Иисуса в практическую социально-моральную систему, основанную на неоправданно оптимистическом представлении о способности человека преодолеть греховность своей природы, приводят лишь к «притуплению самого понимания его [Иисуса] нравственных прозрений»²⁶.

По мысли Нибура, этика Иисуса относится в первую очередь к человеку, а не к социуму, и отличается незаинтересованностью в мирских проблемах. Она построена на этическом парадоксе: «Высший результат действия никогда не может быть желаемым результатом... Если он желаем, чистота действия разрушается»²⁷. Очевидно, что единственным способом достигнуть такой чистой бескорыстности является действие, совершенное исключительно по религиозным мотивам, но именно это обстоятельство возвышает этику Иисуса над сферой социальной этики. Как пишет Нибур, «мы призваны любить наших врагов не потому, что социальные

²⁴ Райнхольд Нибур, *Опыт интерпретации христианской этики*, с. 377.

²⁵ Там же, с. 384.

²⁶ Там же, с. 403.

²⁷ Reinhold Niebuhr, “The Ethic of Jesus and the Social Problem”, in: *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, ed. by D. B. Robertson, Westminster/John Knox Press, 1992, p. 31.

последствия этой любви заключаются в превращении врагов в друзей, но потому, что Бог любит нас непредвзято»²⁸. Таким образом, для Нибура главная особенность этики Иисуса заключается в том, что предъявляемые им нравственные требования «неисполнимы в настоящей жизни человека»²⁹. Тем не менее этика Иисуса вполне практична, поскольку она представляет собой «абсолютный стандарт, с помощью которого можно оценивать как личную, так и социальную праведность. Это стандарт, перед которым бледнеют все человеческие достижения»³⁰.

Рассмотренные в этом разделе примеры представляют собой лишь некоторые частные случаи интерпретации христианства как этики, однако они хорошо иллюстрируют проблемы, которые возникают при стремлении сделать религию ответственной за мораль. Так, принципы «социального Евангелия» при всем благородстве намерений приводят к размыванию христианской этической системы и превращению ее в набор благих пожеланий. С другой стороны, позиция «христианского реализма», предлагающая трезвый взгляд на возможности человека и перспективы справедливо-го общества, фактически отодвигает осуществление христианского идеала в неопределенное будущее.

ТРЕТЬЕ ИЗМЕРЕНИЕ СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И МОРАЛИ: РЕЛИГИЯ И МЕТА-ЭТИКА

В XX в. философская дискуссия по поводу соотношения религии и морали приобрела новое измерение после появления книги «Принципы этики» (*Principia Ethica*, 1903 г.) Джорджа Эдварда Мура, английского философа, одного из родоначальников аналитической философии. Книга Мура переводит дискуссию о морали на язык мета-этики, исследуя фундаментальные принципы этических суждений. Для этого, как полагает Мур, необходимо отвлечься от определения какого-либо действия или предмета как доброго или злого, но поставить вопрос о самом качестве добра и зла, то есть о том, что есть добро и зло сами по себе. В результате тщательного анализа всевозможных определений, использующих как естествен-

²⁸ Ibid.

²⁹ Райнхольд Нибуэр, *Опыт интерпретации христианской этики*, с. 408.

³⁰ Reinhold Niebuhr, *The Ethic of Jesus and the Social Problem*, p. 33.

ную, так и метафизическую аргументацию, Мур пришел к выводу о том, что это качество неопределимо, поскольку оно распадается на множество частных определений, относящихся к внеэтическим сущностям и логически несводимых к непротиворечивому целому. Например, когда мы утверждаем, что добро есть удовольствие, вопрос о том, насколько удовольствие является добром, остается открытым. То же самое относится к утверждению, что всякое Божье повеление есть добро, поскольку всегда остается вопрос о том, что именно повелевает Бог (как в случае с библейской историей о жертвоприношении Авраама).

Мета-этический подход Мура был направлен, кроме всего прочего, против логики так называемой «теории божественного повеления» (*Divine Command Theory, DCT*), мета-этической теории, согласно которой мораль основана на Божьих заповедях, а моральное поведение есть подчинение этим заповедям, следовательно, мораль без религии невозможна. При этом конкретное содержание этих заповедей может различаться в зависимости от разновидности религии, хотя понятно, что эта теория имеет смысл только применительно к теистическим религиям, предлагая метафизическое основание для объективного существования моральных представлений. Мур полагал, что этика, основанная на метафизической аргументации, также совершает ошибку, стремясь вывести принципы этики из сверхчувственной сущности: «Упорную приверженность предрассудку, что якобы знание о сверхчувственной реальности было необходимым этапом для получения знания о том, что является добром самим по себе, мы можем приписать отчасти непониманию той истины, что предметом учения о ценности не является *реальность* оцениваемого предмета»³¹.

Итак, согласно «теории божественного повеления», моральные нормы не могут существовать независимо от Божьей воли, а человеческое действие является морально обязательным, поскольку оно предписано Богом. Эту теорию в разных формах разделяли многие христианские мыслители прошлого, в частности, Оккам, Августин, Дунс Скот, Кальвин и другие. Хотя эта теория связана не только с христианством, она вполне органична для тех, кто верит во всемогущего Бога – создателя вселенной и всего находящегося в ней, в том числе моральных истин.

³¹ Дж. Мур, *Принципы этики*, М.: Прогресс, 1984, с. 200.

В последние десятилетия XX в. «теория божественного повеления» вновь стала предметом активного обсуждения в англоязычной моральной философии в качестве противовеса постмодернистскому релятивизму. Здесь нет возможности подробно разбирать аргументы «за» и «против» этой теории. Отмечу, что основное возражение против нее основано на так называемой «дилемме Евтифрона», сформулированной в одноименном диалоге Платона в качестве вопроса, который задает Сократ: «Благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» Иначе эту дилемму можно сформулировать так: повелевает ли Бог поступить определенным образом, потому что это верно в моральном смысле, или же это верно в моральном смысле, потому что так велит Бог? С точки зрения «теории божественного повеления», правильно второе, однако выбор этого варианта рождает серьезные содержательные и логические противоречия, самым существенным из которых является то, что Бог может посчитать морально верным все, что угодно, в том числе нечто такое, что, с нашей точки зрения, является морально предосудительным. С другой стороны, если Бог любит нечто в силу его моральной благодати, это означает, что благо уже существует, и Бог вторичен по отношению к нему и не властен над ним, что рождает сомнение в суверенности и всемогуществе Бога³².

Один из вариантов стратегии защиты «теории божественного повеления» и решения дилеммы Евтифрона предложил американский философ Роберт Адамс. С его точки зрения, смысл этой теории заключается в том, что «любое действие является морально неверным только в том случае, если оно противоположно повелениям любящего Бога»³³. Другими словами, мораль основана не просто на Божьих повелениях, а на неизменной всемилостивой сущности Бога, который не может повелеть ничего такого, что противоречило бы этой природе. Бог является источником морали, поскольку мораль имплицитна совершенной природе Бога, тем самым обретая метафизический статус. Поскольку моральность является естественным проявлением вечного любящего Бога, возражение, согласно которому представление о добре ограничивает

³² М. Мюррей, М. Рей, *Введение в философию религии*, М.: ББИ, 2010, с. 352-353.

³³ R. Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 1987, p. 132.

свободу Бога, является несостоятельным. При этом Адамс признает, что его версия «теории божественного повеления» требует предварительного согласия с иудео-христианским пониманием божественной сущности и атрибутов³⁴.

Существуют и другие критические вопросы, обращенные к «теории божественного повеления», например, означает ли она, что моральными могут быть только верующие люди? Поскольку в разных религиях существуют разные боги, которые могут давать взаимно противоположные повеления, существуют ли критерии, в соответствии с которыми одни повеления оказываются более авторитетными, чем другие? Не является ли эта теория способом инфантилизации людей, которые оказываются лишь пассивными исполнителями Божьей воли, а не автономными моральными субъектами? Поскольку в современном плюралистическом мире многие люди являются неверующими, то как можно совместить моральные обязательства, которые накладывают на верующих людей Божьи повеления, с необходимостью взаимодействовать с людьми, которые их не разделяют? Эти вопросы, выходящие далеко за рамки самой «теории божественного повеления», демонстрируют сложность и неоднозначность обоснования основанной на религиозной вере морали в обществе, в котором, по словам Чарльза Тейлора, «вера даже самого непоколебимого верующего является одной из человеческих возможностей среди прочих»³⁵.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, из рассмотренных выше некоторых теологических и философских концепций, касающихся взаимосвязи религии и морали, следует, что характер этой взаимосвязи целиком и полностью определяется историко-культурным контекстом в целом и конкретной формой христианской религии той или иной эпохи, в частности. Так, контекст предмодерной эпохи позволил св. Фоме утверждать главенство естественного божественного закона, управляющего человеческими действиями в силу своего имманентного характера,

³⁴ R.H. Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness", in: *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Charles Taliaferro and Paul. J. Griffiths. Hoboken, N.J: Wiley-Blackwell, 2003, pp. 472-73.

³⁵ Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 3 (рус. пер.: Чарльз Тейлор, *Секьюлярный век*, с. 4).

и создать внутренне непротиворечивое представление о морали как следствии этого естественного закона. По мере перехода к «эре секулярности» (по выражению Чарльза Тейлора) религия постепенно утрачивала свое тотальное господство над социальной и индивидуальной жизнью и, в конце концов, заняла равное или даже подчиненное место в структуре общества. Следствием этого была постепенно укреплявшаяся уверенность в том, что люди сами способны устанавливать моральный порядок и следовать ему. В результате возникла сама проблема соотношения морали и религии, которую можно было решать двояким образом: либо доказывая эту связь, либо отрицая ее.

Вместе с проблемой возникли и разнообразные философские и теологические концепции, из которых одни различным образом обосновывают эту связь, а другие игнорируют ее. Так, архетип Христа явился фундаментом этики Канта и всей возникшей на ее почве интеллектуальной традиции, тогда как такие этические концепции, как утилитаризм и моральный релятивизм, предпочли вообще обойтись без какой-либо отсылки к религии. Что касается христианской теологии, взятой в совокупности ее различных направлений, то в ней в последние два столетия постоянно идет спор о том, возможно ли вообще трактовать христианство как этику, а если возможно, то в каком смысле. Кроме того, христиане разных направлений различным образом трактуют такие понятия, как божественная справедливость, добро и всемогущество; они имеют разные представления о том, что именно – Писание, церковное предание или авторитет церкви или разная их комбинация – является источником наших представлений о морали, наконец, они имеют разное представление о том, в каком соотношении находится общество в целом и христианская община, в частности, и следует ли последней вмешиваться в дела первого³⁶.

Сегодня давняя дискуссия о взаимосвязи религии и морали несколько не утратила своей актуальности. Вряд ли она может закончиться какими бы то ни было окончательными выводами в обозримом будущем. Соответственно, и в исследовании соотношения религии и морали постоянно возникают новые проблемы, а также актуализируются старые споры. В то же время нужно помнить о том, что в современную плюралистическую эпоху разные, порой взаимо-

³⁶ См. *Christian Ethics: Four Views*, ed. by Steve Wilkens, InterVarsity Press, 2017.

исключающие точки зрения сосуществуют в едином интеллектуальном пространстве, оставляя место для анализа старых аргументов и поиска новых. К тому же в современном мире люди все в большей степени ощущают необходимость свободы выбора собственных моральных предпочтений, которые могут опосредоваться религиозными убеждениями, но могут быть и свободными от них.

ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ПОСТСЕКУЛЯРНЫХ ОБЩЕСТВАХ: ПРЕОДОЛЕНИЕ ЭТИЧЕСКОГО ПОДХОДА В СВЕТЕ ТОТАЛЬНОГО РАСЧЕЛОВЕЧИВАНИЯ*

Введение

В этой статье я рассматриваю специфический аспект формирования современного «религиозного сознания» христианскими богословами. Богословские и, шире, культурно-исторические подходы к религиозному сознанию начинают, как правило, с самоочевидностей и непременно ими заканчивают. Напротив, я убеждена, что, если мы хотим что-либо изменить в «формировании религии» в постсекулярных обществах, то религиозное сознание должно сначала пройти через «глубины» (см. Псалом 129) и осмыслить вызовы, которые выдвинуло перед богословской антропологией и различными христианскими учениями, например, учением о человеке как образе Божьем (*imago Dei*), тотальное расчеловечивание, свидетельством которому стал XX век (я имею в виду *Muselmänner*** нацистских лагерей или *доходяг* ГУЛАГа).

* Доклад на Международной конференции «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 13–14 декабря 2017 г.).

** *Мусульмане* (нем.). Далее в тексте мы будем использовать этот, вошедший в обиход, термин.

Я остановлюсь на четырех наиболее распространенных моделях *imago Dei* и приведу аргументы в пользу переосмысления одной из них, самой непопулярной и старомодной. Я считаю, что эти модели не учитывают историческую и эмпирическую реальность и зачастую остаются умозрительными и не способны, таким образом, предоставить заслуживающей доверия антропологии. В большинстве своем они проходят мимо эмпирических свидетельств того, что *imago Dei* реален.

Суть моего тезиса в том, что даже богословы, которые пытаются примириться с травматическим и/или тоталитарным прошлым, а также те, кто приемлет учение о человеке как образе Божьем, должны преодолеть современный этический подход, пройдя через «глубины» тотального расчеловечивания. Для этого следует начинать с богословской антропологии и онтологии, а не с этики.

Моя статья написана в рамках междисциплинарного и нерелигиозного проекта «Богословие после ГУЛАГа», в котором участвует более ста коллег. Как богослов, я убеждена, что тотальное расчеловечивание, потеря «всего человеческого в человеке» (Варлам Шаламов), которые мы знаем прежде всего по Освенциму, ГУЛАГу, но которые можно встретить в любом месте, где человек подвергается крайнему изнурению, вносят в дискуссии о религиозном сознании новый контекст. Согласно Адорно, «условием всякой истины является потребность дать высказаться страданию», и это – одна из причин для богословского осмысления расчеловечивания. Вторая причина – фундаментальный вызов, который бросают свидетельства ГУЛАГа и Освенцима всякой антропологии, гуманистической или любой из трех мнотеистических религий, и прежде всего, применительно к последним, учению о человеческой сущности (*essence*) и сотворенности по образу Божьему.

Этот вызов поднимает ряд теоретических и методологических вопросов, которые должны быть тщательно рассмотрены. Для этого в своей статье я сосредоточусь на богословских моделях *imago Dei*, а затем затрону христологическую проблему.

В последние годы вновь пробудился интерес к учению об *imago Dei*, причем не только в богословских кругах, но и в междисциплинарной научной среде, например в контексте дискуссии о науке и религии и в философско-культурных исследованиях. В большинстве современных дискуссий мысль о том, что *imago Dei* может быть определен эмпирически или выявлен как конкретное каче-

ство в человеке, оспаривается, не в последнюю очередь благодаря сведениям, полученным в биологии (см. статью профессора ван ден Бринка в этом сборнике). Но мой тезис заключается в том, что свидетельства крайнего изнурения в ГУЛАГе и Освенциме доказывают, что *imago Dei* – или, если прибегнуть к выражению Достоевского, «человек в человеке» – реален именно в том, что Шаламов называет «потерей всего человеческого в человеке». Есть граница, за которой в человеке не остается ничего человеческого¹. Переживший Освенцим Исидор Левин считает вопрос «Где был Бог в Освенциме?» богохульством. «Вопрос должен быть другим – “Где был ты, человек?”»² Но разве не поразительно, что мы связываем самое человеческое с божественным, с образом Божиим? И выживший в Освенциме Примо Леви описывает доходяг Освенцима, которых называли «мусульманами» как раз в терминах учения об *imago Dei*: «...бредут в молчании безымянной толпой, с трудом передвигая ноги; это они, уже не люди, с потухшим божественным светом, слишком опустошенные, чтобы испытывать страдание. Трудно назвать их живыми, трудно назвать смертью их смерть»³.

Меня, как богослова, постепенно пришедшего к высокой оценке агностицизма как метода академического богословия, эти эмпирические доказательства поразили и заставили переосмыслить собственное отношение к богословской антропологии. Я полагаю, что равно и для понимания *imago Dei*, и для осознания всего, богословски стоящего на кону, размышления об очевидности потери всего человеческого в человеке в фундаментальных дискуссиях о

¹ Cf. A. van Harskamp, B. Siertsema and B. Voorsluis, *Geloof en vertrouwen na Auschwitz* (Zoetermeer, 1995), pp. 24-25. Я использую «Холокост» и «Освенцим» попеременно. См. четыре значения понятия «Холокост»: в: H. Jansen, *Christelijke theologie na Auschwitz. Deel I: Theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme* [Христианское богословие после Освенцима. Часть I: Богословские и религиозные корни антисемитизма] (The Hague, 1982), p. 40, прим. 13. По поводу критического примечания Янсена об уменьшении сопротивления голландских церквей нацистской оккупации см. J.M. Snoek, *Joodse en Palestijnse tranen. Kerkelijk verzet tegen Auschwitz* [Еврейские и палестинские слезы. Церковное сопротивление Освенциму] (Vught, 2010).

² <http://www.docstoc.com/docs/71632849/Gulag-Archipelago-II>. Ван Харскамп, ссылаясь на Эли Визеля, приходит к выводу, что «человек» погиб в Освенциме как нравственное существо. См. A. van Harskamp, 'God en het kwaad van Auschwitz', in: Van Harskamp, Siertsema, Voorsluis (eds.), *Geloof*, p. 24, см. также p. 25.

³ Из книги Примо Леви «Человек ли это?». См. Levi 1996, 90.

месте богословия, постсекуляризме и религиозном сознании неизбежны, если мы стремимся к достоверному богословию и достоверной антропологии.

Еще одно важное соображение, прежде чем мы продолжим: возможность утраты всего человеческого – общечеловеческий феномен. Например, Эли Визель, Primo Levi, Тадеуш Боровский, Виктор Франкл и Элла Лингенс-Райнер – одни из немногих оставшихся свидетелей Холокоста, которые это подтверждают. В этом я расхожусь с Эмилем Факенхаймом (1916–2003), утверждающим, что раскрытая в «мусульманах» антропология говорит об уникальности страданий евреев в Холокосте: «мусульманин ... был самым заметным, если не единственным, воистину оригинальным вкладом Третьего рейха в цивилизацию. Он олицетворяет собой подлинную *новацию* Нового Порядка». «Он *новое явление* в истории человечества». Факенхайм убежден, что возникновение «мусульманства» в лагере открывает для нас что-то новое и необычное в человеческом состоянии: оно раскрывает истину о человеке, универсальную и неопровержимую. Отсюда и вопрос: «кто смеет утверждать, что, если бы он был там и тогда, а не здесь и сейчас, он бы не опустился до состояния “мусульманина”?» (25) Факенхайм возвращается к этой мысли позже в своей книге «К исправлению мира: основания будущей еврейской мысли»: «В Освенциме другие свободные люди превращались в доходяг (*Muselmänner*), в живых мертвецов. Это *новое явление* в истории человечества и беспрецедентный скандал. И вот я спрашиваю: *мог бы Иисус из Назарета стать доходягой?*» Ни в коем случае не умаляя, в частности, и богословского значения страдания еврейского народа в Холокосте, мы должны констатировать, что феномен «конченого человека», живого мертвеца, доходяги – это отнюдь не *новация* Освенцима. Подобные свидетельства можно найти среди переживших тотальное расчеловечивание на протяжении всей истории: есть грань измождения, за которой не остается ничего человеческого в человеке. Антропологическое состояние расчеловеченных «живых мертвецов» или «конченных людей» среди доходяг ГУЛАГа и «мусульман» нацистских лагерей очень схоже. И это антропологическое состояние – данность *любой* ситуации крайнего изнурения, вне зависимости от времени или контекста.

ТОТАЛЬНОЕ РАСЧЕЛОВЕЧИВАНИЕ: ФЕНОМЕН В ОПИСАНИИ ВАРЛАМА ШАЛАМОВА

Насколько мне известно, Шаламов – единственный автор, про которого можно сказать, что он описывает расчеловечивание и воспринимает действительность через этот антропологический феномен. Вызов, брошенный Шаламовым богословской антропологии, состоит в том, что он описывает или, лучше сказать, как писатель исходит из своего противостояния расчеловечиванию, такому человеческому состоянию, когда «холод, голод и бессоница» вызывают крайнее изнурение, доводящее до «последней границы, за которой уже ничего человеческого нет в человеке, а есть только недоверие, злоба и ложь»*.

Согласно опыту Шаламова, жестокий голод – первый фактор, приводящий к расчеловечиванию:

Все человеческие чувства – любовь, дружба, зависть, человеколюбие, милосердие, жажда славы, честность – ушли от нас с тем мясом, которого мы лишились за время своего продолжительного голодания. В том незначительном мышечном слое, что еще оставался на наших костях, ... размещалась только злоба – самое долговечное человеческое чувство**.

Второй фактор, приводящий к полному расчеловечиванию, – это сильный холод: «Мороз, тот самый, который обращал в лед слюну на лету, добрался и до человеческой души. ... Так и душа – она промерзла, сжалась и, может быть, навсегда останется холодной»***.

Исчезновение всех человеческих эмоций, кроме злости и горечи, а также памяти и речи, звучит рефреном в рассказах Шаламова о колымских лагерях:

От голода наша зависть была тупа и бессильна, как каждое из наших чувств. У нас не было силы на чувства, на то, чтобы искать работу полегче, чтобы ходить, спрашивать, просить... Мы завидовали только знакомым, тем, вместе с которыми мы явились в этот мир, тем, кому удалось попасть на работу в контору, в больницу, в конюшню – там не было многочасового тяжелого физического труда, прославленного на фронтонах всех ворот как дело доблести и героизма****.

* Варлам Шаламов, «Одиночный замер», в: *Колымские рассказы*, доступно на: <https://shalamov.ru/library/2/5.html>

** Шаламов, «Сухим пайком», *там же*. См.: <https://shalamov.ru/library/2/9.html>

*** Шаламов, «Плотники», *там же*. См.: <https://shalamov.ru/library/2/4.html>

**** Шаламов, «Сгущенное молоко», *там же*. См.: <https://shalamov.ru/library/2/16.html>

Рассказчик в истории «Сентенция» признается: «Чувство злости – последнее чувство, с которым люди уходили в небытие, в мертвый мир»*. Доходяга планирует свою жизнь самое большее на два часа вперед.

Шаламов пишет, что из-за жестоких морозов и голода, работая семь дней в неделю по шестнадцать часов в сутки и постоянно подвергаясь побоям со стороны конвоя и преступников, здоровые молодые люди в течении двадцати-тридцати дней превращались в доходяг. «Эти сроки многократно проверены», – лаконично добавляет шаламовский рассказчик**. Свидетельства Шаламова ужасны еще и тем, что расчеловечиванию может подвергнуться любой человек, независимо от его социального положения, веры, образования или каких-либо других условий. Расчеловечивание безусловно.

Отходя от этих антропологических наблюдений, я теперь вкратце изложу наиболее распространенные модели *imago Dei*. После этого я коротко затрону новый подход немецкого теолога Клаудии Вельц. Как уже было сказано, я убеждена, что эти модели совсем не интересуются эмпирическими доказательствами реальности *imago Dei*. Поэтому данные модели по-прежнему остаются умозрительными и не могут обеспечить надежную антропологию. Тем не менее я выступаю за восстановление одной из них, самой непопулярной и старомодной.

ЧЕТЫРЕ МОДЕЛИ *IMAGO DEI*

Грубо говоря, существует четыре модели *imago Dei*: **субстантивная, функциональная, реляционная и динамическая**. Разные варианты этих моделей встречаются на протяжении всей нашей истории. Я коротко охарактеризую каждую из них, а затем сопоставлю с моим описанием в первой части этой работы.

* Шаламов, «Сентенция», там же. Ср.: «Не много мяса осталось на моих костях. Этого мяса достаточно было только для злости – последнего из человеческих чувств. Не равнодушие, а злость была последним человеческим чувством – тем, которое ближе к костям. ... Что оставалось сомной до конца? Злоба». См.: <http://sobakidendy-news.ru/post162366873/>

** Шаламов, «Татарский мулла и чистый воздух», там же. См.: <https://shalamov.ru/library/2/19.html>

Субстантивная модель

Первая, **субстантивная**, модель «рассматривает образ Божий как некое качество или способность, неотъемлемые от сущности человека» (Burdett, 5), т. е. это определенная способность или определенное качество, которое выделяет человека из остального творения. Часто это качество обнаруживали в силе интеллекта и способности логически мыслить (порой выражаемых аристотелевской максимой о человеке как «разумном животном»). Данная субстантивная концепция подверглась испытанию в XX и XXI веках, не в последнюю очередь вследствие полученных научных (биологических и палеонтологических) данных, о которых также упоминает в своей работе профессор ван ден Бринк. Большую часть дискуссий о науке и религии можно рассматривать как способ разрешения последствий «секулярного» мировоззрения для (богословской) антропологии человечества как отдельной сущности.

Функциональная модель

Функциональная модель главным образом опирается на стихи 1:26-27 книги Бытия, подчеркивая идею о людях – заместниках Бога на земле. Более того, «функциональная модель расширяет этот образ и связывает владычество над творением в Быт 1:26, 28 с творением [человека] по образу Бога» (Burdett 2015, 4). Стандартное толкование этой модели подразумевает, что господство человечества над творением есть следствие бытия по образу Бога, а не то, что само господство как-то выражает образ Бога.

Эта идея человечества, призванного к господству над творением, недавно была переистолкована в контексте экологических проблем. Эти толкования подчеркивают *ответственность* человечества за обеспечение и сохранение тварного порядка, а не суверенность господства (пример: Brueggemann 1982; Middleton 2005). Таким образом, подобные толкования подчеркивают этический аспект человека как образа Божьего⁴.

⁴ Проф. ван ден Бринк называет это «призванием»: «Важно, однако, не менять здесь порядок: наше призвание предшествует и обосновывает наше достоинство, а не наоборот».

Реляционная модель

Третья, **реляционная**, модель сосредоточена на отношениях между Богом и человечеством или людьми (cf. Welz 2016, 32). Данная концепция ставит реляционные способности человека над (или вкупе с) его интеллектуальными или рациональными возможностями. Некоторые богословы считают, что образ Божий должен восприниматься как то, что «экс-центрично» ('ex-centrical') или «смещено от центра» ('off-centered'), в том смысле, что связь, установленная Богом, не есть человеческая *Eigenschaft*, нечто присущее человеку, а *Außenschaft*, нечто исходящее извне, как выразился Хельмут Тилике: не *proprium*, а *alienum* человека. В соответствии с этим Карл Барт утверждает, что *imago Dei* не заключается в том, что есть человек или что он делает: человек – это образ Божий в человеческом бытии, в бытии визави Бога (*Gottes Gegenüber*)» (Welz 2016, 33). Можно сказать, что это отражает собственную богословскую антропологию Барта, его стремление говорить так, словно действительно можно встать на точку зрения Бога (но это тема для другой конференции). В отличие от Барта, Бубер, например, больше склоняется к личным отношениям между Богом и человеком, как диалога между Ich und Du (я и Ты). Кажется, популярность реляционных концепций растет пропорционально уменьшению популярности субстантивной модели.

Клаудия Вельц, на чьей позиции я остановлюсь позже, упоминает еще об одном типичном тропе, который можно извлечь из реляционной модели: языке как способе установления Богом отношений, по мнению мыслителей Вальтера Беньямина и Герхарда Эбелинга. И здесь, опять же, мы можем вспомнить Карла Барта с его упором на *Wort Gottes* (Слове Божьем) и философов, подобных Джорджио Агамбену, сосредоточенных на речи/языке как средстве преодоления себя и ощущения трансцендетного.

Динамичная модель

Четвертая и последняя концепция, **динамичная** модель, подразумевает под образом Божьим призвание, требующее этического и духовного усилия. Эта модель «исходит из того, что образ Божий есть не нечто, полностью данное человечеству в начале творения, а то, что полностью обретается в истории и в подражании Христу» (Burdett 5; cf. Welz 2016, 38). Другими словами, *imago Dei* – это призвание, и оно требует этического и духовного усилия. В богословии

его зачастую связывают с эсхатологическим аспектом: соответствовать природе Христа (Welz, 9). Неудивительно, что эта модель часто применяется в восточном православии, акцентирующем внимание на различии между образом и подобием.

Конечно, все четыре модели пересекаются; разница между ними лишь в том, на какой аспект каждая из них делает ударение. Никто не утверждает, что функциональная модель не предполагает какой-либо связи между Богом и человеком, и ни один сторонник субстантивной модели не станет серьезно настаивать на том, что невозможно спорить о том, как конкретно использовать «врожденный» образ Божий.

ОБРАЗ «ОБРАЗА» БОГА

Теперь я кратко остановлюсь на альтернативном подходе к *imago Dei*, недавно предложенном немецким теологом Клаудией Вельц. В то время как большинство толкований *imago Dei* сосредоточено на проблеме уникальности человека, Вельц больше сфокусирована на образе «образа» Бога, на видимости и невидимости Божьего образа. В своей книге *Humanity in God's Image: An Interdisciplinary Exploration* (2016) она обобщает три группы недавних исследований *imago Dei*: с точки зрения христианских богословов, иудаизма и междисциплинарных подходов. По ее мнению, большинство междисциплинарных исследований «принимает как должное то, что *imago Dei* отождествляется с некоторыми человеческими способностями, которые можно эмпирически проанализировать с помощью психологических тестов и проследить вплоть до первобытных истоков благодаря таким человеческим окаменелостям, как кости черепа» (Welz 2016, 11). Это равнозначно «субстантивной» интерпретации.

Не удовлетворяясь ни одной из четырех упомянутых моделей, Вельц предлагает подход, который она называет «герменевтическим»: «Поскольку я сомневаюсь в возможности выявить и расшифровать образ Божий эмпирически, я придерживаюсь герменевтического, а не натуралистического подхода. Изучая пересечения между семиотикой и визуальными исследованиями, между феноменологией и философией религии, я беру за точку отсчета человеческий опыт и самопонимание. Речевая артикуляция и пикториальная репрезентация различных путей понимания челове-

чества как образа Божьего представляет собой трудную задачу для интерпретации» (Welz 2016, 12).

Вельц развивает эту идею весьма основательно, ссылаясь на широкий круг тем, богословов и философов, изобразительное искусство и литературу. Она включает в свою работу главу о перспективах после Холокоста, что необычно для ученого, занимающегося богословской антропологией. У меня нет возможности здесь отдать должное ее многогранному труду, поэтому я обобщаю ее аргументацию, чтобы ясно обозначить наши расхождения.

Вельц указывает на «диалектическое напряжение между видимостью и невидимостью, внутренним и внешним» в концепте человеческого достоинства и *imago Dei*. С одной стороны, она утверждает: «все мы знаем, что люди и их достоинство могут быть ущемлены». С другой стороны, она говорит, что «для нас жизненно важно оставаться верными контрфактуальной, сверхчувственной идее неотъемлемого достоинства и нерушимого образа Бога в людях даже во тьме, вопреки видимому. *Imago Dei* может сохранять свое Богом данное достоинство именно потому, что человечество сохраняет сходство с божеством, даже когда внешнее сходство утрачено» (Welz 2016, 228f.).

Несмотря на всю оригинальность этого подхода, я вижу в нем фундаментальную проблему: акцент на видимом аспекте, на «образе». Вельц, как мне представляется, интерпретирует опыт Холокоста как утрату видимого *imago Dei*, что приводит ее к ценным философским и богословским размышлениям о диалектике человеческого достоинства и его попорания. Вельц (вместе с другими) вправе усомниться в возможности идентификации уникально «человеческой» способности или дара, но лишь потому, что такая способность не может быть определена в терминах биологической эволюции. Это, однако, не значит, что *imago Dei* «там нет». Поэтому, хотя она и ставит совершенно правильные вопросы, ее упор на внешней утрате вступает в конфликт с более фундаментальными, описанными в свидетельствах Холокоста и ГУЛАГа, данными о том, что все человеческое в человеке действительно может быть потеряно, а не просто затушевано или скрыто. Именно эта онтологическая данность делает страдания в ГУЛАГе вызовом для богословской антропологии. В конце концов, не ставя свои вопросы на онтологический уровень (или, иными словами, на уровень свидетельств), ее размышления рискуют остаться всего лишь образами.

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СУБСТАНТИВНОЙ МОДЕЛИ ОНТОЛОГИЧЕСКИ

Если мы вернемся к упомянутым моделям *imago Dei*, то, как я уже говорила, субстантивная модель среди них наименее популярна. Но на самом деле субстантивное понимание *imago Dei* – единственное имеющее смысл, так как только субстантивный аспект переключается с другими. Иными словами, если бы другие модели не были также субстантивными, они не имели бы смысла. Все они предполагают реальность *imago Dei* – иначе для них он был бы всего лишь метафорой, образом; а этого подозрения каждая модель, конечно, должна стремиться избегать, например функциональный подход с его основной опорой на книгу Бытия. Следовательно, проблема заключается именно в том, что эти «современные» модели *imago Dei* уклоняются от того, чтобы напрямую обращаться с ним как с реальным, как с неким качеством/сущностью человека.

В этом смысле термины, используемые в науке, «интерпретации» или «модели» *imago Dei* демонстрируют эти различия. Интерпретировать можно только то, что реально, иначе это не толкование, а воображение. Один из вызовов секулярного века – это необходимость найти равновесие между реальностью и разумом, между объективной действительностью, онтологией и эпистемологией. Было бы слишком просто объявить наше время «постсекулярным», если бы мы точно решили эту проблему и коренящийся в ней «основной вопрос философии», суть которого, после Маркса, составляет отношение между бытием и сознанием. То же самое относится и к *imago Dei*, и ко всем предполагаемым богословским темам (*loci*): если мы не поставим или не решим вопрос о реальности и воображении или о бытии и сознании, мы уклонимся к имагологии, т. е. чистым образам.

Непоправимый недостаток всех упомянутых моделей, включая «герменевтический» подход Вельц, состоит в том, что ни одна из них не учитывает возможность утраты *imago Dei* в том смысле, который раскрылся в *мусульманах* и *доходягах* Освенцима и ГУЛАГа. Это касается и классических толкований (средневековых, отцов церкви), и современных концептов, например в контексте дискуссий о науке и религии или в исследованиях пост-Холокоста.

Тем не менее есть плодотворная почва для развития размышлений об *imago Dei*, так как уже прозвучали голоса, которые рассма-

тривали субстантивную модель с точки зрения разницы в степени («Именно степень существующей в людях способности делает их уникальными среди других существ», Burdett, 5). Но тогда эмпирические свидетельства, эта реальность – не только возможность – потери всего человеческого и, как следствие, первоначальных предпочтений, должны стать отправной точкой. Свидетельства тотального расчеловечивания показывают, что потеря *imago Dei* напрямую зависит от количественных факторов, например от крайнего голода и крайнего холода в свидетельствах Шаламова. Наша задача как богословов и религиоведов заключается в том, чтобы пересмотреть свою антропологию перед лицом этой новой данности. Можно назвать это феноменологией *мусульманина* или *доходяги*.

Поэтому, если бы я использовала терминологию этих моделей, я бы призвала к пересмотру субстантивного понимания в том плане, что *imago Dei* есть нечто реальное в человеке и что реальность эта основана на опыте расчеловечивания XX века, потери «всего человеческого в человеке» (Варлам Шаламов) или «человека в человеке» (Достоевский). Эта потеря всего человеческого не подпадает под какую-то определенную модель или концепцию, но представляет собой фундаментальную данность опыта крайнего изнурения. Я считаю, что «потеря всего человеческого в человеке», известная нам теперь по свидетельствам из мест тотального расчеловечивания, подтверждает наличие в людях наиболее человеческих качеств, которые мы традиционно описываем как образ Божий. Моя логика проста: если он мог исчезнуть, значит он был.

Я убеждена, что любое богословие, основанное на идее творения по образу Божьему, должно отойти от возможности этой потери/затмения. Иначе мы не будем «достоверными» (это одно из требований Шаламова к гуманитарным наукам); вспомните также о требованиях, предъявляемых богословием после Освенцима, например Гринбергом: «Не делать ни одного утверждения, богословского или какого-либо еще, которое бы не было достоверным в присутствии горящих детей». Мы недостоверны, если не думаем об этом расчеловечивании, то есть если мы постулируем какую-либо антропологию, которая не предполагает данную возможность.

Может ли развитие субстантивной модели *imago Dei*, вдохновленной учением о двух природах во Христе, предложить лучшую перспективу? Тогда мы могли бы предположить, что утрачивается

человеческий аспект, а аспект божественный остается недоступным для любого человеческого опыта или познания. Тогда мы не пытаемся установить абсолютное превосходство божественного аспекта, который невозможно наблюдать эмпирически, и оставляем открытой возможность для этого аспекта функционировать в любой из оставшихся трех моделей. Если мы не отменим это различие между божественным и человеческим аспектом *imago Dei*, мы не сможем объяснить восстановление в доходах и мусульманах тех человеческих качеств, которые обычно называем божественными. И если мы сводим *imago Dei* единственно к человеческим качествам, исчезновение которых можно наблюдать, то мы также встречаем проблемы в других ситуациях расчеловечивания, например в случае людей с тяжелыми психическими расстройствами, одним из самых беспокойных. Здесь огромный потенциал содержится, на мой взгляд, в православном учении о тропосах и логосах (как, например, у Максима Исповедника).

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ

Реальность *мусульман/доходяг* как феномена заставляет нас радикально пересмотреть наши христианские богословские доктрины. Я уже упоминала о богословской антропологии и теперь коротко затрону христологию.

Во многом христианское богословие после Освенцима/Холокоста развивалось как христология. Оно содержит целый ряд недостатков – от возвеличивания страданий до христианизации Освенцима и тео- или даже патрипассианства (страдающий Бог или даже Бог-Отец). Проблема здесь в том, что христологию вводят в фактический диалог с иудеями. Еще одна проблема христологии заключается в том, что, например, смерть Христа становится заменой конкретного страдания. Это или – или: либо под угрозой ставится уникальность Христа, либо уникальность или неповторимость страдающего человека.

Но тотальное расчеловечивание ставит перед христианами очень простую альтернативу: либо плывешь, либо тонешь; либо я верю, что Иисус Христос – истинный Бог и истинный человек, Сын Божий, который вочеловечился, чтобы примирить все человеческие страдания и ради этого пострадал за всех нас, – либо мне надо признать, что его страдание было лишь одним эпизодом в бес-

конечной цепи страданий, возможно, даже не таких уж страшных по сравнению, например, с 18 годами Колымских лагерей.

Если мы хотим что-либо изменить в «формировании религии» в постсекулярных обществах, то религиозное сознание должно сначала пройти через «глубины» (ср. Псалм 129) и осмыслить вызовы, которые поставило в XX веке перед богословской антропологией и другими христианскими учениями тотальное расчеловечивание (такое как *Muselmänner* в нацистских лагерях или *доходяги* в ГУЛАГе). Конечно, *imago Dei* – это лишь один аспект в калейдоскопе систематического богословия. И чтобы поддерживать наш диалог с другими религиями и школами, мы должны очень тщательно подбирать слова, иначе мы не сможем соответствовать требованию Адорно, с которого я начала: «условием всякой истины является потребность дать высказаться страданию». Я вижу разные плодотворные возможности, но это тема для дальнейших обсуждений.

Перевел с английского Даниил Вигет

**РЕЛИГИЯ «ПО ТУ СТОРОНУ»,
«ДО» И «ПОСЛЕ» РЕЛИГИИ:
ПОСТ-ТЕИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ***

Вопрос о Боге возвращается сегодня в публичное пространство как один из ключевых вопросов, определяющих постсовременность. Мы слышим многочисленные разговоры о «возвращении религиозного» в современной мировой политике. В СМИ получают широкое распространение дискуссии об отношении светского и сакрального. Многие говорят о «религиозном повороте» в континентальной философии, связанном с именами Ж.-Л. Мариона, М. Анри и Ж.-Л. Крестьяна, или, наоборот, об «антирелигиозном повороте» в новой волне критического секуляризма, представленного трудами Д. Деннета, Р. Докинза и Кр. Хитченса. Оживленные споры о теизме и атеизме не исчезли, как ожидалось, с Просвещением и последующими заявлениями о смерти Бога в трудах Ницше, Маркса и Фрейда. Вопрос о Боге продолжает возвращаться снова и снова, заставляя нас спросить, что мы имеем в виду, когда говорим о Боге. Божество всемогущей причинности или самоопустошающего служения? Могучего монарха или заботливого незнакомца? Бога без религии или религию без Бога?

* Доклад на Международной конференции «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 13–14 декабря 2017 г.).

Подобного рода вопросы привели исследователей, работающих в области феноменологической герменевтики (Ричард Керни, Джон Капуто), к поиску «третьего пути» – между метафизической онто-теологией и негативной теологией. В формировании философии религии Капуто значительную роль сыграл хайдеггеровский проект преодоления метафизики, а также теория деконструкции Жака Деррида, которая привела его к новому, постметафизическому пониманию «религии без религии», акцентирующему парадоксальную неразрешимость тайны Бога, бесконечную вопрошательность и переводимость мышления о Боге. Диакритическая герменевтика Керни стремится преодолеть метафизику присутствия, не придавая инаковости Бога статуса радикальной неразрешимости. Однако при всех различиях в степени радикальности, оба философа разрабатывают концепцию религии «после религии». Остановимся на некоторых вопросах феноменологически-герменевтической философии религии, демонстрирующих возможность философствовать о Боге *после* Бога, мыслить Бога иначе, чем онто-теологическим способом.

В философии религии Джона Капуто, фундированной различием между именем и событием, мы встречаемся с попыткой понимания религии не как традиционной конфессионально определенной религиозности, а как бытия человека в качестве религиозного бытия. Здесь феноменологическая герменевтика проходит через шлюзы деконструктивистской критики, стремясь преодолеть метафизику, понимаемую как желание зафиксировать смыслы, «завершить игру». По мнению Капуто, деконструкция не разрушает религиозную веру, но, напротив, фактически выполняет функцию спасения и защиты имени Бога от ограничений или контроля метафизических систем. Хотя деконструкция явно осуждает тоталитарные формы теологии, она также критикует все другие формы тотализирующего дискурса, в том числе те, что стремятся исключить языки веры. Капуто обнаруживает у Деррида своего рода «обобщенную апофатику», которая может рассматриваться как углубленное стремление к невозможному, к приходу совершенно другого. Деконструкция оказывается своего рода верой, «имитирующей и повторяющей структуру веры в вере без догмы»¹. Условием

¹ J. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 57.

для прихода невозможного становится тайна, к которой у нас никогда не было доступа. Тайна имеет апофатические свойства, но она не сводится к теологической апофатике, поскольку у другого есть много имен, кроме имени «Бог». Капуто показывает, что дерридианская приверженность другому «структурно религиозна», более того, Деррида постоянно стремится к «некоему Богу», «Богу, имя которого он постоянно ищет»². Этот поиск нельзя назвать теологией, скорее он представляет собой своего рода молитву. Для Деррида имя Бога – «это имя абсолютной тайны, место для тайны, где нет тайной истины, но есть чистая пустая истина, благодаря которой мы всегда подвержены множественным интерпретациям. ... Имя Бога – это самое мощное деконструирующее имя, которое мы можем призвать, поскольку это имя, которое разрушает земные башни до фундамента истины, которую мы все время заново выстраиваем»³. Деррида стремится позволить невообразимому прийти, пытается призвать его приход, вызвать события, открыться для прихода другого, мечтать о мечте о невозможном.

Влияние Деррида определяет специфику феноменологической герменевтики Капуто, которая становится попыткой сохранить поток опыта и поставить под вопрос все наши убеждения в отношении реальности. Он акцентирует дерридианскую критику власти и его внимание к постоянному вопрошанию, подчеркивая, что это не анархия, но свободные и открытые дискуссии, которые показывают «контингентность каждого дискурса и каждой практики»⁴. Деконструкция предполагает двойную предпосылку:

1. Все наши убеждения и практики, институты и традиции, все атрибуты культуры – это конструкции.

2. Все, что было сконструировано, можно деконструировать, и если что-то не является деконструируемым, то только потому, что оно не сконструировано.

Сказать, что вещи сконструированы, означает сказать, что они сформированы в пространстве и времени. Если использовать язык Гуссерля, конструкции «конституируются» не трансцендентальным сознанием, а в более анонимном, предличном, квазитрансценден-

² Ibid., p. 286.

³ Ibid., p. 289-290.

⁴ J. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, 1987, p. 197.

тальном поле, сложной сети переплетенных дифференциальных следов, которые являются лингвистическими, историческими, социальными, политическими, гендерными, телесными и так далее, причем акцент делается на «и так далее», что означает принципиальную незавершенность такого списка. Тогда возникает вопрос: есть ли что-нибудь, чему деконструкция готова клясться в верности? Существует ли авторитет, который она признает? Перед чем она готова нести ответственность? Иными словами: есть ли что-то недеконструируемое? Капуто показывает, что любой порядок деконструкции предполагает нечто недеконструируемое, то, ради чего происходит деконструкция, что ее инспирирует. Тем самым к двум положениям деконструкции, которые мы сформулировали выше, можно теперь добавить третий: деконструируемость возникает как снизу, от любой конструкции в пространстве и времени, так и сверху, от давления, оказываемого недеконструируемым, благодаря которому любая конструкция разрушается. На относительно стабильное единство значения сверху оказывает давление недеконструируемое, а снизу *différance*. В работах начала 2000-х Капуто в основном говорит о деконструируемости имен и недеконструируемости событий. Выстраивая «теологию события», он стремится препятствовать закрытию имен, блокировать их онтологизацию, какими бы священными они ни были. По его мнению, если под «теологией» мы понимаем логос имени Бога, это означает «герменевтику события, которое будоражит нас в этом имени, события как того, что это имя значит»⁵. Под «значением» Капуто подразумевает не семантическое содержание, а то, что имя обещает, что оно вызывает, чего оно жаждет, чему мы молимся. Поэтому событие теологии он считает деконструкцией имени Бога, «поскольку деконструкция – это деконструкция условного имени с целью освобождения безусловного события, сокрытого в имени»⁶.

В работах последних лет Капуто, пытаясь объединить интуиции Деррида и Тиллиха, в размышлениях о недеконструируемом сосредотачивает внимание на безусловном. Именно «безусловное» оказывается недеконструируемым, тогда как условное – это то, что конструируется в конкретных условиях языка, истории и

⁵ J. Caputo, *The Weakness of God: a Theology of Event*, Bloomington: Indiana University Press, 2006, p. 6.

⁶ Ibid.

общественно-политического порядка. Условное существует в пространстве и времени; оно действительное и фактическое, реальное и историческое. Безусловное, напротив, образует ядро истинной корреляции: безусловным оказывается то, что предъявляет нам безоговорочные требования, то, что нас зовет и на чей призыв мы отвечаем. Также к безусловному относится то, что мы безоговорочно утверждаем, чему мы верны, не будучи в состоянии изложить предварительные условия или требования. Существует взаимосвязь между недеконструируемым как безусловным призывом и нашим бытием, призванным ответить на тот авторитет, перед которым мы несем ответственность. Потому для Капуто деконструкция – это не анархия, а теория ответственности. Она не говорит: «все сойдет», но настаивает на том, что нас ничто не удовлетворяет, ничто не соответствует требованиям нашей верности призыву. Призыв приходит как трехсторонняя структура времени: призыв – это то, что зовет нас сейчас; то, что призвано (прийти); то, на что нас просят отозваться. Временность призыва тождественна зову временности; у него нет более глубокого «основания», чем темпоральность. Безусловное становится для Капуто функцией временности; то, что Тиллих называл «основанием бытия», в конечном счете оказывается структурой временности. Призыв он характеризует как посещение, приходящее поверх нас без приглашения. Мир начался без нас. Призыв всегда уже встроен в язык, историю и традиции – системы, которые уже запущены к моменту нашего выхода на сцену и «помашут нам» при нашем уходе. Под воздействием призыва любая данная конструкция, представляющая собой нечто обусловленное, относительно стабильное единство значения, дестабилизируется призывающим – как обещанием того, что призвано, так и памятью прошлого.

Обращение к безусловному тесно связано с критикой идолопоклонства. По мнению Капуто, идол или ложный Бог, представляющий особую опасность для себя и для всех остальных, это Бог власти, *deus omnipotens*, полубогохульный и мифологический. В качестве альтернативы он излагает свое видение Бога без власти, Бога, который не «возбуждает ожидания власти»⁷. Он отказывается от традиционного объединения Бога и могущества, включающего акцент на «существовании» Бога и, следовательно, на онтологии.

⁷ J. Caputo, *The Weakness of God: a Theology of Event*, p. 23.

Поэтому понятие Царства Божьего пересматривается в терминах «слабых сил» – терпения, мира и прощения. Царство Божье предстает своего рода «тревожным шоком», производящим «беспокойство в бытии». Понятие царства открывает обещание невозможного. Бог осмысливается не как трансцендентное бытие классической метафизики, превращающей божественное в отдаленную всемогущую силу, но как Бог пустыни, как обращение, которое претендует на нас и призывает нас за собой. Жить перед лицом такого Бога означает «жить, следуя призыву, всегда уже призванными, затронутыми слабой силой вызова, вызванными призывом позволить прийти Царству»⁸. Капуто отвергает любое понятие абсолютного всемогущества и пытается пересмотреть различные аспекты традиции, которые настаивали на этом понятии. Он связывает свою слабую интерпретацию Бога с теологией апостола Павла – теологией креста, слабости и смирения, а не скрытой силы. В этом контексте он отказывается от традиционной доктрины творения *ex nihilo* (из ничего) в пользу творения *ex amore* (из любви). Предполагается, что концепция творения *ex nihilo* связана с греческими философскими концепциями всемогущества, которые отвергают хаос и женственность ради патриархального, удаленного, могущественного божества. Вместо концентрации на власти Капуто обнаруживает в библейской истории творения повествование об «изначальном благословении». Благословение свидетельствует о Божьей надежде для творения, явленной не как могучая сила, а как «нежный ветерок, дующий из рая, который через эпохи разносит божественное “хорошо весьма”, становясь событием слова»⁹. Он также выступает против любой теологии, которая «защищает» божественную силу перед лицом зла. Любая ассоциация божественного с насилием и убийством ложна. Это богохульство, использующее имя Бога, чтобы придать «рациональность» злу и страданию. Слабость Бога выражается в призыве к добру, а не в каком-либо властном утверждении справедливости.

Этика Царства состоит в «священной анархии», «слабой силе справедливости». Мы должны жить, не рассчитывая на какое-то божественное вмешательство сверху, которое могло бы выпрямить неверные пути повседневной жизни здесь и сейчас. «Говорить “да”

⁸ Ibid., p. 39.

⁹ Ibid., p. 83.

Богу, призывать имя Бога ... не значит верить в волшебную приостановку естественных законов, обеспечивающую божественное предотвращение стихийных бедствий или божественную защиту отдельных исторических целей, конкретной нации, политической партии, религии, расы или пола, чтобы в конце одна историческая цель одержала победу над другой»¹⁰. Вместо этого Бог дает нам надежду перед лицом зла: «Имя Бога наполнено силой, потому что это имя нашей надежды на завет, заключенный Элохимом с вещами, которые Он призвал своим *хорошо весьма*, когда Он призвал их к добру, когда Он дохнул над ними жизнью добра. Имя Бога – это имя события, событие нашей веры в преобразование вещей, в самые невероятные и невозможные вещи, в то, что жизнь никогда не закрывается, будущее никогда не замкнуто, горизонт никогда не заканчивается и не ограничивается. Имя Бога открывает закрытое, дышит жизнью там, где наступает опустошение, и дает надежду там, где все безнадежно»¹¹. Но это не надежда на то, что могущественный Бог нанесет удар и уничтожит зло, а скорее более слабая, более хрупкая надежда, которая призывает нас к справедливости и следованию добру.

При этом Капуто подчеркивает отсутствие какого-либо выделенного, устойчиво определенного «что» в надежде. У надежды нет зафиксированного объекта: «Единственное, на что мы должны надеяться, – это сама надежда. Мы больше спасены самой надеждой, чем тем, на что мы надеемся, что различается в зависимости от времени и места. ... Единственное, на что мы всегда и везде должны надеяться, – это сама надежда, которая недеконструируема. Все те определенные и идентифицируемые вещи, на которые мы надеемся, есть и будут деконструируемыми; но сама надежда, если есть такая вещь, не подлежит деконструкции»¹². Такая неразрешимость всегда пытается сохранить напряжение живым и пробелы незаполненными. Надежда определяется страстью и желанием, подпитываемым неразрешимостью и непознаваемостью. Мы молимся «тому, что мы не знаем», но делаем это страстно и неустанно.

Структура религиозной надежды определяет довольно критическое отношение к любым версиям фундаментализма или религи-

¹⁰ Ibid., p. 178.

¹¹ Ibid., p. 88.

¹² Ibid., p. 297.

озной власти. В работе «Что бы деконструировал Иисус?» Капуто предполагает, что Иисус деконструировал бы большинство наших представлений о вере и церкви. Он повторяет, что мы не можем знать истину, существует отнюдь не только одна (официальная и санкционированная) интерпретация, все решения должны приниматься в вере и надежде, что означает веру в то, что кажется невероятным, надежду на то, что кажется совершенно безнадежным. Капуто утверждает, что деконструкция и Царство Божье «отмечены общей любовью к парадоксу и апории и общей оценкой пути не как хорошо проложенной дороги, хорошо размеченной магистрали, но как пути с препятствиями – шаг / остановка, движение за пределы и в конечном счете безумие любви»¹³. Он настаивает на том, что подобная слабость – это не просто бессилие, служение Иисуса – это не деяния мощного супергероя, но безумие любви, которое подрывает все наши ожидания. Послание Иисуса идет не от умеренности, а от избытка, от «любви без меры». Для Капуто политика Царства – это прощение и гостеприимство, которое мыслит Бога не в терминах всемогущества, а как надежду на новую теологическую парадигму сострадания слабым. Герменевтика обозначает здесь «нашу ответственность дышать духом Иисуса, воплощать, изобретать, превращать эту поэзию в практику, чтобы заставить политический порядок резонировать с радикальностью того, чье видение точно не было политическим»¹⁴. Потому на вопрос: «Какое же тогда Царство Божие? Где его найти?» – ответом становится: в гостеприимстве и справедливости. Царство явлено всякий раз, когда мы прощаем, говорим чужому «добро пожаловать», обнимаем врага, каждый раз, когда закон служит справедливости, каждый раз, когда мы действительно готовы принять «малых сих».

Тем самым критика метафизической религии становится для Капуто отправной точкой в поиске религии пост-метафизической или «религии без религии», которая верна Богу в той мере, в какой отрицает знание Бога и значение такого знания для религиозной веры и тем самым открывает путь страстной любви к Богу, воплощенной в любви к другому. Такая религия может быть названа «религией без религии», поскольку здесь можно «быть глубоко

¹³ J.D. Caputo, *What would Jesus Deconstruct?: the Good News of Postmodernity for the Church*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, p. 46.

¹⁴ *Ibid.*, p. 95.

и неизменно «религиозным» с теологией или без нее, с религией или без нее»¹⁵, то есть с какими-либо конкретными требованиями к религиозным знаниям или без них. Подлинная религиозность фундаментально связана со страстным стремлением к невозможному, конституирующему структуры опыта. Эта структура опыта являет себя как устремленность к совершенно другому, взламывающему присутствующий горизонт возможности, – невозможному. Капуто идет еще дальше, утверждая, что религиозное – это и есть то, что конституирует опыт как опыт; только невозможное делает опыт действительно чем-то новым. Эта «религиозная грань опыта», пишет Капуто, «понятие жизни на пределе возможного, на грани невозможного представляет собой религиозную структуру, религиозную сторону каждого из нас»¹⁶. Вслед за Жаком Деррида Капуто именует эту фундаментальную страсть к невозможному в человеческом опыте «любовью к Богу». Для Деррида и Капуто «имя Бога» – это имя того, что мы желаем и любим без вопросов и сомнений.

Труды Капуто можно назвать философией религии из постсекулярной или, скорее, постхристианской перспективы. Его больше интересует структура религии, чем конкретное исповедание или определенное содержание. Он пытается показать, что деконструкция делает слово веры возможным и невозможным; даже если она дестабилизирует все имена, традиции и практики, мы остаемся с надеждой на надежду, с надеждой вопреки надежде. Хотя Капуто последовательно отказывается придать какое-то определенное содержание этой надежде и по сути интерпретирует любое такое содержание как попытку ограничить или закрыть абсолютное гостеприимство и обещание события, структурное стремление к божественному как безусловному характеризует все его работы. Это не вера в конкретного Бога определенной традиции, речь идет, прежде всего, о надежде, а не о вере: имя Бога не дает нам никакой уверенности, никакого определенного содержания, но подпитывает нашу надежду на благо, на жизнь, на справедливость. Это имя обещания, структура приходящего события, на которое мы надеемся, но которое не можем контролировать. Капуто предлагает вместо онтологии прислушаться к феноменологии, к событию, к безусловному как безумно неуловимому, как тому, что может быть.

¹⁵ J.D. Caputo, *On Religion*, L., N.Y.: Routledge, 2001, p. 3

¹⁶ *Ibid.*, p. 9

В безусловном присутствует элемент ничтожности, бездомности, оно не имеет комнаты в доме бытия. Оно не тождественно предмету панэнтеистической метафизики, сверхсущему мистиков, самодвижению Абсолютного Духа или Божественному Провидению, транскрибируемому в пространстве и времени, оно скорее есть нечто более спектральное, лишаящее нас мира и покоя. Безусловное не встроено в диалектику конечного и бесконечного, оно не является бесконечным бытием, бытием самим по себе, основанием бытия, силой бытия или сверхбытием. Капуто описывает его как бесконечное в конечном, приходящее, мессианское обещание (без Мессии), образ надежды на приход того, что мы не можем увидеть, что может быть катастрофой. Приходящее Царство описывается в теологии события как возможность невозможного, то, чего мы желаем с желанием за пределами желания, со всем безумием Царства, где единственным правилом оказывается выходящее за всякие рамки правило безусловных даров. Царство Божье парадоксальным образом не нуждается в Боге, в божественном Абсолюте традиционного теизма. Это его собственная форма жизни, его способ бытия в мире. В такой «религии без религии» Мессия никогда не придет, понятие буквального воскрешения бесполезно. Тем не менее страстная надежда на Мессию и обещание воскрешения побуждает нас к усилию и трудам ради жизни и справедливости.

Ричард Керни также вовлечен в постмодерную герменевтику, однако для него важно показать, что постмодернизм не обязательно сводится к утверждению всеобщего релятивизма или нигилизма ради него самого. Вместо этого Керни пытается найти средний путь между «головокружительными высотами онто-теологии» и «глубинными безднами негативной теологии постмодерна», утверждает, что нам нужно «символическое воображение» и «герменевтический перевод» для возведения мостов между крайностями. Он называет такой путь «диакритической герменевтикой», которая не является ни «романтической» (предполагающей возможность достижения полного понимания, практически тождества с другим), ни «радикальной» (отказывающейся от какого-либо посредничества в пользу нередуцируемой асимметрии между мной и другим). Керни пытается избежать обеих крайностей: и слияния горизонтов, и апокалиптического разрыва коммуникации, стараясь изучить возможности взаимного общения между различными и уникальными личностями. Это не гегелевское слияние, а постоянный диалог,

который не снимает различия во всеобъемлющем синтезе, но сохраняет открытое множество и множественность. «Основная цель диакритической герменевтики», по словам Керни, «сделать нас более гостеприимными для чужих, богов и монстров, не поддавшись мистике или безумию»¹⁷. Центральными темами диакритической герменевтики становятся гостеприимство, возможность и обещание. Его обсуждение религии подразумевает переосмысление того, что значит подлинное человеческое существование, жизнь в вере, бытие перед Богом. Согласно Керни, мы «помогаем» Богу быть Богом, мы помогаем Богу «стать» Богом, делаем реальными возможности. Наши дела милосердия становятся способами утверждения божественного. Дело не в том, что Бог настолько слаб, что ему нужна наша поддержка, скорее Керни пытается переосмыслить традиционные понятия всемогущества/потенции, чтобы сделать наши представления о божественном более открытыми к возможности и трансформациям. Хотя Керни обращается к тем же темам, что и Капуто, он часто критикует Капуто и Деррида за чрезмерный радикализм. Он более укоренен в католической традиции и одновременно более открыт другим конфессиям и другим религиям. На герменевтический вопрос: «Откуда вы говорите?» – он отвечает, обозначая свои философские корни в феноменологии, а религиозные – в иудео-христианском теизме. Он называет себя религиозным мыслителем в смысле такого поиска Бога, который не исключает других религий и не претендует на последнюю истину. В деконструктивистской герменевтике Керни видит чрезмерное превознесение инаковости и возвышенного, что делает невозможным коммуникацию с другим. Он настаивает на том, что «попытка построить герменевтические мосты между нами и другими (человеком, божественным или чем-то еще) не должна осуждаться как онтология, онто-теология или логоцентризм, т. е. как некоторая форма тотальной редукции, граничащей с насилием»¹⁸. Философия может найти средний путь между полным отказом от инаковости и неограниченной открытостью к ней, показывая, что мы должны различать, где требуется гостеприимство и где возникает реальная опасность. Критика Деррида и Капуто обусловлена тем, что в их работах практически полностью дискриминируются позитивные

¹⁷ R. Kearney, *Strangers, Gods, and Monsters*. N.Y., London: Routledge, 2003, p. 18.

¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

образы, там неразрешимость никогда не уступает место хвале или утверждению Бога. Керни критикует Капуто за то, что тот, по сути, считает деконструкцию альтернативой теологии, адекватной версией божественного, якобы не подверженной тоталитарной и иерархической метафизике христианской традиции. Он показывает, что представления Капуто о христианской традиции иногда оказываются просто карикатурой: «не все понятия Троичного Бога – не говоря уже о Яхве или Аллахе – это фетиш присутствия или сверхсущности»¹⁹. Между пустыней невозможного и гиперусией можно освободить место для того, что Керни называет возможным Богом. Альтернативой монструозному невозможному деконструкции становится размышление о Боге любви, справедливости, гостеприимства и сострадания, явленном как «любящее возможное», как эсхатологическая надежда, которая сохраняет этическое измерение и призывает к справедливости.

Такую версию божественного Керни предлагает в своей центральной работе «Бог, который может быть: герменевтика религии». Интерпретируя библейские тексты, работы Дионисия Ареопагита, Майстера Экхарта, Николая Кузанского, Керни разворачивает «эсхатологическое» чтение текста, где Бог открывает себя как Тот, Кто обещает, Кто приходит или «может быть». Подобный «динамизм» пришествия Бога принципиально отличается от традиционной интерпретации *potentia* как силы и могущества. Бог не то неподвижное, всемогущее, абсолютное совершенство, которому часто поклонялось христианство. Скорее Бог отдает себя в любящей уязвимости. Он верен порядку любви и справедливости и не налагает жестко установленных божественных правил. Бог призывает нас исполнить Божьи обещания, что предполагает открытый взгляд на историю. «Постметафизическое прочтение возможного» предполагает «радикальную трансцендентность» возможного, но при этом «возможное» трактуется в терминах «веры в обещание пришествия»; возможное призывает и требует нас, и оно «всегда приходит как неожиданность и никогда без благодати»²⁰. Керни приходит к выводу, что осмысление Бога из перспективы возможности предполагает включение нашего ответа в осуществление

¹⁹ Ibid., p. 207.

²⁰ R. Kearney, *The God Who Maybe: a Hermeneutic of Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 100.

божественного *posse*. Он настаивает, что это не возвращение к дуализму, но приглашение принять участие в игре творения: «Чтобы ответить на песню Творца, нужно услышать Слово, которое обещает приход возможного мира, второе творение или восстановление справедливости и мира; мира, которому божественное *posse* всегда готово открыться, но это может произойти только тогда, когда человечество говорит “да”, присоединившись к танцу, входя в игру продолжающегося генезиса, преображая землю. Бог не может стать полностью Богом и Слово не может стать плотью, пока творение не станет “новым небом и новой землей”»²¹. Тем самым Бог, «который может быть», характеризуется как «любящая возможность», приглашающая нас к любящему ответу. По мнению Керни, такой способ понимания позволит нам вернуться к Богу «после Бога», что он обозначает как путь анатеизма.

Анатеизм означает возвращение божественного на границе, где встречаются священное и секулярное. Он осуществляется в горизонте незнания: «только если мы признаем, что человек практически ничего не знает о Боге, можно заново обрести присутствие священного в самой плоти обыденного существования»²². Анатеизм – это не новая версия религии, а скорее «повторное открытие того пространства, где мы можем выбирать между верой или неверием. Таким образом, анатеизм представляет опцию восстановленной веры. Он действует *до* и *после* разделения между теизмом и атеизмом, и делает их возможными»²³. Он не тождественен ни воинственному атеистическому отказу от Бога, ни лишенному сомнений догматическому теистическому утверждению Бога, скорее он следует за ними и одновременно предшествует им. Если говорить о «символе веры» анатеизма, то центральной темой здесь становится гостеприимство. Как и Деррида, Керни подчеркивает амбивалентность этого понятия. Незнакомца можно приветствовать с гостеприимством или встретить в страхе и вражде. Точно так же обстоит дело и с нашим откликом на встречу с божественным. Керни обращается к библейскому нарративу, чтобы продемонстрировать, как именно мы призваны ответить на встречу с незнакомцем

²¹ Ibid., p. 110.

²² R. Kearney, *Anateism: Returning to God after God*, N.Y.: Columbia University Press, 2011, p. 5.

²³ Ibid., p. 7.

и какая тьма незнания эту встречу сопровождает. Ответ Авраама на посещение трех странников, которых он приветствует и кормит, рассматривается как парадигматический образ, определяющий трактовку гостеприимства в авраамических религиях. Практиковать гостеприимство вместо враждебности означает быть открытым лику другого, выбирать справедливость, милосердие и мир, а не войну, насилие и разрушение. Часто незнакомец лишь позже признается, что был божественным незнакомцем; когда это признание происходит, как правило, Бог уже ушел. Божественное узнается благодаря следу, оставленному в человеке. Керни прослеживает амбивалентную напряженность между гостеприимством и враждебностью, присутствующую во всех трех авраамических религиях. Все три не просто призывают к гостеприимству по отношению к незнакомцу, – это призыв, который осуществляется вопреки доминирующей в мире тенденции к войне и насилию. Всегда остается возможность выбора: любви или насилия.

Керни описывает пять составляющих своего проекта: воображение, юмор (тесно связанный со смирением), обязательство, различие и гостеприимство. Вместе они образуют «герменевтическую арку», которая позволяет осуществить «межрелигиозный перевод». Перевод не означает устранение различий, а скорее открытие незнакомца: «В целом я ставлю здесь на возможность духовной акустики, позволяющей переосмыслить старейшие крики религиозного сердца в наших священных и секулярных мирах»²⁴. Такая открытость подразумевает отказ от традиционных представлений о божественном суверенитете как превосходстве над всеми альтернативными видениями. Он снова обращается к Божьему бессилию или кенозису, открывающему, что «Бог есть обещание, призыв, желание любить и быть любимым, которого вообще не может быть, если мы не позволим Богу быть Богом»²⁵. Для того чтобы подлинный религиозный опыт стал возможным, мы должны признать свое незнание. Сомнение – не угроза вере, потому что без него не может быть никакой веры. По мнению Керни, существует «плодотворная напряженность» между теизмом и атеизмом, колебания между сомнением и верой – это гарантия свободы человека перед вызовом незнакомца: «выбор, верить или не верить, неотделим от

²⁴ Ibid., p. 52.

²⁵ Ibid., p. 53.

анатеистического пари. И это выбор, совершающийся снова и снова, и никогда сразу для всех»²⁶. Поэтому анатеизм всегда один из вариантов, а не необходимость. Это не обязательство возродить анатеистическую веру после смерти Бога, но попытка заново обрести элементы традиционной религии в посттеистическом или пострелигиозном мире. В таком мире речь идет не о выборе между верой и неверием, а скорее о том, как мы можем выбирать между «Богом страха и Богом гостеприимства»²⁷. Священное и светское должны встретиться и вступить в диалог. Если священное может существовать в отношении к светскому, вместо того чтобы пытаться доминировать или вытеснить его, тогда возможно подлинное гостеприимство для многих взглядов. Керни полагает, что гостеприимство должно также включать открытость к неавраамическим верованиям. На самом глубинном уровне большинство религиозных традиций побуждает к состраданию и заботе о другом. Это делает возможным «братский праксис и мистическое общение», потому что, как настаивает Керни, «анатеистическое гостеприимство по отношению к незнакомцу, как отмечалось, это не только признание, что другой – такой же, как и мы сами. ... Оно также влечет за собой признание другого как отличающегося от нас, как радикально странного и нередуцируемого к нашим знакомым горизонтам»²⁸. Однако Керни не выступает за синкретизм, не предполагает, что все великие религии в действительности говорят «одно и то же». Гостеприимство прежде всего означает открытость к странности и отличиям другого, а не редуцирование его до ручной и управляемой версии, совместимой с собственными убеждениями. Мы должны говорить изнутри нашей собственной традиции и быть честными в отношении различий, не пытаться оставить наши собственные традиции ради мифической глобальной религии или общей морали, а строго и критически изучить их изнутри и обогатить через нашу встречу с другими традициями: «Анатеизм – это не простой консенсус, который игнорирует реальность конфликтующих убеждений. Это эффективный способ заново обрести уникальное гостеприимство к Незнакомцу на инаугурационной сцене каждой веры. Открываясь богам других традиций, мы рискуем умиранием наших

²⁶ Ibid., p. 56.

²⁷ Ibid., p. 139.

²⁸ Ibid., p. 150

собственных. И в такие моменты кенотического гостеприимства, где мы обмениваемся нашим Богом с другими, иногда не понимая на какое-то мгновение, кто из них истинный, мы открываем себя благодатной возможности вернуть нашего Бога снова, но на этот раз как подарок от другого, как Бога жизни по ту сторону смерти. ... Это ставка анатеизма. И риск. Ибо, отдав нашего собственного Бога чужому Богу, мы не получаем никакой гарантии, что Бог может вернуться снова. Или же Бог вернется, но таким, что окажется для нас сюрпризом»²⁹. Истинное гостеприимство принимает этот анатеистический риск открытости.

Путь анатеизма предполагает также стремление коснуться священного в его вовлеченности в сферу ординарных вещей. Внимание смещается к эпифании повседневного, эсхатону, который в сердце вещей. Такое повторное возвращение к малым повседневным вещам, осуществляемое для того, чтобы восстановить голос и облик самого высшего в самом низком, Керни называет эсхатологической редукцией. Ее специфика особенно ярко проявляется в сравнении с предшествующими тремя. Первая редукция – трансцендентальная, описанная Гуссерлем, означала отказ от естественной установки и созерцание чистых феноменов. Вторая – онтологическая – редукция, разработанная Хайдеггером, предполагает переориентацию сознания от сущности бытия к бытию как бытию, внимание к онтологической дифференции между бытием и сущим. Третий вариант редукции представлен в трудах Мариона и выступает как возвращение к дару, движение за пределы гуссерлевской эпистемологии и хайдеггеровской онтологии – к «насыщенным феноменам». И наконец, вводимая Керни «микро-эсхатологическая редукция», которая «ведет через горизонты сущности, бытия и дара – назад к повседневному, назад к естественному миру простой воплощенной жизни, где мы встречаем другого лицом к лицу»³⁰. Здесь мы возвращаемся назад, лицом к лицу сталкиваясь с нашим обыденным миром. Эту способность видеть лик незнакомо-го греки называли *prosopon*. *Persona/prosopon* понимается в контексте

²⁹ Ibid., p. 181.

³⁰ R. Kearney, "Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology", in: *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*/ ed. by J.P. Manoussakis, N.Y.: Fordham University Press, 2006. p. 6.

воплощения как путь ко встрече с Другим, который преодолевает свою трансцендентность и привносит свою имманентность в здесь-и-сейчас-бытие. В понимании *prosopon* особенно значимо именно взаимодействие, диалог себя-как-другого и другого-как-себя, речь идет о симметричной встрече лицом к лицу. Кроме того, отмечает Керни, в четвертой редукции *prosopon* предстает как бытие-благо, что означает путь от онто-теологии к онто-эсхатологии, где поиск Бога осуществляется не по ту сторону бытия, а в нем самом: Бог в бытии, через него и для него. В отношении религии это может привести нас к Богу «последних и малых сих», к божеству, которое мы встречаем как воплощенную *prosopon*, так что после Бога мы находим себя возвращающимися к Богу, через творческое повторение заново обретаем то, что всегда было на первом месте, но оставалось незамеченным. В ней происходит переход от метафизического понятия Бога как бестелесной причины, лишенной динамичности и желания, к более эсхатологическому понятию Бога как возможности прийти: возможного, которое призывает нас за пределы настоящего времени в направлении обетованного будущего.

Важно подчеркнуть герменевтический характер четвертой редукции, поскольку признание интерпретативного статуса данного подхода гарантирует плюралистическое прочтение эсхатона: «Называем ли мы его просто “Бог”, или “Бог по ту сторону Бога” (с Экхартом и мистиками), или “еще не Бог”, как в атеистическом мессанизме Блоха и Деррида, – все это на самом деле вопрос интерпретации. Вопрос слушания, чтения, веры»³¹. Эсхатон, по Керни, не является прерогативой какой-либо конкретной религии, монотеистической или иной. Это уверенность в том, что каждое «Я есть» (и особенно божественное) неразрывно связано с «Я не один». *Ego sum* неотделимо от *peto*: последнего и меньшего из сущих. Эсхатон характеризуется творческим и любящим самоопустошением (*kenosis*), который дает пространство сущим. Тем самым, если мы хотим истолковать эсхатон как Единое, это было бы абсолютом, который отвергает сведение к какому-либо из своих проявлений. Это Абсолют, который освобождается от себя самого. Подобная нередуцируемость эсхатона является лучшей гарантией межрелигиозного плюрализма. Поскольку эсхатологическое Единое нельзя назвать абсолютно единственным способом, его можно именовать

³¹ Ibid., p. 8.

только различными способами. Это скорее путь, который ведет к другим путям, означающий одновременно отказ от абсолютизма (единое без многих) и релятивизма (многие без единого). Эсхатон открыт для всех. Это как бы изначальное зародышевое пространство, которое порождает множество различных религий. Таким образом, каждая попытка определить эсхатон уже является интерпретацией. Согласно Керни, в начале было Слово, которое всегда представляет собой множество слов. Тем самым микро-эсхатологическая редукция радикализирует три феноменологических редукции, собирая их в точке, где они воссоединяются с герменевтикой. Как писал Поль Рикер, мы «отказываемся от идеи создания феноменологии религиозных феноменов, взятых в их неделимой универсальности», в пользу «межконфессионального гостеприимства», что позволяет проследить «широкие герменевтические переплетения»³² конкретных религий в диалоге с другими.

Тем самым, несмотря на различия в трактовке инаковости Бога, новое видение религии, предлагаемое Капуто и Керни, предполагает акцентирование образа любящего Бога, который призывает нас к реальным делам милосердия: практиковать гостеприимство, сострадание и справедливость. Это не всемогущий Бог метафизики, но Бог, который требует нашего сотрудничества, просит нас сохранить веру и выразить ее в конкретных делах доброты по отношению к самым слабым и уязвимым, к изгоям и к незнакомцам. В этом контексте религиозные традиции воспринимаются не как окаменевший гетерономный авторитет, они могут предоставить язык и интуиции, необходимые для понимания того, как мы должны жить и как мы должны встречать другого. В конечном итоге, интерпретация религии в трудах Керни и Капуто выстраивается как путь мышления, выбирающий между «неверующей» метафизикой и подлинной религиозной верой – истинной религией, теснейшим образом связанной с фактической жизнью. Метафизическая религия преодолевается именно потому, что неверна жизни (тому, что мы есть) и тем самым искажает наши отношения с другими людьми и с Богом. Напротив, метафизика без метафизики, религия без религии совпадают в одном пути бытия – они верны существованию в потоке и обязательствам перед конкретным другим, что и означает

³² P. Ricoeur, *Experience and Language in Religious Discourse*, in: *Phenomenology and the "Theological Turn"*, ed. by D. Janicaud, New York: Fordham University Press, 2000, p. 131

быть верным Богу. Способ мышления феноменологической герменевтики ведет нас назад – в священное пространство в самом сердце вещей. Метафизика отождествляет Бога со всемогущим сущим, первой и последней причиной. Феноменологическая герменевтика, напротив, стремится вернуться к Богу «малых вещей», святости повседневного, снимая различие между священным и профанным. В этом смысле она мыслит Бога после метафизики, после теологии, после бытия, после Бога. Речь идет об «эсхатологии священного» вне археологии и телеологии, повторном обнаружении Бога в пространстве повседневного.

ДУХ БОГА И ПРИРОДНЫЙ МИР: КАК ТЕОРИЯ ЭВОЛЮЦИИ ВЛИЯЕТ НА НАШЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ*

1. ВВЕДЕНИЕ

В наш постсекулярный век религиозное сознание испытывает многочисленные влияния со стороны как модерной, так и постмодерной ситуации. Что касается воздействия эпохи модерна, то благодаря развитию современной науки многие верующие узнали, что важные аспекты их религиозной традиции должны быть критически переосмыслены в свете новых открытий. В этой статье я обращусь к теории биологической эволюции как одному из наиболее ярких и актуальных примеров такого рода. В какой мере на религиозное сознание оказывают влияние эволюционные представления о развитии жизни – представления, получившие сегодня повсеместное распространение в нашей культуре, во многом определяемой наукой? Прежде всего, опираясь на так называемый неodarвинистский синтез, я предложу рабочее определение эволюционной теории. Затем я рассмотрю, какие христианские верования и доктрины, возможно, требуют в свете такого понимания эволюционной теории новой интерпретации. Религиозное сознание, однако, выходит за пределы сферы чисто пропозициональных верований и доктрин, требующих нашего согласия, поскольку оно

* Доклад на Международной конференции «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 13–14 декабря 2017 г.).

связано с имеющими более глубокие корни способами восприятия и переживания реальности. Поэтому в последнем разделе я поставлю – в более конструктивном ключе – вопрос о том, как мы можем интерпретировать эволюционную историю жизни на Земле с точки зрения пневматологии, таким образом позволяя эволюционной истории оказывать формирующее влияние на наше религиозное сознание, но при этом сохраняя верность источникам христианской традиции.

2. ТЕОРИЯ ЭВОЛЮЦИИ: НЕОДАРВИНИСТСКИЙ СИНТЕЗ

Вслед за Фаулером и Кюблером мы можем выделить три различных уровня или пласта внутри эволюционной теории: историческая эволюция, общее происхождение и то, что называют «строгой дарвиновской эволюцией»¹. В понятии *исторической эволюции* содержится двоякое утверждение, что (1) геологическая временная шкала более или менее верна, поэтому возраст Земли составляет около 4,6 миллиарда лет, и что (2) имеется длинная историческая последовательность, в которой все более сложные группы и виды возникали на Земле, как это можно проследить по окаменелостям. Здесь не подразумевается, что различные виды происходили один от другого. Некоторые христиане считают, что Бог сотворил основные биологические группы одну за другой (в соответствии с предложенным в 1-ой главе Бытия планом), но через большие промежутки времени. Историческая эволюция не исключает такую точку зрения. Второй пласт эволюционной теории, однако, требует, чтобы эта историческая последовательность и одинаковые характеристики различных форм жизни объяснялись посредством *общего происхождения* всякой жизни из одного первоначального источника. Но это не подразумевает какой-либо теории о том, как именно – то есть посредством какого механизма (или механизмов) – различные виды развивались один в другой. Согласно третьему пласту эволюционной теории, ключ к пониманию этого процесса можно найти в механизме, который распознал Дарвин: естественном отборе,

¹ Thomas B. Fowler & Daniel Kuebler, *The Evolution Controversy. A Survey of Competing Theories* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 28-29.

действующем на основе случайных мутаций². В этом сценарии Бог все еще может рассматриваться в качестве творца первоначально-го источника или источников жизни (как значительную часть своей жизни считал Чарльз Дарвин), однако Бог не сотворил путем непосредственного вмешательства какие-либо последующие формы жизни, поскольку таковые «автоматически» развились путем естественного отбора в продолжение больших периодов времени.

Важно – по двум причинам – различать эти разные пласты эволюционной теории. Во-первых, большую путаницу в спор об эволюции вносит расплывчатое, неточное или неодинаковое употребление термина «эволюция». Например, иногда утверждают, что эволюция является «теорией, пребывающей в кризисе»³, однако если мы рассмотрим это утверждение более внимательно, то окажется, что его можно отнести лишь к третьему пласту неодарвинистского синтеза – к точке зрения, согласно которой естественный отбор есть единственный (или преобладающий) механизм, отвечающий за эволюционное изменение. Тем не менее данное утверждение часто истолковывают в том смысле, что в кризисе пребывает вся теория эволюции, включая ее первые пласты, что неверно. Во-вторых, к каждому из трех пластов этой теории относятся очень разные линии доказательства. Поэтому, если мы спросим: «Насколько мы можем быть уверены, что теория эволюции верна?», ответ будет различным для разных пластов. Историческая эволюция поддерживается подкрепляющими друг друга независимыми линиями убедительных доводов. Возражения креационистов против нее малоубедительны. Что касается общего происхождения, то в его пользу также имеются очень серьезные доводы. И хотя общее происхождение не «доказано», при его допущении части мозаичной головоломки очень хорошо складываются. Поэтому представляется по меньшей мере *очень вероятным*, что все формы жизни восходят в конечном итоге к одному или нескольким общим предкам. Иначе обстоит дело, когда речь заходит об объяснительной силе естественного отбора. Хотя и не подлежит сомнению, что механизм естественного отбора, действующего на

² Разумеется, Дарвин еще ничего не знал о генах; неодарвинистский (или «современный эволюционный») синтез представляет собой объединение менделевской генетики и дарвиновской теории естественного отбора.

³ Ср. Michael Denton, *Evolution: Still a Theory in Crisis* (Seattle: Discovery Institute, 1986).

основе случайных мутаций, является *одной* из движущих сил эволюции, вопрос о том, является ли он единственным или наиболее важным фактором, остается в современной биологии предметом дискуссий; в последнее время были предложены различные альтернативные или дополнительные естественные механизмы. Поэтому строгая дарвиновская эволюция в любом случае представляет собой несколько более слабое утверждение, чем общее происхождение и историческая эволюция.

3. ЭВОЛЮЦИОННАЯ ТЕОРИЯ И ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Обратимся теперь к вопросу о том, каким образом эволюционная теория (как она определена в предыдущем разделе) затрагивает христианскую веру. Какие именно необходимы изменения в христианском богословии, когда принимается в расчет эволюционная история жизни на Земле? Нередко утверждают, что в результате признания эволюции произойдет полное крушение веры или в лучшем случае сможет выжить ее смягченный либеральный вариант. С другой стороны, когда я был студентом, один из моих профессоров заявлял: «Принятие эволюционной теории не имеет для христианства совершенно никакого значения, поскольку если она истинна, она лишь говорит нам, *как* Бог сотворил жизнь на Земле. Конечно, замечательно знать это, но это не имеет совершенно никаких последствий для веры». Однако мне представляется, что ни одна из этих противоположных точек зрения не является верной, а истина находится где-то посередине. Это значит следующее: эволюционная теория требует пересмотра *некоторых* традиционных христианских верований и представлений, но не затрагивает сути христианской веры. Эволюционная теория не вызывает также эффекта домино, в результате которого на другом конце спектра происходит полное крушение веры. Напротив, в христианстве сокрыты глубокие духовные прозрения, которые могут помочь нам осмыслить то, как развивалась жизнь на Земле. Поэтому эволюционная теория может показать свое непреходящее значение, формируя наше религиозное сознание таким образом, чтобы мы смогли понять удивительный мир, в котором однажды возникли мы, люди.

Начнем с вопроса о том, насколько неправдоподобными делает эволюционная теория традиционные представления, которые от-

стаивает христианство, а также, в определенной степени, другие монотеистические религии, такие как иудаизм и ислам. Опять же, здесь нам нужно быть точными, поскольку каждый из трех выделенных выше пластов эволюционной теории выявляет свои собственные богословские проблемы. В другой своей работе я утверждаю, что историческая эволюция, общее происхождение и естественный отбор приводят – каждый из этих аспектов – как минимум к двум серьезным разногласиям с традиционными изложениями христианской веры⁴. Возможно, некоторые из этих проблем при ближайшем рассмотрении окажутся незначительными; другие потребуют существенного уточнения в наших представлениях об отношении Бога к миру.

Во-первых, как мы видели, понятие исторической эволюции включает в себя геологическую временную шкалу, или «глубокое время», как ее иногда называют. Разумеется, если наша вселенная имеет возраст в несколько миллиардов лет, то это невозможно согласовать с буквальным прочтением первых глав Книги Бытия, которые допускают возраст лишь в 6–10 тысяч лет. И хотя такое буквальное прочтение находит довольно значительную поддержку в большинстве христианских деноминаций, особую популярность оно получило в протестантизме. Таким образом, историческая эволюция заставляет христиан переосмыслить свою герменевтику. Действительно ли нам следует читать первые главы Бытия так, будто они предлагают исторический отчет о происхождении жизни? Или же нам следует сосредоточиться на богословской перспективе, которую хотели передать авторы? По-видимому, вместо того чтобы переделывать каждый конкретный библейский текст, в котором упоминается природный мир, в корректное с научной точки зрения изложение, мы могли бы рассматривать такие тексты как отражение современной им картины мира, которая сегодня устарела, но все еще может – как и во времена написания этих текстов – служить средством передачи важных богословских истин.

Во-вторых, если различные формы жизни возникали на Земле постепенно в течение продолжительных периодов времени, этот процесс – особенно на последних этапах – должны были сопро-

⁴ Gijssbert van den Brink, *Reformed Theology and Evolutionary Theory* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020. – 322 с. [Русский вариант книги: Гайсберт ван ден Бринк, «И произвела земля...». Христианская вера и эволюция готовится к печати.]

вождать страдание, боль и смерть в огромных масштабах среди животных, в том числе так называемых гомининов (*Homininae*). Это поднимает вопрос о том, как можно примирить бесконечную историю страданий и бедствий с благостью Бога. Традиционный ответ, согласно которому страдания животных являются неожиданным последствием греховного неповиновения человечества Богу, становится весьма проблематичным, поскольку животные должны были страдать миллионы лет, прежде чем человечество вообще появилось на сцене. Должны ли мы, таким образом, сказать, что страдание и смерть являются частью Божьего плана для мира с самого начала жизни на Земле⁵? Или же, как считают другие, нам следует возлагать вину на дьявола или другие злые силы, которые разрушают совершенство Божьего творения, нанося вред везде, где могут⁶? Возможно, окончательным ответом будет вообще отрицание за животными способности осознанно переживать состояния страдания, в связи с чем приписывание им страдания является своего рода проекцией. Некоторые из этих ответов могут быть более убедительными, чем другие; однако в любом случае представляется, что более или менее классическая точка зрения, согласно которой страдание животных есть часть «космического грехопадения», случившегося с миром лишь после человеческого греха, стала неубедительной и должна быть оставлена.

В-третьих, если перейти ко второму пласту эволюционной теории, то признание общего происхождения прежде всего ставит антропологические вопросы относительно уникальности и достоинства человека. Если мы, люди, имеем общих предков с человекообразными обезьянами, возможно ли тогда считать, что мы являемся уникальным творением по образу Божьему, или же мы просто эволюционировавшие обезьяны? Если мы «всего лишь животные», не оказывается ли под угрозой само наше человеческое достоинство (почему бы в этом случае, например, не убивать нас точно так же, как мы сами склонны убивать мух или комаров)? По-видимому, все зависит здесь от того, что подразумевается в библейском понятии *imago Dei*. Если образ Божий соотносится с некой уникальной физической или психической особенностью (или особенностями),

⁵ Ср., напр., Christopher Southgate, *The Groaning of Creation. God, Evolution, and the Problem of Evil* (Louisville KT: WJK Press, 2008).

⁶ Ср., напр., Nicola Hoggard Creegan, *Animal Suffering and the Problem of Evil* (Oxford: OUP, 2013).

то сохранить доверие к этому понятию будет нелегко, поскольку почти все наши особенности обнаруживаются – пусть в слабой степени – и у других животных. Если же образ Божий относится к нашей способности вступать в исполненные глубокого смысла отношения и/или к нашему уникальному призванию быть верными управляющими Божьего творения, то порожденная теорией общего происхождения антропологическая проблема, возможно, только кажущаяся. Ведь в этом случае весьма вероятно, что *homo sapiens* сохраняет особое положение и роль в многообразном творении Божьем. Можно даже предположить, что все дело здесь именно в библейской вести, поскольку если бы мы не узнали о своем особом положении и призвании, мы действительно были бы просто одним из множества видов.

В-четвертых, если предположить, что мы, люди, действительно произошли из животного мира, как тогда быть с Адамом и Евой? Новые виды обычно возникают через популяции, состоящие по меньшей мере из нескольких тысяч организмов, а не через одну-единственную пару. Должны ли мы поэтому «выбросить за борт» исторических Адама и Еву? Или же нам следует допустить точку зрения, согласно которой они были не единственными людьми, существовавшими в то время, а вожаками или предводителями первой группы людей, которой было предложено вступить в личные отношения с Богом? Если так, то мы могли бы представить, что в некий критический момент они пошли по неверному пути, отдав предпочтение своим похотливым и агрессивным склонностям вопреки божественному призыву к более альтруистическому образу жизни – «любить Бога превыше всего и своего ближнего как самого себя». Возможно, таков способ переосмысления классического представления о грехопадении человека. Как можно видеть, таким образом удастся сохранить то, что хочет передать это учение, но сегодня его следует представить в более убедительной повествовательной форме. Можно ли перестроить в таком ключе наше религиозное сознание, или же мы не согласны с этим? Вероятно, это будет зависеть от того, в какой степени мы готовы воспринимать такой «переработанный» рассказ как объясняющий и придающий смысл. Поэтому здесь есть чем заняться богословам. Например, нужно разобраться, остается ли в эволюционном контексте место для традиционного представления о первородном грехе или нет.

В-пятых, если обратиться к третьему пласту эволюционной теории, то естественный отбор, как мы видели, действует на основе мутаций, которые считаются *случайными*. Отсюда возникает вопрос, не исключает ли эволюционный процесс (как движимый естественным отбором на основе случайных мутаций) представления о божественном водительстве и провидении? Для многих религий это, вероятно, было бы смертельным ударом, поскольку убеждение, что жизнь имеет данную ей Богом цель, а не является случайностью, глубоко укоренено в большинстве религиозных воззрений на жизнь. Действительно, мыслители-атеисты часто подразумевают, что здесь нам необходимо выбирать: либо мы признаем эволюцию, либо признаем Божье водительство и провидение, основополагающую заботу Бога о мире⁷. Возможно, однако, что это обманчивая дилемма. Согласно многим биологам, случайный характер генетических мутаций означает, что они появляются без определенной цели. Они могут быть вредными, полезными или (как большинство их во множестве ситуаций) просто нейтральными. Однако назвать мутации нейтральными – это не то же самое, что назвать их беспричинными. Но если они имеют причину, то возможно – по крайней мере теоретически – целостное описание вызвавших их причинных факторов, и такое целостное описание может включать (или не включать) направляющее водительство Бога. С научной точки зрения, нам это неизвестно, и потому нам следует быть сдержанными в своих суждениях. С религиозной точки зрения, верующие могут рассматривать естественный отбор – несмотря на случайный характер мутаций, на основе которых он действует, – как способ (или один из способов), избранный Богом для того, чтобы произвести биологическое многообразие мира.

В-шестых, согласно некоторым недавним теориям эволюции, такие феномены, как человеческая нравственность и даже человеческая религиозность, также развились в результате естественного отбора: различные теории утверждают, что индивиды и/или группы, проявляющие нравственное и религиозное поведение, обладали большей выносливостью и потому имели больше

⁷ Подходящий пример – Philip Kitcher, *Living with Darwin: Evolution, Design, and the Future of Faith* (Oxford: OUP, 2007), 122-123; проблема случайного характера эволюции нередко объединяется, как в этой книге Китчера, с понятием «дисфункционального замысла» (*dysfunctional design*).

шансов оставить потомство. Возможно, что в эволюционной перспективе нравственность и религия были полезны, а возможно, что они просто распространились как побочные продукты других особенностей, повышавших наши шансы на выживание. К этому необходимо добавить, что такие теории, разрабатываемые сегодня в области когнитивного религиоведения, пока еще недостаточно подтверждены фактами; иными словами, исходя из того, что нам известно, они точно так же могут оказаться «просто историями» без доказательств. Однако возможно, что будущие исследования приведут к последующему их подтверждению. Что это может означать для религиозной веры? Не перечеркнет ли это традиционную точку зрения, согласно которой глубочайший источник как морали, так и религии заключается в Боге и божественном откровении? Возможно, что не перечеркнет. Возможно, этому можно противопоставить взгляд, согласно которому Бог мог использовать эволюционный процесс, чтобы пробудить в нас как здравую нравственную интуицию, так и религиозное сознание. Возможно, именно так мы сделали нравственными и религиозными существами. Но даже в этом случае мы должны переосмыслить традиционные представления о том, как мы стали такими существами.

4. ОСМЫСЛЕНИЕ ПРИРОДНОГО МИРА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПНЕВМАТОЛОГИИ

Может ли классическое христианское богословие осмыслить эволюционную историю жизни на Земле и, таким образом, показать свою сохраняющуюся для нас сегодня значимость? Разумеется, мы можем рассмотреть этот вопрос лишь очень кратко, оставляя его открытым для последующей разработки и более подробного обсуждения. Однако многообещающим представляется обращение к пневматологии, или учению о Святом Духе⁸. Первое и основополагающее, что мы должны сказать о Духе, – это то, что Дух несет

⁸ Ср. последующее изложение в этом разделе с: Cornelis van der Kooi & Gijsbert van den Brink, *Christian Dogmatics. An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2017), 493–494. Более детальное рассмотрение см. также в моей статье “The Spirit of God and Creation: Towards a Pneumatological Interpretation of Biological Emergence”, in: Gijsbert van den Brink, Eveline van Staalduin and Maarten Wisse (eds.), *The Spirit is Moving: New Pathways in Pneumatology. Studies Presented to Professor Cornelis van der Kooi on the Occasion of his Retirement* (Leiden: Brill, 2018).

с собой жизнь. И еврейское слово *ruach*, и греческое *pneuma*, как они встречаются в Библии, указывают на «дыхание» и «ветер». Основополагающей здесь является идея движения и жизни. Эти изначальные коннотации никогда полностью не утрачивались. Дух или дыхание есть гарантия того, что существо живо. В Ветхом Завете *ruach* особым образом приписывается Богу: именно Дух Божий приносит жизнь извне – от того, от кого зависит всякая жизнь (Иов 34:14-15; Пс 103:29). Дух или дыхание позволяет существу дышать, пульсировать, получать жизненную энергию. Тот же Дух, однако, напоминает также могучий ветер, когда несет с собой суд и осуждение (Ис 4:4; Иер 4:11-13; Иез 13:11-13). Прекрасный пример этой двойкой функции мы находим в Псалме 104:29-30, где Дух упоминается как тайна, наполняющая творение жизнью и заставляющая крохотные зеленые ростки расцветать, – но и как тот, чей уход приводит живое к смерти. В этих двух смыслах Дух действует как в природе, так и в истории – его действие может быть созидющим и организующим, но может быть и разрушающим.

Финско-американский богослов Вели-Матти Кярккяйнен отмечает, что рассуждение о Духе как «присутствии Бога во вселенной ... устанавливает важную связь с современными естественными науками»⁹. Действительно, представление о Духе как Божьем животворящем присутствии в мире хорошо согласуется с картиной динамичного, постоянно развивающегося мира. Например, поразительное явление *возникновения* – движение жизненных форм за свои пределы ко все более сложным уровням существования – можно интерпретировать в том смысле, что их движет Дух Божий¹⁰. Уже реформатский богослов Жан Кальвин в своем толковании Быт 1:2 признавал «таинственное вдохновение» мира природы со стороны Духа Божьего. Можно утверждать, что, как и в библейских текстах, в эволюционном процессе человечество (с его поразительной способностью к символическому мышлению и высоким уровням сознания) есть венец творения. Однако удивительный мир других живых существ имеет высокую ценность сам по себе, а не просто для человечества. Здесь тоже действует Дух. Порою нас действительно пугает разрушительная сторона действия Духа

⁹ Veli-Matti Kärkkäinen, *Creation and Humanity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 65.

¹⁰ Ср. Amos Yong, *The Spirit of Creation. Modern Science and Divine Action* (Grand Rapids: Eerdmans 2011), 133-172 ("A Pneumatological Theology of Emergence").

посредством эволюционного процесса, как в случае страдания животных и массового вымирания; но и тогда нас вновь удивляет поразительное возникновение через эволюцию таких ценностей, как забота, сочувствие, сострадание и даже самопожертвование. Если выразаться точнее, то именно *посредством* смерти и разрушения Дух порождает все новые и более сложные формы существования. Христиан это не должно удивлять, поскольку они знают Дух как Дух *Христа*, воскресенного в новой форме существования после того, как он прошел через страдание и смерть.

Насколько такая точка зрения может оказать влияние на религиозное сознание современных христиан, которые, как живущие в эпоху позднего модерна, признают научные открытия? Позвольте мне в завершение упомянуть два важных аспекта. Во-первых, она может вселить в нас надежду, что эволюция, несмотря на множество сопутствующих ей страданий, представляет собой не слепой процесс без какого-либо смысла или цели и что в конечном итоге мы увидим преобразование мира через важнейшее событие возникновения – то, что Новый Завет изображает как приход Царства Божьего. Во-вторых, эта точка зрения может внушить нам чувство одновременно благоговения и изумления перед Творцом, а также духовность, которой свойственна большая экологическая чуткость. Ведь если природный мир воспринимается как тесно связанный с Духом Божиим, который даже обитает в нем, то это побудит наше религиозное сознание противостоять неправильному использованию Божьего творения и поощрять заботу о нем.

Перевел с английского Михаил Толстолуженко

БИБЛИЯ КАК ОБЪЕКТ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ПЕРИОД ПОСТСЕКУЛЯРИЗМА*

Я хочу говорить о таком специальном проявлении религиозного сознания, как рецепция и рефлексия библейского текста, а также о тенденциях развития подходов к толкованию библейского текста с точки зрения их соответствия ведущим концептам эпохи. Такая постановка вопроса совершенно естественна, поскольку религиозное сознание всегда существует в контексте эпохи, в контексте культуры.

Библия – один из самых сакральных объектов, по крайней мере для трех мировых религий; поэтому библейская экзегеза в ее развитии, то есть попытки так или иначе понять библейский текст – это хороший индикатор такого соответствия религиозного сознания духу своей эпохи.

У нас на конференции речь идет о периоде *постсекуляризма*; и стоит для начала дать самый общий абрис этой эпохи – а это современная эпоха, – чтобы увидеть, как этот контур накладывается на *характер* библейских комментариев.

По определению, *постсекуляризм* – это некий ответ на вызовы *секуляризма*; в первую очередь это тяга к *религиозности* со стороны общества, но на новой основе, отличной от средневековых традиций. И мы увидим, что за последние десятилетия у библеистов, в

* Доклад на Международной конференции «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 13–14 декабря 2017 г.).

противовес научной школе *исторической критики*, все больше проявляется интерес к религиозным и экзистенциальным смыслам библейского текста, но, опять же, на основе *компромисса* с научным мировоззрением.

Далее, *постсекуляризм* обычно связывают с *постмодерном*. И наша эпоха, вполне в духе *постмодерна*, не отличается какой-то цельностью и совершенной новизной культуры, скорее она включает в себя все предыдущие этапы развития культуры. И это *точно так* в области библейского комментария: если рассмотреть все, что есть, то это довольно эклектическая смесь различных подходов к Библии – от глухого *фундаментализма* до практически *произвола* «читательских подходов». Можно найти все: все-таки два века торжества *исторической критики* не прошли даром.

И как *постмодерн* появился не на пустом месте, но был подготовлен трудами и идеями *модернистов*, так и *постмодерные* и *постструктуралистские* подходы к толкованию библейского текста уходят корнями в эпоху *модерна*, то есть в экзистенциальную *философию* и *литературу*: формалистов, структуралистов, модернистов.

Теперь немного конкретнее.

По сути, библейская экзегеза всегда была нацелена на *примирение* современного ей религиозного сознания с теми идеями и практиками библейского текста, которые казались этому сознанию неприемлемыми. Поиск «подходящих смыслов» лежал в основе как *аллегорической экзегезы* догматического периода, так и *историко-критического метода*, основанного на идеях Просвещения, торжества науки, прогресса и эволюции.

Однако *историко-критический метод*, начав с попыток объединить религию и науку, то есть научно обосновать религиозные смыслы Библии, закончил свое триумфальное шествие как метод «атеистический» (по выражению, кажется, Бульмана).

Это состояние научного библейского комментария вполне соответствовало духу *секуляризма*, который завоевал себе прочные позиции в общественном сознании и культуре. Однако со второй половины XX в. экзегеты и комментаторы все больше проявляют неудовлетворенность теми смыслами (по сути своей секулярными), которые способен извлечь из библейского текста исторический метод.

Ведь чего добилось историческое исследование в библеистике? Оно, по сути, показало неисторичность определенных мест Биб-

лии (это касается как истории Израиля, так и истории Иисуса); или же было показано, что вообще невозможно установить историчность определенных событий или персонажей. Более того, что библейские тексты и написаны вовсе не с целью преподать читателю историю.

Таким образом, фундаменталистский подход к Библии наукой фактически снимается с повестки дня; остается либо отрицать научный подход (на что способны сейчас лишь очень крутые фундаменталисты: и православные, и протестантские), либо признать его ограниченность и недостаточность.

На этом уровне религиозное сознание ищет новые пути и новый язык для выражения религиозных и экзистенциальных смыслов текста.

Прежний язык – метонимический в *аллегорическом методе* догматического периода или чисто дескриптивный язык *исторического метода*, который берет в рассмотрение только происхождение и развитие текста, – кажется уже недостаточным для выражения необходимых смыслов. Новые поиски используют экзистенциальную философию и новые литературные течения (экзистенциализм, формализм, структурализм); они также связаны с *эпистемологической революцией*, которая поставила во главу угла вопросы о том, как вообще создаются смыслы. Иными словами, герменевтика трансформировала проблему *интерпретации* (что здесь написано?) в проблему *познания* (как мы узнаем?) и в вопросы *бытия* (каким образом существует то, что получает бытие только посредством понимания?). На место линейной фундаменталистской и научной теории прочтения пришла циркулярная, которая предполагает взаимную корректировку результатов в поиске смысла текста.

Именно в этот период Библию начинают рассматривать как корпус литературных произведений; в *канонической критике* обращают также внимание на организованный характер библейских книг – канон. Язык Библии видится теперь не только с точки зрения его *функциональной* значимости, но и как *структура*, которая содержит сложные многоуровневые соотношения между ее компонентами.

Здесь нижний уровень – *морфологический*, он подчиняется более высокому *лексическому* и *синтаксическому*; еще более высоко организован *текстуальный* уровень; и все заканчивается уровнем *жизненного опыта* читателя, который и организует восприятие текста.

Иными словами, смысл текста не определяется *лингвистическим* уровнем (как это было в догматическом и историческом методах); для постижения смысла необходима *текстовая компетентность* и учет жизненного опыта читателя.

Вообще говоря, такая позиция экзегетов облегчает совмещение смыслов религиозных (и экзистенциальных) со смыслами научного поиска. Литературный подход к тексту – по сути промежуточный между научным и богословским. Он совмещает в себе возможности научного исследования текста, погруженность в исторический и культурный контекст с субъективизмом индивидуального восприятия, как бы эксплуатацию поэтической функции языка. Это важно, поскольку, с одной стороны, «приемлемые смыслы» библейского текста стали все больше включать в себя религиозные и экзистенциальные аспекты, а с другой стороны, современное *просвещенное* религиозное сознание, как сказано, не может отказаться вполне от научного метода. Соответственно, в библеистике возникают так называемые *квазиисторические* (“history-like”) подходы, которые признают *необходимость*, но и *недостаточность* научных исследований текста. По сути, эти методы вступают в различные (иногда достаточно искусственные) отношения с исторической критикой.

Скажем, *экзистенциальная герменевтика* Бульмана использовала философские идеи Хайдеггера, его концепцию языка – как знания, полученного в опыте откровения. Именно откровение дает новое понимание самого человека и его бытия в более широком смысле включая духовный уровень. Язык Библии у Бульмана воспринимается как *мифологический*. В библеистике это была, собственно, попытка совместить религиозные и экзистенциальные смыслы с историческими реконструкциями на основе заявления об их независимости. Иными словами, ни научные выводы нельзя использовать для подкрепления религиозных смыслов, ни наоборот.

Прогрессивное откровение (скажем, Алан Ричардсон) стоит на том, что откровение Бога *прогрессирует* вместе с человечеством. В каждом поколении читателю открывается только то, что он способен понять при данном состоянии культуры. Излишне говорить, что такой подход вполне в духе породивших его идей *просвещения и прогресса*.

Параллельно зародившееся в Америке *библейское богословие* (скажем, Кристер Стендаль) делает акцент на действии Бога в истории. То есть историческое исследование как бы дает *канву* для разворачивания богословских смыслов. Сюда же относится *канонический ана-*

лиз со своими особенностями (Бревард Чайльдс и Джеймс А. Сандерс) и прочее.

Все эти подходы признают *необходимость* исторического исследования, но и его *недостаточность*. Смыслы должны *базифоваться* на таком исследовании, но собственно *создаваться* – на другом уровне, богословском. Поэтому эти подходы и называются *квазиисторическими*: они показывают одновременно и *разочарование* в исторической критике, и *силу* исторической парадигмы.

Для многих таких подходов приходится привлекать *метафорическую* функцию языка (то есть его поэтические свойства). Обращение к поэзии характерно для экзегетов этого периода. Появляются книги с таким названием, как «Поэтика библейского нарратива» (М. Штернберга). Хороший пример – Дитрих Бонхёффер, который стал поэтом в тюрьме для того, чтобы толковать религиозные истины. Бонхёффер, по сути, сформулировал свою позицию в программном гимне “Von guten Mächten” («Добрыми силами»). Под «добрыми силами» он понимает не ангелов, а поэзию, музыку и всю культурную ауру, которая, собственно, окружает человека и сама в себе содержит божественное откровение.

Отметим, что, несмотря на реверансы в сторону научного исследования, эти подходы к толкованию, конечно, *богословские*, и ученые относятся к этим попыткам скептически, поскольку они все же выходят за рамки научного дискурса.

Предприняты некоторые попытки справиться с этими трудностями; они реализуются в таких переходных направлениях, как «Герменевтика» Петера Штульмахера. Он настаивает на исторической природе Писаний, но считает, что послание Бога передается через все времена всем людям, хотя первоначально оно зафиксировано в *определенной исторической* обстановке. Смысл текста не сводится к добываемым из него историческим сведениям. Текст намеренно воздействует на читателя, и тот отвечает творческой активностью – в реконструкции событий и смыслов. При этом канон (то есть упорядоченное и освященное собрание книг) значит больше, чем простая сумма отдельных библейских книг.

Тем самым Штульмахер намеренно сплетал в одно целое исторический анализ и догматико-рефлексивную интерпретацию, утверждая, что историко-критический подход в целом недостаточен, так как он *не исчерпывает* всех возможных смыслов текста.

На этом переходном этапе возникает также *социологический* подход к интерпретации. Он пытается осветить библейский текст с точки зрения его социологических референций, также как *историко-критический* метод рассматривал политические и религиозные референции.

Предприняты усилия для того, чтобы как-то соединить литературную и социологическую парадигму; в комментариях появляется понятие *библейский мир*. Это литературная конструкция, и какое она имеет отношение к реальным героям и событиям истории – отдельный вопрос. Но стало понятно, что изучаем мы именно эту литературную фикцию, а не реальную историю и не реальное общество; извлечение же из текста исторических и социологических данных возможно, но требует особой техники.

Таким образом, можно еще раз повторить, что, хотя *постсекуляризм* связывают обычно с *постмодерном*, корни новых методов интерпретации библейского текста уходят в эпоху *модерна*, а точнее – *модернизма*. Именно писатели-модернисты, расшатывая систему языка, внесли в свои тексты текучесть, неожиданность, амбивалентность смыслов, внутренний конфликт. Это позволило экзегетам перенести ударение с *дескриптивных* на *метафорические* (то есть поэтические) свойства языка, а поэтическое восприятие текста делает законным индивидуальное восприятие, индивидуальный поиск смыслов.

Наконец *постмодерн*, который принес с собой идеи тотального релятивизма, узаконил *читательские подходы* к интерпретации Библии. В этом подходе позиция читателя столь активна, что он фактически *превращается в автора*, генерируя свои смыслы – в отличие от того, что ранее жизненный опыт читателя всего лишь *поверял* заложенные в тексты смыслы или помогал ему *разворачивать* в себе смыслы экзистенциальные.

Еще раньше, в *догматический* период, позиция читателя была абсолютно пассивной; он должен был целиком полагаться на интерпретацию отцов церкви. В *историко-критическом* методе смысл текста искался как интеллектуальная задача с заданными правилами, в контексте сложного происхождения текста.

Если теперь подвести итог, то можно сказать, что современную библейскую экзегезу отличает эклектическое совмещение упорядоченности *структурного* метода, свободы и выбора, присущих *эксис-*

тенциализму, произвольности *читательских подходов* и строгости *научного исторического метода* – вполне в духе постмодернистского и постсекулярного мышления.

Однако надо признать, что попытки совместить «в одном флаконе» религиозные и научные смыслы пока не удались. Реально мы имеем оппозиции (я говорю больше о западной ситуации, но и у нас подобное имеет место, с некоторым отставанием в развитии):

- университетская библейская интерпретация *versus* церковная;
- историческая экзегеза *versus* богословская экзегеза;
- Библия как текст *versus* Библия как св. Писание;
- Писание как простое собрание книг *versus* Писание как канон.

Будут ли эти проблемы решены в дальнейшем? И решаемы ли они вообще? Это вопросы будущего.

ХАРАКТЕРНЫЕ ТИПЫ ОБРАЩЕНИЯ К РЕЛИГИИ В ПОСТТРАДИЦИОННОМ УРБАНИЗИРОВАННОМ ОБЩЕСТВЕ (НА ОСНОВЕ НАБЛЮДЕНИЙ ГОРОДСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ В РОССИИ)*

Одно из многочисленных определений, даваемых современному урбанизированному обществу «западного» типа – «посттрадиционное» общество. Это название отражает целый ряд реалий данного общества, в том числе и то, каким образом человек в нем обретает для себя базовые жизненные смыслы, включая религиозные. В обществе традиционного типа человек рождается в свою традицию как в готовое, цельное и безальтернативное пространство смыслов и ценностей, так что личность и мировоззрение практически каждого члена конкретного общества такого типа полностью формируются одними и теми же смыслами. Напротив, современное «западное» или «западно-ориентированное» общество характеризуется ситуацией идейного плюрализма, разнородности мировоззрений, в том числе и в религиозном плане. Будучи обществом секулярным (т. е. скрепляемым не общностью религии, а иными

* Доклад на Международной конференции «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 13–14 декабря 2017 г.).

«механизмами»), оно предоставляет своим членам свободу быть религиозными или нерелигиозными с широким выбором вариантов первого. Ситуация сосуществования разных мировоззрений обуславливает и возможность смены мировоззрения, и соответствующее изменение образа жизни как с нерелигиозного на религиозное, так и обратно. В современном обществе остается достаточно типичным случай обращения к религиозной вере взрослого человека, не получившего религиозного воспитания. В дальнейшем будем называть этот случай просто «обращением».

Будучи характерным для плюралистического общества, феномен обращения, в свою очередь, сам неоднороден. «Обратиться к вере» на практике означает довольно разное поведение. Разные случаи подобного рода характеризуются достаточно разными внутренними мотивами, целями, ожиданиями, а также формирующимся после обращения образом жизни, умонастроением, в частности отношением к внешнему (т. е. за пределами обретенного религиозного пространства) миру, глубиной вовлеченности в смыслы и практики обретенной религии и т.д. Рассматривая эти параметры в совокупности, можно говорить о типе религиозности обращающегося человека.

Феномен обращения имеет еще одну важную сторону, а именно социальную. Религия как минимум столь же социальна, сколь и все прочее человеческое. Она возможна не иначе, как только в соответствующем сообществе или, по меньшей мере, при посредстве такового. Социум традиционного типа, как правило, скрепляемый единой религией, фактически представляет собой одно религиозное сообщество, или, по меньшей мере, в нем имеется одно доминирующее, преимущественно легитимное в общественном сознании сообщество и некое количество остальных, менее легитимных, могущих быть преследуемыми или терпимыми. Напротив, в плюралистическом посттрадиционном социуме религиозные сообщества и группы, ввиду фактического отсутствия исключительных преимуществ какой-либо из них, находятся друг с другом в состоянии более или менее равной конкуренции за последователей. В этой ситуации каждое сообщество стремится улучшить условия предложения, рожденного спросом в «большом» социуме на религиозность, возможно органичнее принять «в свои ряды» обратившихся. И если, как уже было отмечено выше, существуют различные типы религиозности, то указанный процесс может включать и аккомодацию

(спонтанную или сознательную) религиозных сообществ к этим конкретным типам. Как можно заключить на основе наблюдений, такая аккомодация зачастую проходит по типу «специализации» в рамках больших (конфессиональных, если речь идет о христианстве) общин, когда внутри них выделяются сообщества, группы и институты, каждый из которых призван «встретить» обращенных определенного типа религиозности. Проще говоря, внутри больших конфессиональных общин возникают группы и институты, каждый из которых лучше работает со специфическим типом религиозности. Эти группы могут быть достаточно четко очерчены и самобытны даже по сравнению с «материнской» церковью или конфессией, что вносит дополнительный вклад в ситуацию плюрализма в религиозной картине общества в целом. В идеале при таком структурировании конфессий для каждого обращаемого нашлось бы сообщество, в котором или посредством которого в достаточной мере может быть реализована религиозность его типа.

Ниже предпринята попытка выделить и минимально, в виде наброска, охарактеризовать несколько конкретных характерных типов религиозности обратившегося, как они видятся автору. Эти типы различаются по внутренним мотивам и причинам обращения, интенсивности вхождения в религиозную жизнь, характеру отношения как к вновь обретенному сообществу, так и к внешнему миру, т. е. базовой секулярной среде посттрадиционного общества, от (из) которой человек и обратился к религии, и некоторым существенным чертам ментальности человека, как предпосылочным, так и проявляющимся после обращения. Одновременно дается попытка охарактеризовать наиболее вероятные варианты церковных сообществ и институтов, в которых реализуется религиозность обращенного.

Данный очерк – результат не неких профессиональных «полевых» исследований, а только личных наблюдений и личного опыта вовлеченности в религиозную (христианскую) жизнь города Москвы. Автор осознает, что в этих условиях, посредством текста данного характера и объема можно только неким малым штрихом обозначить проблему, по сути лишь прикоснуться к ней. Тем не менее автор надеется, что и это небесполезно, а его скромные наблюдения могут быть полезными, в том числе в деле необходимого самопонимания и рефлексии как церковных сообществ, так и отдельных верующих.

Еще одна необходимая оговорка методологического характера состоит в том, что рассмотренные типы – это именно типы, а не описания конкретных людей. Они схематичны (впрочем, процесс осмысления редко обходится без схематизации и идеализации). Реальные же люди могут обнаруживать сочетания разных типов в различных пропорциях, переходить со временем из одного типа в другой и др. В том числе и поэтому в данной статье не названы конкретные имена и сообщества, послужившие автору примерами описанных явлений.

1. «РАЗОЧАРОВАВШИЕСЯ» ИЛИ «СЖИГАЮЩИЕ МОСТЫ». РАДИКАЛЬНАЯ ПЕРЕМЕНА ЖИЗНИ И ОТГРАНИЧЕНИЕ

Первым рассмотрим тип обращения, который можно охарактеризовать как наиболее радикальный, когда человек в самом деле словно сжигает за собой мосты в прошлую жизнь или «меняет кожу» (метафоры возможны разные). Это может произойти в случае, когда со «старой кожей» жизненных установок, целей, приоритетов, наработанных за предыдущий период жизни, человек больше не чувствует возможности жить. Одна из типичных ситуаций, этому соответствующих, – полное разочарование в старых ценностях, которые больше не дают для жизни ни смысла, ни стимула. Это экзистенциальный тупик, крушение надежд, исчерпание потенциалов старого образа жизни. В таком состоянии человек, если он только не замкнулся на себе в полном отчаянии, весьма восприимчив к новым смыслам, ценностям и стимулам жизни взамен утраченных.

Как показывает практика, в посттрадиционном обществе религия, структурно представленная отмеченным выше образом, вполне способна еще играть роль носителей этих новых стимулов, ценностей и смыслов для людей, разочаровавшихся в прежней жизни. Среди религиозных сообществ и групп имеются весьма подходящие для них, предоставляющие новую реальность, новый мир смыслов и ценностей. Это те сообщества и группы, которые проводят границу между собой (или, по крайней мере в теории, церковь, к которой ощущают принадлежность) и остальным миром достаточно четко для того, чтобы можно было говорить об их внутренней жизни как о специфическом мире со своим особым смысловым пространством. В рассматриваемом нами аспекте даже не столь важно, существует ли такая группа вне какой-либо круп-

ной церкви или конфессии (сама являясь в этом случае микроцерковью или деноминацией), или внутри и в рамках определенной церкви (могущая в этом случае именоваться братством, общиной, конгрегацией или как-то еще). Важно другое – наличие признаков внутренней жизни группы, позволяющих говорить о ней как о локальном мире, «микрокосме». В самосознании и практике подобного сообщества можно видеть элементы монашества; и монастырь или орден принципиально способны играть роль чаемой «земли обетованной» для тех из жаждущих радикальной перемены жизни людей, которые ощущают для себя приемлемой жизнь по монашеским обетам. Однако типичнее в современных условиях все же группа «мирянского» характера.

Обычно (хотя и не на 100% обязательно) стержневым признаком этой группы является наличие объединяющей специфической идеи, выделяющей группу из окружающей религиозной среды – будь то идея, связанная с правильной верой, наилучшим образом жизни, оптимальным устройством церкви и т.д. Понятно, что у идеи существует автор, который может быть и основателем сообщества, и его лидером. Но сообщество может быть подвижно и идеями человека, которого уже нет в живых (по типу движения толстовцев).

Наличие сильного лидера – феномен, достаточно характерный для сообществ-«микрокосмос». Часто такое сообщество кристаллизуется именно вокруг яркого, притягательного и энергичного человека, сочетающего в себе несколько харизм: притягательность личности, способность воздействия на людей, организаторский талант. Если при этом он еще и автор идеи, способной быть стержневой концепцией сообщества-«микрокосма», он становится организатором специфической жизни группы на принципах его собственных идей, тем самым выступая своего рода демиургом, архитектором новой реальности и нового мира. Разумеется, таковым принципиально может быть не обязательно автор идеи, но и наделенный соответствующими способностями его последователь. Но в любом случае наличие базовой идеи, определяющей смысловое пространство, и активная «демиургия», в которой создаются структура и нормы жизни сообщества-«микрокосма», более или менее резко отграничивающие его от внешнего мира, – важнейшие компоненты процесса возникновения новой реальности, привлекательной для «разочаровавшегося». Последний видит

здесь альтернативу разрушившемуся пространству прежней жизни и реагирует с интенсивностью сжатой пружины, получившей высвобождение. Он устремляется в новую реальность, сжигая мосты прежних связей «большого» мира, отрясая, по библейскому выражению, его прах со своих ног. В новую жизнь он входит целиком, словно погружаясь в нее с головой. Разочаровавшийся становится обретшим.

Такой человек оказывается типичным и самым конструктивным и продуктивным обитателем общины-«микрокосма». Вся его энергия, весь интерес оказываются сосредоточенными на внутренней жизни общины. Определяющая черта его поведения в ней – лояльность и даже преданность сообществу, идее, лидеру, старшим. Именно на таких людях все в общине и держится. Они искренне принимают и проводят в собственную жизнь (а нередко и в жизнь других) основополагающие принципы общины. Она для них становится всем. Внешний мир, внешнее человечество если и интересуется их, то лишь как объект миссии. «Внешние» заслуживают жалости как в той или иной степени «неприкаянные», не приобщенные к истине, воплощением которой является их община.

Среди «разочаровавшихся и обретших» бывают люди интеллектуально весьма высокоразвитые, наделенные даром критического мышления; став членом сообщества-«микрокосма», они могут продолжать им пользоваться, но типичным является случай, когда из сферы критики исключается само сообщество, точнее, его идеи, принципы, лидер (лидеры) и их действия. Сомнений в правильности, в истинности принципов и пути общины он не выражает.

Можно сказать, что такой «радикальный обращенный» приобретает в этом смысле менталитет религиозного человека «традиционного общества», неукоснительно следующего в своем мышлении мифу своей веры, ощущающего свою причастность к конкретной единственной истине и отождествляющего ее с этим мифом, а ложь, соответственно, с чужими. Тем самым это своего рода «новый ортодокс», «новый мифологический человек». Здесь можно видеть форму существования мифодогматической парадигмы религиозности в посттрадиционном обществе, которое, взятое в целом, является еще и постмифологическим (в смысле отсутствия общего мифа как главной социальной «скрепы»), и постдогматическим (в смысле возможности критического отношения к чему угодно).

В описанном состоянии человек может пребывать всю жизнь, если в силу каких-то обстоятельств не наступит разочарование и в этом «дивном новом мире». И дальнейший путь человека в многообразной и динамичной современной реальности (в которой может восстановиться из пепла и «сожженный мост») может быть очень разным.

2. «ГОЛОВА, ТОРЧАЩАЯ НАРУЖУ». В ЦЕРКВИ, НО БЕЗ РАЗРЫВА С МИРОМ

В принципе, чувство неудовлетворенности наличным бытием, кризис жизненного смысла составляет основную предпосылку религиозного поиска современного человека, даже если он не настолько разочарован в жизни, что склонен полностью ее переменить. Человеческое сознание и без этого способно всерьез задаваться вопросами о цели и основаниях жизни, ее смысле перед лицом неминуемой смерти и всеми остальными вопросами, ответы на которые предлагает религия. Столь серьезное отношение к жизни не обязательно предполагает жажду разрыва с «большой землей», с «широким» социумом как средой обитания. В этом случае социум и мир в целом представляется пусть и «падшим» в смысле известной христианской доктрины, но не безнадежно испорченным и не требующим дистанцирования и отграничения от него. Мир вполне достоин того, чтобы, войдя в церковь, продолжать жить и его смыслами – ведь среди них много таких, которые не противоречат христианству. Серьезность христианства без полного ухода в обособленный религиозный мир – так можно охарактеризовать второй рассматриваемый нами тип религиозности обратившегося. По образу мышления, так сказать, его внутреннему стилю и методологии эти люди сильно различаются: одни более догматичны, другие – более критичны. Но, пожалуй, общим для данной группы является интерес к жизни в разных ее проявлениях, жажда познания, в том числе и в применении к среде, в которую они входят, – к церкви. Войдя в церковь, они пытаются разобраться в ее смысловом пространстве: богословии, истории, литургике. Нередко они используют возможности богословского образования, предоставляемые городской церковной средой. Наиболее активные ищут церковных служений.

В то же время таким людям зачастую дискомфортно в общинах, ориентированных на описанный нами первый тип религиозности,

если они попадают в такие общины (что вполне возможно и даже нередко случается в кипящем бульоне современной городской жизни). Ведь их широкие интересы, ценность открытого и многообразного мира дисгармонируют с «монохромностью» и сравнительной закрытостью менталитета общины-«микрокосма». Впрочем, последняя и сама имеет органическую тенденцию отторгать людей слишком широких взглядов как инородный элемент. Эти люди, быть может, и хотели бы служить в подобной общине, отдавая силы ради других (они обычно индивидуалисты, но вовсе не обязательно эгоисты, неспособные работать в команде), но рано или поздно их вовлеченность в серьезную деятельность в рамках общины оказывается невозможной в силу того, что их исходные установки, ценности, приоритеты и определяемый ими стиль деятельности не совпадает с доминантами общины-«микрокосма». К таким неприемлемым установкам относятся упомянутый индивидуализм, самостоятельность мышления, склонность придавать большое значение личной инициативе, ориентация скорее на общечеловеческое или общесоциальное, чем на локально-общинное (там, где разница выражена и принципиальна).

Это люди не «микрокосма», а большого «космоса», можно сказать «космополиты» своего рода. Им важна церковь, но важен и мир; обретая новые связи в церкви, они не стремятся избавиться от старых. Где же подобные люди «с торчащей наружу головой» находят социализацию, круг церковного общения? Пожалуй, наилучшие условия для них может предоставить «церковь большинства», «широкая церковь», каковой в России является Русская православная церковь. Такая церковь, веками фактически совпадавшая с обществом, и в условиях секулярности остается наиболее связанной с обществом и культурой, ее границы с обществом наиболее прозрачны. (Хотя следует отметить, что и РПЦ в некоторых своих проявлениях, в первую очередь там, где выражена ориентация на монашество как идеал или эталон, дает хорошее убежище от мира «разочаровавшемуся», довольно успешно создавая свой «микрокосм» и свою субкультуру.) С другой стороны, привлекает людей широких интересов и Католическая церковь, не являющаяся в России «церковью большинства», но исторически никогда не отгораживавшаяся от мира (и довольно успешна в рассматриваемом смысле в Москве и ряде других крупных городов страны). В самой РПЦ, опять же, прежде всего в крупных городах, были и есть свя-

щеннослужители и целые церковные группы, как приходские, так и вне- или межприходские, которые хорошо умеют работать с людьми «второго типа» религиозности. Порой можно говорить в этом аспекте о целых традициях или движениях, как и об их основателях и (или) лидерах, хотя в этом случае, в отличие от первого, эти движения не стремятся установить вокруг себя слишком четкие границы, а лидер едва ли будет авторитарным «демиургом».

Нередко бывает, что люди «второго типа» религиозности ощущают, что не могут быть в церковной жизни одиночками, тогда они могут составить круг общения, в том числе малую приходскую или внеприходскую группу достаточно стабильного состава, но с гораздо менее выраженным корпоративным началом, чем обособленная община-«микрокосм». Можно заметить, что этот процесс происходит принципиально легче в орбите влияния той или иной из упомянутых выше традиций.

3. «НЫРЯЮЩИЕ И ВЫНЫРИВАЮЩИЕ ИЛИ «САКРАЛЬНОЕ КАК БЕНЗОКОЛОНКА». ФРАГМЕНТАРНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ

Данный тип религиозности обсуждается в христианском контексте давно и интенсивно. Его часто обличают и критикуют внутри церквей. Стрелы обличения летят со стороны священнослужителей, богословов, апологетов, катехизаторов и др. в сторону «номинального христианства», т. е. христианства только по имени, по названию, никак или почти никак не реализующегося в практической жизни. Впрочем, тип обращения к религии, обсуждаемый нами третьим по порядку, не вполне подходит под определение «номинальное христианство»: в данном случае человек может и не называть себя христианином. Само слово «обращение» если и подходит к данному типу, то во вполне специфичном смысле: люди рассматриваемой религиозности, живя в основном в нерелигиозном мире, обращаются к религии, чтобы затем опять от нее отвернуться для полностью «светской» жизни.

Это люди, чье религиозное чувство в своих проявлениях достаточно смутно, без выраженной потребности осмыслить суть того, к чему они прибегают. При этом сказанное не значит, что в других областях они не пользуются интеллектом и не проявляют стремления к осмыслению действительности: такой человек вполне может

быть и ученым по профессии. Но именно религиозность – та сфера, которая в сознании этого типа реализуется стихийно, импульсивно, преимущественно в эмоциональной сфере и от случая к случаю. Область религиозного, церковного, сакрального ощущается здесь как некий иной, по сравнению с повседневностью, мир, к которому время от времени возникает потребность прикоснуться или «нырнуть» в него, получив в этом «волшебном» мире энергию, чтобы затем, «вынырнув» обратно в повседневность, иметь силы предстоять житейским проблемам и повысить вероятность удачи. Но этот сакральный мир не предназначен для «щупания» разумом, для осмысления. Он, собственно, вообще не предназначен для постоянной жизни в нем, это некая «параллельная вселенная», единственное практическое назначение которой – быть источником жизненной энергии и удачи. Почему и каким образом он является таким источником, непонятно, да и не нужно знать: достаточно того, что он есть. В этой непроницаемости мира религии, придающей ему черты высшего и потустороннего мира традиционных мифологий, можно видеть своеобразное выражение «естественной религиозности», чувства сакрального, присутствия тайны бытия. Правда, сам человек об этом чаще всего не догадывается: проявления рефлексии, как уже отмечалось, этому типу религиозности не свойственны.

Впрочем, среди некоторого сегмента людей данного типа, а именно тех, которым присуща определенная начитанность и эрудиция, все же бытует определенная манера описания взаимодействия человека с сакральным миром. Как правило, это характерная, выработавшаяся еще в советские времена полуокультурная, полунаукообразная манера, в которой ключевым является понятие «энергия» – жизненная сила, которую человек ожидает получить, контактируя с религиозным и церковным. Популярна (как наследие распространенных в позднесоветские времена оккультных теорий в духе Блаватской, Рериха или их западных аналогов) и квазииндуистская терминология, что особенно курьезно выглядит в околорасправославном контексте: здесь оказывается принципиально возможным сказать, что чудотворная икона или мощи дают прану и воздействуют на чакры.

Подобный синкретизм, конечно, не случаен, он, с одной стороны, является выражением реального плюрализма и постдогматизма современного урбанистического сознания, которое не верит в

истинность ни одной традиционной доктрины, а скорее согласится с тем, что истина рассредоточена в мире по всем религиям и учениям. С другой стороны, синкретизму всегда не хватает логики, его в последнюю очередь интересуют смыслы и взаимосвязи внутри тех дискурсов, которые он пытается смешивать, а значит, ему не хватает и глубины. Думается, что синкретизм происходит здесь именно от отсутствия системного интереса к христианству как таковому, когда все что нужно от последнего человеку – это силы для жизни и удача в ней. Ему в этой традиции не жить, есть лишь потребность прибегать к ней. В этом акте «прибегания» важны в первую очередь ритуальные действия, остающиеся таинственными и одновременно эффективными: поставить свечу, искупаться в святом источнике, приложиться к иконе. Иконку также необходимо ставить за лобовым стеклом автомобиля в качестве оберега. Все это – способы получения означенной энергии. Нередко с этой точки зрения рассматривается и канонический церковный обряд или таинство.

Устойчивого общения этот тип религиозности не продуцирует: здесь человек просто не заинтересован в других. Контакты между такими людьми, как правило, играют чисто утилитарную роль проводника информации об «энергетически эффективных» местах и предметах культа.

Осуществляется такая фрагментарная религиозность посредством посещения монастырей, храмов, святынь – в первую очередь, опять же, «церкви большинства», т. е. Русской православной церкви, если речь о России. Это обусловлено не только причиной чисто статистического характера, но и тем, что культ святынь, рассматриваемых в качестве источников благодати (также понимаемой как энергии), популярен и внутри РПЦ, и это не может не сказываться на общем восприятии церкви извне.

Поскольку невоцерковленные «ловцы энергии» – это часть контингента «захожан» в храмы, от них тоже разными путями могут поступать деньги: от покупки свечей до крупных пожертвований на храм, если человек достаточно финансово состоятелен. Видимо, поэтому, несмотря на неправильность такой фрагментарной церковности «в теории», на практике борьба с ней с православных позиций не столь часто выходит за пределы указанных обличений в церковных проповедях и публицистике.

4. «БОГОМ ПОЦЕЛОВАННЫЕ». ОБРАЩЕНИЕ КАК РЕЗУЛЬТАТ ОСОБОГО ОПЫТА

В принципе, в обращении человека к религии всегда оказывается замешан тот или иной повод в виде события, но чаще всего это событие презентуется обращенным человеком как вполне естественное, как нечто произошедшее просто «в нужное время, в нужном месте и с кем надо»: встреча, прочитанный текст, просто пришедшая в голову мысль и т.п. – все, что в данном стечении обстоятельств вызвало в данном человеке, в его текущем состоянии изменение в сторону обращения к религиозной вере, а при других предпосылках и в других обстоятельствах могло бы и не «сработать» таким образом.

Четвертым типом обращения мы назовем случай, когда человек свидетельствует об ином, принципиально необычном характере опыта, приведшего его к обращению в веру, описывая этот опыт как «встречу с Богом», «явление Христа» или в других словах, подразумевающих переживание присутствия божественного, теофании. Из слов свидетельствующего обычно следует, что именно данная теофания, а не та или иная предпосылка из предыдущей жизни явилась причиной обращения: например, до этого события человек был атеистом или религиозно индифферентным. Типичным является случай, когда человек, описывающий свой опыт этого рода, говорит о приобретенной в результате его твердой уверенности в том, что Бог есть. Нередко человек акцентирует мысль, что Бог данным событием ворвался в его жизнь и коренным образом изменил ее помимо его желания и ожидания. Впрочем, свидетельствующий о личном опыте такого рода может констатировать свою неудовлетворенность жизнью, жажду смысла или нерешенные проблемы в момент события, но все это слишком тускнеет на фоне силы переживаемого, чтобы быть расцененным как необходимая предпосылка обращения. Всего этого принципиально могло бы и не быть, главное – случившееся событие.

Очевидно, что свидетельство такого содержания, ссылающееся на принципиально необщедоступный опыт, не подлежит объективной верификации или опровержению (в лучшем случае объективно можно признать высокую интенсивность переживания), его принятие или непринятие другим человеком в качестве истинного является вопросом веры. (Другое следствие этого – невозмож-

ность сказать о нем много «со стороны», т. е. не являясь самому носителем такого опыта, в силу чего и в данном очерке описание этого типа наиболее коротко по сравнению с остальными.) Тем не менее подобное свидетельство отнюдь не исключительный, а повторяющийся сюжет, почему с ним и возможно связать целый тип обращения.

Обращение такого человека к церкви потенциально наиболее серьезно. Здесь явно маловероятна фрагментарная религиозность (третий из описанных выше вариантов, т. е. периодическое прибегание к таинственной, несущей удачу силе религиозных артефактов и обрядов): силе события, заставляющей воспринимать его как встречу с самим Богом и вселяющей уверенность в его бытии, больше соответствует целостность обращения. Такой человек, опять же, в зависимости от многих внутренних и внешних факторов, может осуществлять свой дальнейший церковный путь в общине как более «закрытого», так и более «открытого» типа. Хотя реальности не свойственны никакие гарантии, опыт такого рода, судя по всему, наиболее неизгладим по сравнению с остальными.

КУЛЬТУРОЦЕНТРИЗМ ИЛИ РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ? Духовные искания русских неоязычников*

Экономический кризис начала 1990-х гг. и приход «дикого капитализма» нанесли тяжелый удар по «высокой» (профессиональной) культуре, прежде составлявшей предмет гордости советских людей. По словам пресс-атташе бывшего российского президента Вячеслава Костикова, Россия испытала болезненный процесс «культурного опустынивания»: по всей стране закрывались театры, музеи, выставочные залы, дома культуры и клубы, их инвентарь расхищался, а помещения использовались под барахолки и торговые залы. Культурное пространство захлестнула низкопробная поп-культура, и, не будучи в силах ей противостоять, огромное большинство населения страны начало поддерживать требование введения цензуры в СМИ и на телевидении. На этом фоне в начале 2000-х гг. росли консервативные реставраторские настроения, выразившиеся прежде всего в лозунге «очистки культуры»¹. Впрочем, эксперты смотрели на российскую профессиональную культуру с меньшей долей пессимизма и считали, что она имеет хорошее будущее. Однако и их

* Доклад на Международной конференции «Религиозное сознание в постсекулярном обществе» (Москва, 13 – 14 декабря 2017 г.).

¹ В. Костиков, «Кладбище культуры», в: *Аргументы и факты*, № 48, 30 ноября 2005; URL: http://www.aif.ru/online/aif/1309/08_02

беспокоил значительный отрыв преобладающей части населения от культурных благ, недоступных ей по материальным причинам². Общероссийский опрос, проведенный Социологическим центром РАГС в декабре 2004 г., показал, что люди действительно недовольны снижением уровня культурной продукции и определяют современное состояние дел как «засилье бескультурия»³.

Параллельно, осознавая политическую составляющую «культуры», некоторые либералы, как, например, директор Центра изучения региональной политики М. Бардин, предлагали русским «развивать свою собственную этническую культуру»⁴.

Это находило отклик у русских неоязычников, и еще в 2002 г. из их среды прозвучал призыв уходить в леса для создания там своей собственной этнической общности⁵. А в принятом в марте 2002 г. Кругом языческой традиции (КЯТ) Битцевском обращении едва ли не главной задачей движения называлось превращение русского народа в «устойчивую этническую целостность»⁶. Путь к этому открывало учение Льва Гумилева, отождествляющее введение новой религии с появлением нового этноса. Многие неоязычники с большим уважением относятся к этногенетической концепции Гумилева и нередко ссылаются на нее как на новую догму. Другими источниками их познаний служит популярная художественная и паранаучная литература – фэнтэзи, романы о древних славянах и арийцах, популярные изложения русского народного фольклора. Многие с ностальгией вспоминают о своем детском увлечении русскими народными сказками. Так, по словам Велимира из общины «Коляда Вятичей», «именно в волшебных сказках сохранился Нравственный Закон, которому по вере надлежит всем нам следовать»⁷.

² О. Митрошенков, «Культура России в оценках экспертов и населения», в: *Свободная мысль – XXI*, № 10, 2005, с. 131-133.

³ Там же, с. 140-141.

⁴ М. Бардин: «Реализация лозунга „Россия для русских“ неминуемо приведет к тому, что будущей федерации будет присущ эффект „шагреновой кожи“, предполагающий постоянное уменьшение ее территории», в: *Маркетинг и консалтинг*, 2 декабря 2005, URL: <http://www.iamik.ru/?op=full&what=content&id=24673>

⁵ А.М. Щеглов, *Языческая заря*, 2002; URL: <http://slavya.ru/articles/eos.htm>

⁶ *Битцевское обращение*, 2002; URL: http://slavya.ru/docs/bitc_obr.htm

⁷ «Изведник – язычники отвечают на вопросы», в: *Вестник традиционной культуры*, вып. 1, М., 2003.

Современное неоязычество создавалось образованными городскими интеллектуалами, уставшими от космополитической урбанизированной культуры. В России среди лидеров вновь возникших неоязыческих общин преобладали представители научно-технической интеллигенции, открывшие для себя неведомую им прежде сферу народной культуры и увлекавшиеся исторической литературой. Начиная с периода перестройки, когда ослабление, а затем и отмена цензуры открыли широкой публике доступ к ранее редкой или запрещенной литературе, в их распоряжении оказалась масса источников, которые ранее были доступны лишь специалистам. В частности, на прилавках магазинов появилось много нетрадиционной, в том числе оккультной, магической, эзотерической, религиозной литературы, причем это происходило параллельно с появлением в стране новых экзотических религий (кришнаиты, муниты, Аум Сенрике, сайентологи, Живая этика Рерихов и пр.). Консервативная и неповоротливая РПЦ была не в состоянии адекватно удовлетворить потребность народа в вере в тот период, когда на глазах рушились прежние жизненные устои. Пришедшие из зарубежья новые религии тоже не отвечали тяге русских к «самобытности», которая уже неоднократно спасала другие этнические группы от упадка и разложения. Поэтому выход некоторые интеллектуалы увидели в возвращении к утраченным традициям и обычаям предков, что и определило их движение к «ревитализационным» культам, показавшим ранее свою очистительную силу в отношении ряда коренных народов мира⁸.

Проведенное в начале 2003 г. самими неоязычниками интервьюирование 25 лидеров (20 мужчин и 5 женщин) общин КЯТ позволяет лучше понять их мотивации, связанные с их мировосприятием и особенностями социально-культурного статуса⁹. Результаты этого опроса и легли в основу настоящей работы. Так как опрос проводился более пятнадцати лет назад, его результаты вряд ли стоит использовать для характеристики современных тенденций в русском неоязычестве, но он важен для понимания настроения тех, кто сделал весомый вклад в формирование русского неоязычества на его раннем этапе.

⁸ A.F.C. Wallace, "Religious revitalization movements", in: *American Anthropologist*, vol. 58: 2, 1956, p. 264-281.

⁹ «Изведник». Далее все цитаты из рассуждений неоязычников даются по этому изданию.

Во-первых, многие из этих неоязыческих деятелей росли в провинции, и переезд в большой город воспринимался ими болезненно, как разрыв с родной природой и традицией. Во-вторых, их профессиональная деятельность, связанная с естественными науками или бездушной техникой, еще более усиливала их тягу к поиску духовности, которой им так не хватало в индустриальном мире. По словам компьютерщика-программиста Ярослава Добролюбова, «лично для меня язычество – это поэзия, языческая философия – способ поэтического взгляда на мир, которого не содержат математика и кибернетика». И далее: «подавляющее большинство язычников (традиционалистов) против слияния человека с техносредой». В-третьих, воспитанные в советской среде и привыкшие иметь целостное мировоззрение, неоязычники были шокированы его утратой в условиях распада СССР и дискредитации советских ценностей. Кроме того, ученому-естественнику привычно мыслить в системных категориях. Как рассуждал Витим (община «Щитень»), «информационное поле связывает всю Вселенную воедино. Язычник просто издревле называет это поле на понятном ему языке мифопоэтических образов».

Многие из неоязычников называли себя атеистами и стремились развивать свое мировоззрение на научной основе. Далеко не все из них были согласны считать язычество религией, но для всех оно означало, прежде всего, единение с природой и веру в живую Землю (Гею) (Лучезар Пересвет из общины «Перунов Знак»: «наш ВЕРХОВНЫЙ БОГ – это сама матушка-Природа»; Витим: «для язычника единственно верховна – Природа»). Фактически речь шла о некоем пантеизме того типа, что встречался у деятелей эпохи Просвещения в XVIII в. или у Э. Геккеля и Монистической лиги на рубеже XIX – XX вв. (Ястреб из общины «Лодья»: «Я верю в жизнь, разум и развитие... Иначе – прямая дорога в религию, со всем вытекающим мракобесием»). Кроме того, неоязычники подчеркивали неразрывную слитность общества и природы, причем доказательства этому видели даже в русском слове «природа», трактуя его как встроенность Рода в Природу (Мезгирь из общины «Коляда»: «Природа потому так и зовется, что при Роде она находится»).

Действительно, «целостное мировоззрение» утверждает органическое единство не только человека с природой, но и людей между собой – отсюда вытекает положение об «этнической целостности». Стержневую роль в мировоззрении неоязычников играет строгая привязка себя к окружающему природному ландшафту и культуре.

Космополитические общечеловеческие идеи им чужды, что и побуждает их к неприятию мировых религий со свойственными тем абстрактными понятиями и рассуждениями. Неоязычники убеждены в том, что если человек прочно связан не с какой-либо абстрактной, а с конкретной природной средой, то настолько же крепко он вписан в свою этническую культуру и наследует ее архетип. Именно это (в полном соответствии с учением Гумилева) должно определять его поведение и моральные ценности. Отождествляя религию с традицией, неоязычники делают вывод, что у каждой этнической группы должны быть свои «родовые» боги, те, кого почитали далекие предки. Так, Благутил (община «Крина») рассуждал: «Мы живем на этой земле, на этом месте, и местная традиция развивалась под воздействием этого места, этого климата, этих условий жизни. В других условиях более целесообразна другая традиция, другая культура». И вполне в духе Гумилева продолжал: «Чужая культура может прижиться здесь и дать свои плоды, а может разродиться раковой опухолью». А Велемудр (община «Круг Бера») глубокомысленно заключал: «Каждая религия адаптирована на этнопсихологические особенности каждого народа». Иными словами, русские неоязычники ориентированы не на индивидуальную, а на коллективную духовную жизнь; верования они мыслят лишь как общинные, народные. По словам Велимира (община «Коляда Вятичей»), «одиночки язычества не делают, ибо не имеют естественных условий передавать свой опыт и свои наработки. Жизнь показывает, что язычество развивается потому, что язычники объединяются в общины». Мало того, утверждается, что «каждый человек имеет уникальное призвание в общем потоке жизни своего народа» (Верея), он должен признавать над собой род (Ястреб), а «цель общины состоит в том, чтобы приумножать и развивать род» (Радогор).

Велеслав (община «Родолюбие») видел в язычестве «естественную Духовность, свойственную человеку от рождения». Для него, «язычество берет свое начало в самой Природе и в Родовой Памяти данного народа». По Иггелюду (община «Круг Бера»), «язычество – это традиционная народная культура, Родовая система верований, комплекс мировоззрений, направленных на гармоничное развитие человека в Природе, приобретение им необходимых способностей на благо своего рода-племени».

С этой точки зрения, христианский Бог представляется русским неоязычникам чуждым, искусственно навязанным и ненужным рус-

скому народу, ибо связан с совершенно иным народом и иной культурной средой. Тот же Иггелд утверждал: «Сама Библия написана для народа Иудеи и его превозносит над всеми. Это не Северная, а совершенно чуждая мне инородная традиция» и «несовместимое с нашим менталитетом, нашей нордической предрасположенностью рабское учение». Все это эхом отдавалось в словах Лучезара Пересвета: «Изучив множество аспектов христианства, буддизма и прочих верований, я понял, что родовые боги у каждого языка свои. Так же, как и свои предки. Мы, славяне, должны славить именно СВОИХ предков. Исполнять ИХ завет. Возрождать ИХ веру. Любить нашу Землю и Родину». Ему вторил Велеслав, глава общины «Родолубие»: «Можно и нужно изучать мудрость иных родов, но следовать должно мудрости своего рода – полагаю, это достойный Путь для Язычника и просто здравомыслящего человека...»

Христианство таковой верой не является, и неоязычники отвергают его как чужеродное для русской среды явление. Витим из общины «Щитень» доказывал: «Отвержение чужого бога – лишь защитная реакция от духовной оккупации и навязывания неестественных и чуждых здравомыслию догм». Велеслав видел в христианстве чужеродную веру и утверждал, что «христианин быть Русско-Славянским Родновером не может». И далее: «почему иудейско-византийская Духовность с ее почитанием иудейского племенного Бога Иеговы и сына его Иисуса навязывается русскому народу в качестве Исконной РУССКОЙ? С какой стати мы и наши сородичи, русские по Крови и по Духу, должны осмысливать свое Духовное Небо в терминах чуждой нам по менталитету южной традиции и иного народа?».

В этом русские неоязычники далеко не оригинальны. По сути, они лишь повторяют то, что в XIX в. культивировалось немецкими националистами. Например, еще молодой Гегель рассуждал, что «христианство опустошило Валгаллу, выкорчевало священные рощи, уничтожило образ нации как постыдное суеверие, как дьявольский яд, и вместо этого наградило нас образом народа, чей климат, законы, природа и интересы чужды нам, чья история никак не связана с нашей. В воображении нашего народа живут Давид и Соломон, а герои нашей родины дремлют в книгах ученых. ... Разве Иудея является родиной тевтонцев?»¹⁰

¹⁰ Hegel, *Early Theological Writings*, Chicago, 1948, p. 146, 149.

В то же время в поисках народных традиций неоязычники готовы обращаться к православию, полагая, что на Руси оно обогатилось «язычеством предков». Велеслав (община «Родолубие») утверждал, что «православное христианство на Руси настолько впитало в себя Языческую символику и обрядность наших Предков, что еврейская и греческая составляющие давно отошли в нем на второй план (по крайней мере, это относится к так называемому “народному Православию”)». Некоторым из неоязычников казалось допустимым даже говорить о «русском Христе». По словам Мезгиря, «в народном русском православии почитание Христа тесно слилось с другим культом – Солнечно-го Дажьбога – Спасителя. И если попробовать разобраться, то “христианского” в этих народных представлениях не так много. Даже в старых церковных книгах Иисус прямо отождествляется с Солнцем. Это справедливо, ибо сказано: “в какой народ попадешь, такую шапку и наденешь”». И поиск «русского Христа» оказывается слепком с германского опыта столетней давности, когда некоторые немецкие националисты столь же истово вели поиски «арийского Христа», что в итоге привело к созданию Якобом Вильгельмом Хауэром «Движения германской веры», тесно связанного с нацизмом¹¹.

В своих поисках истины и народной мудрости лидеры КЯТ не замыкались на русском или славянском фольклоре. Некоторые из них признавали древнюю славяно-балтскую общность и поэтому были готовы заимствовать мудрость у прибалтов. Именно из этого исходил волхв Велимир в своей брошюре «Дарна», где он брал за основу учение литовских язычников¹². Другие отождествляли свое наследие со всем индоевропейским («арийским») миром, что позволяло им черпать познания из таких разных произведений, как индоарийская Ригведа, иранская Авеста и древнескандинавские Эдды. Мало того, пафос Битцевского обращения, направленный против национал-шовинизма, потребовал введения порядка, по которому, как писал Иггельд, «в Круге принято, что общины не могут формироваться исключительно по этническому признаку, по мень-

¹¹ G.D. Alles, “The Science of Religions in a Fascist State: Rudolf Otto and Jacob Wilhelm Hauer during the Third Reich”, in *Religion*, vol. 32: 3, 2002, pp. 177-204; K.O. Poewe, *New Religions and the Nazis*, New York, 2006.

¹² Н.Н. Сперанский, *Дарна, или Учение о жизни в Природе*, Троицк, 1999.

шей мере, ни одна организация нам того навязать не в праве и не может».

Между тем это противоречило другой позиции того же обращения, ставившего перед неоязычниками задачу стать «этнической целостностью». А это означало «помнить и почитать как священную свою историю, традицию, память о своих предках, ... почитать свой родной язык, заботиться о своей Природе и своих детях». Иггелд не усматривал здесь противоречия: «Мы можем быть разных национальностей, но у нас одна вера – языческая, традиционная, природная... Лично я допускаю, что не вполне русский по происхождению человек может быть язычником русской веры». Между тем, став «язычником русской веры», такой «не вполне русский по происхождению человек» фактически должен был почитать русских предков и русский язык.

По мысли составителей Битцевского обращения, лишь выполнив такую задачу, связанную с обретением четкого этнического самосознания, можно будет на следующем этапе заняться решением экологических и экономических проблем, решительно отвергнув модель общества потребления и перенеся акцент на природные и духовные ценности. Языческая, или природная вера должна побудить человека отказаться от чрезмерных потребностей, восстановить гармонию между обществом и природой и тем спасти человечество от самоуничтожения.

Но если КЯТ сочел задачу самопознания и углубления идентичности с экологизмом, то другая конкурирующая с ним организация Союз славянских общин Славянской Родной Веры (ССО СРВ) делала акцент на сохранении славянской культуры и «расы». Аналогичные организации имелись и в других регионах России. Например Родославная община Сварожичей при Культурно-этническом центре «Солнцеград» (Новосибирск) заботилась о «сохранении русской традиционной культуры, которая включает в себя соблюдение обычаев предков, образа жизни, традиционной одежды, ремесел и боевых искусств». При этом ее лозунгом являлось «Спасение русских людей», а «Русь родославная» объявлялась «будущим Великой Белой Расы», с которой и ассоциировались русские. Автор этого манифеста А.В. Будников стоял на позициях социодарвинизма. Он всячески предупреждал против «кровосмешения с разными расами» и настаивал на необходимости развивать «расово-национальное самосознание». Он объявлял «интенсивное развитие генетики

и евгеники и обязательное соблюдение генетических законов» «богоугодным делом в сохранении Рода»¹³.

Впрочем, и лидерам КЯТ не были чужды аналогичные настроения, ибо их тревожила участь русского народа. По словам Велимира (община «Коляда Вятичей»), «ежели мы традицию растеряем, то русскость свою утратим и вымрем. А ежели прогрессу следовать не будем, то сожрут нас иные народы». Спасение он видел в язычестве: «Для здорового общества язычество как раз является залогом его процветания». Подобным же образом Велемудр (община «Круг Бера») усматривал миссию язычества в защите нации: «Чтобы нация выжила, особенно в трудное переходное социально-экономическое время, следует обращаться к Традиции». Всеслав Святозар (община «Купала») также видел в «возврате к этническим верованиям – спасение для России».

Многие участники рассматриваемого опроса выказали убежденность в том, что именно язычество способно спасти народ и государство от лжи, казнокрадства, предательства национальных интересов, демографического вырождения. Например, именно так свою задачу и формулировала Московская славянская языческая община – опереться на Традицию, чтобы «сберечь детей от наркомании, соседа от пьянства, а коллегу на работе от стяжательства»¹⁴.

Мало того, русские неоязычники пытаются заботиться и об интересах государства. Они смело включались в живую дискуссию о национальной идее и устами Иггельда заявляли: «Мы, язычники, последователи Родянства, готовы дать обществу такую идею, которая вытащит страну из духовного и экономического кризиса». Они с готовностью предлагали и экономическую стратегию: «Экономическая идея язычников заключается в том, что наша страна – источник экологической чистоты будущего мира». Мало того, Иггельд был убежден в том, что «в постсоветскую эпоху язычество является единственной духовной Силой, которая способна сберечь лучшие из коммунистических ценностей. Язычество – это природный коммунизм новой эры».

При этом неоязычество подчеркивает творческое начало в человеке – не пассивное наблюдение, а активное ответственное действие. Для Доброславы («Рязанская славянская языческая об-

¹³ URL: <http://www.swarga.narod.ru>.

¹⁴ URL: <http://www.slavya.ru/delo/krug/kyt/msyao.htm>

щина») «важнее, что я творю в моем мире, чем то, куда я попаду в посмертии». Как это формулировал Велимир (община «Коляда Вя-тичей»), «будущее Земли во многом определяется самими людьми. Мы отвечаем перед богами за экологическую сохранность нашего мира. Мы отвечаем и за жизнь своих потомков». Еще дальше шла Веря (община «Славия»): «Воинский дух, борьба за лучшее, защита своих идеалов входят в число серьезных языческих ценностей». Среди них она в первую очередь упоминала «защиту Отечества, Родной Земли».

Начиная с конца 1990-х гг., рост патриотизма заставил многих неоязычников задуматься о назывании своей религии. Тогда они начали отказываться от инородных названий и стали ассоциировать себя со Славянским движением¹⁵. Поэтому многие из них приняли для себя новое имя «родноверов». Битцевское обращение провозглашало язычников одновременно «родянами», или «родноверами», что для его составителей было тождественно принадлежности к «индоевропейской», «ведической» традиции: «мы – язычники, мы – родяне, мы – родноверы»¹⁶. Именно таким образом прежняя Обнинская ведическая община «Триглав» превратилась в «родноверческую общину», а московская Арийская языческая община «Сатья-Веда» стала Русско-славянской родноверческой общиной «Родолубие». Похоже, название для неоязычников не является чем-то священным. Как писал волхв Обнинской родноверческой общины «Триглав» Богумил, «название – это лишь ярлык»¹⁷. Примечательно, что тогда и петербургский «Союз венедов» переименовал себя в «Союз рассенов». Одновременно другое крупное объединение общин ССО СРВ, возникшее вокруг калужского центра, предпочитает для себя термин «славяне», а свою религию называет «Славянством». Его бывший старейшина В. Казаков утверждал, что термин «славянин» означал «славящий богов»¹⁸.

¹⁵ В.А. Шнирельман, *Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России*, М.: ББИ, 2012, с. 14.

¹⁶ *Битцевское обращение.*

¹⁷ Богумил, *Ответ на статью «Обряд раскрещивания – путь в никуда»*, 16 апреля 2005; URL: http://white-traditions.nm.ru/obnovlenie/05aug30/re_rod_bogumil_04.html.

¹⁸ В.С. Казаков, «Славянское мировоззрение в России в 90-х годах XX века», в: *Наследие предков*, № 6, 1999, с. 8-9.

Для придания неоязыческой деятельности налета «истинности» волхвы и члены языческих общин берут себе славянизированные имена. Так, первый руководитель Московской славянской языческой общины А. Белов взял себе имя волхва Селидора. Это породило большой спрос на древнеславянские языческие имена. Поэтому В. Казаков, фанатически приверженный языческому культу, выпустил несколько изданий «Именослова», пользующегося большим спросом у русских неоязычников. Любопытно, что, хотя у славян дохристианского времени не было женских личных имен, Казаков такие имена вводил. Тем самым неоязычники используют двойную систему имен: одними, данными от рождения, они известны в миру, а другие, полученные при инициации, служат им в своем кругу и в ритуальном контексте. Этим они следуют примеру не только многих традиционных групп (от тлингитов на Аляске до калмыков в России), но и афроамериканцев, берущих соответственно африканские или арабские имена в зависимости от того, участвуют ли они в афроцентристском движении или вступают в «Нацию ислама».

Таким образом, русское неоязычество ставит перед собой две кардинальные задачи, во-первых, спасение русской национальной культуры от нивелирующего влияния модернизации и глобализации, а во-вторых, защиту природной среды от губительного воздействия современной индустриальной цивилизации¹⁹.

Но о каких утраченных культурных традициях шла речь? Когда-то О.В. Асеев выделял в русском неоязычестве четыре группы: а) общины, ориентирующиеся на славянское язычество, практикующие культ воина и обучающие славянским борцовским искусствам; б) общины, создающие эклектическую религию, вбирающую в себя как кельтское, так и индустское наследие; в) полисинкретические общины, исповедующие еще более широкий набор заимствованных отовсюду символов и представлений, включающих и христианские; г) общины, ставящие во главу угла сближение с природой, очищение души и оздоровление (последователи Порфирия Иванова). Если первые три группы в той или иной степени были политизированы, то четвертая была чужда политике и по своим

¹⁹ Н.Н. Сперанский, *Слово почитателям древней культуры*, Троицк, 1996, с. 9-14, 20-24; Доброслав, «Природные корни русского национального социализма», в: *Русская Правда*. Спецвыпуск № 1:3, 1996, с. 1-7.

экологическим установкам сближалась с европейским неоязычеством. Примечательно, что именно последователи Порфирия Иванова сумели придать массовость своему движению, которое во второй половине 1990-х годов насчитывало несколько десятков тысяч членов²⁰.

На мой взгляд, по особенностям религиозности в русском неоязычестве следует выделять два основных направления: 1) конструирование некоего «исконного русского монотеизма» вместе с «русской» же Троицей; 2) установка на восстановление древних дохристианских языческих верований²¹. Именно во втором случае обнаруживается большое разнообразие в виде приверженцев индуизма, зороастризма, древних германских и кельтских культов, рунической магии и пр. Немало общин пытаются восстанавливать дохристианские верования и практики, и с ними в первую очередь связано «возрождение» этнической культуры. Московская славянская языческая община, во многом состоявшая из агрессивно настроенных молодых людей (многие перешли туда из общества «Память»), готовившихся к борьбе с «инородцами», изначально придавала особое значение культу бога-воина Перуна. Поэтому для нее так важны были воинские обряды и изучение особенностей славянской («славяно-голицкой») борьбы, изобретенной А. Беловым. Впрочем, борцовское искусство не коррелируется прямо со «славянским язычеством»; оно популярно и в общинах иного рода.

Между тем, за отсутствием надежных и богатых материалов о древнеславянском язычестве энтузиастам приходится прибегать к фантазии и заниматься заимствованием из самых разнообразных традиций. Поэтому, как ни парадоксально, объявляя себя «чистой этнической религией», неоязычество по необходимости выступает неким религиозным гибридом.

В 1960 – 1970 гг. к услугам диссидентов имелись самые разные традиции, идущие из прошлого. Одни говорили о возвращении к исконным положениям марксизма и ленинизма, не искаженным

²⁰ О.В. Асеев, «Неоязычество в современной России: этнополитический и социальный аспекты», в: *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 5, 1998, с. 20-22; он же, «Славянское неоязычество в современной России», в: *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 1, 1999, с. 33.

²¹ В.А. Шнирельман, «Перун, Сварог и другие: русское неоязычество в поисках себя», в: *Неоязычество на просторах Евразии*, М., 2001, с. 10-38; он же, *Русское родноверие*.

сталинизмом; другие апеллировали к наследию императорской России; третьи рисовали себе романтический образ патриархальной Московской Руси. Но будущим неоязычникам все это не подходило, ибо было неразрывно связано с христианством или атеистическим коммунизмом, в чем они не видели ничего, кроме искусственно внедренной извне идеологии, предназначенной для закабаления русского народа. Иными словами, они повторяли опыт Германии, где аналогичная культурная критика велась с начала XIX в. и была направлена против французского влияния. Со временем она привела к стремлению вначале национализировать христианство, а затем и вовсе отказаться от него в пользу «тевтонских культов» или «природной религии»²².

Золотой век неоязычники связывали с дохристианским периодом, когда, по их представлениям, предки жили свободно, никому не подчинялись, руководствуясь своими собственными порядками и обычаями. Этих предков они идеализировали, приписывая им необычайную мудрость и высокие моральные качества. Примером для этого служил тевтонский миф, восходящий к описанию германцев у Тацита. Его неоднократно использовали в Западной и Центральной Европе для возвеличивания предков и создания образца моральной чистоты²³. Составляя интегральную часть идеологии фелькиш, этот миф был взят на вооружение германскими нацистами, оснастившими его богатой символикой и ритуалами и оставившими богатое наследство для своих современных подражателей²⁴.

На Руси христианство веками боролось за чистоту веры, и первой жертвой этого стало славянское язычество. Поэтому для современного русского неоязычества характерно прежде всего отрицание русского православия как непреходящей национальной ценности, ядра русской национальной идеологии, на чем всегда зиждилась «Русская Идея». Вместе с тем одними старыми обидами

²² L. Dumont, *German Ideology. From France to Germany and back*, Chicago and London, 1994, p. 123-124; G.D. Alles, "The Science of Religions in a Fascist State"; D. Gasman, *Scientific Origins of National Socialism*, New Brunswick and London, 2004, p. 55-76; Н. Гудрик-Кларк, *Оккультные корни нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию*, СПб., 1995.

²³ J. Barzun, *The French Race: Theories of its Origins and Their Social and Political Implications Prior to the revolution*, Port Washington, N.Y., 1966.

²⁴ Ch.B. Krebs, *A Most Dangerous Book: Tacitus's Germania from the Roman Empire to the Third Reich*, N.Y.; L, 2011.

дело не обходится. Наша эпоха рождает новые проблемы, которые и заставляют неоязычников с удвоенной энергией нападать на христианство.

Вместе с христианством русские неоязычники отбрасывают и всю связанную с ним писаную русскую историю. Поэтому одним из важнейших компонентов русской неоязыческой религии является историософская концепция, представляющая «русов-арийцев», русский народ, неким первонародом, постепенно заселившим весь мир, давшим начало всем другим народам, одарившим их благами цивилизации и в первую очередь государственностью и письменностью, не говоря уже об остальных важнейших культурных достижениях²⁵. При этом русские неоязычники ориентируются на иудейскую Тору, где историософии также отводится большая роль. Вот почему в неоязыческой историософской версии явно или неявно присутствует момент соперничества с Торой – заявляется, что именно русские или их ближайшие сородичи были создателями монотеистической религии (будь-то зороастризм или вера в «славянскую Троицу» – Явь, Правь и Навь) и письменности, а также якобы богатейших ведических знаний – все это будто бы было присвоено впоследствии евреями; говорится о том, что древние народы Хаана представляли собой ветвь «русов-арийцев» и что они были изгнаны оттуда жестокими завоевателями-евреями, которые с тех пор только и мечтали, чтобы захватить все прочие «древнерусские» территории, и добивались мирового господства; утверждается, что Русь, Россия была главным объектом вековых посягательств и тем самым являлась одновременно первым и последним оплотом человечества, защищающим его от смертельной угрозы. Одновременно Русь объявляется истоком и оплотом ведической веры²⁶. Не остается в стороне и русское мессианство: «Учение Славян-Ариев самое древнее на Земле, открывающее Человечеству дорогу в НЕБО» (Волхозар и Злата Лада из общины «Волховарн»).

Вместе с тем, помимо этой разветвленной историософии, которая в 1990-х гг. заполонила многие национал-патриотические газеты и журналы, а затем была подхвачена патриотически ориентированной «научной» фантастикой, фолк-истори и художественной

²⁵ Об этом см.: В.А. Шнирельман, *Арийский миф в современном мире*, т. 1, М., 2015.

²⁶ В последние двадцать лет активнее других этот миф развивал журналист А. Асов. Многие из его идей навеяны неоиндуизмом.

литературой, русское неоязычество живет лихорадочным поиском древнеславянского дохристианского духовного наследия. На беду неоязычников, от этого наследия сохранилось очень немного, причем большинство источников представляют собой христианские тексты либо прямо враждебные язычеству, либо неспособные дать его глубокое внутреннее понимание, так как написаны сторонними наблюдателями. По сути, наиболее полные материалы о славянском язычестве дошли до нас от того периода (IX–X вв.), когда шла широкая экспансия христианства и языческие верования преследовались²⁷. Все это ставит современных неоязычников в сложное положение, заставляет вести поиск среди родственных традиций, творчески перерабатывать их наследие и по-своему его истолковывать. Например, Велеслав (И. Черкасов) сознает, что невозможно полностью вернуться к исконным традиционным ценностям, но верит, что можно реконструировать некий «арийско-славянский» дух и в то же время выразить через него общечеловеческое начало²⁸. В свою очередь настроенные на аналитическую работу волхвы «Круга Бера» «считают логичным восстанавливать недостающее в славянской ветви Традиции, используя метод аналогий» и опираясь на лингвистические данные²⁹. Такой эклектический подход к восстановлению языческой традиции несколько не смущает неоязыческих активистов, ибо, как они утверждают, речь идет о родственных религиозных течениях, выросших из одного источника – «единого для всех арийцев Ведизма». Это-то и позволяет неоязычникам широко заимствовать из индуизма, зороастризма, буддизма и других религий, которые они считают родственными, «ведическими»³⁰.

Поэтому версии неоязычества, распространенные ныне в русской среде, отличаются разнообразием, эклектичны и нередко слабо соотносятся друг с другом. Речь идет о пантеоне богов и их функ-

²⁷ Н.И. Толстой, «Язычество древних славян», в: *Очерки истории культуры славян*. Ред. В.К. Волков, М., 1996, с. 145; В.Н. Топоров, «Боги древних славян», там же, с. 161-162; Е.Е. Левкиевская, «Низшая мифология славян», там же, с. 175.

²⁸ И. Черкасов, «Се Русь – Сурья», М., 1998, с. 74-75.

²⁹ URL: <http://www.slavya.ru/delo/krug/kyt/krugbera.htm>

³⁰ В.А. Истархов, *Удар русских богов*, М., 2000, с. 196. Об этом см.: V.A. Shnirelman, "Obsessed with Culture: a Cultural Impetus of Russian Neo-pagans", in: *Cosmopolitanism, Nationalism and Paganism*, ed. by Kathryn Rountree, New York, 2017, pp. 87-108.

циях, космологических представлениях и, особенно, о ритуалах и праздниках, устройстве жреческой организации, символике, создании ритуальных площадок и святилищ (капищ). Некоторые из неоязычников ориентируются на неоиндуистские традиции, другим больше импонирует зороастризм, третьи черпают ресурсы из древнегерманской традиции, приписывая ее славянам, четвертые увлечены рунической магией, представляющей позднее ответвление от нее, наконец, пятые стремятся искать истинно славянскую религию, не замутненную никакими чужеродными напластованиями³¹. При этом некоторые пытаются представить ее как изначально монотеистическую, другие остаются верны политеизму. Еще одной чертой русского неоязычества является то, что многие из его приверженцев находятся под явным влиянием теософии и оккультизма, откуда они черпают как элементы своей историософии, так и представления о мироздании.

Все это не должно вызывать удивления и лишь подчеркивает нарастание тенденции к культурной гибридности, свойственной эпохе глобализации и постмодерна, что уже неоднократно отмечалось специалистами. Это явление было известно и раньше в виде двоеверия, о котором писали религиоведы, а также «правового плюрализма», привлекшего к себе внимание правоведов в течение последних двадцати лет³².

Традиционное дохристианское славянское язычество представляло собой море вариативности, оно так и не сложилось в монолитную систему, и лишь христианство способствовало его унификации и систематизации³³. Однако неоязычники мечтают о формировании именно монолитной системы, причем для многих из них речь идет о солярной религии. Не случайно они так привержены солярной символике, которую для них олицетворяет прежде всего свастика. В последней они видят исконный славянский символ солнца, жизни и достатка и с неослабевающим азартом занимаются этимологическими изысканиями, будто бы

³¹ В.А. Шнирельман, «Перун, Сварог и другие»; V.A. Shnirelman, "Obsessed with Culture".

³² В.О. Бобровников, *Мусульмане на Северном Кавказе: обычаи, право, насилие*, М., 2002, с. 99-110.

³³ Н.И. Толстой, «Язычество древних славян», с. 155; Е.Е. Левкиевская, «Низшая мифология славян», с. 176.

доказывающими, что предки славян и «русских» называли себя «светлыми, солнечными, детьми Солнца». Ведь «Влесова книга» называет славяно-русов «детьми Дажьбога», а его некоторые неоязычники ассоциируют с Солнцем³⁴. На самом деле во всем этом слышатся отголоски германского неоязычества второй половины XIX – начала XX вв.³⁵, в свое время питавшего идеологию германского национализма, а в наши дни снабжающего идеями своих русских эпигонов.

Таким образом, важнейшими особенностями неоязычества являются акцент на связь с природой (экологизм), общинность (органицизм), следование единым ценностям и выработка общего мировоззрения («родовая память»), приоритет народной культуры, отвержение абстрактных космополитических религий, прежде всего христианства (причем не только за абстрактность и космополитизм, но за связь с «чужим народом»). Иными словами, в силу органицистского подхода, по убеждению неоязычников, каждый народ должен иметь не только свою «самобытную» культуру, но и свою «этническую религию». При этом общность воспринимается некоторыми в терминах не только духа, но и крови, т. е. в расовой парадигме. Причем немало общин ставят своей задачей формировать «воинский дух», призванный силовыми методами защищать государство и русский народ. И вовсе не случайно в боевых действиях на востоке Украины в 2014 – 2015 гг. на стороне «Новороссии» участвовало немало неоязычников.

В то же время, настаивая на «самобытности», на деле неоязычники с готовностью заимствуют идеи и практики из самых разных традиций, что придает их учениям гибридный характер. И это вносит определенную противоречивость в представления неоязычников и ведет к бесконечным спорам. По сути, в своем стремлении создать единую религию для русского народа неоязычество на самом деле едва ли не изначально расколосось на отдельные общины со своими собственными учениями (что полностью соответствует исконной языческой практике), число которых с каждым годом множилось. Мало того, судя по исследованиям К. Айтамурто, на-

³⁴ См., напр., В.Н. Демин, *Тайны русского народа*, М., 1997, с. 269-281; В.М. Кандыба, *История русской империи*, СПб., 1997, с. 90, 432-433 и др.

³⁵ G.L. Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, London, 1966, p. 72 ff.; D. Gasman, *Scientific Origins of National Socialism*, pp. 68-70; K. Weissmann, *Druیدن, Goden, Weise Frauen*, Freiburg, 1991.

строения простых членов общин несколько отличались от настроений их лидеров и далеко не всегда соответствовали основным положениям выработанных теми учений³⁶.

³⁶ К. Aitamurto, *Paganism, Traditionalism, Nationalism. Narratives of Russian Rodnoverie*, London, 2016, pp.90, 197.

КОНСЕРВАТИЗМ, ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И ПОЛИТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ В АРАБСКОМ МИРЕ*

В книге под названием «Возрождение Шии: как конфликты в исламе будут формировать будущее», написанной в 2006 году и переизданной в 2016 году, американский ученый и бывший дипломат Вали Наср утверждает, что, хотя арабо-исламский фундаментализм фактически граничит с антишиизмом, он в то же время мог влиять и влиял на шиитов. *Mutatis mutandis* можно было бы предположить, что, хотя арабо-исламский фундаментализм пугает христиан и воспринимается ими как сила регресса, которая возвращает их к статусу «сизимми**» – опекаемого меньшинства, которое терпят, – некоторые из них возвращаются к позиции самозамыкания и заново изобретают фундаменталистский дискурс. Поддаваясь влиянию растущей тенденции (или же способствуя ей) извлекать и сакрализовывать некое славное прошлое, они моделируют свое видение общества, ссылаясь на опыт своих выдающихся отцов. Дезориентированные

* Доклад на международной конференции «Православие и фундаментализм», организованной девятью академическими православными центрами, включая ББИ, в Белграде 10–13 мая 2018 г.

** Собирает название немусульманского населения (в основном тех, кто исповедовал христианство, иудаизм, зороастризм и проч.) на территории государств, созданных или завоеванных мусульманами и живших по законам шариата (кроме законов о личном статусе (брак, развод)).

общинными разделениями, они становятся жертвами «неозиммического» менталитета, ускоряя осуществление того, чего они боятся, и реагируя на процесс их маргинализации тенденцией к самомаргинализации. Преобладающая политика идентичности открывает широкую благодатную почву для распространения фундаментализма и различных форм радикализма среди мусульман и христиан, чья история, географическое расположение, демография и религиозная традиция препятствуют насилию.

В течение многих лет, а особенно с конца 1970-х годов после торжества исламской революции в Иране и возникновения соизмеримых с нею феноменов самоутверждения во имя религии, понятие «фундаментализм» – причем исламский – огульно используется для характеристики различных политических и религиозных движений. Однако существует некая мера универсализации протестантского понятия, первоначально основывавшегося на буквальном чтении священных писаний и на твердой вере в их непогрешимость. Реалии мусульманского мира предполагают иной подход. Традиционные мусульмане, консервативное религиозное большинство, как его часто изображают, принимают, часто пассивно, буквальное толкование Корана, «несотворенного слова Бога», подтверждаемое исламской ортодоксией. Самозванное исламское пробуждение или исламское возрождение были инициированы двумя разными группами мусульман: боевиками из Братьев-мусульман и салафитами-квиеристами. Первые были озабочены государственной властью и легитимностью, вытекающими из осуществления богоданного закона, шариата. Вторые были политически покорны режимам, желая возвращения в первоначальный ислам через подражание благосклонным предкам. Разногласия в обеих группах порождали радикальные группы, джихадистские организации, как их часто называют, чья основная движущая сила – священная война, джихад, против неверных – как немусульман, так и мусульман.

В этом свете термин фундаментализм, который с гордостью применила к себе группа американских протестантов в 1920-е гг., не мог быть легко перенесен на религиозную и политическую силу в других регионах и странах. Однако следует признать, что этот широко используемый термин ускользает от точного определения, хотя отказаться от него становится все труднее. Вместо того чтобы отменять его, имеет смысл предложить несколько определений, которые помогут нам достигнуть большей ясности в объяснении

различных религиозных и социальных реалий. Как бы то ни было, остается правдой, что существует множество черт, общих для разных групп в разных обществах, и эти черты ассоциируются с фундаментализмом. Фундаменталистские движения всегда реактивны или реакционны. Они действуют в ответ на то, что воспринимают как угрозу тому, что считают своим сообществом, подвергаемым осаде. Они избирательны в обнаружении и провозглашении некоторых определяющих периодов и событий прошлого способами, побуждающими к формированию массового движения и его мобилизации. Они озабочены установлением границ, чтобы привлечь людей и удовлетворять их поиск различий, воспитывая в них подозрение или враждебность по отношению к тем, кого они считают другими, чем они сами. Их враги повсюду – это релятивизм и плюрализм. Они реагируют в согласии со своими консервативными, традиционными и ортодоксальными импульсами на то, что, по их мнению, разрушает и разлагает их идентичность.

Большинство фундаменталистов в арабском мире ассоциирует себя с избирательными формами консерватизма и традиционализма. В то же время это современные движения, независимо от того, что их могут изображать как некие патологии современного мира. Для мусульман и христиан противоречие между традиционным и современным трудноразрешимо, и оно проливает свет на ситуации, когда традиционалисты настаивают на дистанцировании от фундаменталистов. Есть коптские христиане и другие католические и православные консерваторы, а также мейнстримные мусульмане, которые видят себя в оппозиции к фундаменталистским активистам и подчеркивают одухотворенность своей собственной религиозности. Это не относится к другим, чье участие в политике идентичности направлено на размыwanie различий между консерватизмом и фундаментализмом. Когда консерватизм считается условием выживания, а защищенность, основанная на идентичности, приводит к милитаризму, ориентированному на меньшинство, его уже невозможно отличать от фундаментализма. Чаще всего те, кто поддерживает политику идентичности в современном арабском мире, считают неуместным различие между консерватизмом и фундаментализмом. Со своей стороны, те, кому неудобна политика идентичности, молодые и не очень молодые люди, не проводят этого различия. В некоторых странах официально заявленный императив укрепления общинной идентичности сближает

консерваторов и фундаменталистов.. За некоторыми исключениями, пуритане из последних, похоже, сдались перед мощной волной коммунализации. Представление о своем сообществе как о гомогенном субъекте, а иногда и продвижение его этнизации оставляет мало места разногласиям по богословским и культурным вопросам. Разделение же между христианами по-прежнему сильное, но иначе: между теми, кто ищет духовные и этические ресурсы для того, чтобы преодолеть политику идентичности, и теми, кто не может или не хочет выпростать свою религию из коммунизма и извлекает свой политический капитал из разочарования, обиды, негодования и страха.

Семь лет назад арабские восстания инициировали неподвижным образом преобразования в регионе, который, казалось, не подвержен изменениям. В течение некоторого времени ожидания и надежды подпитывали большое число людей, будь то молодых или немолодых. Сегодняшнее разочарование, хотя оно и объяснимо, часто нагнетается и время от времени провоцируется. Оно служит цели оправдания попыток обратить вспять тенденцию перехода, исказить ее и отступить к оборонительной и регрессивной политике идентичности. Сомнительные национальные структуры и связанная с ними хрупкость национальной сплоченности и самобытности, усугубляемая быстрым и непредвиденным крахом старого порядка, способствовали усилению чрезмерного подчеркивания силы изначальной лжи в противовес гражданским связям, являющимся составной частью современного демократического общества. Нельзя игнорировать возрождение или переосмысление субнациональных идентичностей и центробежных сил, действующих во многих арабских странах. Многие члены общин, а не только религиозные меньшинства, похоже, утратили стремление к единому для всех государству. Некоторые из них требуют такой властной структуры, которая может защитить их от других сообществ. Ослабленные государства и политические и электоральные стратегии мобилизации акцентируют коммунизм и способствуют наплыву сообщений о жертвах, сообщений часто эмоциональных и агрессивных. В течение всего двадцатого века христиане изо всех сил пытались утвердиться и достигнуть признания в качестве граждан. Но многие отступили в сообщества-меньшинства. Многие лидеры по всему региону просто злоупотребляют преследованиями, которые ощущаются общинами, не предлагая альтернатив их страху и

неопределенности. Жертв много, однако этнические и религиозные меньшинства, включая христиан, утверждают экстраординарную психологию жертвенности.

В этом контексте чья-либо преданность своей религиозной общине заслуживает тщательного изучения. Это, безусловно, функция сочетания исторической памяти и духовного импульса. Но она усиливается во времена подавления и угнетения чьей-либо идентичности. Сила связи, которая объединяет религиозную общину, определяется долгосрочной тенденцией стремления к комфорту и безопасности в соблюдении традиционных убеждений и обычаев. Она также выполняет функцию защиты от резких и рискованных изменений. Но обращение к наследию, которое до сих пор игнорировалось, могло бы стать регрессом в направлении к иррациональности религиозного фанатизма. В условиях различной степени дискриминации религиозные меньшинства в недавнем прошлом выдвигали различного рода требования в отношении своих долгосрочных целей. Сепаратисты стремились к созданию независимых наций. Плюралисты предпочитали более широкое представительство в существующей государственной системе. Активисты протестовали против определенных дискриминационных практик. Выбор одной из этих трех альтернатив в значительной степени зависел от ситуации в самой общине, масштабов общинной мобилизации, характера дискурса общины и, что особенно важно, от восприятия элитами того, что допускается балансом власти в общине.

Определенно существует то, что можно назвать объективными причинами. Некоторые православные христиане, такие как копты и православные христиане Сирии, не выходят за рамки своих культурных и религиозных требований не только из-за своего богословия выхода, а в случае с Египтом – в память о мученичестве, но и потому, что любой проект территориальной автономии совершенно нереалистичен. Они рассеяны в разных частях своих стран и нигде не составляют большинства, кроме как на уровне деревни или своего микрорегиона.

Те, кто жил при авторитарных режимах, часто переходили от одного типа требований к другому. Христиан постоянно предупреждали, что альтернатива диктаторским режимам – это исламский фундаментализм или, что еще хуже, хаос. Восприимчивые к паникерскому дискурсу деспотических правителей или привыкшие поддаваться их давлению и случайной благосклонности, многие

церковные лидеры и христиане из разных слоев общества решили пассивно поддерживать светских диктаторов вопреки подавляющему большинству своих единоверцев. Они считали, что стабильность обеспечивает их выживание как «меньшинства», в то время как народное восстание несет риск бессрочной нестабильности и угрозу неопределенного будущего. Опасаясь возможности подвергнуться маргинализации, они ушли в моральную резиньяцию, часто оправдываясь необходимостью выживания. Консерватизм и фундаментализм, все равно – друг с другом об руку или отдельно, оправдывали ориентацию меньшинства, как если бы религия могла освобождать людей от этической ответственности. На противоположной стороне политического спектра мы находим среди различных христианских общин в арабском мире многие, чьи проблемы или колебания не затмевают их сознательного и необратимого стремления к свободе и демократии, а в некоторых случаях и активного участия в движениях за перемены.

В какой-то степени оба подхода поляризовали христиан на протяжении всей нашей недавней истории, начиная с гибели османского политического и юридического режима. Бывали времена, когда ориентированное на миллетистское* и ориентированное на меньшинство сознание преодолевалось теми христианами, которые защищали идею избавления от общественных барьеров и тем самым от своего статуса меньшинства. После падения османского порядка многие христиане стали выступать за современные и универсальные ценности, борясь за независимость, демократию и социальную справедливость. Такая критическая роль в создании нового социального и политического порядка сильно перевесила то, что обычно допускалось среди большинства христиан. Непропорционально влиятельный вклад христиан в национально-освободительное движение мог бы объяснить, хотя бы частично, почему его предпосылки казались, в ретроспективе, более далеко идущими, чем то, что оказалось возможным в последующей истории. Кроме того, часто оправданное разочарование многих из них проложило некоторым путь к горькому уходу в охранительный консерватизм.

* Миллетизм – политическая система, при которой государство терпимо относится к культурным укладам «других» народов на своей территории, но не позволяет их самоопределение и выход из своего состава. Пример: Османская империя в отношении «миллетов» – самоуправляющихся религиозных общин, Российская империя по отношению к «малым народам» и др.

Христиане стремились к полноценному гражданству, освобожденному от прямого или косвенного господства, внешнего или внутреннего. Хотя их борьба за политическое и гражданское равенство ставила их в оппозицию умиравшей Османской империи, она объединила их со своими мусульманскими соотечественниками в национальной борьбе за независимость. Ставки борьбы за национальное освобождение были не просто будущим большинства общин, но и отношениями между большинством и меньшинством. Коллективная идентичность должна была быть предложена в качестве приемлемой для разных общин. Но государствам не удалось добиться национальной интеграции, не смогли они и радикально модифицировать различные традиционные идентичности.

В конце двадцатого века разочарование арабских народов, вызванное неудачами национальных правительств, было почти общим. Для христиан, в частности, такое чувство было проникнуто тревогой, вызванной последствиями сокращения их численности, накопившимися экономическими трудностями, ослаблением участия в политике и тоской перед лицом набирающего силу исламизма. Однако беспокойство, связанное с общиной, не может затемнить ту реальность, что это беспокойство христиан живо разделяется и значительным числом мусульман. Некоторые мусульмане признают, что, хотя у христиан есть свои причины беспокоиться, их трудности отражают проблемы в обществе в целом. Однако остается верным и то, что восприятие отношений между большинством и меньшинством омрачается враждебностью по отношению к исламизму и в особенности к его насильственным и радикальным движениям. Чаще всего то, как многие христиане смотрят на свое будущее, затуманивается их восприятием исламизма. Некоторые из них сильно рискуют, рассматривая исламизм как самое подлинное, хотя и чрезмерное, выражение ислама как такового. В то же время многие христиане не могли не обращать внимания на тот факт, что утверждающие себя движения во имя ислама стали явными и заявляют о провале и крахе современных, более или менее светских, независимых и авторитарных правительств. В некоторых случаях это вызывало антихристианские чувства.

Дифференцированный подход к исламской действительности не предполагает, что проблемы христиан и опасения многих людей можно прогнать только путем нюансированного анализа исламизма или диалога информированных элит. Это еще сложнее,

потому что деспотические режимы – как нам еще лучше известно по эпохе народных восстаний – обыгрывают народные страхи и инструментализируют их. Жесткость этих режимов подавляет христиан не меньше, чем мусульман. В то же время режимы эти заявляют, будто защищают тех и других от опасений, которые сами же и спровоцировали. Они также провоцируют в них опасения по поводу предполагаемого будущего господства большинства своих соотечественников. Аналогичным образом некоторые христианские консервативные или фундаменталистские лидеры усугубляют чувства неуверенности в своих общинах с целью гомогенизации, мобилизации и доминирования над ними, притворяясь, что обеспечивают их защиту. Эти же самые лидеры, вызывая недоверие к мусульманскому большинству и осуждая его якобы безразличие к христианам, делают своих единомышленников узниками эссенциалистской двойственности, противопоставляя меньшинства – вместе и по отдельности – большинству.

Церковные лидеры пытались вести своих верных по этому крутому пути. Чаще всего они предпочитали риск существования страху исчезновения. Они воздерживались от обыгрывания воинственности меньшинства и политики идентичности. Идея христианского присутствия была их противоядием как против агрессивного коммунизма, так и против ухода из общественной жизни. В том же духе роль церковных институций определялась не только с точки зрения функций сохранения, но и с учетом укорененного в Евангелии императива свидетельства и служения ближнему. Церкви никогда не воспринимали христиан и мусульман как два монолитных блока, противостоящих друг другу, и не препятствовали правам меньшинства на стремление к большинству. Сегодня христианам и церковным лидерам следует напоминать об их историческом призвании независимо от того, насколько законно их беспокойство в наши смутные времена.

В самоутверждении своей идентичности фундаменталистские и консервативные православные христиане не признают, что религиозная идентичность и общинная идентичность – не одно и то же. Они не видят, что религиозно идентифицируемые институции влиятельно играют социальные и политические роли, даже когда меньшее число людей имеет ту веру или практикуют ту религию, которые предоставляют такие учреждения. В некоторых крайних случаях люди сражаются во имя религий, в которые они перестали

верить. Есть противоречия и конфликты, у которых религиозное прошлое, но их религиозное содержание утратило свой смысл. Религии, в которые у людей осталось мало веры, а то и вообще ее не осталось, продолжают определять общины, веры в которые у них много.

Никогда не бывает лишним в теории и на практике различать общинную идентичность и религиозную идентичность. Такое различие просматривается в наших нынешних реалиях. Оно тем более необходимо, что когда общины идентифицируют себя или идентифицируются исключительно по своей религии, ситуации становятся взрывоопасными.

Мы живем в регионе, где традиция гражданской политики остается слабой. В течение определенного времени нелегко будет подчинить известные идентификации некоей трансцендентной приверженности к гражданскому порядку. Изначальное недовольство уходит вглубь и удовлетворяется менее легко, чем гражданское стремление. Но как тогда мы могли бы способствовать гражданству? Отправной точкой является утверждение, что гражданство – это встреча людей как равноправных участников в жизни общества и государства, людей, которые, находясь под влиянием культуры, религии и этнической принадлежности, не могут быть сведены к роли, предназначенной им во имя общинных идентичностей, приверженностей и интересов. Гражданство – это на самом деле признание на личное значение, основанное на правах индивидуума, к которым относится и религиозная свобода.

Кроме того, нет нужды говорить о том, что будущее христиан в арабском мире зависит не только от вклада, на который они способны, но и от того внимания, которое могут оказать им их сограждане-мусульмане, мотивируясь различием общего блага и признания религиозного и культурного богатства и плюрализма, что могло бы избавить арабский мир от удручающей униформности.

Перевел с английского Андрей Лукьянов

ОБ АВТОРАХ

Фаддей Барнас

(Thaddée Barnas)

Монах аббатства Шеветонь (Бельгия).

Алексей Бодров

Кандидат физико-математических наук, богослов, ректор и главный редактор ББИ, исследователь на факультете религии и богословия в Свободном университете Амстердама.

Гайсберт ван ден Бринк

(Gijsbert van den Brink)

Профессор, заведующий кафедрой богословия и науки на факультете религии и богословия в Свободном университете Амстердама.

Светлана Коначёва

Доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой современных проблем философии философского факультета РГГУ.

Роман Лункин

Кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института Европы РАН, руководитель Центра по изучению проблем религии и об-

щества ИЕ РАН, заместитель главного редактора журнала «Современная Европа».

Дмитрий Матвеев

Кандидат технических наук, магистр богословия, преподаватель Колледжа библейских основ подготовки к церковным служениям «Наследие».

Тарек Митри

(Tarek Mitri)

Доктор богословия в Американском университете Бейрута, бывший заместитель министра иностранных дел Ливана.

Елена Степанова

Доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН.

Чарльз Тейлор

(Charles Taylor)

Крупнейший современный философ, лауреат Премии Киото и Темплтоновской премии. Профессор Университета Макгилла (Монреаль).

Катя Толстая

Директор Института по академическому изучению восточного христианства (INaSEC) при Свободном университете Амстердама.

Михаил Толстолуженко

Сотрудник ББИ, координатор ряда академических проектов ББИ.

Елена Федотова

Кандидат физико-математических наук, бакалавр богословия.

Юрген Хабермас

(Jürgen Habermas)

Известный немецкий философ и социолог, лауреат многочисленных международных премий.

Виктор Шнирельман

Доктор исторических наук, действительный член Академии Европы, специалист по социокультурной антропологии, автор многочисленных статей и книг.



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

предлагает разнообразные программы дополнительного образования в области академического богословия, современной библеистики, истории церкви, христианской культуры и философии религии и организует ежегодные Летние богословские институты. ББИ издает современную академическую и популярную литературу по библеистике, богословию, диалогу науки и богословия, истории церкви, межконфессиональному диалогу и т. д. За время работы издательства было выпущено более 350 книг, и ББИ стал лидером по выпуску академической богословской литературы в СНГ.

Издательская программа ББИ

(☑ – вышли в свет, ☐ – готовятся к печати)

Периодические издания

- ☑ **СТРАНИЦЫ:** богословие, культура, образование.
Ежеквартальный журнал ББИ (издается с 1996 г.)

Серия «Современная библеистика»

- ☑ *Бломберг Крейг.* Интерпретация притчей
- ☑ *Браун Рэймонд.* Введение в Новый Завет. В 2 томах
- ☑ *Брюгеман Уолтер.* Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение
- ☑ *Вайнгрин Джейкоп.* Введение в текстологию Ветхого Завета
- ☑ *Вандеркам Джеймс.* Введение в ранний иудаизм
- ☑ *Данн Джеймс Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. 5-е издание, исправленное и дополненное
- ☑ *Данн Джеймс Д.* Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса
- ☑ *Данн Джеймс Д., Ианнуарий Ивлиев, Иоаннис Каравидопулос, Ульрих Луц, Юрген Ролоф и др.* Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе
- ☑ *Десницкий Андрей.* Поэтика библейского параллелизма
- ☑ *Левинская Ирина.* Деяния Апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII
- ☑ *Лозе Эдуард.* Павел. Биография

- ☑ *Луц Ульрих*. Нагорная проповедь (Мф 5-7). Богословско-экзегетический комментарий
- ☑ *Луц Ульрих, ред.* Единство церкви в Новом Завете
- ☑ *Мелло Альберто*. Божья любовь в псалмах
- ☑ *Мелло Альберто*. Кто такие пророки?
- ☑ *Мелло Альберто*. Страсти пророков
- ☑ *Мерперт Николай*. Очерки археологии библейских стран
- ☑ *Мецгер Брюс М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. 7-е издание
- ☑ *Мецгер Брюс М.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. 3-е издание
- ☑ *Мецгер Брюс М.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения
- ☑ *Мецгер Брюс М., Барт Эрман Д.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. 2-е издание исправленное и дополненное
- ☑ *Павлов Иннокентий*. Ин 1:1-5. Главный богословский текст Нового Завета – его оригинал, поэтика, контекст
- ☑ *Пеликан Ярослав*. Кому принадлежит Библия? Краткая история Писания
- ☑ *Покорны Петр, Гехкель Ульрих*. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета
- ☑ *Райт Н. Т.* Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства?
- ☑ *Райт Н. Т.* Воскресение Сына Божьего
- ☑ *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога
- ☑ *Ролофф Юрген*. Введение в Новый Завет
- ☑ *Словарь Нового Завета. Том I. Иисус и Евангелия. Под ред. Джозеля Грина, Скотта Макнайта, Говарда Маршалла*
Том II. Мир Нового Завета. *Под ред. Крейга Эванса, Ральфа Мартина и Даниэля Рейда*
- ☑ *Соколов Арсений*. Пророк и блудница
- ☑ *Стилианоупулос Теодор*. Новый Завет: православная перспектива. Писание, Предание, герменевтика
- ☑ *Тов Эмануэл*. Текстология Ветхого Завета
- ☑ *Тракателлис Димитрий*. Власть и страдания. Христологические аспекты Евангелия от Марка
- ☑ *Хаакер Клаус*. Богословие Послания к Римлянам
- ☑ *Хейз Ричард*. Этика Нового Завета
- ☑ *Хенгель Мартин и Анна Мария Швеммер*. Иисус и иудаизм
- ☑ *Хенгель Мартин*. Недооцененный Петр
- ☑ *Ценгер Эрих, ред.* Введение в Ветхий Завет
- ☑ *Шенк Кеннет*. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество

Серия «Богословско-экзегетический комментарий»

- Ивлиев Ивануарий.* «И увидел я новое небо и новую землю...». Апокалипсис. 3-е издание
- Ивлиев Ивануарий.* Евангелие от Иоанна
- Ивлиев Ивануарий.* Евангелие от Марка. 2-е издание
- Ивлиев Ивануарий.* Евангелие от Матфея
- Ивлиев Ивануарий.* Евангелие от Луки
- Ивлиев Ивануарий.* Деяния Апостолов

Серия «Современное богословие»

- Адамс Роберт М.* Достоинство веры. Очерки по философскому богословию
- Алисон Джеймс.* Жизнь в последние времена. Иной взгляд на эсхатологию
- Алисон Джеймс.* Постижение Иисуса. Доступное введение в христологию
- Бальтазар Ганс Урс фон.* Верую. Кто такой христианин? Размышление об Апостольском символе веры
- Бальтазар Ганс Урс фон, Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI), Шюрман Хайнц.* Принципы христианской этики
- Бальтазар Ганс Урс фон, Барт Карл, Кюнг Ганс.* Богословие и музыка. Три речи о Моцарте
- Бальтазар Ганс Урс фон.* Пасхальная тайна. Богословие трех дней
- Бальтазар Ганс Урс фон.* Теологика. I. Истина мира
- Бальтазар Ганс Урс фон.* Теологика. II. Истина Бога
- Бальтазар Ганс Урс фон.* Слава Господа: богословская эстетика. Том I: Созерцание формы
- Бальтазар Ганс Урс фон.* Слава Господа: богословская эстетика. Том II: Сферы стилей. Часть 1: Церковный стиль
- Бальтазар Ганс Урс фон.* Слава Господа: богословская эстетика. Том II: Сферы стилей. Часть 2: Мирской стиль
- Барт Карл.* Молитва
- Барт Карл.* Оправдание и право
- Барт Карл.* Послание к Римлянам
- Барт Карл.* Толкование посланий к Римлянам и Филиппийцам
- Барт Карл.* Церковная догматика. Том I. § 3, 15, 28, 32, 41/1
- Барт Карл.* Церковная догматика. Том II. § 45, 50, 57, 59
- Барт Карл.* Церковная догматика. Том III. § 65, 70, 72
- Барт Карл.* Церковная догматика. Том IV. § 8–12
- Барт Карл.* Вольфганг Амадей Моцарт
- Барт Карл.* Мгновения
- Бенедикт XVI (См. также Ратцингер).* Отцы. От Климента Римского до Святого Августина

- ☑ *Бер-Сижель Элизабет, Каллист (Уэр), митрополит Диоклийский.* Рукоположение женщин в Православной церкви
- ☑ *Бер-Сижель Элизабет.* Служение женщины в церкви
- ☑ *Бодров Алексей, Толстолуженко Михаил, ред.* Богословие красоты
- ☑ *Бодров Алексей, Толстолуженко Михаил, ред.* Богословие личности
- ☑ *Бодров Алексей, Толстолуженко Михаил, ред.* Политическое богословие
- ☑ *Бодров Алексей, Толстолуженко Михаил, ред.* Религиозное сознание в постсекулярном обществе
- ☑ *Бонхеффер Дитрих.* Этика
- ☑ *Бонхеффер Дитрих.* Проповеди, истолкования, размышления. В 2 томах
- ☑ *Гуроян Виген.* Воплощенная любовь. Очерки православной этики
- ☑ *Евдокимов Павел.* Православие
- ☑ *Зизиулас Иоанн.* Общение и инаковость
- ☑ *Каллист (Уэр), митрополит Диоклийский.* Православная церковь. 4-е издание
- ☑ *Каспер Вальтер.* Бог Иисуса Христа
- ☑ *Каспер Вальтер.* Иисус Христос
- ☑ *Каспер Вальтер.* Таинство единства. Евхаристия и Церковь
- ☑ *Клеман Оливье.* Отблески света. Православное богословие красоты
- ☑ *Кюнз Ганс.* Вечная жизнь?
- ☑ *Кюнз Ганс.* Во что я верю
- ☑ *Кюнз Ганс.* Фрейд и будущее религии
- ☑ *Кюнз Ганс.* Церковь
- ☑ *Кюнз Ганс.* Христианский вызов
- ☑ *Мертон Томас.* Христианская мистика. Тринадцать лекций монаха-трапписта
- ☑ *Мольтман Юрген.* Дух жизни. Целостная пневматология
- ☑ *Мольтман Юрген.* Пришествие Бога. Христианская эсхатология
- ☑ *Мольтман Юрген.* Человек
- ☑ *Моррис Томас.* Наша идея Бога. Введение в философское богословие
- ☑ *Мудьюгин, архиепископ Михаил.* Введение в основное богословие
- ☑ *Николс Эйден.* Контуры католического богословия. Введение: источники, принципы и история
- ☑ *Нобл Ивана, Бауерова Катержина и др.* Голоса православного богословия на Западе в XX веке
- ☑ *Нобл Ивана, Бауерова Катержина и др.* Пути православного богословия на Запад в XX веке
- ☑ *О'Коллинс Джеральд, Фарруджа Эдвард.* Краткий богословский словарь
- ☑ *О'Коллинс Джеральд.* Вера в воскресение. Значение и обещание воскресшего Иисуса
- ☑ *Равази Жанфранко.* Краткая история души
- ☑ *Ранер Карл, Фриз Генрих.* Единение церквей – реальная возможность
- ☑ *Ранер Карл.* Основание веры. Введение в христианское богословие

- Ранер Хуго*. Играющий человек
- Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI)*. Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности
- Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI)*. В начале сотворил Бог. О творении и грехопадении
- Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI)*. Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени
- Рауш Томас*. Католичество в третьем тысячелетии
- Суинберн Ричард*. Воскресение Бога Воплощенного
- Уайбру Хью*. Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. 3-е издание, исправленное и дополненное
- Уильямс Роуэн*. О христианском богословии
- Уэйнрайт Джеффри*. Для нашего спасения. Два взгляда на миссию Христа
- Хабермас Юрген, Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI)*. Диалектика секуляризации. О разуме и религии
- Харт Дэвид Б.* Красота бесконечного: эстетика христианской веры
- Хаутепен Антон*. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры
- Хаффнер Пол*. Тайна Таинств.
- Хейз Майкл и Джирон Лайм, ред.* Современное католическое богословие. Хрестоматия
- Шварц Ганс*. Христианская вера и традиция Лютера
- Шефлер Рихард*. Краткая грамматика молитвы
- Шнайдер Теодор*. Во что мы верим. Изложение Апостольского символа веры
- Шнайр Адриенн фон*. Победа любви
- Шнайр Адриенн фон*. Притчи Господа
- Шнайр Адриенн фон*. Раба Господня. Книга о Марии
- Шнайр Адриенн фон*. Тайна смерти
- Шнайр Адриенн фон*. Творение
- Языкова Ирина*. Со-творение образа. Богословие иконы

Серия «Философия и богословие»

- Жирар Рене*. Вещи, сокрытые от создания мира
- Жирар Рене*. Завершить Клаузевица
- Жирар Рене*. Театр зависти. Уильям Шекспир
- Жирар Рене*. Я вижу Сатану, падающего, как молния
- Оболевич Тереза*. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева
- Тейлор Чарльз*. Секулярный век

Серия «Богословие и наука»

- Барбур Иен*. Религия и наука. История и современность
- Барбур Иен*. Этика в век технологии

- Белла Роберт*. Религия в человеческой эволюции
- Бодров Алексей, Толстолуженко Михаил, ред.* Богословие творения
- Бринк Гайсберт ван ден*. «И произвела земля...». Христианская вера и эволюция
- Брук Джон Хедли*. Наука и религия. Историческая перспектива
- Вишлек Станислав*. Рациональность веры
- Гриб Андрей, ред.* Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология
- Гутнер Григорий, ред.* Ответственность религии и науки. Использование современных технологий, сохранение окружающей среды, биоэтика
- Дэвис Пол*. Проект вселенной. Новые открытия творческой способности природы к самоорганизации
- Еротич Владета*. Психологическое и религиозное бытие человека. 2-е издание
- Каннингем Конор*. Благодетельная идея Дарвина. Почему и ультрадарвинисты, и креационисты ее не поняли
- Клеман Оливье*. Смысл Земли
- Крэйг Уильям Лэйн и Морленд Дж. П., ред.* Новое естественное богословие
- Кюнз Ганс*. Начало всех вещей. Естествознание и религия
- Мерфи Нэнси и Эллис Джордж*. О нравственной природе вселенной. Богословие, космология и этика
- Мольтман Юрген*. Наука и мудрость. К диалогу естественных наук и богословия
- Мюррей Майкл, Рей Майкл*. Введение в философию религии
- Нестерук Алексей*. Логос и космос. Богословие, наука и православное предание
- Оболевич Тереза, ред.* Вера и знание. Взгляд с Востока
- Пикок Артур*. Богословие в век науки. Модели бытия и становления в богословии и науке
- Пикок Артур*. Эволюция: тайный друг веры?
- Полкинхорн Джон*. Вера глазами физика
- Полкинхорн Джон*. Наука и богословие. Введение
- Порус Владимир, ред.* Наука и богословие. Антропологическая перспектива
- Порус Владимир, ред.* Научные и богословские эпистемологические парадигмы
- Пэттисон Джордж*. Размышления о Боге в век технологий
- Сгречча Элио, Тамбоне Виктор*. Биоэтика. Учебник
- Суинберн Ричард*. Есть ли Бог?
- Тайсен Герд*. Библейская вера в эволюционной перспективе
- Торранс Томас*. Пространство, время и воплощение
- Хайстин Венцель ван*. Один в мире. Уникальность человека в науке и богословии
- Хеллер Михаил*. Творческий конфликт. О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения

- ☑ *Хот Джон*. Бог после Дарвина. Богословие эволюции
- ☑ *Эллис Джордж, ред.* Вселенная в далеком будущем. Эсхатология в космической перспективе

Серия «Диалог»

- ☑ 400 лет Брестской церковной унии (1596–1996). Критическая переоценка. Сборник материалов международного симпозиума. Голландия, 1996
- ☑ *Армур Роллин*. Ислам и христианство. Непростая история
- ☑ *Аффольдербах Мартин, Бодров Алексей, Майснер Фолькер и др. ред.*, Христианско-исламский диалог. Хрестоматия
- ☑ *Бодров Алексей, сост.* Учение о спасении в разных христианских конфессиях. 2-е издание
- ☑ *Бодров Алексей, Толстолуженко Михаил, ред.* Реформа церкви. Реформация в экуменической перспективе
- ☑ *Ваайман Кейс*. Духовность. Формы, принципы, подходы. В 2 томах.
- ☑ *Демири Лейла, ред.* Общее слово. Текст и размышление
- ☑ *Доре Жозеф, архиепископ, ред.* Христианство, иудаизм и ислам. Верность и открытость
- ☑ *Журавский Алексей, ред.* Ислам и христианство: на пути к диалогу. К 40-летию принятия декларации *Nostra aetate*
- ☑ *Журавский Алексей, сост.* Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия
- ☑ *Иоанн Павел II, Каспер Вальтер, Зизиулас Иоанн, Уэнрайт Джеффри, Любич Кьяра и др.* В поисках христианского единства
- ☑ *Кадоваки Какичи*. Дзэн и Библия
- ☑ *Каспер Вальтер*. Да будут все едино. Призыв к единству сегодня
- ☑ *Каспер Вальтер*. Руководство по духовному экуменизму
- ☑ *Каспер Вальтер, ред.* Петрово служение. Диалог католиков и православных
- ☑ *Киннемон Майкл, Коуп Брайан, сост.* Экуменическое движение. Антология ключевых текстов
- ☑ *Кленцкиий Леон и Вайгодер Джеффри, ред.* Иудейско-христианский диалог. Словарь-справочник
- ☑ Крещение и общение. Сборник материалов коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре, Шеветонь, Бельгия, 1998
- ☑ *Латхауэрс Тон*. Больше, чем кто-либо может сделать. Беседы дзен
- ☑ *Луис Бернارد*. Ислам и Запад
- ☑ *Луц Ульрих и Михаэльс Аксель*. Иисус или Будда. Жизнь и учение в сравнении
- ☑ *Ньюзнер Джекоб, сост.* Смерть и жизнь после смерти в мировых религиях. 2-е издание
- ☑ *Прохоров Константин*. Русский баптизм и православие
- ☑ Поиски единства. Проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем. Примирение. Сборник материалов коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре, Шеветонь, Бельгия, 1995

- ☑ *Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI)*. Вера – истина – толерантность. Христианство и мировые религии
- ☑ *Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI)*. Многообразие религий и единый завет
- ☑ *Сааринен Ристо*. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959–2002
- ☑ *Соборность*. Статьи из журнала англикано-православного Содружества св. Албания и преп. Сергия (Оксфорд)
- ☑ *Талалай Михаил и Ирина Языкова, ред.* Андрей Первозванный – апостол для Запада и Востока. Сборник, посвященный 800-летию перенесения мощей в Амальфи (Италия)
- ☑ *Тамборра Анджело*. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога
- ☑ *Тёле Райнхард, Илерт Мартин, ред.* Словарь богословских диалогов Евангелической церкви в Германии с Православными церквями
- ☑ *Фрай Хелен, сост.* Христианско-иудейский диалог. Хрестоматия. 2-е издание
- ☑ *Что объединяет? Что разделяет? Основы экуменических знаний*
- ☑ *Шайо Кристин, сост.* Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями. Хрестоматия
- ☑ *Шницерльман Виктор, сост.* Неоязычество на просторах Евразии
- ☑ *Шницерльман Виктор*. Колено Даново: эсхатология и антисемитизм в современной России
- ☑ *Эко Умберто и Мартини кардинал*. Диалог о вере и неверии. 4-е издание
- ☑ *Юдин Алексей, сост.* Православие и католичество. От конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Предисловие кардинала Вальтера Каспера 2-е издание, дополненное.
- ☑ *Ястребов Глеб*. Введение в иудаизм. Учебное пособие

Серия «История церкви»

- ☑ *Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии*
- ☑ *Брендле Рудольф*. Иоанн Златоуст: проповедник, епископ, мученик. 2-е издание
- ☑ *Брент Алэн*. Игнатий Антиохийский. Епископ-мученик и происхождение епископата
- ☑ *Брольо Франческо Марджотта, Мирабелли Чезаре, Онида Франческо*. Религии и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право
- ☑ *Васильева О. Ю., сост.* Русская православная церковь и коммунистическое государство 1917–1941. Документы и фотоматериалы
- ☑ *Занемонец Александр*. Геннадий Схолярый. Патриарх Константинопольский (1454–1456)
- ☑ *История II Ватиканского собора. В 5 томах. Под общей ред. Джузетте Альберго, Алексея Бодрова и Андрея Зубова*
 - Том I. Навстречу новой эре в истории католичества
 - Том II. Формирование соборного сознания
 - Том III. Сформировавшийся собор.
 - Том IV. Соборная церковь
 - Том V. Собор и поворотный момент в истории Церкви

- ☑ *Мудьюгин, архиепископ Михаил.* Русская православная церковность. Вторая половина XX века
- ☑ *Поспеловский Дмитрий.* Православная церковь в истории Руси, России и СССР. Учебное пособие
- ☑ *Поспеловский Дмитрий.* Тоталитаризм и вероисповедание. Учебное пособие
- ☑ *Суттнер Эрнст.* Христианство Востока и Запада. В поисках зримого проявления единства
- ☑ *Шварц Ганс.* Мартин Лютер. Введение в жизнь и труды
- ☑ *Шиллинг Хайнц.* Мартин Лютер. Бунтарь в эпоху потрясений

Серия «Религиозные мыслители»

- ☑ *Буббайер Филип.* Великая мечта Фрэнка Бухмана
- ☑ *Валентини Наталино.* Павел Флоренский
- ☑ *Жиар Рене.* Достоевский: от двойственности к единству
- ☑ *Керкегор Серен.* Несчастнейший. Сборник сочинений. 4-е издание
- ☑ *Кларк Р. А. Стивен.* Перевернутое время: Г. К. Честертон и научная фантастика
- ☑ *Кода Пьеро.* Сергей Булгаков
- ☑ *Колдекот Стрэтфорд.* Тайное пламя. Духовные взгляды Толкина
- ☑ *Оболевич Тереза.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа
- ☑ *Порус Владимир, ред.* Н. А. Бердяев и единство европейского духа
- ☑ *Порус Владимир, ред.* Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры
- ☑ *Порус Владимир, ред.* На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность
- ☑ *Порус Владимир, ред.* Россия и вселенская церковь. В. С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества
- ☑ *Порус Владимир, ред.* Русское богословие в европейском контексте: С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль
- ☑ *Порус Владимир, ред.* Софиология
- ☑ *Розениток-Хюсси Ойген.* Великие революции. Автобиография западного человека
- ☑ *Тамке Мартин.* Религия Толстого. Духовная биография

Серия «Богословские исследования»

- ☑ *Зайцев Евгений.* Учение В. Лосского о теозисе
- ☑ *Ляху Виктор.* Люциферов бунт Ивана Карамазова. Судьба героя в зеркале библейских аллюзий. 2-е издание, исправленное и дополненное
- ☑ *Кинлоу Деннис Ф.* Начнем с Христа. Новый подход к богословию
- ☑ *Ферберн Доналд.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви

Серия «Читая Библию»

- ☑ *Браун Рэймонд.* Беседы с евангелистом Иоанном. Чтобы вы имели жизнь
- ☑ *Браун Рэймонд.* Читая Евангелия с церковью. От Рождества до Пасхи
- ☑ *Бытие.* Перевод Международного библейского общества

- ☑ *Дойл Стивен*. Беседы с евангелистом Марком. Школа ученичества
- ☑ *Драммонд Генри*. Евангельские проповеди. 2-е издание
- ☑ *Заннони Артур*. Иисус в Евангелиях. Учитель. Пророк. Друг. Мессия
- ☑ *Люберинг Кэрл*. Беседы с Иовом и Юлианой. Веруя в то, что все будет хорошо
- ☑ *Макбрайд Альфред*. Образы Иисуса. Десять граней личности Христа
- ☑ *Морно Роберт*. Беседы с Клайвом Льюисом. Настигнут радостью
- ☑ *Падовано Энтони*. Беседы с Томасом Мертоном. Как стать самим собой
- ☑ *Рейд Э. Барбара*. Беседы с евангелистом Лукой. Шаг за шагом к Слову Божьему
- ☑ *Рор Ричард, Мартос Джозеф*. Великие темы Писания. Ветхий Завет
- ☑ *Рор Ричард, Мартос Джозеф*. Великие темы Писания. Новый Завет
- ☑ *Свиридов Иван*. Начала. Опыт прочтения четвертого Евангелия
- ☑ *Скотт Макрина*. Перечитывая библейские истории. Открой свою историю в Ветхом Завете
- ☑ *Уиллиг Джим, Банди Тэмми*. Беседы с апостолом Петром. Путь от греха к святости
- ☑ *Хопт Дж. Лесли*. Беседы с евангелистом Матфеем. Превосходя закон

Популярный комментарий

- ☑ *Райт Н. Т. Лука*. Евангелие
- ☑ *Райт Н. Т. Матфей*. Евангелие
- ☑ *Райт Н. Т. Марк*. Евангелие
- ☑ *Райт Н. Т. Иоанн*. Евангелие
- ☑ *Райт Н. Т. Деяния Апостолов*
- ☑ *Райт Н. Т. Павел*. Послание к Галатам и Фессалоникийцам
- ☑ *Райт Н. Т. Павел*. Послание к Римлянам
- ☑ *Райт Н. Т. Павел*. Послания к Коринфянам
- ☑ *Райт Н. Т. Павел*. Послания из тюрьмы: к Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам и Филимону
- ☑ *Райт Н. Т. Павел*. Пастырские послания. Первое и Второе послания к Тимофею и Послание к Титу
- ☑ *Райт Н. Т. Павел*. Послание к Евреям
- ☑ *Райт Н. Т.* Откровение от Иоанна
- ☑ *Райт Н. Т.* Ранние христианские письма. Иаков, Петр, Иоанн и Иуда

Серия «Услышать Человека»

- ☑ *Гизан-Деметриадес Элен*. Незримое присутствие
- ☑ *Гундерсен Пол*. Этот несправимый индивидуалист. История жизни одного финна
- ☑ *Гундерсен Пол*. Павел Николаи из Монрепо. Европейец, не такой как все. 2-е издание, дополненное
- ☑ *Кемпбелл Аньет, сост.* Послушайте детей. Прислушайтесь, наконец... 4-е издание
- ☑ *Лобстейн Филипп*. Уроки раздумья. Педагогика нравственного развития. 2-е издание

- ☑ Павел Николаи из Монрепо и его значение для нашего времени. Материалы семинара в Монрепо, Выборг 17–19 июня 2005 г.
- ☑ *Турнье Поль*. Услышать человека
- ☑ *Хендерсон Майкл*. Прощение: Разрывая оковы ненависти. 2-е издание

Книги вне серий

- ☑ *Андерсон Питер*. Богородица – духовный мост между Востоком и Западом. 2-е издание, дополненное
- ☑ *Джибран Халиль*. Пророк
- ☑ *Клепинина Елена*. «Руки священника ему не принадлежат». Жизнь о. Дмитрия Клепинина
- ☑ *Крифт Питер*. Ангелы и демоны
- ☑ *Крифт Питер*. Трактаты. Небеса, по которым мы так тоскуем. Три толкования жизни
- ☑ *Лаевская Элла*. Мир мегалитов и мир керамики. Две художественные традиции в искусстве доантичной Европы
- ☑ *Новик Вениамин, сост.* Права человека и религия. Хрестоматия
- ☑ *Нубен Генри*. Возвращение блудного сына. 2-е издание.
- ☑ *Нубен Генри*. Дорога в Эммаус. Размышления о ехаристической жизни
- ☑ *Нубен Генри*. Жизнь Возлюбленного. Духовная жизнь в секулярном мире
- ☑ *Нубен Генри*. Постигание. Три ступени духовной жизни
- ☑ *Нубен Генри*. Тихий голос любви. Путь от отчаяния к свободе
- ☑ *Пузынин Андрей*. Традиция евангельских христиан: изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней
- ☑ Руководство по международному авторскому праву
- ☑ *Сальвестрони Симонетта*. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского
- ☑ *Сальвестрони Симонетта*. Фильмы Андрея Тарковского и русская духовная культура
- ☑ *Синк Катрин*. Зов пустыни. Биография малой сестры Магдалены Иисуса
- ☑ *Тихомиров Антон*. Истина протеста: дух евангелическо-лютеранской теологии
- ☑ *Тихомиров Антон*. Догматика без догматизма
- ☑ *Тихомиров Антон*. Другими словами. Шедевры лютеранской духовной поэзии в историко-богословском контексте
- ☑ *Трауберг Наталья*. Голос черепахи
- ☑ *Трауберг Наталья*. О книге «Экуменический джихад». 2-е издание.
- ☑ *Уинслоу Джек*. Утро с Богом. Духовное обновление день за днем

ГДЕ КУПИТЬ КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА ББИ

Оформить заказ на книги можно в интернет-магазине на сайте ББИ www.standrews.ru

Книги отправляются только по территории России.

Отдел реализации: sales@standrews.ru
Редакция: publish@standrews.ru
Тел. (495) 670-22-00, 670-76-44
Москва, 109316, ул. Иерусалимская, д. 3
www.standrews.ru

Полный ассортимент изданий ББИ всегда представлен в книжном магазине

«ФИЛАДЕЛЬФИЯ» (Москва),
Волгоградский проспект, д. 17, стр. 1,
2 этаж (ст. м. «Волгоградский проспект»).
Тел. (495) 676-49-83;
(пн.-сб. с 10-19, без перерыва)

Интернет-магазины
(курьерская доставка по Москве)

«ЛАБИРИНТ» www.labyrinth.ru
«URSS» www.urss.ru
«ОЗОН» www.ozon.ru
«ЧИТАЙ-ГОРОД» www.chitai-gorod.ru

В Москве:

«ФАЛАНСТЕР»,
Малый Гнездиновский переулок,
д. 12/27. Тел. (495) 749-57-21
«ФИЛАДЕЛЬФИЯ»,
Волгоградский проспект, д.17, стр. 1.
Тел. (495) 676-49-83

«ЦИОЛКОВСКИЙ»,
Пятницкий пер., д. 8, стр. 1.
Тел. (495) 951-19-02

«PRIMUS VERSUS»,
ул. Покровка, д. 27.
Тел. (495) 223-58-20

«РОССИЙСКОЕ БИБЛЕЙСКОЕ ОБЩЕСТВО»,
ул. Валовая, д. 8, стр. 1.
Тел. (495) 940-55-90

«У КЕНТАВРА» Книжная лавка,
Миусская площадь, дом 6, корпус 6, РГГУ,
вход с улицы Чайнова,
Тел. (495) 250-65-46 (м. «Новослободская»)

В Санкт-Петербурге:

«НЕВСКИЙ 177»,
Невский проспект д. 177, 2-й этаж.
Тел. (812) 643-77-43

«СЛОВО»,
ул. Малая Конюшенная, д. 9.
Тел. (812) 571-20-75

«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА»,
ул. Лебедева, д. 31.
Тел. (812) 542-70-05

В других городах России:

«СМЕНА» (Казань),
ул. Бурхана Шахиди, д. 7, 2-й этаж.
Тел. (843) 249-50-23

«ПИОТРОВСКИЙ» (Пермь),
ул. Луначарского, д. 51а, тел. 243-03-51

«ПИОТРОВСКИЙ» (Екатеринбург),
ул. Бориса Ельцина, д. 3а, 2-й этаж.
Тел. (343) 312-43-43

В Украине:

«АРХЕ» (Киев).
Тел. (063) 134-18-93,
www.arhe.com.ua

«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» (Одесса),
ул. Екатерининская, д. 87/16.
Тел. (048) 719-44-72, 725-75-24.
www.kniga.org.ua

В Беларуси:

«СВЕТ ФАВОРА» (Минск).
Тел. +37533 380-10-60,
www.svet-favora.by

В Казахстане:

«БИБЛЕЙСКОЕ ОБЩЕСТВО
КАЗАХСТАНА» (Алматы),
ул. Раскова, д. 35, тел.: (727) 382-00-67,
e-mail: kovcheg.kz@mail.ru

Томас Мертон

ХРИСТИАНСКАЯ МИСТИКА

Тринадцать лекций монаха-трапписта

Под редакцией Джона М. Суини

Серия «Современное богословие»

ISBN 978-5-89647-388-6

140×210 мм, перепл., хх + 268 с.



Собранные в этой книге лекции известного духовного наставника, писателя, поэта, мистика Томаса Мертона представляют собой прекрасное введение в христианскую мистическую традицию. Мертон рассматривает истоки христианской мистики и ее развитие в восточном и западном христианстве. Но это не только блестящее интеллектуальное исследование мистических текстов: никто не сделал больше, чем Мертон, для того чтобы дары монашеской жизни, в том числе созерцательная молитва, стали доступны и тем, кто живет вне монастырских стен.

РЕФОРМА ЦЕРКВИ

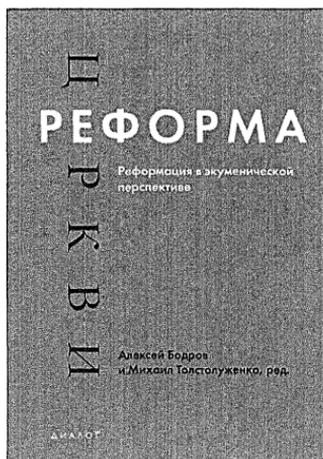
Реформация в экуменической перспективе

Ред. Алексей Бодров и Михаил Толстолюбенко

Серия «Диалог»

ISBN 978-5-89647-383-1

140×200 мм, перепл., х + 179 с.



Должна ли церковь меняться, чтобы отвечать на вызовы сегодняшнего быстро меняющегося мира? И если да, то насколько глубокими могут быть эти изменения? Чему нас учит в этом отношении история христианства, особенно Реформация XVI – XVII веков и II Ватиканский собор (1962 – 1965)? На эти и другие актуальные вопросы пытаются ответить авторы книги – ведущие зарубежные и отечественные исследователи, а также ряд выдающихся современных богословов и философов.

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д.1

Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59

Тираж 500 экз. Заказ 9135.

Религиозное сознание в постсекулярном обществе

Алексей Бодров и Михаил Толстолюбенко, ред.



Авторы книги – известные отечественные и зарубежные философы, богословы, социологи, религиоведы – осмысливают религиозное сознание не как нечто однородное и неизменное, а в зависимости от исторического, культурного и политического контекста. В сегодняшнем так называемом постсекулярном обществе религиозные представления формируются в значительной степени под влиянием идей и образов, заимствованных из науки, массовой культуры, средств массовой информации и других сфер. Такое воздействие различных сторон современной жизни делает религиозное сознание весьма сложным явлением.

ИЗДАТЕЛЬСТВО



www.standrews.ru

ISBN 978-5-89647-382-4

