

Российская Академия Наук
Институт философии

Е.Г.Балагушкин

ПРОБЛЕМЫ МОРФОЛОГИЧЕСКОГО
АНАЛИЗА РЕЛИГИЙ

Москва
2003

УДК 291
ББК 86.3
Б 20

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *Ф.Г.Овсиенко*

доктор филос. наук *Т.Б.Любимова*

Б 20 Балагушкин Е.Г. Проблемы морфологического анализа религий. — М., 2003. — 218 с.

Автор использует морфологический, структурно-функциональный подход в изучении широкого круга проблем, начиная от первобытных форм религиозного сознания и кончая нетрадиционными религиями современности. Впервые религия рассматривается в качестве феномена духовно-практической деятельности, обладающего многоуровневым системным строением и определяемого в своем функционировании и развитии рядом синергетических параметров. На конкретном примере показана научная значимость морфологического исследования: автор обстоятельно анализирует учение и деятельность необуддийской организации АУМ Синрикё, эволюцию ее эсхатологических установок, завершившуюся трагическим финалом.

ISBN 5-201-02140-9

© Балагушкин Е.Г., 2003

© ИФРАН, 2003

Введение

«Безумие для эллинов, соблазн для иудеев» — так весьма про- ницательно характеризовал отношение к христианству в Древне- Римской империи апостол Павел. В этом знаменитом изречении весьма красноречиво зафиксировано то неоспоримое обстоятель- ство, что первоначальное христианство столь решительно ломало издавна сложившиеся религиозные традиции древнегреческого язычества, эллинского религиозно-философского пантеизма и иудаистского монотеизма, что по праву может считаться первой (после столь же радикально ориентированного раннего буддизма) крупной *нетрадиционной религией* в истории человечества. Однако по прошествии двух тысячелетий «хитрость» истории, о которой не без основания предупреждал Гегель в своих философских исследо- ваниях противоречивого развития человеческой культуры, вновь напоминает нам о древнем афоризме, но теперь уже в его новом, прямо противоположном значении. Теперь сами христиане, пре- жде всего церковные иерархи, озабоченные сохранением чистоты догматического вероучения и строгого соблюдения многовековой традиции, крайне озабочены «соблазном и безумием», исходя- щими от *современных* нетрадиционных религий. Представители официального христианства — православного, протестантского, католического — с редким для них единодушием обличают новые религиозные движения, секты и культы в том, что они представляют собой «сатанинское искушение», «соблазны последнего времени», приуроченные к приходу в мир Антихриста и концу света.

Очевидно, что мы являемся свидетелями своеобразного повто- рения одного из драматических моментов во всемирной истории. «Соблазн и безумие» вновь угрожают традиционному религиозному сознанию, но на этот раз угроза исходит не от молодого и набираю- щего силы христианства. Теперь «состарившемуся» (а порой говорят более откровенно: «устаревшему») христианству угрожают новые молодые религии. На протяжении XX века все громче раздавались голоса о наступлении новой, постхристианской эры, и глашатаями этих радикальных религиозно-обновленческих настроений как раз и выступают чрезвычайно активные, все шире распространяющие свое влияние в мире нетрадиционные религии современности.

Может быть, все дело в извечной закономерности, о которой не без некоторого языческого и оккультно-эзотерического подтекста народная мудрость говорит так: «Как аукнется, так и откликнется». Может быть, безумие и соблазн стародавних противников молодого христианства ныне откликнулись опасениями официальных христианских церквей за свою собственную судьбу перед лицом народившихся новых религий? Может быть, действительно пришло время традиционным религиям — тысячелетнему христианству, древнему буддизму, «вечному» индуизму — откликнуться на вызов времени и уступить свое место «новому религиозному сознанию»? Именно этим мотивируют свои духовные «искания» современные новые религиозные движения.

Но если эти претензии религиозных новаторов правомерны и дело действительно идет к радикальному обновлению традиционного религиозного сознания, то не угрожает ли это самому существованию человеческого общества и культуры? Не породят ли новые религии глубокие цивилизационные сдвиги, а то и гибель всей современной цивилизации? Почвой для подобных опасений служат многочисленные заявления самих лидеров новых религиозных движений, которые прямо говорят о своей враждебности современному «изжившему себя» обществу и о своем стремлении в корне изменить современного, «деградировавшего в духовном и нравственном отношении» человека. Несомненно, эти религиозные радикалы способны всерьез запугать сторонников сохранения «традиционных устоев общества».

Ко всем этим опасениям можно было бы отнестись вполне серьезно, если совершенно забыть о могучем духовном и социальном протесте, который олицетворяла собой фигура евангельского Христа. Его религиозный и социальный радикализм вполне может служить исходной моделью для сопоставления с альтернативными установками современных нетрадиционных религий. Известно, что многие из этих движений прямо объявляют, что следуют образу мыслей и действий евангельского Иисуса, а само начало неохристианства второй половины XX века связано с так называемой «революцией Иисуса»¹.

Появление на исторической сцене христианской религиозной традиции означало крутой поворот в цивилизационном развитии народов мира, приобщившихся к этому мощному социокультурному процессу. Широкое распространение современных

нетрадиционных религий знаменует утверждение религиозного плюрализма в качестве знаковой черты демократического и толерантного общежития человечества нового века. Открывающееся нашим глазам будущее связано не с обвальным отмиранием религиозного сознания, на что уповали просветители и к чему всеми силами стремились «строители коммунизма», а с длительной эволюцией религии, весьма многообразной, как мы теперь видим, по своим проявлениям.

Если обратиться к научно-познавательной проблематике этого знаменательного процесса, то приходится констатировать, что без изучения специфики нетрадиционных религий нам вряд ли бы удалось понять морфологию, структурно-функциональные особенности традиционных религий, их генетические изменения. Дело в том, что исторические религии представляют собой сложные комплексы множества культурно-исторических напластований, они синкретичны и полиморфны, обладают гетерогенным строением, соединяя в себе на системной основе разные типы религиозных установок и форм религиозного сознания.

Иное дело «молодые» нетрадиционные религии; рождаясь на наших глазах, они легче позволяют разглядеть динамику структурных изменений религии, ее морфологические преобразования. Хотя (как мы теперь знаем) нетрадиционные религии существовали всегда и были особенно многочисленны в периоды общественно-политических и культурных сдвигов, только в современную эпоху крутой религиозно-мистической «волны» удалось обнаружить закономерные морфологические изменения религии и проследить их проявления в ходе всемирной эволюции религий и увидеть в этом причину их великого многообразия. Короче говоря, нетрадиционные религии — это ключ к пониманию морфологии религий как таковой.

Современные быстро развивающиеся нетрадиционные религии — это богатая лаборатория, созданная самой историей, это массовый эксперимент, позволяющий проследить функционирование фундаментальных структур религии, что, в свою очередь, открывает плодотворную возможность для изучения динамики и морфогенеза мировых религиозных традиций.

Новый предмет исследования — морфологические особенности религий и системно-аналитическое их изучение вызвали к жизни новое религиозноведческое направление, *аналитическое* по

своей доминирующей направленности. Оно может плодотворно развиваться только на основе традиционного, описательного и сравнительного, религиоведения, но призвано решать содержательно более крупные задачи, обладающие большим историческим масштабом. Проблематика аналитического религиоведения охватывает функционирование религиозных явлений на всех уровнях, начиная от элементарных форм сакральной деятельности и кончая общекультурными, универсальными по своему значению морфологическими типами сакральной веры.

Новая предметная область религиоведческих исследований и новое, аналитическое, религиоведение возникли не случайно, а под воздействием двух очень важных культурно-исторических факторов. С одной стороны, благодаря системному анализу, убедительно продемонстрировавшему свое новаторство и результативность в общественно-гуманитарной области. С другой стороны, под воздействием необходимости исследования глубоких и широкомасштабных изменений в современном религиозном сознании, распространения практик духовного совершенствования, появления (в русле современного религиозного плюрализма) массы новых, весьма активных объединений, среди которых встречаются сильно политизированные движения и организации, преследующие открыто декларируемые геополитические цели.

Предлагаемая читателю книга является продолжением и дополнением ранее вышедшей монографии «Нетрадиционные религии в современной России» (часть I — 1999 г., часть II — 2002 г.). Вместе с тем в данной работе акцент смещен на рассмотрение общих закономерностей эволюционного морфологического развития религии и синергетических параметров этого исторического процесса. Продолжая монографическое изучение отдельных новых религиозных объединений, я на примере деятельности Секо Асахары и созданной им небуддийской организации АУМ Синрике (весьма влиятельной одно время в России) показываю, каким образом последовательная смена ориентаций и кардинальных идей приводит первоначально довольно безобидное богоискательство к трагическому финалу — религиозному экстремизму и терроризму.

ГЛАВА I

РЕЛИГИЯ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ

Последнее десятилетие XX века послужило началом глубоких перемен в идеологических ориентациях и мировоззренческих представлениях россиян. Нам предстоит еще долго осмысливать эту глубокую переоценку идеалов и ценностей, официально господствовавших на протяжении семи десятилетий в нашей духовной культуре и определявших общественно-политическую жизнь страны. Существенно изменилось отношение к религии, занявшей теперь совсем иное место в мировоззрении многих наших сограждан и в повседневной общественной жизни. Так что мало осталось тех, кто сомневается в ее большом значении на всех ступенях общественного развития человечества.

Без преувеличения можно сказать, что сегодня религия у всех на устах, хотя это еще не означает, что она у всех в сердце. Почти общий интерес к ней вовсе не означает, что все «уверовали», согласились с абсолютным характером религиозных истин, тем более, что этих «истин» в условиях возросшей многоконфессиональности страны стало намного больше, чем прежде. Как бы там ни было, но фантом построенного в СССР общества массового атеизма ушел в прошлое вместе с другими утопическими «завоеваниями и преимуществами» страны Советов. Мы — свидетели интенсивного возрождения религиозно-церковных традиций, которые закономерно возвращаются в нашу повседневную жизнь и перестают восприниматься как необычное, удивительное, а то и настораживающее явление. Однако одновре-

менно мы видим беспрецедентное распространение нетрадиционных религий. У одних оно вызывает страх и негодование, поскольку они расценивают его как вредоносное «нашествие», угрожающее устоям «традиционной» российской культуры и государственности (последние при этом расшифровываются как православие и монархизм). У других — радость по поводу обретения религиозной свободы, энтузиазм духовного обновления и реформирования общества с помощью новых, более эффективных религиозных сил.

Чем же объясняется этот всплеск интереса и признательности к религии, эта широкая демонстрация ранее неодобрявшейся приверженности к ее ценностям и традициям? Во-первых, восстановлением попорченного в результате гонений на религию культурного наследия, заложенного в многовековых национальных традициях и бытовом укладе жизни. За последнее время только Русской православной церкви было возвращено более 5000 храмов, многократно возросла численность монастырей. Соборы Кремля стали доступными в соответствии с указом российского президента не только экскурсантам, но и для церковного богослужения.

На российских окраинах также во весь голос заговорили о необходимости возрождения национальной культуры и тесно связанной с ней религии. В своем докладе на Всебурятском съезде по консолидации и духовному возрождению нации этнограф и религиовед Т.М.Михайлов подчеркнул, что «мы впервые за годы Советской власти заговорили о буддизме и шаманизме в позитивном плане, в духе взаимопонимания и тесного сотрудничества. Нужна полная и реальная реабилитация религии и церкви. Мы должны решительно отказаться от стереотипного отношения к ним, считаться с тем, что они находятся в системе нашего общества, удовлетворяют нужды широких масс людей. Храмы, субурганы, обо, бариса, предметы культового назначения, религиозная литература и искусство, обрядовый комплекс, нравственные установки — все это творение рук и ума человека, историческое наследие народа, его язык, сознание. Отвергать все

это, вычеркивать из жизни и истории не имеем права» [22, 28]. Это типичное переосмысление прежнего пренебрежительного отношения к религии и оно прослеживается во всех регионах страны, причем на окраинах, в малых этносах часто даже в более активной форме, чем в центре.

Во-вторых, интерес к религии вырос благодаря осознанию ее исторической роли. Как справедливо пишут исследователи российской церкви, «семидесятилетние попытки объяснить государственную, общественную и культурную историю России без учета феномена православия или часто при негативном к нему отношении оказались явно неудовлетворительными» [6, 5]. Впрочем, неконструктивной представляется и обратная волна в общественном сознании, связывающая с церковью и отдельными ее деятелями все достижения русской общественной мысли и культуры.

Согласно вульгарным атеистическим и богоборческим воззрениям, упрощавшим и искажавшим социально-историческую роль религии, последняя сводилась к действию в обществе абсолютно чуждой и враждебной ему силы. В религии видели только консервативное и реакционное, не придавая значения бунтарским настроениям, принимавшим религиозную форму, и даже подлинно революционным выступлениям под знаменем святой веры. А ведь в свое время Энгельс высоко оценил революционный дух первоначального христианства и религиозных движений эпохи Реформации и Крестьянской войны в Германии. Событиями подобного рода буквально пестрит вся мировая история, и в рамках любой религиозной традиции известно множество народных выступлений, в которых религиозному фактору принадлежало важное идеологическое и социально-политическое значение.

Религия способна быть консервативной и реакционной, может способствовать пассивному и трусливому поведению, но в других обстоятельствах — стать фактором фанатического упорства, бескомпромиссной стойкости перед лицом непреодолимых препятствий, непереносимых бед и страда-

ний; она может быть источником и самопожертвования, впрочем, как и средством социальной несправедливости и личного эгоизма.

У религии самая тесная связь и взаимодействие с моральными представлениями и нравственным поведением людей, с искусством, духовной культурой в целом, наконец — с социальной системой во всех ее аспектах: от быта и семьи до политических и государственных структур, от хозяйственно-экономических отношений до национальных и территориальных.

Специфика религии не сводится к отчужденной форме сознания, как утверждают сторонники ее абсолютно негативной оценки. В большей мере религии свойственно определение в форме богословского дискурса норм и правил человеческого поведения, ценностей и идеалов, которыми определяется жизнь общества. Благодаря этому религиозная вера служит средством оценки и регулирования человеческой жизнедеятельности, воплощая свои духовные императивы в свойствах личности и чертах повседневного быта людей. Она выступает тем самым в роли «материальной силы» функционирования и развития общества.

Третьей причиной необычного роста интереса к религии в последние годы следует считать ее активное включение в общественно-политическую жизнь страны. Вместе с идеологией большевизма ныне похоронены стереотипы воинствующего атеизма, в соответствии с которыми Советская власть жестко ограничивала участие религиозных организаций в культурной и политической жизни общества. Однако это не повод, чтобы впасть сегодня в противоположную крайность, требуя доминирования религиозной идеологии в стране, добиваясь засилия церкви в области воспитания подрастающего поколения и в культурной жизни, устанавливая приоритет религиозных ориентаций в политике.

Все это надо учитывать, поскольку сейчас перед нами открылась беспрецедентная картина активного проникновения религии в сферу внутривнутриполитической жизни страны. В начале 90-х годов возникла сильно политизированная «не-

зависимая христианская общественность», включающая в себя различные движения и партии как левой, так и правой ориентации.

Политизация религии означает, что последняя используется в качестве политической идеологии различных общественных групп и организаций, причем их программы и практические задачи излагаются на богословском языке, обосновываются с помощью социально-мифологических идей и представлений, и благодаря этому обретают в глазах верующих сакральную ценность, божественный смысл.

Обнаруживается также обратная связь и зависимость: вероучительские противоречия и межконфессиональные антипатии обретают политическую окраску и вместе с тем совершенно неуместную остроту и силу. Пример тому — современная Индия, где не утихают религиозно-общинные столкновения между индуистами, мусульманами и сикхами.

Активная взаимосвязь религии и политики стала закономерным явлением нашей общественной жизни. Вследствие этого Русская православная церковь вот уже несколько лет находится под перекрестным огнем своих политических и конфессиональных противников. Политические оппоненты критикуют церковь слева и справа. С одной стороны, на нее нападают христианские демократы за «подчинение в недавнем прошлом диктату КПСС и КГБ», с другой стороны, ей выражают недоверие монархисты, национал-«патриоты» и неофашисты за разрыв со своим дореволюционным прошлым и за отказ от идеи возрождения самодержавия в России. Кроме того, церковные сепаратисты, требующие отделения украинских и белорусских приходов от РПЦ, также придают своим выступлениям политический характер. Сформировавшиеся за последние годы в стране неоязыческие объединения обрушились на русское православие и христианство в целом, обвиняя их в подавлении исторически изначальной религиозности многочисленных родоплеменных и общинных образований, населявших в далеком прошлом территорию нашей страны.

Участникам подобных религиозно-политических конфликтов, ставших тревожным явлением последних лет, целесообразно прислушаться к мудрому предостережению известного ученого Сергея Аверинцева: «Очень важно, чтобы вера не понималась как средство в проектах спасения русского патриотизма, спасения мировой цивилизации или еще чего-нибудь в этом роде... Вера может спасти нас и наш мир в том случае, если это — вера, а не искомый источник энергии в очередном утопическом проекте» [1, 64].

В регионах традиционного распространения ислама произошла еще большая политизация религиозных объединений, особенно оппозиционных, выступающих под фундаменталистскими лозунгами возрождения и строгого соблюдения «заветов пророка Мухаммада». Сегодня эти движения, получившие название ваххабитского экстремизма, стремятся к консолидации на основе создания халифата на территории Российской Федерации. Жесткая религиозная мотивация политической активности придает ей фанатический характер, чем постоянно пользуются экстремистские организации для превращения своих членов в слепое орудие корпоративных интересов. Именно с помощью такого религиозно-политического синкретизма формируются сегодня фанатично настроенные сепаратисты, участники международных банд-формирований, террористы. Борьба с религиозным экстремизмом, как неоднократно заявлял российский Президент В.В.Путин, является одной из важнейших задач нашего государства в современных условиях.

Итак, религиозный фактор настолько активен и influential в жизни нашего общества, что мало кто продолжает уповать на его скорое исчезновение в «грядущем царстве разума и полной справедливости». Поэтому исследование религии в ее социокультурном измерении является, безусловно, самой неотложной задачей. Морфологический анализ религиозных явлений здесь просто необходим, поскольку дает как бы рентгеновский снимок их внутреннего строения и позволяет тем самым понять механизмы их функционирования.

Религиозные системы и их архитектоника

В жизненном обиходе, в повседневных представлениях религия отождествляется с верой, особым чувством и восприятием мира, со специфическими обрядами и ритуалами. Но если задуматься о роли религии в обществе, то она предстанет перед нами уже значительно более сложным явлением. В системе социокультурных связей религия выступает в качестве системно организованного целого, совокупности структур и функций. Именно в этом широком ракурсе нам и предстоит рассмотреть здесь религию.

Говоря о религиозных явлениях как о социокультурных феноменах, необходимо отказаться от одностороннего, суженного понимания, даже если при этом имеются в виду какие-то важные их особенности или проявления. Религия не сводится к вероучению, мировоззрению или идеологии, хотя это — ее важнейшие составляющие, нередко доминирующие, а порой почти единственные (как, например, в религиозных течениях, где обрядные и организация почти не играют роли). Религиозному сознанию порой придается главное значение, как например, в протестантизме, где акцент ставится на личной вере, на религиозной убежденности человека (Мартин Лютер провозгласил: спастись можно только верой). Однако религиозные убеждения и чувства сами по себе не исчерпывают всего содержания религиозного феномена, как и другая его сторона — вероучительская, религиозно-философская, разрастающаяся порой в очень сложные и громоздкие построения. Религия не сводится и к культовой практике, хотя, например, в развитых религиях (христианство, ислам, буддизм, индуизм и др.) обряды играют первостепенную роль, а в религиозно-мистических культах вообще доминируют разного рода мистифицированные психофизические практики, врачевательные методы и средства, составляя основное содержание этих своеобразных религиозных феноменов.

Религия — многосложное явление, включающее в себя духовную составляющую (определенные идеи и чувства), практику (обряды или правила поведения верующих), организацию и управление религиозной жизнью и взаимоотношениями между людьми (отдельные правила для мирян и для монахов, особое отношение к иноверцам). В целом это специфическая разновидность существующей в обществе духовно-практической деятельности. Характеризуя все многообразие религий всех исторических эпох, можно определить *самое общее социальное значение религиозных феноменов как достижение оптимизации природно-общественных условий существования человека. Главная же специфика религии как регулятора человеческого поведения заключается в апелляции к некоему сверхординарному фактору² как сакральному референту человеческой жизнедеятельности.* В монотеизме — это господь-бог, в пантеизме — абсолют, в политеизме — целая совокупность богов разного ранга и значения, в более ранних религиозных представлениях — различные духи и фетиши.

Оперируя «мнимыми величинами», религия тем не менее играла и играет вполне реальную роль в жизни общества и человека. Представляя собой целостное социокультурное явление, религиозный феномен обладает сложным системным строением, многоуровневой структурой. Развитые религии классового общества имеют строение сложных, исторически меняющихся систем, обновляющихся как с внешней, так и с внутренней стороны, а также по своим функциям и роли в жизни общества и личности. Религии — весьма устойчивые и даже «консервативные» системы, однако это не исключает возможности их динамичного развития, особенно в переломные периоды истории. На этот счет не обошлось без предрассудков, поэтому скажем об этом несколько подробнее.

Существует распространенное мнение, что религии исторически неизменны (по крайней мере истинные религии) или даже вечны, как утверждают индуисты, называя свое вероучение *санатной дхармой* — вечным учением, вечной истиной. Многие религии действительно существуют очень

продолжительное время: века и тысячелетия, — достаточно назвать буддизм, возникший еще в середине 1 тысячелетия до н.э. Христианство отметило свое 2000-летие, причем ритуальные одежды православных священников сохраняются в основном неизменными вот уже полтора тысячелетия. Тем не менее некоторые религиозные движения просуществовали весьма непродолжительное время, хотя и оставили о себе память надолго. Многие помнят трагическую гибель в Гаяне общины Народного Храма, просуществовавшего под руководством своего харизматического лидера Джима Джонса всего пять лет. Еще более скоротечной была судьба Белого Братства ЮСМАЛОС, пытавшегося в 1993 г. инсценировать в Киеве конец света — спустя всего лишь три года после обнародования соответствующего пророчества. Впрочем, история этого религиозного движения не закончилась и после выхода из заключения его лидеров Марии Дэви и Иоанна Свами мы, возможно, еще услышим о новых религиозных и политических акциях с их стороны.

Что же касается социокультурных изменений религий, динамики их развития, то ее нетрудно обнаружить как в старых религиозных традициях, так и у новых религиозных движений. Тот же буддизм на протяжении своей весьма продолжительной истории пережил три основных развития, разветвился на несколько направлений и породил десятки новых культов, сект и движений. Еще более многообразны результаты исторической эволюции христианства, которое помимо размежевания на три основных направления претерпело чрезвычайно дробное разделение на многочисленные отдельные организации (только в США насчитывается около 150 различных протестантских общин). Причем некоторые современные новации, возникшие на основе христианской традиции, настолько удалились от ее догматических воззрений, что представители последних не считают эти организации принадлежащими к христианству. Так оценивают православные, католики и протестанты Свидетелей Иеговы, Церковь объединения С.М.Муна и Церковь Пос-

ледного Завета Виссариона-Христа, отвергнувших догмат Святой Троицы, божественность Христа, существование ада и рая и многое другое из догматики и ритуального канона традиционного христианства.

Таким образом, религии представляют собой динамично развивающиеся феномены сакрального сознания и практики, а вовсе не «окостеневшие» структуры, как иногда характеризуют старые церкви новоявленные харизматические лидеры. Например, Бхагаван Шри Раджниш, создатель популярного в конце прошлого века неоиндуистского культа, старые религии мертвым, застывшим хламом, сквозь который пробиваются живительные струйки мистицизма — единственно подлинной религии.

Очевидно, что глубокое изучение религий, имеющих сложное системное строение, способных к динамичным изменениям своей внутренней и внешней организации, своего функционирования и взаимосвязей с окружающей средой, возможно лишь при использовании познавательных подходов и аналитического аппарата современной науки [см.: 25]. Это позволяет сделать шаг вперед по сравнению с традиционным описательным религиоведением и открывает возможность полнее раскрыть фундаментальное строение религиозных феноменов, адекватно понять социокультурное значение различных религий и обеспечить тем самым благоприятные условия для гуманистического развития нашего плюралистического общества.

Религия — это феномен духовно-практической деятельности, достаточно сложный в структурно-функциональном отношении, особенно в случае религиозных систем, развивающихся на протяжении многих тысячелетий. *Достаточно основательное изучение этого специфического феномена предполагает аналитическое исследование смыслового содержания и внутренней организации религиозных феноменов, т.е. феноменологии и морфологии религии.* Целесообразно начать с рассмотрения трех проблем: а) системы кардинальных идей религии, или религиозной парадигмы, играющей роль

параметра порядка в организации всего смыслового содержания религии (подробнее о синергетических параметрах религиозных систем будет сказано ниже в отдельной главе); б) проблемы переосмысления религиозных представлений; в) проблемы многоуровневого строения религиозных феноменов. Обратимся к рассмотрению этих аналитических проблем.

Кардинальные религиозные идеи

Прежде всего надо отметить, что в основе любой религии лежит совокупность кардинальных идей, определяющая содержание вероучения в целом. В буддизме — это «четыре благородных истины», говорящие о природе страданий, выпадающих на долю человека, и о средствах избавления от них. В христианстве — учение о мессии, распятии сына божьего во искуплении грехов человеческих, о приходе Спасителя в «конце времен» и радикальном обновлении мира после Страшного суда и установлении царства небесного на земле. В исламе — представление о всемогущем, «милостивом и милосердном» Аллахе и о необходимости безусловного подчинения его воле.

Собственно говоря, формирование каждой новой религии начинается именно с провозглашения ее основателем достаточно оригинальной религиозной идеи, кардинально отличающейся от официально принятой в обществе системы религиозных представлений, что и позволяет положить начало новой духовной традиции.

Анализ религиозной парадигмы позволяет исследователю выделить главную или несколько ведущих идей в рассматриваемом вероучении, показать, как в ходе эволюции религиозных представлений происходит перераспределение мест и функций среди первоначальных кардинальных идей, как к ним добавляются новые, существенно видоизменяющие исходное вероучение. Эти преобразования в системе кардинальных идей религии (в религиозной парадигме) мо-

гут столь значительно ее трансформировать, что подобное обновление ортодоксы называют «ересью», а по существу речь идет о зарождении нового религиозного направления.

Религиозная парадигма имеет существенное значение при решении вопроса о сохранении идентичности религиозной традиции. Последняя может пониматься весьма широко, но в случаях существенного отступления от традиционной догматики принято говорить об обновлении традиции (например, о неохристианстве). Оно связано с переосмыслением основных мифологем и изменением содержания основных религиозных концептов. Если же новое вероучение отказывается от основных традиционных мифологем и теологических концептов, то оно полностью выходит за рамки данной религиозной традиции, даже если претендует на ее «истинное» понимание или «обновление в свете нового откровения». Довольно остро этот вопрос стоит в связи с претензией некоторых новых религиозных движений на сохранение своего места в рамках христианской традиции.

Именно с различием в интерпретации одной из главных идей христианства — о природе Христа — было связано появление первых ересей в этой религиозной традиции: арианства, несторианства, монофизитства и др. В католицизме на первый план религиозного культа выдвинулась идея сострадательной девы Марии, в русском православии — Богородицы, «распластавшей свой покров над Россией». Характерно замечание видного представителя русской православной мысли Сергея Булгакова о том, что мифологические сюжеты, обосновывающие первостепенное значение современного культа Богородицы, «не имеют евангельского свидетельства» [7, 67]. Поэтому, выступая с церковными проповедями, отец Сергей от своего имени «пророчесвенно призывал» признать необходимость этих сказаний, хотя о них ничего не говорится в Библии.

В последние годы культ Богородицы нашел новых приверженцев в стране. На базе «катакомбной церкви» возник Богородичный центр, идеологи которого, прежде всего Ар-

хиепископ Иоанн (Вениамин Береславский), положили начало новому религиозному направлению, выходящему за рамки не только ортодоксии русского православия, но и христианства в целом.

Еще более радикальному изменению традиционные идеи христианства подверглись в Церкви Объединения С.М.Муна. Вероучение этой неохристианской (точнее, синкретической, с обилием даосских и конфуцианских представлений и обрядов) организации кардинально изменило традиционное представление о роли Христа-спасителя и отвергло христианский символ веры в целом. Мессианская роль Иисуса объявлена неудавшейся и его гибель на кресте рассматривается не как самое важное событие священной истории, а лишь как печальный инцидент, заставивший Бога подыскать для человечества нового мессию в лице корейца Муна.

Таковы некоторые иллюстрации к «приключениям» кардинальных идей религии, которыми отмечены основные вехи их исторического развития.

Переосмысление религиозных представлений

Обратимся к другой проблеме исторических изменений религии — морфогенетической, отражающей динамику системы сакральных смыслов и значений, присущих религии. Суть этой проблемы можно проиллюстрировать на примере переосмысления религиозных представлений о молнии [см.: 24, 19]. Первоначальное представление о перуне-молнии имело фетишистский, а позднее анимистический смысл: в грозном природном явлении сначала усматривалось проявление чудодейственной силы, а позднее — наличие особой активной сущности — «духа». На этой стадии генезиса данного религиозного представления слово «перун» обозначало проявление экстраординарных сил, еще лишенных антропоморфного облика. Видимо, много позже возникает антропоморфное представление о божестве грома и

молнии Перуне, его имя из нарицательного стало именем собственным, появились и его олицетворенные изображения в виде могучего старца с волшебным оружием — перуном-молнией в руке. Это уже повелитель могучих природных стихий, правда, в ряду многих других персонифицированных божеств. Среди них одной из древнейших была богиня Макошь, олицетворявшая земное плодородие, плодоносящую Мать-Природу. Эти религиозные образы достигают, наконец, вершины своих сакральных значений в пантеоне князя Владимира, заняв центральное место в общегосударственном жреческом культе. Благодаря этому Перун стал, хотя всего на несколько лет — до введения христианства на Руси, религиозным символом великокняжеской власти, олицетворением военной мощи феодального государства, покровителем князя и его дружинников, которые клялись его именем при заключении международных соглашений (с Византией). Упразднение пантеона, возглавляемого языческим Перуном, привело к новой, еще более значительной трансформации древних религиозных образов, поскольку в переосмысленном виде они заняли новое для себя место в совершенно другом типе религиозности: покинув язычество, они оказались в системе трансцендентной религии, веры в потусторонний мир. Перун вновь возвратился к управлению грозовой стихией, но уже в христианском облике святого Ильи-пророка. Макошь была переименована в христианскую святую Параскеву-Пятницу, но сохранила за собой функцию покровительницы женской доли. Ее с полным основанием называли еще до революции «бабьей святой», повсюду крестьянки считали ее своей заступницей [21, 660]. В народной памяти сохранилось ее первоначальное, древнеславянское имя. Слыша скрип веретен, крестьянки говорили: «Это — Макошь».

Таков исторический морфогенез — перестройка смысла и значения одной из религиозных идей, возникших у древних славян. Как же выглядит в целом морфогенетичес-

кая модель религии? В общем виде ее можно представить как схему последовательного «обрастания» изначальной конструктивной идеи, положившей начало данной религии, совокупностью различных социокультурных значений.

Итак, первоначальная религиозная идея является конструктивным началом оригинального религиозного направления, разрастающегося со временем в широкую и устойчивую традицию. Именно так обстояло дело с буддизмом, христианством, исламом. В изначальной идее заложена кардинальная религиозная установка, выражающая существенные особенности возникшего вероучения и культа, закладывающая ядро будущей религии, характеризующая внутреннее специфическое содержание всей последующей религиозной традиции. В этом заключается «конструктивный» характер первоначальной религиозной идеи, однако для того, чтобы развиться в целостную религиозную систему, она должна пройти многоступенчатый путь развития. Первоначальная идея превращается при этом в цепочку мифов, формируется в стройное вероучение, получающее затем завершающее философское осмысление. Одновременно с этим разворачивается соответствующая ей по смыслу и значению обрядность, культовая практика. Организационные начала становятся ее институциональным оформлением, превращающимся постепенно в целую совокупность институтов различного функционального назначения (богослужебного, монашеского, управленческо-административного, образовательного и т.д.). Все это обширное здание получает ту или иную социально-политическую окраску — и религия готова, точнее: обширный религиозный комплекс, организм, царящий зримо и незримо в обществе.

Покажем на примерах, как в рамках существующих религиозных традиций не прекращается появление новых кардинальных идей или их перемещение с дальнего плана на передний и обратно. При этом происходит их «обрастание» социально-политическим содержанием, придающим им актуальное значение в данный исторический момент. Точнее

говоря, именно возникшая потребность выразить в религиозной форме новые общественно-политические устремления является причиной усиления влияния определенной кардинальной религиозной идеи.

Так в Японии культ императорской власти до сих пор опирается на доктрину о происхождении ее представителей от богини Аматерасу — персонажа архаического мифа о сотворении мира. В Америке выступления в 50-70 гг. прошлого века мистически настроенной молодежи под лозунгом пассивного политического протеста обосновывались ссылками на древнюю даосскую концепцию «недеяния», связанную с именем китайского философа Лао-Цзы (6-5 вв. до н.э.). В современной России возрос интерес к древним языческим представлениям ряда малых народов в связи с попыткой использовать их как средство возрождения национального самосознания, культуры и государственной самостоятельности.

Для истории христианства также весьма характерно появление в определенные периоды новых кардинальных идей, возрастание или убывание их роли и значения в религиозной и общественно-политической жизни. Так различные трактовки природы Иисуса Христа (как божественной, человеческой и богочеловеческой), вызвавшие ожесточенные споры на ряде вселенских соборов 4-7 вв., привели в итоге к возникновению нескольких направлений в христианстве, самостоятельных в догматическом и организационном отношении.

Примечательно, что ныне вновь вспоминают об этих старых догматических спорах, когда прибегают к религиозным аргументам при решении актуальных сейчас вопросов о будущем политическом устройстве России и взаимоотношениях церкви с государством. В этой связи и появилась у нас недавно переизданная книга известного церковного идеолога, бывшего министра Временного правительства А.В.Карташова. Почти полвека тому назад, находясь в парижской эмиграции, он выступил с религиозно-догматическим обоснованием необходимости установления теократического строя в России после ее освобождения от больше-

виков. При этом Карташов опирается на формулу Вселенского собора 451 г., провозгласившего нераздельность церкви и государства, исходя из принятого несколько ранее в острых дебатах догмата о «нераздельности» божественной и человеческой природы Христа. Обращаясь к этим стародавним идеям, Карташов и развивает план построения православного государства в своем программном сочинении «Воссоздание Святой Руси». При этом он утверждает, что «церковь есть душа мира и орудие мироправления. Она должна духовно управлять миром, водворять царство Христово и на земле, как на небе» [17, 54].

И сегодня идут острые дискуссии о государственно-политическом устройстве России. В среде религиозных идеологов, начиная от представителей Русской православной церкви и кончая ее противниками из числа монархистов и христианских демократов, выдвигаются весьма различные проекты на этот счет. Однако они неизменно обосновываются ссылками на тысячелетние традиции христианства.

Морфогенетическая модель позволяет анализировать не только эволюцию отдельных религиозных идей, но и религиозности в целом — как личности, так и общества.

Обращаясь к отдельной личности, можно с помощью этой модели проследить этапы и стадии формирования религиозности человека. Если речь не идет об усвоении религии по семейной традиции, то обязательно прослеживается предварительная стадия, подготавливающая религиозный прозелитизм. Это ощущение человеком социального дискомфорта по тем или иным объективным и субъективным причинам и попыткам избавиться от этого психологического состояния с помощью средств компенсации и утешения, которые составляют функциональный арсенал любой религии.

У человека, включенного в обрядно-ритуальную практику, погруженного в эмоционально насыщенную церковную или сектантскую жизнь, быстро формируется представление о полученной им «помощи свыше», о «благодатном воздействии» сакрального культа (молитв и церковных бо-

гослужений или декламаций священных мантр согласно мистическим традициям Востока). Насыщая свое сознание религиозными мифами, верующий все более утрачивает реальную картину окружающего его мира и благодаря этому часто примиряется с проблемами повседневности. Его интеллект и чувства оказываются всецело занятыми процессом освоения религиозной пищи, бесконечно разнообразной, яркой и увлекательной. Все это «облегчает душу» верующему, освобождая его от прежде вечно грызущих мыслей по поводу жизненных забот. В итоге этого процесса религиозные установки входят в структуру повседневной жизнедеятельности человека в качестве доминирующего регулятора. Религия приобщает его к стереотипам поведения, заставляет принять сакральные нормы, принципы и ценности жизни. Она «разъясняет» ему смысл его пребывания на земле.

Религия выступает в роли духовного регулятора человеческой жизнедеятельности из-за того, что человек не осознает ее самодостаточности и самоценности. Верующий нуждается в религиозной компенсации для ощущения целостности и смысла своей жизни, и религия искусственно создает у него чувство успокоенности или же внушает ему уверенность и надежду. Создавая тем самым психологический комфорт и ощущение поддержки свыше, религия действительно может выступать позитивным фактором в человеческой жизни, полной забот и тревог.

Так постепенно формируется индивидуальная религиозность, причем социальные факторы, объективно воздействующие на человека, преломляясь в неповторимой субъективности его сознания, являются как бы первичным каркасом, на котором «крепятся» религиозные установки личности. Несмотря на их кажущуюся самостоятельность, а порой и отрешенность от «земного мира» или даже враждебность к нему, эти сакральные установки имеют служебное назначение, выражая в духовно-религиозной форме стереотипы социального поведения человека.

Многоуровневое строение религиозных феноменов

Важной научной задачей является также анализ много-сложного строения религиозного феномена, наличия в нем разных уровней структурной организации. Они обнаруживаются в зависимости от глубины изменений, которые претерпевает рассматриваемое религиозное явление. Одним из примеров подобных изменений может служить превращение сложной церковной организации в более простую сектантскую (так изображается морфогенетический процесс в абстракции, фактически секты не сменяют церкви, а появляются рядом с ними в качестве их антагонистов).

Для пояснения многоуровневого строения религиозных феноменов можно прибегнуть к простейшим (и, конечно, грубейшим) аналогиям с «многослойным» строением атома или земного шара. Их сложная внутренняя организация обнаруживается в результате мощных воздействий, будь то бомбардировка атома микрочастицами или сейсмические катаклизмы в коре земного шара. В том и другом случае обнаруживается скрытая в этих сложных по строению материальных объектах «начинка», происходит выброс определенных фрагментов их внутреннего строения.

Так и воздействия, претерпеваемые религиозными системами на их историческом пути, нередко потрясают их чуть ли не до основания. При этом зримо обнаруживаются их «глубинные слои» — основополагающие религиозные структуры. Различающиеся по глубине изменения религиозных систем нетрудно классифицировать. Собственно говоря, исследователи уже давно различают и достаточно точно описывают четыре уровня таких изменений. Дадим им краткую характеристику.

1. Самый внешний уровень — это перемены в политических позициях верующих, религиозных лидеров и целых организаций. Наиболее важный для нас пример — изменение за короткий исторический период политических ориентаций Русской православной церкви. До революции, яв-

ляясь крупнейшим земельным собственником в стране, она была связана с интересами господствующего класса и служила оплотом самодержавия, с утверждением советской власти перешла на позиции трудящихся, а теперь играет видную роль в демократической жизни нашей страны. Тем не менее все эти изменения социально-политических позиций Церкви никак не затронули ее внутреннюю жизнь и организацию.

2. Следующий, более глубокий уровень изменения религиозных феноменов — это уже изменение их религиозного содержания, обновления религии в разных направлениях — от модернизма до фундаментализма. Это либо изменения в духе приспособления религии к современным условиям ее существования и учета предъявляемых к ней требований (модернизм), либо же изменения в духе консерватизма и апелляции к «изначальным» религиозным ценностям данного конфессионального направления (фундаменталистские настроения в христианстве и исламе). С точки зрения глубины изменений это скорее лишь «косметический ремонт» существующей религии в целях сохранения конфессиональной традиции, укрепления ее общественных позиций, усиления роли и влияния, а не существенная перестройка ее содержания и внутренней организации.

3. Подлинной глубины достигает *реформационная перестройка* религии — ее качественное и многоплановое изменение, затрагивающее вероучительскую догматику, обрядность, организационную структуру. Такая морфологическая перестройка затронула католическую церковь, в результате чего возникло новое направление в христианстве — протестантизм. Это было связано в конечном итоге с возникновением нового общественного строя — капитализма, в системе которого религия должна была занять иное место и сыграть в известной мере по-новому свою роль.

4. Еще более глубокое изменение религии — это ее *трансформация*, обнажающая ее древние генетические пласты. Происходит возвращение религиозности к ее архаичес-

ким формам — наивной мифологии, магии и оккультизму. Развитые институальные структуры — церкви, деноминации, уступают место возродившимся мистическим культам, примитивному жречеству, колдовству.

Подобные изменения религии, даже самые глубокие и радикальные, отнюдь не ведут к ее гибели и исчезновению, а чаще имеют прямо противоположный результат: оживление религиозных чувств и настроений, многократное усиление активности адептов возрожденной веры. Трансформация религии на это и рассчитана: освободиться от ставших препятствием для рафинированного религиозного чувства слишком рационализированных и социализированных церковно-догматических форм сознания и организации, таящих в себе опасность обмирщвления религиозной жизни, утраты ею пафоса сакральных переживаний. На этой основе религиозные реформаторы и богоискатели считают возможным возвратиться к непосредственному проявлению религиозных настроений в стихии мистического экстаза, в упоении пророческого откровения, в завораживающей тайне магического действия. В процессе подобных морфологических изменений религия как бы стряхивает с себя ставшие обременительными цивильные одежды, облачается (нередко в прямом смысле) в сектантские, монашеские и отшельнические одеяния и вновь возвращается в огненную купель фанатичной веры, страстного приобщения к изначальному видению и пониманию основополагающих религиозных смыслов и идей. Далеко не всегда это означает утрату интереса к окружающему миру, к обществу и положению в нем человека. Чаще этот интерес возрождается с новой силой, но уже с альтернативной направленностью, обуреваемый стремлением радикально изменить все окружающее. Подобного рода реформационные и альтернативные религии вновь устремляются в социальную сферу, но теперь в их груди бьется не усталое сердце старых традиционных церквей, а звучит могучий и звонкий колокол религиозной страсти. Так свершается обновление религий: прикосновение к

истокам веры придает им новые жизненные силы, и они вновь обретают возможность идти в ногу со стремящейся вперед цивилизацией, задачи которой становятся для религии все сложнее и труднее.

Перейдем теперь к более подробному рассмотрению *архитектоники* религиозных систем, начав с исходной категории морфологического анализа — *религиозного отношения*, из которого, как из первичной клеточки, вырастает и разворачивается все многоплановое строение этих систем. Религиозное отношение лежит в основе настроений и поведения верующих, оно получает доктринальное выражение и обоснование в богословских концепциях, определяет смысл и значение обрядности.

Религиозное отношение имеет объектно-субъектный характер, поскольку верующий лично включен в его содержание, это экзистенциальное отношение, стержень религиозной жизни. Оно имеет информационно-программное значение, поскольку в нем сконцентрированы все существенные особенности религии: свойственные ей сакральные смыслы, ценностные и целевые ориентации, оно служит проводником контроля и управления жизнедеятельностью отдельных лиц и целых их объединений, поскольку с его помощью осуществляется саморегуляция человеческого поведения, опосредствованная реферативной связью с сакральным началом (в форме установленных для него свыше норм и принципов). Короче говоря, религиозное отношение является информационным кодом религии, в котором сконцентрированы все ее существенные особенности.

Будучи категориальной основой религии, религиозное отношение типологически изменяется в ходе исторической эволюции. Язычеству и традиционному христианству свойственны принципиально разные религиозные отношения, по крайней мере по их направленности, а именно на обожествленные земные стихии в первом случае, и на потустороннего Бога во втором случае. Эти типологические различия касаются также временных характеристик сакрального про-

странства: языческий Космос, возникший из Хаоса, статичен или находится в чрезвычайно долговременных циклических изменениях; по христианским представлениям земной мир ускоренно движется к своему эсхатологическому завершению и преобразованию в вечное небесное царство.

Если обратиться к наиболее развитой религии — вере в потустороннее божество, то религиозное отношение выглядит как динамичная взаимосвязь и взаимодействие сакрального и мирского начал. Бога и человека, мира небесного и земного. Выразительно этот тип религиозного отношения обрисован в словах видного представителя русской религиозной философии Николая Бердяева. Он писал: «Благоговение и поклонение высшему неистребимо в человеческой душе, человек не может жить без отношения к сверхчеловеческому. Лишь сверхчеловеческий принцип конструирует саму идею человека» [4, 38-9].

Этот «сверхчеловеческий принцип», или сверхъестественное начало, олицетворяемое обычно божественным творцом и господином всего мира, выступает в религиозном отношении в роли абсолютно высокой референтной инстанции. К этому полюсу религиозного отношения сходятся все причинно-следственные связи, ценностные ориентации и целевые установки, определяющие существование и развитие мироздания.

В целом же религиозное отношение раскрывает верующему высший смысл бытия и его собственного существования, что неизмеримо важно для человека в плане самосознания и всей жизнедеятельности. Тем самым религия выполняет свою компенсаторно-утешительскую функцию.

Поясним на конкретном примере характерную для религиозного отношения полярность и отметим, что, пытаясь достичь «слияния» с сакральным полюсом, или конечной инстанцией религиозного отношения (т.е. с Богом, Абсолютом), мистики ищут своеобразной религиозной компенсации и утешения. Об этом писал А.Е.Бертельс, анализируя представления мусульманских мистиков — суфиев.

Для них, по словам ученого, «Бог и тело, вещь — два противоположных полюса градации совершенства». Материальная субстанция бесформенна и представляет собой зло, множественность, поэтому религиозный подвижник — суфий стремится покинуть этот низший уровень бытия. «Душа суфия должна сбросить цепи множественности, очиститься от грязи материи и вернуться к единственности божества, прийти к единению с абсолютom» [5, 165].

Такова специфическая позиция мистиков в пространстве религиозного отношения, явно притягательная для тех современных богоискателей, которые не удовлетворены слабостью сакрального момента в церковной атмосфере.

Иерархия сакральных статусов

«Цель и задача христианской жизни: общение с Богом через благодать святого Духа» — отмечал один из авторитетов русского православия [11, 20]. В этой традиционной богословской формуле выражено религиозное отношение — мистическая субординация и взаимодействие двух противоположных полюсов: божественного и земного. Это отношение обычно включает в себя еще несколько промежуточных позиций, или сакральных статусов, различного иерархического значения и ценности. В своей совокупности они образуют «пространство» смысловых ориентаций, в котором умещается, с точки зрения верующего, вся его собственная религиозная жизнь, а равно вся человеческая история да и космология в целом.

Сакральный статус характеризует положение в системе религиозного отношения различных его носителей: отдельного верующего или определенных групп (миряне, священнослужители, монахи и др.), целых религиозных объединений (секты, церкви, ордена и др.), целых народов и стран (отсюда понятие «богоносного», или «богоизбранного» народа, а также идея, например, «Святой Руси», стоящей под божественной защитой и покровительством)³.

Иерархия сакральных статусов трактуется в оккультно-мистическом либо образно-мифологическом смысле, на ее верхней ступени находятся святые, если говорить о реальных лицах, на нижней — грешники, падшие; если же иметь в виду сакральные фантомы, то один конец этой иерархической лестницы подымается в царство небесное, а с другой опускается во мрак преисподней. В конечном счете Бог и Сатана являются противоположными полюсами религиозного отношения этого типа. Этой иерархии сакральных статусов соответствуют вполне определенные значения по шкале религиозных ценностей и приписываемая их носителям роль в системе религиозной жизни (а то и в масштабе земного мира и всего мироздания). Сакральные статусы — это определенная знаковая фиксация ценностных ориентаций, мотиваций, потребностей, короче — всех жизненно важных духовно-психологических факторов, играющих определяющую роль в религиозно осмысленном социуме.

Понятие сакрального статуса играет важную роль не только в религиозной жизни, но активно используется также в националистической и шовинистической идеологии и в политической борьбе. Мы уже упоминали Карташова, выдвинувшего утопический проект воссоздания Святой Руси, т.е. придания современной России сакрального статуса. В 70-х годах С.М.Мун, стремясь привлечь американцев в свою неохристианскую организацию, выдвинул лозунг: «Америка — богоизбранная страна», а в начале 90-х годов лидеры Белого Братства — ЮСМАЛОС объявили Киев священной землей, собираясь провести там мистерию конца света.

Главное и определяющее значение придается, как правило, верхнему сакральному статусу (в сатанинских культах — наоборот, нижнему). В мистических культах и сектах на верхнем полюсе находятся вполне реальные лица, хотя сугубо мифологизированные и мистифицированные: восточные религии помещают здесь боговоплощенцев — аватаров. Таков, например, бывший бухгалтер Саркар — основатель современной индуистской секты Ананда Марг (ее

отделение в Хабаровске было закрыто в начале 90-х годов по решению суда). Он объявил себя воплощением сразу трех богов: Брахмы, Кришны и Шивы. Глава неохристианской секты Дети Бога американец Дэвид Берг назвался библейским пророком Моисеем. И на Руси руководители мистических христианских сект обычно присваивали себе божественные титулы, как, например, Данила Филиппович, основатель хлыстовской секты. Он заповедовал своим «верным детушкам»: «Аз Данила — семь бог, пророками предсказанный; сошел на землю для спасения душ человеческих. Нет другого бога, кроме меня» [8, 19]. Хлыстовскими общинами — «кораблями» — управляли «христы» и «богородицы». Порой наблюдалось большое разнообразие божественных титулов: сектантский лидер Кондратий Малеванный провозгласил себя сначала святым Духом, затем Христом, а под конец Богом-отцом. Этой традиции последовали руководители новейшей секты ЮСМАЛОС: Марина Цвигун присвоила себе статусы и Богоматери, и Матери Мира, и Христа второго пришествия, а Кривоногов провозгласил себя Иоанном Крестителем и Богом-отцом.

Очень близко к божественным воплощениям на верху сакральной иерархии находятся святые. По словам современного авторитета православной церкви святителя Вениамина, «святой человек тоже чудо Божие, как и икона, только явное чудо. Святой есть только «образ» Божий, воплощенный в человеке. Как и в иконе, так и в святых людях живет Сам Бог Своей благодатью» [11, 20].

Высокий сакральный статус святого и присущие ему чудодейственные функции, о чем свидетельствует наделение его божественной энергией — благодатью (которая «и светит и греет»), — все это подтверждается определенным набором фетишистских представлений и мифологем. «Из Деяний апостолов мы знаем, — пишет митрополит Вениамин, — что не только головные уборы апостолов изливали исцеление, но даже тени их творили чудеса. А оставшиеся

от Серафима Саровского вещи — мантия, волосы, камень, на котором он молился тысячу дней и ночей, вода из его колодца и проч. также творили чудеса» [11, 26].

Аналогичные чудеса приписываются исламским святым (вали), почитание которых достигло в мусульманском мире еще более высокой степени и распространения, хотя культ святых не был принят Мухаммадом и находится в прямом противоречии с провозглашенным им строгим единобожием и является рецидивом языческих верований.

В религиозных конфессиях Востока и Запада лица высших сакральных статусов являются авторитетами в вопросах веры и обрядности, основателями и руководителями целых религиозных направлений. В православии особую роль играли старцы, обладавшие высоким авторитетом не только в вопросах веры, но и в житейских делах мирян. Эту традицию принял и Богородичный центр, несмотря на свой радикальный отход от традиционной церкви. Основатель этой неохристианской организации считает, что «старчество от начала церкви означало по сути пророческое видение воли божьей» [14, 106].

Религиозная элита, претендующая на высокий сакральный статус, ведет особый, спиритуальный образ жизни (присущий, в частности, сектантам, хотя в данном случае речь идет не о самостоятельном сектантском институте, а о специфическом сакральном статусе). Эту тенденцию иллюстрирует на материале разных религиозных конфессий американский социолог Роберт Белла: «В большинстве традиционных обществ определенная часть религиозной элиты более или менее полно отстранена от участия в светской жизни для того, чтобы вести жизнь, заполненную обрядами медитаций и очищений. Монашеские группы буддистов и христиан являются тому очевидным примером, а индуистские саньяди и конфуцианские ученые, отошедшие от дел, функционально сходны с ними» [30, 179]. О том же свидетельствует православный митрополит: «В молитвенности заключается главная жизнь подлинных иноков, путь к бла-

годатному совершенству и даже средство к получению особых даров Божьих: мудрости старческой, прозорливости, чудес, святости» [11, 28-9].

Высший сакральный статус является заветной целью многих верующих. Это говорит о том, что религиозное отношение имеет векторный характер и устремлено к верхнему сакральному полюсу, в «горний мир». Так, например, мистики обычно прилагают большие усилия для достижения своего спиритуального совершенства: буддийские аскеты и подвижники надеются стать святыми — архатами (в хиньяне) и бодхисаттвами (в махаяне), в исламе суфии стремятся достичь ступени «совершенного человека» и тем сделаться земной ипостасью божественного абсолюта, верховным святым; в христианстве мистики провозглашали необходимость отказа от собственной личности и растворение в Боге.

Новые религиозные движения воодушевлены более грандиозной задачей: спиритуальной трансформацией всего общества, изменением хода истории, преображением самого человечества. Многие выразители мистических настроений молодежного движения протеста 50-70-х годов в странах Запада (Теодор Роззак, Тимоти Лири, Махарай Жи и другие) утверждали, что энергия религиозно-мистического, трансцендентного обновления личности даст возможность создать не только новое видение мира, новое сознание, но и в целом совершенно иную культуру и социальную организацию общества. По существу, здесь выражено в нетрадиционных религиозных формах обычное для миллениаристских движений устремление к тысячелетнему царству божьему на земле, которое кладет конец земной истории человечества и дарует ему божественное совершенство.

Согласно мироощущению приверженцев мистических сект эта цель уже достигнута (или почти достигнута), поскольку они либо уже вступили в царствие небесное на земле (как провозгласил С.М.Мун в 1978 году), либо стоят в преддверии его. Всем своим внешним видом, формой общения, образом жизни сектанты стремятся показать, что они

«не от мира сего» и отстранились от греховности материального существования, что они «поднялись на спиритуальную платформу» (так полагают кришнаиты) или достигли «чистого бытия» (как приверженцы трансцендентальной медитации Махариши Махеш Йоги). Знаковыми метками их особого сакрального статуса служат причудливые ритуальные одежды, магическая раскраска тела, использование особых наименований («дети Бога», «преданные», «посвященные», «достигшие»), регулярные медитации и практика погружения в состояние экстаза («просветление», «сатори», «самадхи») для «непосредственного общения с божеством» и т.д.

При всей важности высоких сакральных статусов они являются редкой привилегией и не могут иметь широкого распространения среди масс верующих, не рискуя утратить свою референтную роль в их среде. Массовый характер носят религиозные статусы более скромного значения: мирян и священнослужителей.

Остановимся на вопросе сакральных статусов в церковном институте, смысл и значение которых непосредственно связаны с его посреднической ролью в пространстве религиозных отношений — ролью медиатора между Богом и человеком. Гоголь, придававший исключительное значение церкви, полагал, что «в ней дорога и путь, как устремить все в человеке в один согласный гимн верховному Существу» [12, 285].

Свойственные церковной системе сакральные статусы мирян и духовенства характеризуются разными уровнями сакрального достоинства и соответственно существенными различиями своих ролей и функций в религиозной жизни этих категорий верующих.

Для церковного института принципиальное значение имеет двоичная система сакральных статусов, своего рода бинарная оппозиция мирян и клира, обладающих принципиально разным уровнем сакрального смысла, ценности и значения. Статус первых из них определяется, как известно, обрядом крещения, а вторых к тому же еще и рукоположением в священство (аналогично этому индуистских брахманов называют «дважды рожденными»).

Современные церкви озабочены активизацией своего нижнего по статусу слоя — мирян, которые в случае неудовлетворения своих духовных интересов часто предпочитают перейти в более ангажированные и динамичные новые религиозные движения — прямой продукт социальных проблем современности.

Попытка восстановить значение мирян, игравших главную роль в религиозной жизни первых веков христианства, была сделана на Втором Ватиканском соборе, принявшем «Конституцию о церкви» [16, 270]. В данном документе церковь рассматривается в целом как «народ божий» — пророческая общность, служащая специфическим орудием спасения. Церковь является продолжением Христа на земле, она наделена его духом [16, 271-3]. Таким образом, сакральный статус церкви достаточно высок, но неоднороден. В «Конституции о церкви» Собор подчеркнул не только неодинаковость статуса духовенства и мирян, но и разные их возможности и права в определении содержания воззрений и чувств верующих: «Горизонтальная общность народа божьего не существует без вертикальной общности функциональных служб власти» [16, 277]. Причем церковь в целом, как «совместное священнослужительство», не выражает представления о боге, выработанного в своей борьбе массами мирян, а выражает представление о боге, осмысленное и выработанное иерархией. «Тем самым миряне станут живыми и активными проводниками социорелигиозного учения иерархии в массах, вместо того, чтобы быть каналами введения революционного воззрения масс в теологию и в церковь» [16, 277].

Примечательно, что речь идет об открытом вероучительском диктате и давлении иерархии на мирян, и таким образом вполне очевиден «тоталитарный» характер церковной идеологии. Об этой тривиальной истине не стоило бы говорить, если бы с недавних пор в нашей печати, прежде всего церковной, не получили бы распространения утверждения сугубо обвинительного характера, согласно которым

новые религиозные движения являются «тоталитарными сектами». Однако мы видим, как одна из самых влиятельных и уважаемых церковей открыто заявляет о тоталитарном характере своего вероучения.

В планах А.В.Карташова по христианизации и воцерковлению России акцент ставится прямо противоположный, поскольку основную роль он отводит именно активности мирян: «Мы сами, а именно преимущественно миряне, а не иерархия, сделаем все возможное, чтобы церковь не извне, а изнутри нас и при нашем содействии проникла во все поры и всю ткань жизни всего народа» [17, 248]. Для строительства царства божия на земле посредством обновленной и преобразованной теократии он предлагает использовать всепроникающие и всеохватывающие связи свободных организаций религиозных братств [17, 250]. Кстати, отметим, что на сегодня при Русской православной церкви открыто несколько десятков братств по всей стране.

Самый нижний сакральный статус, представляющий в мистифицированном виде земной, «дольний» мир, находится в самом низу шкалы религиозных ценностей, тем не менее имеет большое значение для поддержания остроты и напряженности религиозного чувства (таковы переживания верующих по поводу греховности своего земного существования). Вместе с тем низший (негативный) сакральный статус земных реалий оттеняет величие и возвышенность сакрального статуса божества. Как говорится, чем ночь темней, тем ярче звезды. Если обратиться за иллюстрацией опять к Гоголю, то нельзя не заметить, что его религиозные упования, надежды на спасительную для России роль церкви прямо коррелируют с его неудовлетворенностью земными реалиями — состоянием культурного, духовно-нравственного и социально-политического развития страны. В его религиозном сознании реальный мир рисуется сквозь призму мрачных эсхатологических настроений: «Все глухо, могила повсюду. Боже! пусто и страшно становится в Твоем мире!» [12, 416].

Вполне логична связь религиозно-эсхатологических и апокалипсических настроений современного нам Богородичного центра с трагедией, обрушившейся на наш народ и страну в результате попыток реализации «во что бы то ни стало» большевистских утопий. Лидер современного богородичного движения епископ Иоанн в своих «пророческих откровениях» начинает именно с характеристики нашей социокультурной реальности как низшей ступени падения, где «сам факт воплощения в мир есть адское мастерство, заточение» [14, 108]. Предлагая новую версию христианства, епископ Иоанн расценивает богородичное движение — «пророческую церковь всенародного покаяния» как прямой результат трагического неблагополучия нашей страны. По его словам, «70 лет всероссийского пребывания в исправительно-трудовой колонии строгого режима (не таким ли кажется наше несчастное отечество с высоты горних престолов, где благословенные усопшие созерцают нас, оплакивая наши забытые грехи). И вся земля — сплошной острог, откуда лишь один выход: дверью покаяния, Богородицей, Вратами Господа нашего Иисуса Христа» [14, 108].

При весьма пессимистическом взгляде на земную реальность в религиозном сознании возникает представление о чрезвычайно сильном противостоянии противоположных сакральных статусов, об абсолютном характере бинарной оппозиции «земное — небесное». Эта главная оппозиция религиозного сознания обычно опосредуется тем или иным связующим звеном — медиатором, в роли которого выступает либо божественный посланец, мессия (как в случае с Виссарионом-Христом), либо Богоматерь в той же посреднической роли (как у того же Береславского-Иоанна), либо сама церковь — сакральный институт, осуществляющий связь верующих с Богом.

Мистики принципиально отвергают представление о медиаторе и считают возможным самим преодолеть в религиозном экстазе зияющий разрыв земного и божественного. Это представление весьма популярно среди приверженцев

нетрадиционных религий, которые обратили свои взоры на йогу, дзэн-буддизм, суфизм. В современной России медитации восточного мистицизма, якобы позволяющие непосредственно прикоснуться к божественному абсолюту, практикуют последователи Махариши Махеш Йоги и его трансцендентальной медитации, кришнаиты, приверженцы АУМ Синрике и Ошо-Раджниша, тантрического буддизма и дзэн-буддизма и ряда других неоориенталистских объединений.

Наконец, большой популярностью пользуется та форма религиозного сознания, которая не нуждается ни в медиаторах, ни в мистицизме для ощущения близости с сакральным началом. Это язычество, которое отвергает веру в потусторонний мир и придерживается представления о природной близости властителей стихий к человеку. Эти воззрения позволяют надеяться на то, что с помощью несложного жреческого культа, а также магии и шаманизма (общения с духами) можно вполне справиться с решением религиозных задач. Ныне неоязычество приобрело большое влияние в ряде регионов России.

Многообразие религиозных институтов

Архитектоника религиозного феномена характеризуется не только сакральным статусом верующих и их объединений, но в еще большей степени наличием или отсутствием религиозных институтов разного уровня и функционального назначения. В рамках морфологической теории религиозный институт можно определить как деятельный элемент религиозного отношения, обладающий определенным сакральным статусом и выполняющий реальные функции в сообществе верующих.

Под воздействием внешних и внутренних обстоятельств религиозные объединения способны радикально видоизменяться по своему строению и функциям, что вызывает превращение одних разновидностей религиозных институтов в

другие. *Этот эволюционный процесс представляет собой морфогенез религиозных институтов, и он может иметь противоположную направленность: магистральным путем исторического развития является усложнение религиозных институтов (по схеме от секты к церкви), но для новых религиозных движений специфичен обратный морфогенез, упрощение строения и функций институтов (по схеме от церкви к секте) вплоть до полного отказа от институциональных форм религиозной активности.*

Американские социологи Р.Нибур, а затем и Г.Беккер [28, 43b] установили, что религиозные движения первоначально появляются на исторической арене в форме «еретических» культов, затем превращаются в конфронтрующие со своим окружением секты, далее консолидируются в деноминацию⁴ и в конце концов обретают умиротворенный церковный статус, обратившись лицом к обществу. Социологи описали этот процесс последовательной смены институциональных форм религиозных объединений как своего рода шкалу приспособления религиозных феноменов к социальному окружению и как последовательную смену фаз в их «жизненных циклах».

Нибур и Беккер описали морфогенез религиозных институтов на материале истории США, однако этот процесс имеет более широкие, всемирно-исторические рамки. Современные церковные институты являются конечным пунктом эволюционного развития и усложнения религиозных объединений, начавшегося в доисторические времена в обществах с совершенно иным социально-экономическим строем, типом культуры и формами религиозного сознания.

В древности роль религиозных протоинститутов выполняли отдельные лица — маги и колдуны, шаманы и жрецы. Современными религиозными институтами являются различные объединения верующих, выполняющие определенный круг твердо установленных задач: богослужебных, вероучительских, миссионерских, пастырских — в церквях, а в сектах и культах к ним добавляются (и нередко выходят на

передний план) еще и другие задачи: магические, врачевательные и т.д. Если в древних языческих культах главная цель состояла в том, чтобы дать возможность человеку заручиться в период своего земного существования поддержкой и покровительством представителей обширного политеистического пантеона, умиловать духов и обезопаситься от демонов или же самому обрести с помощью магии сверхъестественное могущество, то в современных церквах и сектах, устремленных в потусторонний мир, главной целью является спасение. Религиозный институт — это ячейка духовно-практической деятельности, особая ниша социокультурной жизни, обеспечивающая верующему определенную гармонизацию существования в противоречивой социально-природной среде. Адепты религиозных институтов приписывают им чрезвычайно важный сакральный смысл и значение, видят в них божественное установление и предназначение. Для них церковь — это единственно правильный путь религиозного спасения, лестница, ведущая на небеса. Церковь — «тело христово», «невеста Христа», поэтому «нет спасения кроме как с помощью церкви!». Иначе выглядит смысл и значение секты в глазах ее приверженцев: это — островок царства божьего в океане греховной земной жизни.

Все это, впрочем, решительно отрицают богоискатели, сторонники аморфных религиозных объединений и индивидуальной созерцательности, утверждающие, что церковь, хотя и претендует на роль посредника, фактически загораживает доступ к Богу, препятствует и даже запрещает прямой, непосредственный контакт с ним, а секты неприемлемы для них из-за своей жесткой дисциплины и стремления нивелировать человеческую индивидуальность.

Религиозная жизнь во всех ее проявлениях, как правило, строго формализована, или институализирована, т.е. подчиняется каноническим правилам и догматическим предписаниям (исключения составляют аморфные неинституализированные проявления религиозности — так называемая культовая среда и зарождающиеся новые религиозные

движения). Религиозная жизнедеятельность институализирована на трех уровнях. В первом случае — на уровне традиционных норм практической деятельности (это прежде всего обрядность), повседневного поведения и общения. Соответственно типу религиозности эта институализация религиозной деятельности носит характер магизма, жречества, шаманизма, гуризма.

Во втором случае религиозная деятельность институализируется на уровне профессиональных исполнителей («функционеров») — магов, жрецов, шаманов, гуру. Профессионалы религиозного культа возникли не сразу, первоначально при отправлении обрядов не проводилось различий между членами родового коллектива, все были между собой равны в культовой практике. Эта традиция сохранилась до сегодняшнего дня при исполнении малозначительных обрядов повседневной жизни. На это указывает выражение «шаманить» применительно к культовым действиям рядовых верующих, традиция оставлять знаки почитания духов на горных перевалах, при поминании усопших и т.д. Однако магистральная линия институализации обрядности исторически вела от равенства в культовой практике к выделению ее лидеров и организаторов. Вначале это были старейшины — главы родов и семей, которые в силу одного своего верховенства в первобытнообщинном коллективе взяли на себя ведущие религиозные функции. И эта традиция дожила до сегодняшнего дня: у индуистов, буддистов, синтоистов, в традиционном иудаизме обряды домашнего быта совершаются под руководством глав семей. Но магистральная линия развития религиозного культа привела в конце концов к появлению профессионалов, отличительным признаком которых является инициация, обрядовое посвящение (иногда очень долгое и сложное, как у шаманов, длящееся порой несколько лет), а вовсе не отстранение от хозяйственных забот своих соплеменников. У алтайцев и бурят, например, шаманы помимо эпизодического камлания занимались обычной трудовой деятельностью, служившей им основным источником существования.

В третьем случае религиозная деятельность институализируется на уровне особых объединений и учреждений — церквей и сект (если ограничиться перечнем наиболее известных). Это религиозные институты в собственном смысле слова, являющиеся носителями важнейших сакральных функций (предписанного совершенствования адепта, помощи ему в земной жизни, спасения). При этом профессионалы культовой практики становятся ведущими элементами религиозных систем, их роль сохраняется и даже возрастает в религиозных институтах: гуру в ашраме, мистагога в мистерии, священника в церкви, пророка в секте.

Религиозные институты в собственном смысле слова выполняют основные, самостоятельные и самодостаточные функции (сакрального совершенствования и религиозного спасения). Эти институты часто многосложны по строению и представляют собой по существу целую систему институтов (богослужбных, монашеских, образовательных и др.).

Все религиозные институты первобытнообщинного и отчасти рабовладельческого строя представляют собой функциональные органы религиозной деятельности в лице таких профессионалов религиозного культа, как маги, жрецы и шаманы. Они обслуживают религиозные интересы обратившихся к ним соотечественников, которые еще не составляют вместе с ними единой организации. Такие достаточно строго формализованные объединения верующих во главе с руководителями и главными исполнителями обрядов и ритуальных действий возникают позднее и функционируют как целостные религиозные институты сначала в архаической форме мистерий и ашрамов, а позднее — сект и церквей.

Вкратце остановимся на архаических религиозных институтах, существование которых прослеживается в первобытной культуре всех народов мира и связано с представлениями и обрядами анимистической религиозности. Они могут быть названы протоинститутами, поскольку не являются системно организованной деятельностью специфической группы лиц. Здесь функционируют лишь единичные

«виртуозы религиозности», по выражению Макса Вебера, — профессиональные исполнители сакраментального культа. Наиболее известными и подробно описанными типами религиозного протоинститута являются жречество и шаманизм, хотя об их специфике и различиях специалисты до сих пор ведут дискуссии. Их существование прослеживается в первобытной культуре всех народов мира и связано с представлениями и обрядами анимистической религиозности. Ныне магия, жречество и шаманизм возродились либо как самостоятельные культы, либо в рамках новых религиозных движений.

Шаман выполняет роль посредника между людьми и духами, используя для связи с ними особый язык и ритуальные действия. Он рассказчик мифов, их творец и одновременно активное действующее лицо мифологических сюжетов, в которых он посещает миры, населенные добрыми и злыми духами. Во время камлания (магического действия, сопровождаемого ритмическими ударами в бубен, танцем и заклинаниями) в шамана вселяется дух, позволяющий ему совершать чудодейственное врачевание или защитить обратившихся к нему соплеменников от тех или иных несчастий. Камлание достигает своей кульминации, когда шаман впадает в экстаз, позволяющий ему обрести чудодейственные силы и побывать в «других мирах» [3, 94-108].

Помимо шаманства прослеживаются другие типологические разновидности религиозных протоинститутов древности. Их можно выстроить в следующей генетической последовательности, учитывая логику их морфологического и функционального развития: маги, жрецы, шаманы, пророки.

Магия представляет собой наиболее древний оккультно-мистический протоинститут, с которым связаны сначала представления о возможности повелевать природными силами, а позднее и духами и даже богами и благодаря этому распоряжаться человеческой судьбой. «Слово мага, — писал религиозный философ Павел Флоренский, — это не есть «только слово», «дым и звук пустой». Нет! Оно державно и

мощно... Слово есть дело его, и даже для рефлектирующего сознания заговоры представляются исполненными мощного пафоса... Кудесник — «шептун», как нашептывающий свои заговоры... Баян (у А.С.Пушкина — «соловей старого времени») и есть такой маг, ритмическим словом своим заклиная стихии и творящий историю... По слову своему эти шептуны и баяны — великие, могучие, сильные» [27, 19]. Маг с помощью своих профессиональных умений может властно возвыситься над природной стихией: «Слово кудесника само по себе есть творение, мощное, дробящее скалы, вверзающее смоковницу в море идвигающее горою, низводящее луну на землю, останавливающее облака, меняющее все человеческие отношения, все могущее» [27, 21]. Этот оккультно-мифологический персонаж, наделенный колдовской силой, выступает титаном, соперничающим в своей власти над миром с могущественными богами: «Слово кудесника — сильнее воды, тяжелее золота, выше горы, крепче железа... Слово кудесника — это рок вещей, их фатум...» [27, 22]. Сегодня эти архетипы религиозного сознания вновь получили столь широкое распространение, что дьякон Андрей Кураев считает, что в России возрождается не религия, а язычество и сатанизм [18, 187-220].

В сравнении с магом шаман не столь самостоятелен и могущественен, поэтому выступает вместе с послушными ему духами растительного и животного мира. Для усиления этого впечатления весь он окружен знаками их солидарности и поддержки: его ритуальный наряд, инструменты, все его жилище увешаны амулетами и другими «верными средствами», обеспечивающими расположение в его пользу могущественных духов.

Совершенно иная религиозная позиция у жреца. Он — «служитель богов», даже не помышляющий о каком-либо равенстве с ними (наподобие «демократического» общения шамана с духами) и уж вовсе не осмеливается на дерзновенное возвышение над ними, свойственное магу. Жреческий культ насквозь проникнут атмосферой неизмеримого пре-

восходства богов над их доверенными служителями, и нет той интимной близости с ними, которая позволяет магу «вызывать» духа, а шаману стать его воплощением.

Еще более далек и почти недоступен господь-бог, говорящий устами пророков. Если жрецы с помощью правильно совершенных ритуалов и обильных жертвоприношений рассчитывают умиловить божество и побудить его тем самым к выполнению просьб верующего, то пророкам по силам лишь оглашение воли бога. Они только пассивные рупоры богов и не в состоянии сами как-нибудь повлиять на них, а порой, как некоторые библейские пророки, даже не догадываются о подлинном значении своих слов и поведения, служащих для окружающих предостерегающим знаком свыше. И того менее посвящены в решения судьбы прорицатели и оракулы — они силятся разгадать верховную волю и решения судьбы и в этом ближе к тем, кто воровски заглядывает в заповедную тайну, чем к тем, кто доверительно получает доступ к ней.

Эволюция религий привела к замене первоначальных протоинститутов более сложным образованиям — архаическими институтами, в качестве которых наиболее известны возникшие в Индии *ашрамы*, сохранившие свое значение до сегодняшнего дня, и существовавшие в древнем мире (в Малой Азии, Греции и Риме) *мистерии*. Эти архаические организации можно рассматривать как непосредственных предшественников сект и церквей — вполне современных религиозных институтов, с которыми их роднят многие особенности.

В индуизме, традиционно сохраняющем религиозные представления, обряды и формы организации, возникшие в тысячелетнем прошлом, большую роль играет до сегодняшнего дня архаический религиозный институт ашрам. Это прежде всего группа лиц — учеников и последователей харизматического наставника, гуру (вдохновенного проповедника одной из бесчисленных вариаций индуистского вероучения и культа), постоянно проживающих вместе с ним или

его преемником [см.: 23, 4, 21-2]. Ашрам, кроме резиденции гуру, располагает храмом, помещениями для проживания учеников и местом для лекций и бесед с наставником.

Основатель ашрама занимает высший сакральный статус, часто объявляется аватарой (воплощенцем одного или нескольких богов), а вся деятельность этого архаического института направлена на чудодейственное совершенствование спиритуальных способностей и психофизических возможностей ашрамитов. Ашрам, следовательно, является **культистским институтом**, первым в историческом генезисе религиозных институтов. Типологическая особенность ашрама заключается в том, что в отличие от сект и церквей (в современном понимании) здесь нет и речи об установлении царства божьего на земле или же о спасении души.

Ашрам обладает полиморфной структурой и многообразием функций: это не только место совершения регулярной ритуальной обрядности и праздничных богослужений, но и религиозная школа, в которой наставник читает проповеди, беседует с учениками, проводит диспуты; это и братство верующих, разделяющих общий коммунальный быт. Вместе с тем ашрам — центр врачевания и настойчивой психофизиотерапевтической практики совершенствования души и тела с помощью медитации, дыхательных упражнений, гимнастики, аскетического образа жизни. Ашрамы, особенно связанные с деятельностью авторитетных и известных религиозных наставников, являются местом паломничества всех тех, кто жаждет получить мудрый совет и духовное утешение. В этом ашрамы схожи с ролью обитателей старцев в русском православии.

В отличие от церкви ашрам менее институализирован, у него нет жесткой организации, взаимоотношения ашрамитов с гуру не столь формальны как взаимоотношения мирян с церковным духовенством, в них меньше канона, больше импровизации и вдохновения. В жизни ашрама доминируют межличностные отношения наставника со своими учениками (характерно их название: «сидеть у божествен-

ных стоп своего учителя»), главную роль играет не формальный статус гуру, а его личная известность, авторитет и влияние, «способности» творить чудеса или завораживать внимание аудитории своим красноречием, виртуозным исполнением театрализованных обрядов, включающих декламацию, пение, музыку и танцы.

В современную эпоху большой известностью и влиянием пользуются новые, реформированные ашрамы, превратившиеся в широкомасштабную сеть первичных организаций, возглавляемых штаб-квартирой с резиденцией гуру. Такие ашрамы стали международными организациями, насчитывающими сотни центров различного назначения. Одна из известных организаций этого рода — Миссия Рамакришны — развернула широкую сеть учебных заведений: 2 университета, 17 вузов, 215 средних школ, 90 студенческих общежитий; общее число учащихся 65 тыс., они пользуются здесь всем бесплатно [26, 77].

В нашей стране за последние годы ряд новых религиозных движений открыли свои ашрамы, хотя кроме кришнаитов никто не использует этого названия, предпочитая говорить о центрах обучения, наставничества и ритуальной практики. Хотя центры йоги, дзэн-буддизма, раджнишизма, тантризма, да и получившие скандальную огласку центры АУМ Синрике в Москве — все это по своим функциям религиозные ашрамы, а не секты, как их обычно называют.

В древнегреческих *мистериях* было установлено три степени ритуального посвящения, практиковались обряды очищения, существовало и индивидуальное наставничество, практиковались тайные ритуалы для избранных; при этом следовало соблюдать обет молчания о внутренней жизни подобных объединений. Эти черты мистерий впоследствии станут отличительными особенностями религиозных сект, придававших первостепенное значение своей изолированности от окружающего общества как признаку более совершенных религиозных сообществ. Ряд других черт мистерий в той или иной степени были унаследованы не только сек-

тами, но и церквами: наличие стройных мифологических сюжетов (о Деметре, Персефоне и Зевсе, Аиде), светлых идеалов о конце жизни и вечности. Мистерии преследовали цель облегчить человеку путь в загробный мир, обеспечить возможность очищения души. Вместе с тем считалось, что существование подобных мистических объединений исключительно благоприятно для государства. Мистериям была свойственна лишь зачаточная организация — временная, на период проведения процессий и ритуальных театрализованных действий, совершавшихся на протяжении нескольких ночей. Несмотря на определенную институциональную незавершенность, мистерии в отличие от предшествовавших им жреческих культов имели в виду не эпизодическую помощь своим приверженцам, а благое воздействие на всю их жизнь, обретение ими спасения. Они выступали гарантией загробного блаженства, рая для избранных, чего не знали еще полуязыческие культы, не помышлявшие о потустороннем мире.

В вероучительском плане мистерии, акцентировавшие внимание на путешествии в загробный мир и очищении души, были предшественницами веры в потусторонний мир и спасение в царствии небесном, а в плане религиозной практики и организации этот религиозный институт был предшественником церкви.

Секты — широко распространенный и давно известный религиозный институт. Церковные богословы всегда уделяли много внимания сектам, видя в них объединения еретиков, зловредных отступников от «истинной» веры, и сепаратистов, разрушающих целостность церковной организации. Само название этого религиозного института указывает на его отделение от официальной организации, на отклонение от ортодоксальной догматики и обрядности. Однако эта диссидентская характеристика секты — чисто внешняя ее особенность, не раскрывающая морфологии и функций этого религиозного института, чем и объясняются ведущиеся по поводу его природы дискуссии.

Специфика секты заключается, во-первых, в особенности ее строения, что связано с высоким сакральным статусом, на который претендуют сектанты, называя себя «избранными», «детьми Бога», «чистыми» (т.е. освободившимися от земной греховности). Во-вторых, специфика сектантского института заключается в его функциональной направленности на реализацию царства божьего «здесь и сейчас» — в условиях земного существования данного религиозного объединения.

В отличие от «мистических сект», имеющих сугубо сакральный статус, так называемые «рационалистические» сектантские объединения возлагают надежды не столько на свое спиритуальное совершенство, сколько на рациональное ведение хозяйства и чистоту религиозно-нравственного образа жизни. Такова была процветавшая в прошлом американская секта *шейкеров* [32, 40-7], от которой в живых осталось всего трое, людей глубоко преклонного возраста (строгость сектантской жизни запрещала шейкерам супружество, поэтому с сокращением пополнения извне община просто вымерла). А в былое время шейкеры славились на весь мир высоко организованными механическими мастерскими и превосходно налаженным сельскохозяйственным производством. Это один из многих примеров бесславного конца социально-утопических экспериментов, проводимых на основе сектантской идеологии радикального переустройства мира.

В современной России среди множества самых разных новых религиозных движений есть и секты этого типа, стремящиеся вести образцовое хозяйство и основать «экологические поселения», находящиеся в гармонии с окружающей природной средой. Таковы намерения последователей Виссариона-Христа, строящих «Город Солнца» и «ноосферное поселение» в Минусинской тайге. В Приморье (Дальний Восток) миссионеры индийской шиваитской секты Ананда Марга планируют построить несколько поселений под названием «Мастер-юнит». Они должны стать моделью идеального общества, но фактически воспроизведут уклад

жизни индийской деревне. Эту сектантскую утопию лидеры Ананда Марга обосновывают рассуждениями о мессианской роли индуизма, призванного, по их мнению, принести духовное избавление всему человечеству, погрязшему в грубом и бездуховном материализме, оторванному от природы [23, 64-69].

Церковный институт также редко удостоивается правильного понимания. Достаточно обратиться к названиям многих крупных сектантских и оккультных организаций, чтобы увидеть на первом месте слово церковь: «Церковь сатаны», «Саентологическая церковь», «Церковь Объединения» (секта Муна) и т.д. Эти громкие наименования, не соответствующие характеру перечисленных организаций, объясняются заботой о собственной престиже, рекламой или наличием разветвленной организационно-управленческой структуры, свойственным этим новым религиозным движениям. Действительно, с этой стороны они несколько напоминают иерархически построенные церковные системы. Но дальше этого внешнего сходства дело не идет. Церкви и секты различаются между собой не столько внешней организацией (хотя и это имеет подчас место: малые секты, представляющие собой первичные группы, обладают простой, «демократической» структурой), а сколько прежде всего морфологией и функциями, своим положением и ролью в обществе.

Церкви не свойственна изоляционистская позиция секты, даже если она отстраненно относится к светской власти или же конфронтирует с ней, потому что она «стоит в миру», претендует быть его опорой, руководительницей, просветительницей и спасительницей. Эту специфическую для церковного института идеологическую позицию с особой силой и убежденностью выразил Н.В.Гоголь. В его знаменитых «Выбранных мест из переписки с друзьями» говорится: «Есть примиритель всего внутри самой земли нашей, который покуда еще не всем видим, — наша Церковь. Уже готовится она вдруг вступить в полные права свои засиять светом на всю землю. В ней заключено все, что нужно для жизни истинно русской,

во всех ее отношениях, начиная от государственного до простого семейственного, всему настрой, всему направление, всему законная и верная дорога. По мне, безумна и мысль ввести какое-нибудь нововведение в России, минуя нашу Церковь, не испросив у нее на то благословения» [12, 107].

Современный церковный институт существует в двух масштабах: в меньшем — это основной религиозный институт, осуществляющий главным образом богослужебную деятельность при функциональной взаимосвязи клира и паствы — двух основных подсистем, одна из которых активна, другая лишь внешне пассивна, но внутренне напряженно и динамично переживает литургию и проповеди (по крайней мере в идеале).

В крупном масштабе церковь представляет собой систему нескольких институтов, куда помимо богослужебного института входят еще и другие, разного назначения и состава: учебные заведения, религиозные братства, монастыри, религиозные ордена, миссионерские учреждения и др. Управление всей конфессиональной организацией осуществляется особым институциональным органом — патриархатом в православии, понтификатом в католичестве.

Новые религиозные движения не в состоянии породить что-нибудь даже близко напоминающее эти грандиозные по масштабам и влиянию церковные системы, да и тенденции их развития не идут в этом направлении, а ограничиваются периферией богоискательских настроений. Поэтому, видимо, прав большой знаток новых религиозных исканий американский теолог Гарвей Кокс, когда назвал их маргинальными религиями в противоположность традиционным религиям, идущим по магистральным направлениям развития цивилизации.

«Легитимные» и «альтернативные» религии

В религиозных настроениях всегда сквозит определенное отношение к окружающей действительности, в религиозной идеологии оно получает более четкое, понятийное

выражение в той или иной *позиции* и в связанной с ней оценке существующего общественно-политического строя. Эта религиозная позиция может варьироваться в широком диапазоне: от безусловной поддержки, оправдания и санкционирования со стороны *апологетических* и *легитимных* религий до решительного неприятия и осуждения его со стороны так называемых *альтернативных* религий, призывающих в той или иной форме к бескомпромиссному отказу от существующего общественного строя («царства Антихриста»), порой посредством полной изоляции от окружающих, а то и ухода из ненавистного мира.

Позиционность — одна из основных морфологических и функциональных характеристик религиозного феномена, позволяющая верующим в специфической форме выразить и реализовать свое восприятие окружающей их социокультурной действительности и активно с ней взаимодействовать. Это одна из важнейших структурных составляющих религиозного отношения, которая, в отличие от уже рассмотренных, ориентирована не на высший сакральный мир, а на реальную земную действительность, прежде всего в ее социокультурном измерении.

Легитимные позиции официальных религий хорошо известны и подробно описаны. Если обратиться к отдаленному прошлому, то в качестве иллюстрации можно указать на обожествление римских императоров — религиозный культ главы государства. Для всей истории православия на Руси — от принятия христианства до падения самодержавия — показательна легитимная и апологетическая позиция Церкви в отношении государственной власти, сначала княжеской, а потом царской. До революции Церковь пропагандировала идею «императора-помазанника божьего» и была опорой государственной идеологии, провозгласившей единство «православия, самодержавия и народности».

Поскольку февральская буржуазно-демократическая революция не угрожала господствующему положению Русской православной церкви, она без труда выразила свою под-

держку Временному правительству, по-прежнему сохраняя свою легитимную общественно-политическую позицию, но уже в отношении нового строя. Священный Синод в феврале 1917 года объявил Февральскую революцию божьим делом и призвал верующих довериться Временному правительству. Вскоре Синод еще определеннее выразил свою позитивную позицию в отношении новой власти: постановил изменить богослужение, прекратить молитвы за Романовых и начать еженедельные моления о «богохранимой державе Российской» [2, 12-3].

Легитимная позиция — апологетическая, нейтральная или дистанцированная (подчеркнуто не связанная с интересами светской власти) — неперемнная черта государственных или вообще официально признанных религий, логически вытекающая из их принадлежности к системе официальных общественных институтов. Так в годы советской власти Русская православная церковь, несмотря на всю сложность и трудность ее отношений с государством и его идеологическими структурами, активно стояла на патриотической позиции в период отражения фашистского нашествия и постоянно выражала свою заботу о благополучии страны и народа. Занимая сейчас достойное место в нашем демократическом обществе, Русская православная церковь тем не менее подчеркивает, что не связывает себя с конкретными формами общественно-государственного устройства страны. Однако ряд деятелей хотели бы придать ей статус государственной церкви, чтобы еще больше повысить ее доминирующую роль в стране и юридически закрепить ее привилегированное положение.

Легитимная позиция Русской православной церкви не у всех встречает сегодня одобрение и поддержку, а нередко подвергается нападкам со стороны монархических партий и примыкающих к ним объединений. Так, например, Православная конституционно-монархическая партия России, многочисленные национал-патриотические объединения «Памяти» заявляют, что хотят видеть в стране такую церковь,

которая выступила бы за возрождение самодержавного строя. Однако для Церкви присоединение к реставрационно-монархическим устремлениям означало бы не только неприемлемое для нее прямое и непосредственное участие в политической борьбе, в конфронтации различных партий, но и превращение в альтернативную религиозную организацию, подобно некоторым существующим у нас сектам и движениям, проникнутым эсхатологическими и апокалипсическими настроениями («конца света» и «последней битвой с сатаной»).

Противоположная позиция свойственна *альтернативным религиям*, известным с глубокой древности. Это непримиримо и воинственно настроенные движения и объединения, провозглашающие в религиозной форме свою враждебность господствующему строю и официальным церквям. Они устремлены к утопическим идеалам, почерпнутым из «новых божественных откровений». В отличие от официальных религий, сочетающих идеологическое оправдание господствующего строя с примирением недовольных и утешением обездоленных, альтернативные религии выражают чувство социального дискомфорта и неудовлетворенности, настроения протеста против неприемлемых условий существования, побуждают и воодушевляют к борьбе. Таким образом, эти проявления «религиозного протеста» (другое современное название альтернативных религий) не ограничиваются доктринальными разногласиями с церковными ортодоксами, а имеют всегда политическую окраску.

Тенденции альтернативной религиозности могут возникнуть в рамках вероучительской традиции, их обнаруживали, в частности, пророки Ветхого Завета — непримиримые противники царей и жрецов, выступавшие на стороне угнетенных. Они казались властителям столь опасными, что их приговаривали к смерти: Захария был забит камнями, такая же участь постигла и Иеремию. Да и сам Христос рисуется в Евангелиях религиозным антиконформистом, проповедующим радикальное обновление учения и обряднос-

ти, отвергающим официальные религиозные и светские институты. Согласно апостолу Павлу, усилившему религиозный радикализм основателя христианства, «Иисус объявил, что не только Закон, но и все пророки, включая Иоанна Крестителя, не имеют значения, что лишь он — Сын знает Отца и имеет откровение, а все, предшествующие ему, провозглашали ложного Бога... Запрещая лить новое вино в старые меха, Христос запретил связывать свою проповедь с Ветхим Заветом» [29, 29].

Первые христиане представляли собой ярко выраженное альтернативное движение, недаром Энгельс писал об их революционности.

Формирующаяся религиозная традиция всегда имеет альтернативный характер: порождающая ее новая кардинальная идея потому и возникает, что люди ощущают глубокую неудовлетворенность существующим порядком вещей и начинают искать новые мировоззренческие и социальные основы для создания общественного строя, более адекватно удовлетворяющего их жизненные потребности.

Так и религиозные искания Мухаммада в период создания им новой религии убедительно свидетельствуют о типично альтернативном характере ислама в период его зарождения. Воззрения Мухаммада развились из ханифизма — предисламского религиозного антиконформизма («ханиф» означало «отступник», «нечестивец», «свободомыслящий»). Ханифами были те, кто отошел ото всех религий и обратился к религии подчинения. Поскольку понимание ханифизма как свободомыслия было слишком революционным, Мухаммад был принужден через несколько лет отказаться от такого толкования термина [31, 68, 71].

Ислам еще быстрее, чем христианство стал официальной религией и сохранил лишь реликты былой альтернативной позиции. Вследствие этого вся его последующая история неизбежно оказалась наполненной конфронтацией с религиозными новациями, постоянно возникающими на почве этой религиозной традиции (такова оказалась и участь

христианства). В радикально настроенной мусульманской секте «людей истины» (али-хакк) смело нарушались запрещения шариата (пить вино и есть свинину), а посещение мечети расценивалось как «зайти в мусульманский вертеп порока» и тем самым уже на шаг удалиться от истины [13, 5].

История «Вайсова божьего полка мусульманстароверов» — альтернативного движения, зародившегося в нашей стране в 60-х гг. XIX в., еще полнее показывает особенности рассматриваемой типологической позиции. Вайсовцы — последователи религиозно-общественного движения среди татарских крестьян, ремесленников и мелких торговцев Казанской губернии. Основатель этого движения Бахауддин Вайсов говорил не только о необходимости «очистить» учение Мухаммада от наслоений времени, но и отвергал власть духовенства и царских чиновников. «Божьи воины» считали себя подчиненными только Богу и государю императору, но отнюдь не гражданским властям и мусульманскому духовенству. Поскольку у них есть Коран и шариат, они считали излишним подчиняться гражданским законам. Вайсовцы заявляли, что государство им не нужно, и были случаи, когда они открыто отказывались платить налоги. Их конечной целью было достичь религиозной самостоятельности, социальной обособленности и государственной автономии или даже отделения от России. Вайсовцы составили массовую базу крестьянских волнений (так называемые земельные беспорядки), прокатившихся по Казанской губернии в начале 80-х гг. XIX в. В 1908 г. они просили царя признать за ними право переселиться на их наследственную ханскую землю и в древний город Болгар, выселив оттуда русское население [9, 143-7]. Выдвинув идею о близости учения Вайсова социализму, его последователи позитивно отнеслись к Октябрьской революции и заявили о поддержке общиной советской власти [10, 50].

Значительно большую известность в истории России получили христианские движения и секты альтернативной направленности. Самым широким было движение старооб-

рядцев, продемонстрировавшее с момента своего появления в середине XVII в. примеры упорнейшего противостояния официальным церковным и государственным властям, олицетвовавшим для них «царство Антихриста». В ряду этих борцов были и «огнепальный протопоп» Аввакум — лидер старообрядцев, заживо сожженный с товарищами по заключению, и героические защитники Соловецкого монастыря, отвергнувшие нововведения патриарха Никона и после многолетней осады зверски истребленные, и участники Булавинского восстания. После разгрома булавинцев казаки-староверы под предводительством атамана Некрасова ушли в Турцию, где их общины просуществовали два с половиной столетия. Первая заповедь некрасовцев гласила: «Царизме не покоряться, при царизме в Расею не возвращаться». В народе долго жила мечта о староверческой земле обетованной — «городе Игната Некрасы и царстве некрасовцев» [6, 377-8, 382].

Старообрядчество было очень неоднородно, разделившись на большое число группировок: на два основных направления, состоящих из более чем трех десятков течений, толков и согласий. Наиболее радикальные из них были беспоповцы, по словам Н.Бердяева, это — «крайняя форма раскола, отвергнувшая всякую иерархию, проникнутая апокалиптически-эсхатологическими настроениями и вместе с тем нигилизмом в отношении к внешней церкви, к государству и культуре» [4, 7]. Особой непримиримостью к государственной власти и предписанным ею порядкам зарекомендовали себя «бегуны» — экстремистское направление в старообрядчестве, просуществовавшее до начала XX века. Они отказывались от употребления денежных знаков и официальных документов (как имевших «знак антихриста» — царский герб), у них не было постоянного места жительства и работы по найму.

Альтернативным характером было отмечено и «дело павловских крестьян» — сектантов-толстовцев. В донесении обер-прокурору Синода сообщалось в 1901 г., что они

страстно ожидают того времени, когда переведутся «папы» — не будет начальства, войск, судов, тюрем. Павловские крестьяне разгромили церковь и оказали сопротивление властям [19, 268].

Альтернативные установки свойственны не только сектам, но и религиозным институтам других типов: мистическим культам, религиозным движениям сходной идеологической окраски — эсхатологическим, мессианским, миллениаристским: реже — церквам, но чаще, конечно, сектам. По своему содержанию альтернативные установки могут быть либо нигилистическими, когда взамен отвергаемого строя не предлагается ничего определенного, никакой новой модели земного устройства для человечества, либо социально-утопическими, когда развертывается достаточно широкая программа обновления религиозных и общественных институтов и предпринимаются попытки ее реализации посредством порой весьма экстравагантных экспериментов. Например, в виде строительства средневекового типа «Городов Бога» по программе одного из лидеров американских кришнаитов Свами Бхактипада или создания «города на деревьях» последователями индийского мистика Ауробиндо Гхоша — идеального, по их мнению, экологического поселения, непосредственно включенного в природную среду.

Аналогичные по смыслу социальные программы альтернативной направленности разрабатывались и нашими соотечественниками. В уже упоминавшейся книге «Воссоздание Святой Руси» А.Н.Карташов подробно излагает свою альтернативную программу по созданию христианско-теократического строя в России. Он пишет: «Безбожная, антихристианская культура, презирая церковь, спокойно строит свою антихристову башню до небес. Кто и с какой поры освободил христиан от войны с антихристом, чтобы равнодушно помогать этому антихристову делу «града дьявола» нашей слепотой и попустительством?.. Христиане не могут быть изменниками своему теократически-тоталитарному идеалу... Мы не должны слагать нашего духовного оружия.

Мы — *ecclesia militans* [воинствующая церковь — лат.] за спасение мира сего через неустанную и всеохватывающую его христианизацию, за его оцерковление, словом, мы должны теперь повторить в более сложных условиях уже раз одержанную победу церкви над враждебной ей языческой Римской империей» [17, 248, 247-8].

Эти строки увидели свет в парижском издании 1956 г., но сегодня их повторяют в той или иной вариации идеологи Истинно православной (катакомбной) церкви и связанного с ней Богородичного центра. Последний ставит акцент на эсхатологически-апокалипсических настроениях, рисуя картину развертывания над страной космической битвы Богородицы с сатаной за спасение «Святой Руси». В так называемом «Манифесте Богородицы» намечен широкий план преобразования страны в теократическое государство [см.: 15] — и здесь альтернативная установка религиозных радикалов также выливается в конкретную политическую программу, которая в современных условиях носит, конечно же, утопический характер. Впрочем, это не должно нас успокаивать, поскольку, по меткому замечанию одной из газет, опасность утопий заключается в том, что они имеют свойство реализовываться на практике (и добавим: неизбежно после этого проваливаться, причинив большой урон всем, кто стал объектом запланированного социально-политического эксперимента).

И еще несколько слов о современных нетрадиционных религиях, которые по причине доминирования у их адептов радикальных установок подчас называют «альтернативными религиями, сектами и культами». Начиная с 50-70 гг. прошлого столетия они особенно активно выступают в странах Запада с религиозным обновлением традиционных вероучений официальных церквей на началах неохристианства, неоориентализма, с добавлением к ним экзотики сатанизма и дьяволомании, а в последнее время — всевозможных врачевательных культов. По мере ослабления молодежных и националистических движений протеста, на волне которых получили распространение новые мистические секты, их ради-

кализм падал, многие из них вполне умиротворились, а предлагаемые ими социокультурные эксперименты уже не выходят за рамки умеренного социального реформизма.

* * *

Здесь я очертил только основные контуры морфологического строения религий, позволяющие легче понять их социокультурное содержание и функционирование на разных этапах общественного развития. Особенно необходим этот анализ применительно к современному чрезвычайно разнообразному проявлению религиозной активности, когда, с одной стороны, возрождаются морфологически упрощенные культы, восходящие к язычеству и первобытной магии, а с другой стороны, традиционные конфессии развиваются по пути все большей модернизации и обращаются к новым модусам религиозности.

Морфологический анализ незаменим для изучения религиозной ситуации в стране, если мы хотим окончательно отказаться от ее совершенно неадекватной характеристики с помощью данных о численности совершенных обрядов крещения и венчания и обратиться к современным научным методам, позволяющим оценить социокультурную динамику религиозности с помощью важнейших морфологических показателей, о которых и идет речь в данной книге. Перейдем к более подробному рассмотрению этих вопросов.

ГЛАВА II

СИСТЕМНОЕ СТРОЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ФЕНОМЕНОВ

Современный подход к изучению религии (равно и других сакральных феноменов: мифа, магии, эзотерики) является **системным**, предполагая целостное рассмотрение этого деятельного феномена освоения человеком действительности, как со стороны его внешних связей, так и со стороны внутреннего многопланового строения. Это означает понимание религии как самоорганизованной системы, относительно независимой от систем более высокого порядка (культуры, общества и цивилизации в целом), но тем не менее порождаемой ими и выполняющей важную социально-историческую функцию регулирования человеческой жизнедеятельности. Системный подход к религии противоположен различным односторонне-редукционистским подходам в понимании социальной природы религии, ее многопланового строения, сложной семантики и многообразной роли и значения в истории человечества. Системный подход к религии формировался в первую очередь как отказ от одностороннего просветительского подхода, с позиций которого религия понималась как ложь и заблуждение, что привело не только к известному афоризму о трех обманщиках — творцах мировых религий, но и позднее существенным образом определяло большевистский взгляд на религию как на сплошное мракобесие, поскольку, по словам В.И.Ленина, она «суть больная фантазия, выверты философского идеализма, негодный продукт негодного общества» [11]. Ленинская линия в отношении к религии была

направлена на то, чтобы в кратчайшие сроки освободить общество, стремящееся к светлому коммунистическому будущему, от враждебной ему религиозной идеологии и ложной формы сознания. Активная реализация этой совершенно утопической (а вовсе не научной, как уверяла пропаганда тех лет) стратегии привела к тому, что в советском государстве был создан мощнейший арсенал тотального противодействия религии, начиная от бескомпромиссной критики религиозного мировоззрения и морали до жестоких преследований и широкомасштабных репрессий, лишивших жизни многих тысяч священнослужителей и даже рядовых верующих. Вот в какие страшные дела смог воплотиться в условиях тоталитарного политического режима редуционистский подход к религии, усматривавший в ней реакционную антиобщественную идеологию.

В современную эпоху получили распространение и другие формы редуционистского понимания религии, сводящие всю гамму ее богатой и разнообразной семантики к одностороннему содержанию тех или иных философских, культурологических или психологических трактовок. Соответственно происходит отказ от понимания социально-исторической сущности религии и ее роли в обществе. Радикальная критика традиционных вероучений и стремление к демифологизации религии породили многообразные формы философизации (в том числе этизации) ее содержания и назначения, например, с позиций философии экзистенциализма (Бульман и Тиллих) или же с позиций объективного идеализма (Уайтхед и Хартшорн, Ш.Огден и Д.Кобб, П.Ван-Бурен).

Широкий отзвук получила откровенно редуционистская психологизация религии, особенно благодаря работам К.-Г.Юнга⁵, а в последнее время в связи с сенсационными психиатрическими исследованиями С.Грофа⁶.

Попытаемся очертить круг концептуальных представлений, которые следует рассматривать как основу формирования современного системного понимания религии.

Прежде всего целостное системное исследование религии (религиозных феноменов системного строения) должно явиться результатом рассмотрения ее в трех основных аспектах — функциональном, структурном и эволюционном.

Функциональный аспект изучения религиозных систем связан с исследованием их взаимодействия с социокультурной средой, которое складывается, с одной стороны, из условий и факторов, порождающих религию и ее динамические и эволюционные изменения, с другой — из ее воздействия на человека, культуру и общество. В этом аспекте рассматриваются социологические причины существования религии и социокультурные последствия ее функционирования.

Структурный аспект изучения религиозных систем связан с исследованием их многоуровневого строения, начиная от существующих на эмпирическом уровне верований (систем агрегатного, или гетерогенного характера) и вплоть до простейших элементов религиозно-мифологических систем типа бинарных оппозиций.

Эволюционный аспект изучения религиозных систем связан с рассмотрением совокупных результатов их изменений в двух других аспектах — взаимодействия со средой и внутренней перестройкой. Этот аспект позволяет проследить закономерности исторического развития религий, что особенно актуально в современную эпоху широкого распространения религиозных новаций разного типа и возросшего взаимодействия противоположных тенденций в культуре, ведущего к значительным фазовым сдвигам в религиозной ситуации в нашей стране и в мире в целом.

В трактовке религии следует освободиться от ограничений и недостатков прежних исследований, которые были либо функциональными, либо структурными, либо эволюционными, что позволит проследить существенную взаимосвязь между собой названных аспектов религиозного феномена исходя из системной теории строения и изменений религии. Учитывая эту взаимосвязь, можно глубже понять каждый из аспектов религиозного феномена в от-

дельности. Примером являются исследования новых религиозных движений, объясняющие эволюционные новации этих религиозных феноменов специфическими изменениями их структурного строения и взаимодействия с социальной средой — как в плане причин появления новой религиозности, так и в плане ее воздействия на общество.

Предложенная трактовка религиозных феноменов является синергетической по своему характеру, поскольку настаивает не только на учете взаимозависимости и согласованности изменений религиозных феноменов в названных трех аспектах, но и рассматривает их как системные, внутренне организованные объекты. Религии таким образом трактуются в качестве самоорганизованных систем духовно-практической деятельности, которые порождаются потребностями регулирования жизнедеятельности личности и общества, оказывают на них, в свою очередь, специфическое влияние и сами претерпевают эволюционные изменения в зависимости от динамики социокультурной среды.

Поскольку функциональный, структурный и эволюционный аспекты религиозного феномена тесно взаимосвязаны между собой, постольку даже изолированное их исследование проливалось определенный свет на системное строение религии в целом. Так, например, функционалистские исследования религий первобытного общества позволили обрисовать наиболее важные для них институциональные структуры. В другом случае крупные эволюционные изменения религиозных систем, связанные, например, с Реформацией и появлением протестантизма или с распространением современных нетрадиционных религий, указывают на существенные структурные изменения религий.

Представления об отдельных сакрализованных структурах мифа и религии (феноменах религиозно-мифологического сознания) и институализированных системах (церковь, секта, объединение мистиков), свойственных религиозным феноменам, были сформулированы довольно давно в рамках историко-эволюционного и функционального опи-

саний религий. Тем не менее системный анализ религиозных явлений в развернутом виде возможен только на основе разработки морфологии религий и аналитического религиоведения в целом.

Синергетические представления о религиозных феноменах

Залогом успеха системных исследований религиозных явлений может стать только настойчивое их проведение одновременно в двух направлениях: как по линии анализа и обобщения эмпирического материала в историческом и сравнительном религиоведении, социологии и культурологии, так и по линии творческого освоения и эвристического использования идей и методологических представлений, разрабатываемых в философии и особенно в таких междисциплинарных научных направлениях, как общая теория систем и синергетика.

За последние десятилетия синергетика, которую характеризуют как «теорию, описывающую незамкнутые, нелинейные, неустойчивые, иерархические системы» [22, 122], превратилась в чрезвычайно широкое междисциплинарное направление, плодотворно влияющее не только на развитие естественнонаучных представлений и методов исследования, но и на разработку теоретико-методологических проблем в общественных и гуманитарных науках. Зарубежные и отечественные ученые, работающие в столь отдаленных друг от друга областях, как экономика, демография, психология и образование, показали на примере ряда интересных разработок полную правомерность и большое эвристическое значение синергетического подхода к изучению сложных, системных объектов, способных к самоорганизации и эволюционным изменениям.

В последние годы мы стремимся применять синергетический подход к пониманию типологических структурно-функциональных изменений религии и убедились, что

это позволяет понять ее многоуровневое строение (архитектонику религии) и детально разработать представление о ее фундаментальной организации (морфологию религий) [См.: 1; 2; 3; 4].

При этом религия рассматривается нами как социокультурный феномен сложной и многоплановой структуры, представляющий собой самоорганизующуюся на основе ряда внешних и внутренних параметров систему духовно-практической деятельности. Религия — правомерный предмет синергетики, поскольку относится к числу диссипативных, метастабильных систем, которые находятся в устойчивом неравновесном состоянии. Об этом свидетельствует как эмпирический уровень «религиозного опыта» с его постоянными флуктуациями настроений, так и разнообразные богоискательские и морфогенетические тенденции в истории любого вероисповедания. Метастабильность религии в конечном счете объясняется диссипативной природой личности и общества, для которых устойчивая неравновесность религиозных феноменов служит залогом стабилизации их собственной неустойчивости. В этом проявляется фундаментальная закономерность бытия, которую А.С.Харитонов характеризует как «симметрию хаоса и порядка», лежащую в основе «самодвижения природы и условий ее устойчивого развития» (22, 138) и проявляющуюся в том, что общая устойчивость системы обеспечивается неустойчивостью отдельных ее составляющих.

Религия является выразителем мироощущения и смысла жизни определенных человеческих сообществ, регулятором их жизнедеятельности посредством ориентаций на сакральные приоритеты; божественное начало, откровение и спасение. Предлагая человеку догматически выверенное мировидение, смысловое пространство индивидуального и общественного существования, механизмы сакральной мотивации и ответственности, религия обеспечивает стабилизацию диссипативных общественных систем на всех их уровнях, начиная от личности и ее семейного окружения и кончая государственными и цивилизационными общностями людей.

Категории синергетики позволяют составить глубокое и достаточно адекватное представление о внутренней структурной организации религиозных систем, их исторической эволюции и социокультурной динамике. Прежде всего это относится к таким понятиям, как точка (момент) бифуркации, фазовый переход, параметры синергетической системы, фрактальность, аттрактор и др. Приведем некоторые иллюстрации действия синергетических закономерностей в религиозной сфере.

Не будет преувеличением сказать, что понятие «фазового перехода» относится к самой сердцевине религиозного опыта. Оно применимо также к разнообразию всевозможных структурных изменений, свойственных реформационным преобразованиям религиозных систем, и динамике религиозных отношений, например инициациям. Конечная социологическая цель религиозных устремлений — это тоже структурный, фазовый переход.

Более конкретно эту закономерность можно проследить в области религиозной психологии. Здесь настроения нередко подвергаются глубоким изменениям, которым предшествуют периоды нерешительности, колебаний и трудно принимаемых решений. На языке синергетики — это типичное колебание в точке бифуркации и последующий фазовый переход рассматриваемой функциональной системы. Биографии религиозных деятелей и мыслителей многое могут поведать о подобных ситуациях. Можно узнать, например, что Мартин Лютер был подвержен припадкам сомнения и малодушия, имевшим особенно мучительный, чисто демонический характер. «Всякую ночь, когда я просыпаюсь, я чувствую присутствие дьявола», — признавался он в одном письме. В другом месте Лютер так описывает пережитый им кризис веры: «Так как я почти совсем утратил Христа, то волны и приливы отчаяния и богохульства возмущают меня против Бога. Но, движимый молитвами святых, Бог начал жалеть меня и извлек мою душу из преисподней» [28, 156]. Как видим, этот крупнейший реформатор религии, чья сме-

лость и упорство получили широкое признание, переживал временами сильнейший «бифуркационный синдром» в своих конфессиональных воззрениях.

А вот пример «фазового перехода». Известный религиозный философ Вячеслав Иванов в конце своего сложного и тернистого жизненного пути, когда он уже много лет работал в Италии, присоединился к Католической Церкви. Однако прежде чем окончательно принять это чрезвычайно важное и смелое для него решение, он «думал об этом 30 лет», по его признанию в доверительной беседе с сыном [5, 5].

Особенно часто парадигма «фазового перехода» встречается в древних мифах космогонического, этногонического и социогонического содержания. Это возникновение дифференцированного по своему строению мира из первоначального хаоса или из определенной изначальной структуры (из первичного яйца, из тела космического первосущества — Пуруши, Адама Кадмона). Это и сотворение человека, и появление первых социальных установлений, знаменующих начальное «осевое время» в истории человеческого рода.

Полностью применимо к религии и другое специфически синергетическое представление — фрактальность, которое указывает на то, что религии — это не простая совокупность определенных догматов, обрядов и отношений между людьми. Религия — это целостная система, каждая часть которой голографически отражает особенности всего этого социокультурного феномена. Об этой существенной черте религии писал в 1928 г. — задолго до появления синергетики — теоретик религиоведения Генрих Фрик. «Религии, по его словам, это живые организмы. В качестве таковых они имеют определенный облик, физиономию, которая сказывается вплоть до последних жизненных проявлений. В каждой частице обнаруживается характер целого, в одной и той же части во взаимосвязи находятся и общее с другими частями, и особенное. Особенное здесь равносильно типическому в некоем органическом целом» [13, 322]. Таким образом, системный подход к рассмотрению религиозных феноме-

нов с использованием понятийного аппарата синергетики является настоящим требованием к современным научным исследованиям.

Параметры религиозных систем

Синергетика может внести большой вклад в изучение факторов, определяющих возникновение и изменения религии, ее специфику и особенности воздействия на личность, культуру и общество в целом. Прежде всего благодаря тому, что в ней сформулированы обладающие большим эвристическим значением представления о параметрах, управляющих возникновением, динамикой и функционированием самоорганизующихся систем. В классических работах по синергетике обычно говорится о двух параметрах неравновесного фазового перехода: о внешнем, запускающем бифуркацию, и о внутреннем, определяющем характер и содержание фазового перехода [См.: 25, 16-7; 17, 429]. Однако детальное исследование этой проблемы применительно к динамике религиозных систем говорит о наличии шести параметров системных характеристик и изменений религии: параметрах перехода и порядка, внешнего воздействия и ответной реакции, прогностическом и ролевом параметрах.

Совокупность отмеченных параметров религиозной системы обуславливает и объясняет ключевые моменты ее существования: возникновение (параметр перехода), наличие определенного смыслового содержания (параметр порядка), взаимодействие со средой (параметры внешнего воздействия и ответной реакции), внутренне детерминированную эволюцию (прогностический параметр), объективное результативное влияние на личность и общество (ролевой параметр). Они не равнозначны и находятся между собой в определенной системной связи, благодаря чему их можно разделить на внешние и внутренние, основные и дополнительные, определяющие и приспособительные.

Параметры перехода и внешнего воздействия являются *внешними* параметрами, принадлежащими к системе окружающих условий, а параметр порядка, прогностический, ответной реакции и ролевой являются *внутренними* параметрами данной системы.

Параметры перехода и порядка являются *основными* по своему значению для возникновения религии и утверждения ее в качестве особой традиции, для обретения и удержания за собой определенной социокультурной ниши.

Параметр порядка является к тому же *определяющим* параметром, как и ролевой параметр, вместе с которым он характеризуют специфику строения и функционирования (социокультурную роль) религии. Эти параметры наиболее важны для понимания ее своеобразия, что особенно бросается в глаза при рассмотрении нетрадиционных религий, отличающихся новизной своего содержания (в существующих социально-исторических условиях) и особенностями воздействия на окружающую среду. Параметр внешнего воздействия *дополняет* параметр перехода и может часто рассматриваться в качестве нового параметра перехода, характеризующего фазовый переход уже существующей религиозной системы.

Приспособительными параметрами (параметрами взаимодействия религиозной системы и общества) являются параметр внешнего воздействия, указывающий на совокупность моральных, правовых и более широких по содержанию социокультурных требований, предъявляемых к религии в определенных общественно-исторических условиях, и параметр ответной реакции, показывающий, как реагирует религия на воздействие на нее со стороны общественной среды и государственных институтов.

Рассмотрим каждый из отмеченных параметров религиозной системы в отдельности.

Параметр перехода — это факторы и условия внешней среды, каузально связанные с возникновением и развитием религиозного феномена. Этот параметр отражает социаль-

но-психологические условия и факторы, порождающие религиозное сознание (невзгоды и тяготы человеческого существования, надежды на обретение нового, лучшего уровня существования). Содержательно этот параметр совпадает с известными представлениями о социальных и психологических корнях религии.

Причины распространения нетрадиционных религий также выступают в качестве параметра перехода при объяснении появления этих вероучительских и культовых систем на исторической арене. Этот вопрос подробно рассмотрен мною в ранее вышедшей книге [4, 40-58].

Параметр порядка религиозной системы составляет основные приоритеты свойственной ей формы сознания и деятельности, ее главные мотивационные установки, ценностные ориентации и целеполагания. Параметром порядка является, таким образом, кардинальное содержание религии в виде тех или иных конфессионально-нравственных установлений, полученных в откровении, представлений о близком конце света и приходе мессии, надежды на спасение в царстве небесном или же в виде эзотерического «знания», служащего сакральному совершенствованию адептов веры и человечества в целом.

Если обратиться к современным необуддистским, неохристианским или неоязыческим движениям, то мы увидим, что параметром порядка, непосредственно определяющим их религиозный радикализм и социальную альтернативность, является та или иная кардинальная идея, принципиально противостоящая существующим в этом обществе официальной идеологии и социальным установлениям. Резкой критике подвергаются традиционные вероучения, культ и организации буддизма, христианства, даже если новое религиозное движение примыкает к этой традиции. В таком случае новые религиозные доктрины объявляются «подлинно религиозными», «исконными», а ортодоксальные учения традиционных церквей считаются уже бесполезными или даже неприемлемыми, поскольку «устарели», «искажают ре-

лигиозную истину», «подверглись десакрализации», т.е. утратили святость и всякое религиозное значение. Таким образом, **параметр порядка** выполняет в новых религиозных движениях двойную функцию: с одной стороны, вводит новую матрицу для всех сторон религиозной жизни, с другой стороны, отвергает прежние стандарты религиозного сознания и поведения. Подчас даже требует полного разрыва адептов новой веры с их повседневным укладом жизни, привычными занятиями, семейными узами. Вербовка в секты Муна, Дэвида Берга и подобные им изолированные от внешнего мира коммунальные объединения обычно сопровождалась призывом «Отдай все!».

Подобные установки хорошо известны нам по Библии, отразившей настроения представителей первоначального христианства — классического образца новых религиозных движений древности. Двойственное значение параметра порядка нового учения (религиозный радикализм и социальная альтернатива) вполне определенно было выражено словами самого Иисуса Христа. Новая религиозная матрица была кратко обозначена знаменитой фразой: «Я есмь путь и истина и жизнь» [Иоан. 14:6]. Категорическое требование отказаться от традиционных стандартов поведения и общественных связей прозвучало в словах: «Кто не со Мною, тот против Меня!» [Мат. 12:30]. «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» [Лук. 14: 26]. «Так всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником» (Лук. 14:33).

Кардинальная идея, иначе говоря, парадигма нового религиозного движения обычно претерпевает значительные изменения в процессе своей эволюции. Примером может служить опять-таки христианство, превратившееся из радикально настроенной секты, подвергавшейся жестоким преследованиям со стороны официальных властей, в государственную церковь Римской империи. Современные нетра-

диционные религии также претерпевают существенные изменения, особенно на этапе своего становления, как самостоятельного культа, и формирования в качестве особой конфессии.

Так, например, воззрения Асахары неоднократно претерпевали существенные изменения, прежде чем у него сложилось синтетическое необуддистское учение «АУМ Синрике». Первоначально этого полуслеплого мистика, обуреваемого непомерными амбициями (его последние признания в токийской тюрьме свидетельствуют о его желании стать «Царем мира»), заинтересовали китайские методы предсказания судьбы, затем он увлекся даосским учением о вечной молодости и бессмертии, написал два пособия по овладению методами магии и колдовства. Наконец, обратился к йоге и буддизму, которые составили основу созданного им синкретического учения и сложной системы инициаций. Таким образом, парадигма этого нового религиозного движения возникла далеко не сразу, вобрала в себя наследие ряда различных религиозных традиций, прежде чем приобрела свое окончательное содержание и в качестве параметра порядка стала определять все стороны деятельности новой религиозной организации.

Сложный путь превращений и постепенного формирования прошла крошечная оккультная секта, созданная в Корее С.М.Муном, прежде чем получить международную известность в качестве Церкви Объединения. Первоначально, на этапе становления, в ней преобладала даосская традиция, а в окончательно сложившейся организации, взявшей курс на доминирование в современном мире, во главу угла была поставлена задача объединения мирового христианства (впрочем, это не привело к отказу от древнего даосского наследия — как в форме ряда основополагающих религиозно-философских представлений, так и в виде определенных магических ритуалов и обрядов). Показательно, что при переводе с корейского на английский язык основного канонического произведения Церкви Объ-

динения «Божественного Принципа» его содержание было приближено к европейскому менталитету и отчасти христианизировано [10, 5].

Эту синкретическую специфику учения и практики Церкви Объединения не надо упускать из вида, в частности, когда речь идет о реализации ее образовательных программ — распространения подготовленных мунитами учебников в российских школах. Параметр порядка, свойственный религиозной системе Муна, неизбежно накладывает свое определяющее влияние на ее активность и в этой сфере, т.е. подчиняет идеологическому влиянию Церкви Объединения вполне светские школьные предметы. Что же касается самих последователей Муна, то они усиленно ассимилируются корейской культурой путем «перевода из собственной этнокультурной среды в новый, кореизированный тип общества» [10, 361].

Все эти факты говорят о том, что параметр порядка определяет также и содержание воздействия религиозного движения на окружающее общество и тем самым оказывается органически связанным с *ролевым параметром* религии, о котором несколько слов будет сказано ниже.

История становления современного кришнаизма в США позволяет четко проследить значение кардинальных религиозных представлений, выступающих в роли параметра порядка при формировании новых религиозных движений. Первые успехи в распространении кришнаитского вероучения и обрядности в западном мире связаны с деятельностью хорошо образованного монаха-миссионера А.Ш.Бхактиведанты. Успех этого 69-летнего старца, приплывшего в 1960 г. в США из Индии без всяких материальных средств и рекомендательных писем, был поразительным: уже через год он создал Международное общество Сознания Кришны с сотней центров по всему миру. Между тем за несколько лет до этого в Америке делались настойчивые попытки распространения восточных религиозно-мистических представлений, появилось несколько активных ли-

деров неоориенталистски ориентированных молодых богоискателей — среди них ставшие впоследствии широко известными на литературном поприще Гарри Гинсберг и Кен Кизи, а также основатель весьма немногочисленного «психоделического движения» Тимоти Лири, автор нашумевшей книги «Политики экстаза», известный также как лидер «наркотической революции». Этим и ряду других активистов религиозно настроенной молодежной контркультуры Америки так и не удалось выработать четкую неоориенталистскую парадигму, хотя некоторые из них специально с этой целью побывали в Индии и возвратились к себе на родину в священных индуистских облачениях и стали выступать под ритуальными именами. Тем не менее только Бхактиведанта смог предложить американским богоискателям «аутентичный индуизм», распевая на многотысячном молодежном фестивале в Лос-Анджелесе великую мантру, посвященную богу Кришне, и исполняя средневековый ритуальный танец киртан. К тому же он был признанным комментатором двух главных священных книг кришнаизма. Таким образом, кришнаитская парадигма была представлена весьма наглядно и убедительно — как в ее внешнем экзотическом проявлении, так и в сокровищнице бесчисленных стихотворных строф религиозно-философских и эпических произведений средневековой Индии, которые Бхактиведанта неутомимо переводил на английский язык, сопровождая своими пространными комментариями. Пропагандировавшиеся им религиозные представления и обрядность, а также установленное подчинение сектантов гуру-наставникам — все это в совокупности составило тот параметр порядка, который в кратчайшие сроки конституировал на Западе новое религиозное движение. Доморощенные американские неоориенталисты не смогли предложить ничего, что сколько-нибудь приближалось по силе своего воздействия к веками отработанной кришнаитской сектантской идеологии, и признали превосходство индийского миссионера.

Тем не менее последующая история американского кришнаизма далеко не была безоблачной, поскольку со временем появились лидеры, пожелавшие придать ему новое направление. Одним из них был глава американской кришнаитской общины, известный под именем Свами Бхактипада. Этот молодой американец, бывший ближайшим учеником Бхактиведанты, опубликовал две книги, в которых попытался создать синкретическую кришнаитско-христианскую религию. По словам Бхактипады, «Кришна» и «Христос» — только разные имена одного Бога. Кришнаитский религиозный мистицизм, выраженный в форме *бхакт-йоги* — преданной любви и служения Господу, он переосмысливает в духе христианской любви: Бог есть любовь, а христианин живет любовью к ближнему. Это пример того, как изменение смыслового содержания религиозной парадигмы — параметра порядка религиозной системы — приводит к появлению принципиально иного вероучения.

Перейдем теперь к рассмотрению следующего параметра — параметра внешнего воздействия. Его составляют самые разнообразные факторы внешней среды, как социальные, так и природные, как материальные, так и духовные.

Религиозные системы достаточно чутко относятся к внешним воздействиям со стороны окружающего их общества, порой достаточно эффективно на них реагируют. В истории религий постоянно встречаются свидетельства внешнего воздействия на них, которые вызывают существенные изменения вероучения, культа, организации — всех основных составляющих религиозной системы. Так, например, исследователи христианской религии пишут о том, что «один из главных факторов формирования христианства заключается во влиянии греко-римского мира и его идей» [18, 164].

Если же обратиться к более близкому нам периоду истории, то одним из наиболее показательных примеров изменения религиозных верований под воздействием внешних социальных факторов была попытка в начале XX века заменить на Алтае традиционный шаманизм *бурханизмом* — «но

вой белой, или молочной верой». Хотя в бурханизме многое сохранялось от шаманистских воззрений и культа, его религиозная основа была близка ламаизму, который господствовал в соседней Монголии и непосредственно содействовал распространению среди алтайцев «белой веры» через своих эмиссаров-лам. Пафос прозелитизма новой веры состоял в отказе от кровавых жертвоприношений, ложившихся тяжким бременем на хозяйство рядовых алтайцев, и в провозглашении скорого возвращения Ойрот-хана на Алтай и возрождения его идеального царства всеобщего благоденствия. Очевидное преимущество бурханизма над «старой, черной верой» шаманизма состояло в первую очередь в том, что в религиозном плане он явился мессианским и миллениаристским движением, а в социально-политическом плане представлял собой национально-освободительное движение, направленное против российского колониализма.

Конечной причиной этой борьбы за смену парадигмы религиозного верования алтайцев явились кардинальные экономические и социально-политические сдвиги, проявившиеся в тот период на этой отдаленной колониальной окраине России. Они-то и стали тем *параметром внешнего воздействия*, который породил трансформацию традиционного шаманизма на Алтае. Вот одна из обоснованных версий социальных основ пробуждения бурханистской религиозной идеологии в этом крае: «В связи с интенсивным проникновением элементов капитализма в разлагающийся феодальный способ производства алтайского общества и зарождением алтайского буржуазного байства, бурханизм перерастает свои религиозные рамки и оформляется как реакционно-политическое движение с резко выраженной антирусской направленностью. «Новая белая вера» становится идеологической основой развивающегося алтайского буржуазного байства в его борьбе против русских ското-промышленников и различных торгово-ростовщических элементов, против введения буржуазного землевладения в Горном Алтае» [24, 32].

Перед нами классическое проявление *параметра внешнего воздействия*, объясняющего исторические преобразования религии, — показательная картина кардинальных изменений религиозной идеологии и всей системы бытующих верований под напором сильнейших факторов окружающей социальной среды в сложившейся в данном регионе исторической ситуации.

Одним из действенных факторов религиозной жизни, т.е. *параметра внешнего воздействия*, является законодательство, регулирующее деятельность религиозных объединений и стремящееся не допустить нарушения установленных норм их взаимоотношений с обществом и государством. XX век явил нам примеры смены в основном трех (если не учитывать непродолжительного периода буржуазных революций в России) принципиально разных систем правового регулирования свободы совести и деятельности религиозных объединений в стране. Каждой из них свойственно свое особое воздействие на существующие конфессиональные объединения и на религиозную ситуацию в целом. Царское законодательство стояло на страже по существу моноконфессиональной системы религиозных отношений в России: обеспечивало Русской православной церкви статус государственной религии и ограничивало права иноверцев и преследовало сектантов. Советское законодательство, идеологически ориентированное на изживание религии в процессе коммунистического строительства как «пережитка эксплуататорского общества», декларировало свободу совести, а на практике жестко ограничивало права верующих. Это отчетливо видно на примере ущемлений, выпавших на долю Русской православной церкви. По свидетельству бывшего уполномоченного Совета по делам религий при Совмине СССР Г. Михайлова, «практически вся внутренняя и внешняя жизнь Церкви находилась под жесточайшим контролем представителей государства... Все, что касалось деятельности Церкви, облика и поведения ее последователей, подвергалось осуждению, нередко осмеянию и поруганию

в прессе, на партийных мероприятиях и в лекторской пропаганде». Инициаторов возрождения религиозной жизни подвергали штрафам и другим административным наказаниям. «Не благоволили к ним и в трудовых коллективах: за религиозную активность лишали права на квартиру, на премию, прорабатывали на собраниях» [15, 7].

Параметром негативного внешнего воздействия характеризовалось и отношение официальных инстанций к сектам, особенно в тех случаях, когда их центры находились за рубежом, а сами они подозревались в связях со спецслужбами и подрывными организациями империалистических стран Запада. Представители подобных религиозных организаций подвергались уголовному преследованию по тем или иным надуманным политическим мотивам. Фактически это давало во многом противоположный эффект: вело к сохранению и усилению теневой религиозной активности, появлению диссидентских религиозных движений — демохристианских и православно-монархических, а также неоориенталистских с явно выраженной мистической и религиозно-философской направленностью.

Годы перестройки ознаменовались бурным всплеском активности нетрадиционных религий, приведшему к невиданному еще в истории нашей страны широчайшему их распространению. Вместе с тем новое законодательство в сфере вероисповедальной свободы находилось ряд лет в стадии своего становления, из-за чего «была создана возможность волюнтаризма и злоупотреблений в этой сфере, а сами религиозные организации остались не только без контроля, но и без защиты государства» [16, 2]. В стране нарастала религиозная конфликтность, ксено- и сектофобия; усиливалась конфронтация поборников православия, выступающих под лозунгом защиты традиционной национальной культуры от угрозы ее разрушения со стороны восточных и западных иноверцев, и глашатаев многочисленных нетрадиционных религий, требовавших неограниченной религиозной свободы. Запахло порохом: столкновения на религиозной

почве становились реальной перспективой, поскольку отсутствие правового регулирования не оставляло иного выбора, как использование силы в отстаивании конфессиональных интересов и решении назревших противоречий. Поэтому появление в 1997 г. нового Закона РФ «О свободе совести и религиозных объединениях» в буквальном смысле слова стало «параметром порядка» в деле урегулирования религиозной ситуации в современной России. И хотя поначалу раздавались голоса, что «вряд ли можно говорить об определяющем влиянии Федерального закона на религиозную обстановку в стране» [14, 3], он несомненно явился стабилизирующим фактором в этой области, несмотря на присущие ему недостатки и ограниченности. Теперь об этом можно сказать с полной уверенностью — благодаря проведенной на его основе перерегистрации религиозных объединений. Как подчеркивает А.И.Кудрявцев в своей статье «Российское правовое поле должно быть единым», «закрепленный в Конституции Российской Федерации и федеральном законодательстве принцип равенства религиозных объединений перед законом не позволяет разделять религии «по сортам». Кроме того, согласно этим актам ни одна религия или религиозная организация не могут пользоваться никакими преимуществами и не могут быть подвергнуты никаким ограничениям по сравнению с другими» [9, 3].

Следующий из рассматриваемых мною параметров религии — параметр ответной реакции — показывает, какие изменения происходят в религиозной системе под воздействием внешней среды. Этот параметр говорит о реакции религиозного объединения на внешние воздействия, принимающей форму его коррелятивных изменений, адаптации и ассимиляции.

Сошлюсь на недавнюю публикацию, в которой был приведен красноречивый факт из древней истории иудаизма, показывающий интересующее нас проявление *параметра ответной реакции*. Речь идет об изменении богослужбного культа в еврейской диаспоре после разрушения Иеру-

салимского храма. Новые социокультурные условия (разрушение храма, рассеяние евреев за пределами их родины) явились **параметром ответной реакции**, т.е. вызвали существенное изменение обрядности иудаистов, а именно переход от жертвоприношений к молитве. В настоящее время «наиболее важной частью еврейского богослужения является ряд благословений, который известен под именем «Амида» (Шемоне Эсре). Эта молитва в ритуале диаспоры непосредственно заменила храмовые жертвоприношения, установленные для соответствующих случаев» [19, 7].

Таким образом, **параметр ответной реакции** говорит о корректирующих изменениях, которые вносит среда в развитие религии и свойственных ей социальных движений и объединений. Иллюстрацией могут послужить интересные суждения о причинах эволюции общины духоборов, которые высказал Лев Толстой, обрисовав, по существу, фазовое изменение этой религиозной системы при активном ее взаимодействии со средой. Он писал: «По мере повышения материального благосостояния начинает понижаться или по крайней мере останавливаться в общине рост религиозно-нравственного сознания... То же было и с духоборами, поселенными на Кавказе: богатея, они стали ослабевать в исполнении нравственных требований своего закона: они перестали быть воздержаны в своей жизни, стали курить, пить, стали судиться в судах, главное же, подчинились противным их вероучению требованиям правительства, стали вступать в военную службу» [Цит. по: 21, 605].

Параметр ответной реакции показывает, как изменяется религиозное объединение под воздействием внешней среды. Например, реагируя в той или иной мере на негативное отношение иноверцев, на преследования и запрещения со стороны государственных институтов или, напротив, обретая важные хозяйственно-экономические и политические связи в обществе. Пример тому — кардинальное изменение в общественном положении мормонов в Америке, наступившее в XIX столетии под воздействием совокупности нега-

тивных и позитивных факторов. С одной стороны, мормоны подвергались сильнейшим гонениям, с другой — сумели создать эффективно работающие хозяйственно-промышленные предприятия, обзавестись крупной собственностью, с которыми не хотели расставаться. Поэтому мормоны пошли на компромисс с обществом, отказавшись от ряда своих социально-политических установок и принятого у них нетрадиционного образа жизни (в частности, согласились на запрет многоженства, отказались от религиозной нетерпимости и теократического строя). Это позволило Церкви мормонов приобрести статус религиозного истеблишмента в современной Америке и сделаться четвертой по влиянию в стране религиозной конфессией. «Среди знаменитостей, перечисленных в справочнике «Кто есть кто в Америке», мормоны имеют больше последователей, чем любая другая религия. То же относится к почетным научным обществам» [12, 168].

Параметр ответной реакции может иметь различное значение для религиозного объединения и характеризовать их противоположные реакции на внешние воздействия. В ситуации с мормонами проявилась «позитивная» энтропийная реакция, когда религиозная организация ассимилируется, приспосабливается, усваивает стандарты окружающего общества и в определенной мере растворяется в нем, во всяком случае утрачивает свое прежнее самовыражение в конфронтации с ним. Подчас наблюдается и противоположная, «негативная», негэнтропийная реакция, когда религиозное объединение еще больше замыкается в себе, отстаивает свою самостоятельность путем отчуждения от среды и сопротивления с ней (уход старообрядцев в лесную глушь, в скиты, их самосоужения).

Важную роль в исторической эволюции религий играет прогностический параметр, многообразный в своих проявлениях и довольно сложный для понимания.

Это — внутренний параметр религиозной системы (наряду с параметром порядка), в нем заложена изначальная направленность эволюционных структурных изменений

религиозного феномена. Название этого параметра происходит от слова «прогностика», т.е. «предвидение», и указывает на то, что данный параметр позволяет предвидеть эволюционные изменения религии, своеобразные в каждом отдельном случае. Происходит это потому, что прогностический параметр характеризует закономерность видоизменения религиозного феномена, его морфогенез, намечает и реализует «линию его жизни» при существующих социальных условиях.

Типичный пример такого процесса приводит известный исследователь антифеодальных религиозных движений на Руси А.И.Клибанов: «Сектантство, во всяком случае пореформенное, постепенно, но неуклонно убывало в значении «грозного» явления для господствовавшего общественно-политического строя. «Огромное» явление ослаблялось не только его непрекращавшимся членением на отдельные «толки», но и разменом социальных ценностей, которые оно выработало в начале своего исторического пути, будучи религиозным выражением народного протеста против строя господства и подчинения. Оно выродилось в протестантские церкви в их русской разновидности, скорее конкурирующие с православной церковью, нежели антагонистичные ей» [8, 230].

Прогностический параметр представляет собой особую разновидность **параметра порядка**, но его значение не сводится к детерминации содержания, внутренних особенностей системного объекта, как то свойственно **параметру порядка**. Специфика **прогностического параметра** заключается в том, что он определяет поступательное изменение, т.е. эволюционное развитие системного объекта по направлению к определенному конечному состоянию — **аттрактору**. Это одно из основных понятий в синергетике, и произошло оно от слова «аттракция» — «притяжение». Аттрактором является конечная конфигурация системы, которая предварительно задана закономерностью ее развития и как бы притягивает к себе эволюционирующий объект, «заставляя» его уподобиться себе.

Прогностические параметры типологически дифференцированы по содержанию и модальности, их содержательные различия связаны с рядом морфологических изменений религии, протекающими на основе:

1) мессианизма и миллениаризма, когда происходит трансформация пророческой религии в социально-религиозное движение;

2) актуального эсхатологизма, когда евангелизаторская активность религиозного объединения сменяется трагедийными настроениями в ожидании близкого конца света;

3) превращения «бунтарского» нового религиозного движения в «умиротворенную» новую религию, вписавшуюся в господствующую общественно-политическую систему при одновременной ассимиляции основных ее морально-идеологических приоритетов;

4) превращения религиозной группы или небольшого аморфного религиозного течения в крупную транснациональную организацию или конфессию глобального масштаба.

История становления мировых религий отмечена проявлением в их многоплановых изменениях прогностического параметра всех четырех типов, так что в этих случаях можно говорить о его полисемии.

Прогностические *параметры* религий различаются своей модальностью и управляют соответственно двумя типами процессов: относительно спокойным, асимптотически приближающимся к своему конечному результату, и экспоненциальным, бурно развивающимся и постоянно ускоряющимся процессом. Такими особенностями обладают хорошо известные *миллениаристские* и *апокалипсические движения*. Первые характеризуются упорной борьбой за изменение существующей действительности (за построение царства божьего на земле) посредством реализации определенной социально-религиозной утопии. Вторые — экстремально резким подъемом и обострением религиозных настроений, асоциальностью и стремлением «уйти» от мира посредством эскапизма или даже самоубийства.

В истории часто наблюдаются изменения характера религиозных движений и динамики их развития в связи с тем, что **прогностический параметр** трансформируется в **параметр порядка** или наоборот. При этом кардинальная религиозная идея может сохраняться, но меняется ее значение, в соответствии с чем она используется в роли нового параметра религиозной системы.

Так, например, первоначальное христианство, возникшее в форме радикально настроенной секты, развивалось на основе **прогностического параметра**, уповая на близкий конец света и сопутствующие мифологемы Страшного суда и спасения праведников в качестве конечного результата (аттрактора) своего эволюционного развития. Со временем общественное положение христиан существенно изменилось, община пришла к компромиссу с Римской империей и при императоре Константине превратилась в государственную церковь. Напряженные эсхатологические ожидания остались в прошлом и второе пришествие спасителя было отодвинуто на неопределенное время. В результате развитие христианства, утратившего черты альтернативного религиозного движения, перестало определяться **прогностическим параметром**, новая вероучительская традиция стала играть роль **параметра порядка**, значение которого постепенно вышло за пределы собственно церковного института и стало накладывать определяющую печать на европейскую культуру в целом.

Однако столетия спустя в ряде миллениаристских движений (например, анабаптистов, пуритан) на передний план снова выступил **прогностический параметр** и специфика возникавших время от времени экстремистских сект и культов определялась его апокалиптической разновидностью. Так на Руси сектанты неоднократно бросали насиженные места, дома, имущество, родных и, движимые силой отчаяния и надежды, устремлялись массами на сретение «царствию божьему на земле» [8, 232].

Отличительной особенностью современных новых религиозных движений обычно также является развитие на основе **прогностического параметра**: примеры тому эсхатологи-

ческое движение ЮСМАЛОС, хилиастическая община («экологическое ноосферное поселение») приверженцев Виссариона-Христа, попытка Порфирия Иванова на неоязыческой основе практически реализовать свои альтернативные модели человеческого общежития [см.: 4, 115-224, 99-115]. Ниже, в главе о новейшем альтернативном движении АУМ Синрике, будет показано, как идея сакрального совершенствования адепта превратилась под воздействием нагнетаемых апокалиптических настроений из **параметра порядка**, свойственного традиции раннего буддизма, в **прогностический параметр** — в стремление избежать гибели при конце света посредством обретения так называемыми «достигшими» («святыми») — сектантами высших уровней инициации — сверхъестественных способностей и превращения рядовых монахов в бессмертных будд.

Наконец, последний по счету — ролевой параметр религии представляет собой обобщенное выражение ее конечного, суммарного воздействия на личность и общество. При этом религия выступает в качестве фактора распространения определенной психологии, морали и нравов, форм общения между людьми, семейных отношений, образа жизни (известно, каковы различия в этом плане, связанные с влияниями, например, традиционного индуизма, христианства или ислама). Религии могут оказывать немаловажное влияние на возникновение определенных общественных, политических и государственных структур. Это социальное явление получило название клерикализма — общественно-политической активности религиозных организаций, и теократии — конфессионально сформированной структуры власти и государственности.

Ролевой параметр религии является важнейшим и вместе с тем интегральным показателем ее социокультурного значения и благодаря этому позволяет выстроить две основные типологии религии или, рассматривая вопрос шире, типологии морфологического строения феноменов веры, т.е. сакрализованных форм жизнедеятельности людей.

Во-первых, это типология веры, построенная по критерию свойственных ей социальных *ролей*, на основе того, как «работают» веры разного типа, в том числе и религия, в социуме и в культуре. Говоря о ролевой типологии сакральной веры, мы абстрагируемся от ее социокультурной направленности, от того, какому социальному образцу, идеалу служит вера. Здесь прослеживаются основные типы сакральной веры в русле ее общеисторического морфогенеза. Это способ освоения мира адептом веры с помощью различной связи с сакральным началом. В рамках этой типологии существуют следующие типы элементарной сакральной деятельности и соответственно веры первичного уровня: магия, миф, сакральное совершенствование (гнозис и эзотерика), религия.

Во-вторых, это типология веры, построенная на основании свойственной ей социальной *направленности*. Здесь критерием является позиция адептов веры в отношении к социокультурной действительности, благодаря чему выделяются разные типы социального значения веры с характерным для них отношением к миру.

Вера первой типологии характеризуется способом освоения мира, *вера второй типологии характеризуется* модальностью освоения мира.

В рамках последней можно выделить три типа сакральной веры:

1) статуарная вера (традиционные и новые, лояльно-апологетические религии);

2) конструктивная вера (дифференцированная по содержанию и функциям), подразделяемая на ряд разновидностей: а) доктринальная (*космогонические, историософские, политологические доктрины*); б) утилитарная (*врачевание, воспитание, просвещение*); в) идеологизированная (*политическая, националистическая, элитарная идеология*); г) проективная (*социально-утопические проекты преобразования человечества и мира*);

3) вера радикального преобразования (новые религиозные движения), разновидности которой характеризуются установками на отстранение, конфронтацию, реформирование и

поиск социальной (или даже онтологической) альтернативы существующей действительности. Более подробно эта тема обсуждалась мною в предыдущих публикациях [3; 4].

Итак, **ролевой параметр** религии — это ее объективное, реальное влияние на личность и общество, и его не следует путать или отождествлять с субъективными установками, намерениями и целями того или иного религиозного направления, движения или объединения. Так, согласно воззрениям В.С.Соловьева, «сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божье (которое не от мира сего)» [23, 115]. Здесь речь идет о миллениаристской парадигме, которая определяет общее содержание религиозных воззрений, их социокультурный пафос, ценностные ориентации и идеалы и поэтому играет роль **порядка** данной религии. Этот параметр в форме стремлений к социально-культурному реформаторству на религиозной основе, к радикальному преобразованию человечества или даже к фундаментальной (онтологической) трансформации существующей действительности составляют специфический признак новых религиозных движений. Фактически же эти движения подчас играют прямо противоположную роль — являются тормозом реального духовного, культурного и социального подъема в среде своих приверженцев, что свидетельствует о том, что утопические установки этих религиозных движений противоречат их реальному социальному значению, их ролевому параметру.

Разноплановое системное строение религии

О системном строении сакральных феноменов мы говорим как о феноменах духовно-практической деятельности, посредством которых человеческие сообщества почти на всем протяжении своей истории производили (и все еще производят) освоение окружающего мира в специфической

форме спиритуальной культуры. Системная организация религиозных феноменов достаточно сложна, поскольку они обнаруживают разноплановое строение, несколько структурных уровней и большое многообразие составляющих.

В религиозных феноменах необходимо прежде всего различать две основных подсистемы: внешнюю, так называемый *религиозный комплекс*, и внутреннюю — *архитектонику* религии.

В самом общем виде системность религиозного комплекса представлена в виде совокупности «трех сторон религии» — вероучения, культовой практики (обрядности) и организации верующих. Нетрудно заметить, что здесь, в сущности, проявляется структура, свойственная любому социальному действию, в котором всегда наличествует «программа» (т.е. план деятельности, мотивация, идеология), ее практическая реализация и организационная составляющая. В развернутом виде системность религиозного комплекса представляет собой совокупность функционально самостоятельных частей целого, которые можно называть отдельными «органами» этого социального организма. В православии это — церковная община с ее подразделением на мирян и клир, патриархат и множество отдельных епархиальных управлений; монастыри, школы, семинарии, духовные академии и даже хозяйственно-производственные и торговые подразделения.

Религиозный комплекс, или внешняя системная организация религии, имеет два заметно различающихся между собой уровня строения: эмпирических реалий и догматических установлений определенного вероучения. Первый уровень образуют бытующие в определенных культурно-исторических условиях *верования*, обладающие *гетерогенным* строением благодаря свойственному им полиморфизму и синкретизму. Второй уровень религиозного комплекса образуют отдельные религиозные традиции, направления и конфессии, представляющие собой в значительной мере рафинированные по содержанию и строго очерченные в догматическом и каноническом плане *гомогенные* системы.

Строение гетерогенной системы разворачивается «по горизонтали» в виде набора ее составляющих, заимствованных из различных религиозных традиций — феноменов одного эмпирического уровня. Типичным примером может служить двоеверие, существовавшее на Руси и в Западной Европе в период становления в этих регионах самостоятельных христианских традиций. Специфической особенностью этого «агрегатного состояния» религии было объединение исконных языческих традиций с привнесенным христианством на основе полиморфизма и синкретизма. В современную эпоху аналогичные особенности наблюдаются у афро-христианских сект и синкретических религий Латинской Америки. Гетерогенное строение, или «агрегатное состояние» религии — характерная черта всех народных верований. «Чистую или простую» религию, которую можно было бы свести к одной форме или структуре, мы не обнаружили нигде, — писал Мирче Элиаде. — Господствующие земные или небесные культы ни в коей мере не исключают сосуществование других культов и другого символизма» [26, 220]. В этом можно убедиться, заглянув в недавно вышедший капитальный труд «Религии народов современной России». Авторский коллектив этого исследования, как пишет М.П.Мчедлов, «на обширном этнографическом и религиоведческом материале стремился показать, как в результате приобщения тех или иных народов, в том числе самых малочисленных, к определенной религии происходит соединение ее с народным бытом, что обуславливает такие черты реально бытующей религии, которые могут быть не свойственны данной конфессии» [20, 5-6].

Традиционное религиоведение рассматривает эти феномены во всей их эмпирической конкретности — на уровне религиозных традиций, отдельных конфессий и индивидуальных проявлений религиозности. Это целые конгломераты духовности — разнородные по составу и строению композиции разных стадий генетического раз-

вития религии и синкретических взаимодействий различных религиозных традиций. Этот эмпирический уровень религиозных феноменов еще ничего не говорит о типологии их внутренней организации и строения, он составляет предмет *дискретивных историко-религиоведческих исследований*.

Историко-этнографические исследования религиозных реалий гетерогенного характера обычно в первую очередь направлено на выяснение, в силу каких исторических условий и культурных влияний произошло объединение элементов разных религиозных традиций в общий полиморфный конгломерат или единое синкретическое целое. Не меньшее (если не большее) значение имеет вопрос о функциональном взаимодействии разнородных составляющих таких гетерогенных религиозных систем, выяснения роли каждой из них в отдельности и причин сохранения их смысла и значения в народной традиции.

В качестве гомогенных систем религия является предметом теологии и общего религиоведения, которые имеют дело с рафинированными, догматически строгими профессиональными системами веры в отличие от фактически бытующих синкретических верований. Если обратиться к строению гомогенной системы «по вертикали», то мы тем самым перейдем к рассмотрению *изоморфного* строения религий. Здесь обнаруживаются, в свою очередь, два уровня. «Верхний» уровень, непосредственно примыкающий к эмпирической реальности религии, *феноменологический*. Для него показателен *семантический изоморфизм* и такие смысловые религиозные системы, как анимизм, оккультизм, шаманизм, политеизм, гностицизм, теизм.

Более глубокий уровень изоморфного строения религий — *морфологический*, фундаментальный по своему значению для определения типологических особенностей религии. Для этого уровня системного строения религии показателен *структурно-функциональный изоморфизм* и

разнообразные целостные функционально-морфологические системы: полные (традиционные конфессии) и неполные (так называемые «бесхрамовые религии» — новые религиозные движения, отказавшиеся от института церкви), интегральные и дифференциальные («утилитарные религии» типа сакрального врачевания и мистифицированной психотерапии и другие).

ГЛАВА III

МНОГООБРАЗИЕ ОРГАНИЗАЦИОННЫХ СТРУКТУР РЕЛИГИОЗНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Организационные структуры *нетрадиционных религий* весьма разнообразны, именно это обстоятельство позволило Чарльзу Глоку выступить с критикой теории «секты-церкви» Вебера-Трельча, которая ограничивалась рассмотрением всего лишь двух религиозных институтов. При всем многообразии организационного строения нетрадиционных религий оно настолько своеобразно, что часто служит средством их обозначения. Действительно, о них то и дело говорят как о «*безхрамовых религиях*», как о «*новых культах и сектах*», «*религиозных движениях и течениях*» и т.д.

Приверженцев нетрадиционных религий часто объединяют различные виды деятельности и формы общения, не только их религиозная активность как таковая, но порой также хозяйственно-бытовая, производственная деятельность, имеющая производное и подчиненное значение. Для понимания определяющих социокультурных особенностей нетрадиционных религий мы выделяем в морфологическом анализе прежде всего организационные структуры собственно религиозной деятельности и общения, на основе которых строятся разного рода *сакральные общности* людей (наиболее важные среди них религиозные институты). Их следует отличать, во-первых, от религиозных и культовых *учреждений*, таких как храмы, молитвенные дома, проповеднические центры (неохристиане назвали их по-своему: *Дома Христа, кафе, пещеры, катакомбы*). Во-вторых, от *социальных объединений* различного назначения: хозяйственно-бытового (сектантс-

кие коммуны), производственно-финансового (фермы, мастерские, заводы, верфи и рыболовецкие флотилии — все это есть, например, в религиозной организации Муна).

Новые религиозные объединения активно развивают собственные средства массовой информации, владея книгоиздательствами, газетами и журналами, радиостанциями. Считается, что все эти учреждения имеют статус религиозно-сакральной деятельности (не случайно телевизионная программа АУМ Синрике на московском канале «2x2» называлась «Постижение Истины», а радиопрограмма этой организации на радиостанции «Маяк» именовалась «Распространением проповеди Святых Небес»).

Большое внимание в новых религиозных организациях уделяется также воспитательно-образовательной работе как со взрослыми людьми (Университеты Махариши, «Анти-университеты» Раджниша), так и с детьми. Пример — кришнаитская *гурукула* (в индуистской традиции это монастырская школа для детей, начиная с пятилетнего возраста, но в российских условиях она трансформировалась в детсадовскую и школьную «продленку», работающую с разрешения министерства образования и по согласованной с ним учебной программе).

Подобные религиозные и социальные учреждения не дублируют *сакральные институты*, типологически отличаются от них, а по своему назначению решают, как мы видим, дополнительные задачи, связанные с существованием религиозных объединений в условиях окружающего их общества.

Нередко религиозный институт и функционально связанное с ним учреждение являются разными сторонами одного и того же объекта и поэтому фигурируют под общим названием. Классическим примером является традиционный монастырь, представляющий собой, с одной стороны, монашескую общину, а с другой — религиозное учреждение и хозяйственно-бытовое объединение. В неоориенталистских религиозных организациях многофункциональным объектом является *ашрам*. Западные, в том числе и россий-

ские, кришнаиты чаще называют его «храмом», в АУМ Синрике его эквивалентами являются «центры», а у раджнишистов — «колонии». *Ашрам* представляет собой в первую очередь *сектантскую общину*, а вместе с тем непременно и *монашеское общежитие, культовое и учебное* учреждение.

Какие же *сакральные общности* свойственны нетрадиционным религиям? Для ответа на этот вопрос составим *морфологический ряд сакральных общностей адептов нетрадиционных религий*, объединяющий по возможности все их разновидности, а затем в соответствии с их особенностями разобьем на ряд типологических групп.

Богоискательская среда, аморфная, неопределенная, неустойчивая и переменчивая по религиозным воззрениям и ориентациям. Характерным признаком этой общности является отсутствие организационных начал и определенного лидерства. Примером являются религиозные искания в среде молодежной контркультуры и в среде хиппи западных стран 60-х гг. В России это явление возникло десятилетием позже.

Новые религиозные течения имеют ту или иную идейную направленность и характеризуются определенными мировоззренческими ориентациями. В Америке типичным примером этого феномена был так называемый *битнический дзэн* — синкретическая смесь даосских и дзэнских воззрений с этическим нигилизмом молодежной контркультуры. В России примером нетрадиционных религиозных течений явились увлечения религиозной философией и мистицизмом йоги, проявившиеся с начала 70-х гг. Более широкое распространение получили космизм, агни-йога, а также возродившиеся на более широкой основе теософия и антропософия.

Новые религиозные движения обладают определенной сакральной целенаправленностью, обычно связанной с актуальными эсхатологическими ожиданиями, а поэтому им свойственна более высокая евангелизаторская активность. Специфической особенностью этого типа религиозных

объединений является отсутствие основателя и лидера, а также иерархической структуры, поэтому такие движения состоят из сети малых неформальных групп, обладающих самостоятельностью, а часто и своей особой культовой практикой. Таково было первое современное нетрадиционное религиозное движение — Иисус-революция, таково по своим организационным особенностям и движение Нового Века — входящие в его состав весьма разнообразные по своему характеру группы редко находятся под контролем авторитарного лидера.

Религиозные группы, общины: формализованные объединения, для вступления в них требуется ритуальное посвящение. Это начальная, самая простая форма организации верующих (например, местные общины *бахави*). Из первичных объединений этого типа обычно слагаются региональные системы, а они, в свою очередь, образуют единую всемирную организацию. Как правило, этот первичный институализированный уровень организации служит основанием для формирования ряда особых религиозных институтов, перечисленных ниже.

Кульм харизматического лидера, значительно различающийся в зависимости от религиозной традиции и притязаний основателя нового религиозного объединения. В язычестве и неоязычестве, в современном сатанизме (дьяволомании) это может быть *кульм мага, колдуна, шамана, жреца*. Наиболее видный и влиятельный лидер неоязычества П.К.Иванов прославляется последователями как «Бог Земли», а руководитель ритуальных убийств Мейсон называл себя «сатаной».

Для неоориентализма типичен *кульм гуру* — культ духовных учителей и наставников в медитации и иных методах сакрального совершенствования человека. Среди наиболее известных у нас — Бхактиведанта Свами Прабхупада, Асахара, Шри Чимной, Махариши Махеш Йоги, Сатья Саи Баба. Либо это *кульм живого бога* — например, Бхагавана

Шри Раджниша — или боговоплощенца, такого как основатель секты Ананда Марг П.Р.Саркар, объявленный воплощением одновременно Шивы, Брахмы и Кришны.

В неохристианстве харизматические лидеры имеют статус *пророков* (Виссарион — основатель Церкви Последнего Завета, арх. Иоанн — «пророк Богородицы», основатель богородичного центра) либо статус бога (основатели Белого Братства-ЮСМАЛОС — Мария Дэви считается Христом, а Иоанн Свами — Богом-Отцом). С.М.Мун объявил себя *творцом мироздания*, а потом и *мессией* нашего века. Ему предстоит, согласно Завершающему Завету — вероучению Церкви Объединения — довести до конца «неудавшуюся миссию Иисуса Христа».

Культистские объединения, отличающиеся строго установленными правилами и формами культовой практики — обрядами поклонения, техникой психофизического сакрального совершенствования, изучением священных текстов как средству приобщения к эзотерическому знанию. Преследуя общую цель — приобщения к сакральному началу, **культистские институты** весьма различаются по своему содержанию: в Системе Учителя Иванова доминирует аскетическая практика «закалки-тренировки», в АУМ Синрике — йогические и тантристские методы сакрального совершенствования, у кришнаитов тысячекратное повторение махамантры «Харе Кришна». В Обществе трансцендентальной медитации панацеей считается упрощенная медитационная техника, предложенная Махариши, у Джорджа Осава — питание по оккультским рецептам, в колониях раджнишистов главное значение придалось религиозно-экстатической практике (в том числе в форме «первобытного вопля», оглушительного смеха и даже сексуальных оргий).

Сектантские и монашеские объединения, свойственные Семье (ранее секта Дети Бога), нео-санньясином Раджниша, монахам-самана из АУМ Синрике, кришнаитам (прежде всего ученикам-брахмачариям, проживающим в ашраме), членам Ананда Марг. Напомним, что отличительным признаком сектантского института не является коммунальная

форма общезнания, хотя сектанты часто проживают совместно (тем не менее не всегда и необязательно, о чем говорит пример российских кришнаитов, раджнишистов, йогинов, проживающих в своем большинстве в обычных домашних условиях). Специфическим признаком секты как одного из трех основных религиозных институтов является представление о высоком сакральном уровне (особой духовной модальности бытия) членов этого объединения, что обусловлено строгими ритуалами посвящения и соблюдением многочисленных запретов (в АУМ Синрике их число доходит до 800). Таким образом, специфика *сект* заключается в особом сакральном смысле и значении этого религиозного института, а вовсе не в способе его возникновения — путем отделения от первоначальной церковной организации (о чем говорит сам термин и на чем настаивает церковная апологетика). Сектантский институт «избранных», «достигших» формируется на основе соответствующих религиозных установок верующих, а не в результате их отделения от церкви (это может быть следствием, но не причиной их убежденности в своей особой близости к Богу, чистоте и праведности). Возникновение секты посредством выхода группы верующих из рядов церковной организации является скорее делом случая, следствием определенных обстоятельств, а вовсе не обязательной закономерностью. Секты и культы да и все другие объединения приверженцев нетрадиционных религий возникли не в рамках церковных общин, а вне их — в богоискательской среде, когда на фоне усиления и углубления религиозных исканий появившимся харизматическим лидерам удавалось заложить основы новых религиозных направлений и придать им самостоятельность, сформировав собственные организации и особые религиозные институты. Об этом свидетельствует история возникновения секты Дети Бога, культа Мехер Баба, американского и российского кришнаизма, движения Трансцендентальной медитации. Во всех этих случаях новые религиозные организации возникли из сложения двух факторов: наличия бо-

гоискательски настроенной молодежи и активной миссионерской деятельности в ее среде со стороны новых религиозных харизматических лидеров.

Инструментальные объединения узко специализированного назначения, обычно известные под названием определенных групп, **акций, миссий, обществ, орденов**). Это евангелизаторские и миссионерские группы Семьи (секты Дети Бога) или Белого Братства (ЮСМАЛОС), «боди-саттвы» в АУМ Синрике.

В этом широком и весьма разнородном по составу перечне **сакральных общностей** выделяются своими особенностями следующие: 1) **богоискательская среда** как первичный фон нетрадиционной религиозности; 2) **неформальные объединения** — отдельные группы, течения и движения; 3) **формализованные объединения** — религиозные институты; 4) **инструментальные объединения**.

При характеристике определенного феномена нетрадиционной религиозности надо иметь в виду два обстоятельства: во-первых, изменения его организационной структуры с течением времени, причем характер и направленность этих изменений может быть различной, а вовсе не однозначной, как это вытекает из теории Вебера-Трельча, допускающей только одну возможность — превращение секты в церковь. Однако по этому сценарию действительно шло развитие некоторых новых религиозных объединений. Прежде всего **Церкви объединения**, выросшей под руководством С.М.Муна из маленькой оккультной группы, собиравшейся нелегально в горах Северной Кореи, в международную транснациональную религиозную корпорацию многофункциональной направленности, располагающую только в Москве несколькими церковными приходами. Другим примером этого типа структурных изменений религиозного объединения, называемого нами **прямым морфогенезом**, явились организационные преобразования в религиозной общине Бхагавана Шри Раджниша. Незадолго до своего выдворения из Америки он написал (в дополнение к уже из-

данным 600 произведениям религиозно-философского характера) каноническое сочинение под названием «Книга раджнишизма», объявил о подготовке *священнослужителей* из числа своих приверженцев — *неосанньясинов* с намерением создать собственную *церковь* для этого «оранжевого народа» (прозванного так за свои ритуальные одеяния — характерный знак сектантской принадлежности и подражания древней индуистской традиции).

Следующим примером попыток повести новое религиозное объединение по этому «классическому» пути структурно-организационных изменений является *сайентология*, в которой доминирующее значение всегда имела структура психотерапевтического *культа*. Тем не менее Р.Хаббард в последние годы жизни дал своей организации новое название: «*Церковь сайентологии*» и попытался создать в ней нечто напоминающее богослужебный институт, что должно было как-то оправдать это новое, респектабельное название, призванное завуалировать сложившееся представление о скандальной конфронтации сайентологов с властями и традиционными церквами.

Можно привести примеры *обратного морфогенеза*, когда новое объединение, принадлежавшее к традиционной церковной системе, превратилось в секту или просто в группу мирян, не имеющую своего клира — обязательного элемента церковной организации. Такова *Истинно Православная Восточная Небесная Апокалиптическая Церковь Откровения Иоанна Богослова* — новая харизматическая ветвь русского православия. Возглавил эту небольшую группу верующих в 1987 г. мирянин — брат Иоанн (Иван Яковлевич Голошубов). Он заявил, что выступает в роли библейского Иоанна Богослова, в котором ныне воплотился, в свою очередь, явившийся на землю Иисус Христос. Поэтому официально основателем новой «церкви» считается Иисус Христос Земной.

Обратный морфогенез характеризует и так называемую «*Церковь Христа*» (зарегистрирована Минюстом РФ в 1992 г.) — евангелизаторское движение, которое отказалось

от традиционной церковной структуры. Появившаяся в республиках СНГ в 1991 г. миссия «*Евреи за Христа*» определенно относится к новым религиозным движениям редуционистского характера, по причине ее отхода от традиционных канонов и институтов иудаизма.

Не всегда морфологические изменения нового религиозного движения носят последовательный характер, порой случаются и решительные повороты на принятом пути развития. Так случилось с упомянутым *раджнишизмом* после ликвидации сектантского порядка Раджнишпурама в Америке и отказе двадцати стран принять у себя Раджниша и разрешить организовать сектантскую коммуну на своей территории. В конце концов он вернулся в Индию и осуществил радикальную реформу созданного им религиозного движения: перестал называть себя «Бхагаваном» — персонификацией божества, а его приверженцы уж не были обязаны носить на шее ритуальные бусы — *мала* с его портретом и оранжево-красные одеяния. Таким образом, культ живого бога перестал существовать в раджнишизме, равно как и институт сектантства. Однако культовая практика сохранилась и даже вновь привлекает к себе новых приверженцев в ряде стран мира, в том числе и в России, где есть группы последователей *Ошо* (так называют теперь бывшего «бхагавана»).

При характеристике феноменов нетрадиционной религиозности надо считаться, во-вторых, с их полиморфизмом, т.е. с наличием у них одновременно нескольких институциональных структур различного свойства и функционального значения. Очень часто новые религиозные объединения, такие как Система Учителя Иванова, АУМ Синрике, Общество Сознания Кришны, община неосанньясинов Раджниша, Ананда Марг, совмещают в себе сразу три религиозных института: *культ священного основателя* данного религиозного движения, *культ духовной практики* и *сектантской* (по существу, *монашеский*) институт определенной части верующих — *брахмачаринов* (у кришнаитов), учеников, ведущих аскетический образ жизни под непосредственным руковод-

ством гуру, или же уже *достигших* высшего уровня сакрального совершенства (в АУМ Синрике). Среди кришнаитов этой последней категории верующих типологически равноценны *брахманы* — «дважды рожденные» и *санньясины* — бродячие отшельники (правда, последних пока еще нет среди российских членов Общества Сознания Кришны).

Как правило (впрочем, не всегда), сектантско-монашеская структура предполагает наличие *сектантско-коммунальной* или же *монастырской* организации повседневной жизни соответствующей категории верующих: *ашрамитов* (обитателей кришнаитского ашрама), *самана* — монахов из АУМ Синрике. Очевидно, что сектантская группа составляет только часть (порой очень небольшую) от общего состава нового религиозного объединения, поэтому характеризовать «сектантами» поголовно всех его членов неправильно, хотя это и принято по давней церковной традиции, в соответствии с которой любое внецерковное объединение верующих именуется «сектой». Причем в устах церковных ортодоксов это наименование звучит как тяжкое обвинение в отступничестве и ереси, а поскольку освобождение от жестких церковных канонов и строгой догматики часто воспринимается как модное ныне свободомыслие и вольнодумство, то гонителям новой религиозности пришлось изыскивать новые страшилки. Используя запуганность людей криминогенной обстановкой, сложившейся в стране, ими было придумано новое обличительное прозвище для приверженцев нетрадиционных религий — «сектомафия». При советской власти подобное словотворчество было свойственно *воинственным безбожникам*, теперь этим занялись у нас активисты *антикультурного движения*.

Ныне, таким образом, терминологические споры вокруг религиозных институтов далеко вышли за академические рамки и приобрели злободневное идеологическое звучание. Поэтому достичь ясности в этом вопросе важно не только для ученых, но и для законодателей, для учителей и для родителей, чьи дети проявляют интерес к новым рели-

гиозным организациям или даже принимают участие в их деятельности. Поэтому еще раз вернемся к проблеме «сект и культов», чтобы по возможности уточнить ее религиозно-церковное содержание.

Сейчас в понятия «культ» и «секта» многие стали вкладывать исключительно негативный смысл. Подобное отношение к этим религиозным институтам наблюдалось в нашей стране дважды: в царской России, где в них видели угрозу монархии и православной церкви, и в советской России, где в них усматривали не только подрыв господствующего строя, но и самой передовой идеологии (хотя накануне революции Бонч-Бруевич, друг и соратник Ленина, публично защищал сектантов как союзников социал-демократии в борьбе с царизмом).

В последние годы, когда стала забываться перестройка с ее восторженным отношением ко всем проявлениям религиозных настроений (не только церковно-православным, но и языческим, мистическим, сектантским), все громче стали раздаваться голоса активистов антикультового движения. Именно они приписывают любым нецерковным религиозным институтам сугубо негативное значение. Это они называют религиозный культ не иначе, как сатанинским, а секту — непременно тоталитарной, и тем самым *a priori* провозглашается непримиримо враждебное отношение к религиозным объединениям, получившим такие негативные обозначения, исключается сама возможность цивилизованного диалога с ними и прямо ставится задача изгнания их из общества. Короче говоря, по убеждению антикультового движения презумпции невиновности не существует для сект и культов. Их «вина» заключается уже в одном том, что они не являются церковными организациями.

В результате сложившегося негативистского значения терминов «религиозная секта» и «культ», новые религиозные организации стали избегать их использования в своих названиях. Почти все стали «церквями»: у Муна — Церковь Объединения, у Хаббарда — Сайентологическая

церковь, есть также Церковь Христа и даже Церковь Христа-Виссариона, не говоря уже о Церкви Сатаны. С другой стороны, в межконфессиональных спорах теперь легче стало обличать своего противника: достаточно назвать его организацию сектой.

В Средние века инквизиция приложила немало усилий, чтобы составить классификацию вредоносных демонов. Сегодня наблюдается нечто подобное этим забытым интеллектуальным упражнениям: недавно придумали совершенно ненаучный термин «тоталитарные секты», а потом пошло-поехало: одно словцо страшнее другого. Здесь и «сектомафия», и «сектомания» (по аналогии с наркоманией), и ужасные «психотеррористические секты». Разумеется, излишне спорить, что возможны плохие и даже общественно опасные секты: вопрос стоит о правильном понимании социальной природы самого сектантского религиозного института.

Поэтому следует напомнить, что секта всегда была соперницей господствующей церкви и вследствие этого рассматривалась как проявление вредоносных сил, враждебных божественному порядку, который могла представлять и защищать только церковь. Что касается внецерковного религиозного культа, то он отождествляется христианской ортодоксией с язычеством и поэтому также объявляется проводником злых, сатанинских сил. Очевидно, что негативный смысл исторически стал приписываться нецерковным институтам вследствие их несовместимости или конкуренции с институтом церкви.

Специфика же религиозного культа и секты имеет морфологический характер и свои структурно-функциональные проявления. Институт религиозного культа открывает для своих адептов сверхъестественные возможности овладения священным знанием, обретения сакральных сил, особых приемов связи с высшими священными инстанциями. Поэтому адепты культа называют себя «постигшими» определенные религиозные истины, «достигшими» той или иной высокой ступени духовного роста, «продвинутыми» по пути

сакрального совершенствования, «преданными» почитаемому ими божеству. Хотя церковь и отвергает такой религиозный институт, когда он существует в чистом виде, она тем не менее использует его в своей религиозной системе, морфологически более развернутой и сложной.

Религиозная секта — иной институт, иная система религиозных отношений. Здесь определяющим признаком является понятие высокого сакрального статуса религиозного объединения. С ним связано характерное для сектантов чувство избранности и отстраненности от окружающих. В церкви также есть эти морфологические структуры, но они в ней дифференцированы: особым сакральным статусом обладают монахи, особым — священники. Да и простые миряне, рядовые верующие очень гордятся своей церковной принадлежностью. А это все религиозные смыслы и значения, исторически впервые сформировавшиеся в сектантском религиозном институте.

Иными словами, все религиозные институты: культ, секта, церковь — генетически связаны между собой и морфологически схожи во многих отношениях. Поэтому о достоинствах того или иного религиозного объединения надо судить не по особенностям его структурной организации (хотя и это важная сторона вопроса), а по культурно-исторической ценности этого объединения, проявляющейся в его деятельности, в его влиянии на личность и общество.

ГЛАВА IV МОРФОГЕНЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ

Для более наглядного объяснения особенностей морфогенеза религий, связанного с возникновением и последующими изменениями нетрадиционных религий, целесообразно обратиться к аналогиям, которые можно усмотреть в области ядерной физики, позаимствовав из нее картину распада атомных систем и появления потоков элементарных частиц.

Речь идет о крупнейшем открытии в физике начала XX века — открытии явлений радиоактивности. Было опровергнуто незыблемое до того времени представление о неделимости атома. Выяснилось, что этот считавшийся первичным элемент вещества — очень сложно организованная система множества еще более мелких частиц. При определенных условиях атомарная система распадается на более простые фрагменты, испуская при этом радиационные потоки элементарных частиц.

С известными оговорками можно провести аналогию между указанным физическим процессом и таким специфическим явлением в области культуры и общественной жизни, как возникновение богоискательства, сектантских групп и культов. Уподобляя процесс внутрицерковных потрясений, сопровождающийся рождением еретических течений, богоискательских движений или сектантских объединений, атомному распаду в физике, мы идем на создание иллюстративно-образной модели, обладающей несомненным методологическим значением и эвристическими дос-

тоинствами. Как известно, такое уподобление существенно отличающихся друг от друга феноменов вполне оправдано с точки зрения общей теории систем и синергетики.

Религиозные явления представляют собой, как правило, весьма сложные по своему строению и организации системы. Прежде всего это относится к церковным объединениям. Любая традиционная христианская церковь имеет громоздкое, веками разрабатывавшееся вероучение, обширную ритуальную обрядность. Ей свойственна многозвенная организационная сеть и иерархическая структура, основание которой образуют рядовые миряне, а вершину — всесильные «князья» церкви в лице епископата, возглавляемого в православии патриархом, а в католичестве — римским папой. Образно говоря, каждая такая церковь — это своего рода «атомарная система»: вполне самостоятельная в своем внешнем проявлении, а во внутрицерковных отношениях построенная по принципу жесткой взаимосвязи и соподчинения.

Иначе выглядят новые культы и секты. Отвергая традиционное вероучение, обрядность и церковную структуру, они первоначально предлагают довольно краткое «божественное откровение», их символы веры и ритуалы немногочисленны, строение несложно, их состав узок, а организация предельно проста (в качестве примера сразу приходит на память раннее христианство, проделавшее за 2—3 столетия путь от общины к церкви). Невольно напрашивается сравнение этих ново рожденных религиозных объединений с элементарными частицами субатомной физики.

Наша аналогия, конечно, не может охватить всего многообразия проявлений новых религиозных движений и их динамического развития. Достаточно указать на возможность превращения «элементарных частиц» религиозных объединений — сект и культов в самостоятельные церкви. Такова, в частности, история многих протестантских сектантских групп, возникших в результате конфронтации с католической церковью и ставших со временем крупнейшими религиозными объединениями (деноминациями) — баптистов, пятидесятников, адвентистов.

В данной иллюстративно-образной модели сходство двух явлений прослеживается в нескольких ключевых моментах, что позволяет еще больше расширить рамки сравнения. Во-первых, это момент кризисного состояния исходной системы. Атому свойственно «перевозбуждение» — нарушение энергетического баланса внутрисистемных связей; оно-то и является непосредственной причиной радиоактивного распада. Аналогично возникновение новых религий и культов — результат кризиса официально признанных в обществе религиозных систем. История дает тому массу примеров. Кризис официальной религии Римской империи, обожествлявшей личность императора, породил массу всевозможных сектантских групп, среди которых постепенно стали доминировать христиане. Последующая история самого христианства, превратившегося в официальную религию феодального общества Европы, также знает множество кризисных ситуаций, сопровождавшихся выступлением против него всевозможных ересей и сект, особенно в период вызревания новых капиталистических отношений. Религиозные движения, предшествовавшие Реформации и составившие ее идейно-политическое содержание, были направлены против католической церкви, являвшейся оплотом сдававшего свои позиции феодализма. Эти протестантские движения представляли собой как бы «радиационные потоки» богоискателей, родившиеся из кризиса «атомарной» церковной системы капитализма.

Современные нетрадиционные религии западного мира также появились на фоне глубоких противоречий, охвативших традиционные для него религиозные системы — католицизма, протестантизма, иудаизма. Это стало настолько общепризнанным фактом, что с ним соглашаются представители обеих сторон — как церковные иерархи, так и идеологи новых религий. Так, например, проповедники неохристианства из «движения Иисуса», из секты «Дети Бога», организации Муна (Церковь Объединения) постоянно подчеркивали в своих программных заявлениях неудовлет-

воренность официальным христианством, его устарелость и недостаточную эффективность. Выразительную оценку официальным религиям дал в свое время один из лидеров современного религиозного мистицизма Бхагаван Раджниш. Аргументируя преимущества своего новомодного мистического культа, он заявлял, что традиционные исповедания — буддизм, христианство, ислам — это «мертвые религии» и провозглашал новые культы, мистицизм единственно подлинной религией нашего времени.

В современной России повторяется та же картина, и здесь новые религиозные движения ссылаются на слабость, а то и на полную несостоятельность Русской православной церкви. Достаточно указать на самую резкую критику в ее адрес со стороны Богородичного центра или Истинно православной восточной небесной апокалиптической церкви Иоанна Богослова.

Возвращаясь к нашей аналогии, мы увидим, что рассматриваемые физические и религиозные явления обладают сходством также с точки зрения процесса образования новых элементов. При радиоактивном распаде — это поток элементарных частиц; в случае кризиса и раскола церковной системы — порождение ею различных сект и культов. На всем протяжении истории религий сектантские группы образовывали выходцы из официальных церквей. Не случайно их называли «вероотступниками», а само слово «секта» указывало на произошедший раскол, секционное расчленение целостного религиозного объединения — церкви, а точнее, церковного института с его единым вероучением, культовой практикой и общей организацией, с консолидировавшейся массой единоверцев.

По данным социологических исследований, проводившихся в США и странах Западной Европы, многие современные богоискатели в прошлом были иудаистами и католиками. Их часто называют молодыми «бунтарями», чей социальный протест выразился в разрыве с традиционной религией своих родителей. С другой стороны, секта Дети

Бога, созданная бывшим протестантским священником из США Дэвидом Бергом, или религиозное объединение Муна, выросшего в семье баптистского проповедника, ведут свое происхождение от официально признанных протестантских церквей. А Бхагаван Раджниш, отвергнувший традиционные религии Востока и Запада, был воспитан в рамках вполне традиционного для Индии джайнизма.

Радиационные потоки в физике — это рой элементарных частиц, мчащихся по разным траекториям в различных направлениях. Как это похоже на лихорадочную активность современных богоискателей! Недаром на Западе говорят о «религиозных метаниях», «религиозном брожении» и даже о «религиозном калейдоскопе» как характерных признаках богоискательской среды. Американский социолог Теодор Роззак в 70-е годы наблюдал в штате Калифорния удивительный феномен постоянных метаний молодых богоискателей. Они еженедельно обновляли свои религиозно-мистические увлечения, отправляясь каждый уикенд в новое «спиритуальное путешествие».

Неоднократно меняли свои религиозные пристрастия всемирно известные «битлы», прежде всего Леннон и Харрисон. Они перепробовали йогу, трансцендентальную медитацию, кришнаизм. Были восторженными почитателями Махариши Махеш Йоги, у которого жили в Индии, в священном центре его международной организации «Мировой проект», а потом со скандалом расстались с ним. Позднее они принимали у себя в Лондоне лидера кришнаитов Бхактиведанту и выступили как бы его спонсорами в пропаганде ведической культуры в западных странах.

В «радиационных потоках» современных богоискателей порой встречаются удивительные фигуры — нечто аналогичное «странным» частицам в ядерной физике. Это мистически настроенные лица, которые хотят заручиться поддержкой одновременно нескольких сверхъестественных начал. Среди них есть лидеры новых религиозных объединений, которые считают недостаточным объявить себя воплощени-

ем одного какого-нибудь божества и поэтому провозглашают свою особу вместилищем сразу трех божественных персонажей, как Саркар — глава секты Ананда Марг, а то и пяти, как Мехер Баба — основатель неосуфистского культа, популярного в недавнем прошлом среди американской молодежи. Им стремятся подражать, исходя из своих скромных возможностей, рядовые богоискатели. Английский ученый-религиовед Роберт Элвуд как-то признался, что с юношеских лет увлекался теософией, в зрелом возрасте серьезно занялся дзэн-буддизмом, хотя при всем при том официально он является епископом англиканской церкви. Эта своеобразная «многоканальность» религиозных воззрений современных богоискателей дала повод для меткого выражения в их адрес: крещение они получают в католической церкви, венчают их по-протестантски, а похороны устраивают буддийские. Причина этого явления заключается в усиливающемся сомнении относительно всемогущества божества, утратившего свою прежнюю единственность и неповторимость в условиях религиозного плюрализма. В этих условиях монотеизм религиозных воззрений постепенно становится номинальным, растворяясь фактически в политеизме, который рождается из совокупности соседствующих рядом друг с другом множества различных религий. Подчас современному человеку ни одна из них в отдельности не представляется достаточной, чтобы удовлетворить его мировоззренческие, морально-этические и собственно религиозные потребности. Поэтому он и обращается одновременно к нескольким религиям: не только для того, чтобы заручиться поддержкой нескольких богов, но чтобы и раздвинуть для себя религиозную картину мира, выйти за пределы сравнительно узких рамок конфессиональной морали, наконец, чтобы испытать волнующее разнообразие религиозного опыта и обогатить свой духовный мир благодаря приобщению к разным формам духовной культуры человечества.

Учитывая эту специфическую тенденцию в современном религиозном менталитете, становится понятным тяга определенной части богоискателей к универсальным куль-

там, таким как американский ведантизм, основанный в США Вивеканандой в самом начале века и превратившийся в религию «всех богов». В ней ведущее место занимает религиозная философия универсалистского характера, которая признает правомерность отдельных религий, в частности буддизма, христианства, ислама, но лишь в качестве более низкого уровня религиозных воззрений. При этом обряд носит смешанный характер. В западном мире известны и другие «универсальные религии», наиболее влиятельная из них — Вера Бахаи, занявшая сейчас уже второе место после христианства по широте своего распространения.

Третий момент сходства наиболее интересен и важен для понимания существа нетрадиционных религий. Физики рассматривают элементарные частицы, покидающие атом вследствие его радиоактивного распада как освободившиеся «детали» или части его внутренней структуры. Аналогично этому нетрадиционные религии и культы представляют собой такие новообразования, которые вовсе не следует считать чем-то посторонним и чуждым господствующей религиозной традиции, хотя основатели новых религиозных движений склонны абсолютизировать исключительность и неповторимость пропагандируемых ими учений. Однако при всем радикализме и непримиримости к традиционным религиям «новая религиозность» является скрытым содержанием господствующей религиозной традиции, отодвинутым на задний план и имеющим эзотерический характер — не для «всеобщего употребления». Иначе говоря, откровенный мистицизм и оккультизм, магическая обрядность, составляющие пафос богоискательства, — это как бы ядро больших и сложных «атомарных» церковных систем, занимающих официально доминирующее положение в обществе.

В этом легко убедиться не только аналитическим путем, но и прислушавшись к голосу самих богоискателей. К примеру, проповедники неохристианства постоянно подчеркивают, что они возрождают «истинную» христианскую веру, которая либо скрывается, либо искажается предста-

вителями официальной церкви. И в подтверждение своей правоты обращаются к первоначальному христианству, которое еще не знало церковной организации, а существовало на положении гонимой и преследуемой властями секты. Ей были свойственны сугубо мистические представления о скором конце света, несложная, но вызывающая экзальтацию обрядность и простое, по-своему демократическое устройство общины. В развитой церковной организации эти сектантско-мистические установки первоначального христианства оказались втуне, стали предметом не только замалчивания, но и запрета.

Элементы мистики, питающие культы и сектантские объединения, есть и в других традиционных религиях — буддизме, исламе, иудаизме. Достаточно назвать развивающееся на основе буддизма мистическое направление — тантризм, в котором на первый план вышли магические ритуалы и экстатические обрядовые действия. Или же можно указать на дзэн-буддизм с его культом экстатического транса — внезапного спонтанного «просветления» (сатори) и магическими приемами его достижения. В последнем случае речь идет о двух основных формах канонизированной здесь медитации: дза-дзэне, «простом сидении» и о «размышлении» над алогичными формулами особого рода высказываний — коанов.

В исламе подобная тенденция представлена суфизмом, в котором практикуется аскетизм и нередко изощренные средства воздействия на организм и психику верующего.

На базе древнего иудаизма возникло мистическое направление хасидизма, связанное с поклонением прорицателям-цадикам. Мартин Бубер, много уделявший внимания исследованию специфики и исторической роли хасидизма, убедительно показал изоморфное сходство этого сектантского, религиозно-мистического направления с дзэн-буддизмом и суфизмом. Поразительно уже одно то, что прослеживается почти полное сюжетное сходство назидательных диалогов-притч, популярных в этих религиозных течениях. Это

снова возвращает нас к обсуждаемой аналогии с атомной физикой: одинаковые элементарные частицы входят в состав совершенно различных атомов, а сходные между собой мистические течения принадлежат к разным религиям, которые очень далеки друг от друга по социально-историческому, культурному и национальному контексту.

Богоискатели, выступающие под лозунгом конфронтации с официальными религиями, обращаются к этим скрытым в давних религиозных традициях мистическим тенденциям и объявляют их «тайным», эзотерическим учением, воплощающим подлинную истину религиозной веры. Такова была установка основоположницы теософии Е.П.Блаватской в ее религиозных исканиях, о чем свидетельствуют уже одни названия написанных ею произведений: «Тайная Доктрина» и «Разоблаченная Изида». Нечто похожее предпринял основатель современного мистического культа Раджниш, пытаясь объединить и пропагандировать мистику различных эпох и народов. И уж совсем свежий пример — синкретическое учение Секо Асахары, объединившее, по его словам, йогу, даосизм, буддизм (причем во всех трех основных его исторических формах — хинаяны, махаяны и ваджраяны), а также учение Христа. Эта религиозная новация — АУМ Синрике (Учение Истины АУМ) считается основанной на первоначальном буддизме, поскольку современный буддизм, по мнению Асахары, уже утратил истины подлинной религии.

Выявляется весьма существенная особенность: в мистицизме как бы нивелируются религиозные различия и поэтому он как тенденция универсален несмотря на то, что формируется в русле таких несхожих между собой и даже противоположных по главным догматам религий, как, например, буддизм и христианство. Данное обстоятельство интенсивно используется в попытках сближения и даже слияния (на основе конфессионально нейтрального мистицизма) религий Востока и Запада в целях оживления и упрочения религиозных настроений.

В числе первых эту реформистскую установку выразил писатель Герман Гессе, который ярко и вдохновенно отобразил в ряде своих произведений основные устремления современного богоискательства. Благодаря этому в 60-х годах он почитался в среде «бунтующей» молодежи Запада в качестве одного из главных идеологов ее религиозных исканий. В характерной для него полемической форме он так сформулировал эту религиозно-реформистскую задачу: «В настоящее время речь идет уже не о том, чтобы обратить японцев в христианство, а европейцев — в буддизм или даосизм. Наш долг и желание — не обращаться и не обращаться в какую бы то ни было веру, но достичь как можно большей открытости и широты; в мудрости Востока и Запада мы видим уже не враждебные, борющиеся силы, но полюса, между которыми раскачивается жизнь» [1, 217].

Профессиональные теологи и религиоведы подходят к данной проблеме более конкретно. Лидер японского небууддизма Икеда, председатель многомиллионной организации Сока-Гаккай, и английский философ Тойнби опубликовали солидную книгу, в которой ведут диалог о возможности взаимопонимания и сближения буддийской и христианской веры.

В последние годы усилия сторонников религиозного реформизма значительно интенсифицировались, в дело включились целые организации, действующие в международном масштабе. Пример тому — «церковь» Муна, которая стала систематически проводить семинары по проблемам «унификации» религиозной веры с участием представителей самых различных вероучений. Недавно в Лондоне совместными усилиями кришнаитов и христиан была проведена конференция, посвященная вопросам плодотворного развития их межконфессионального диалога.

Единообразие мистических доктрин и магических ритуалов у многих народов мира подтолкнуло идеологов современного богоискательства к созданию особого мифа. Суть его сводится к тому, что в далеком прошлом жрецы знали некое «тайное учение», полученное от божественных посланцев, но со временем оно было почти полностью ут-

рачено и лишь отдельные его фрагменты сохранились в древних религиозных представлениях разных народов. Эта причудливая мифологическая идея послужила поводом для своеобразных религиозоведческих и культурологических изысканий, которые дали интересные описания мистических воззрений и магической обрядности, встречающихся в различные исторические эпохи и в культуре разных народов. Вся творческая деятельность уже упоминавшейся Е.П. Блаватской была посвящена поиску доказательств этой мифологемы и упорным попыткам реконструировать гипотетическую «тайную доктрину». Известный исследователь древних религиозно-мифологических представлений Мирче Элиаде также увлекался этой мистической гипотезой, хотя и трактовал ее иначе. Он обратился к поиску и исследованию неких изначальных мифологем («мировое древо», «вечное возвращение» и др.), в которых видел проявление архетипов нашего подсознания. В этом он следовал влиянию неопределенных воззрений К.-Г. Юнга.

Оставим в стороне миф о некоей единой доктрине мистицизма, якобы имеющей божественное происхождение, и попытаемся найти научное объяснение такому факту, как единообразие мистического мироощущения и психологической позиции верующих независимо от их религиозной принадлежности. Суть проблемы заключается, видимо, в том, что мистика — это как бы ядро религии, лишенное напластований тяжеловесного догматического вероучения и обширного арсенала канонических ритуалов и обрядов.

Если религиозная вера ограничивается только определенной конституирующей идеей (существование сверхъестественного начала) и соответствующими чувствами и настроениями, то перед нами — феномен мистики. Он всегда весьма узок и однообразен по своему содержанию и поэтому, в сущности, единообразен в различных религиозных традициях.

«Христианский мистик, — писал В. Лосский, — входит в самого себя, затворяется во «внутренней клетке своего сердца» и обретает там, в глубинах, «куда не проникает грех»,

начало того восхождения, в котором мир будет казаться ему все более и более единым, все более и более сосредоточенным, пронизанным духовными силами, образующим содержащееся в руке Божией единое» [2, 81].

Когда феномен мистики — эта простая установка сознания и поведения экзальтированного верующего — становится предметом самостоятельного осмысления и обрамляется своеобразным учением, возникает куда более сложное явление — мистицизм. Если, далее, последний обзаводится догматикой и канонической обрядностью, он превращается в собственно религию. Обретая прочную организационную основу, она превращается в действенный религиозный институт — культ, секту, церковь. В целом этот процесс представляет собой типичный морфогенез религии. Его исходным моментом являются отдельные мистики-богоискатели и их неформальные объединения, а заключительным — крупная, глубоко эшелонированная (т.е. разделенная на разные структуры, уровни и отдельные организации) религиозная система, достигающая в случае всемирно известных конфессий фактически глобальных масштабов.

Религия, представляющая собой системный объект (а вместе с тем и социальный субъект, и процесс духовно-практического освоения действительности), имеет сложное строение. В ней мы различаем несколько структурных уровней, начиная с внешнего и кончая глубоко внутренним — своеобразным ядром. Его можно представить в качестве исходного религиозного отношения, или первичной сакральной взаимосвязи верующего со сверхъестественным началом. Здесь, в самом центре религиозной системы «хранятся» основополагающие сакральные смыслы и значения, определяющие специфику той или иной религиозной традиции.

Почему же это скрытое, находящееся в глубине ядро религии порой обнажается, освобождаясь от «обруча» других структурных элементов, и заявляет о своей самостоятельности, не считаясь с разработанной и официально признанной религиозной догматикой и каноном богослужения,

строгим уставом подчинения церковной власти? Какая же энергия взрывает складывавшуюся веками и прочно устоявшуюся церковную рутину? Откуда берутся силы у сторонников религиозного обновления, которых не останавливают угрозы самых страшных кар (достаточно вспомнить, сколько еретиков и сектантов уничтожила христианская церковь)?

Физики, кажется, еще не установили причин атомного распада. Что же касается появления «радиационных потоков» богоискателей, возникновения новых религиозных движений, то порождающие их факторы известны очень давно. Собственно говоря, о том достаточно красноречиво свидетельствуют сами лозунги, под которыми воинствующая религиозная ересь ополчается против светских и церковных князей. Провозглашается требование установления «царства небесного» на земле. В иллюзорной форме здесь формулируется и цель наиболее радикальных социально-исторических преобразований, и наиболее возвышенный идеал человеческих взаимоотношений, и самая совершенная модель человеческого общежития.

ГЛАВА V

ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ

При всем разнообразии новых религий они обладают единой социально-исторической сущностью и рядом общих особенностей, касающихся их содержания и общественной роли. В целом эти особенности заключаются в обновлении религиозного содержания и в значительной активизации социальных функций религии. Рассмотрим основные особенности, свойственные всем новым религиозным движениям.

Особенности вероучения

Нередко можно встретить утверждения, что новые религиозные движения не являются религиями, причем об этом настойчиво заявляют не только поборники традиционных, господствующих и официально признанных в обществе религиозных объединений, но подчас и сами приверженцы новых религий. Позиция первых не нуждается в объяснении: известно, что они считают подлинной религией только господствующую традицию, а все прочее, и старые и новые, объявляют «ересью», недостойной называться религией. Позиция вторых на первый взгляд представляется непонятной и даже абсурдной. Дело же в том, что происходящее уже полтора века падение престижа официальных христианских конфессий все чаще побуждают критически настроенных христиан выступать против традиционных форм церковной организации, строгой канонической обряд-

ности и догматики вероучения. Они тяготеют к этим жестким формам традиционных религий и заявляют о своем отказе от «церковности» и даже от обычного понятия «религия» в пользу «религиозной веры», т.е. свободных религиозных убеждений, не стесненных жестким вероучением и контролем со стороны церковного института. Но если даже внутри традиционных конфессий распространено недовольство «церковностью» и официальным статусом «религии», то тем более пропагандисты новых религиозных движений стремятся избавиться от этого часто непопулярного названия. Доктрины новых религий часто провозглашаются в качестве «тайного учения», превосходящего традиционную религиозную догматику и современную науку. Несмотря на эти рекламные декларации, новые религии не только сохраняют ориентацию на сверхъестественное начало, но и значительно его усиливают.

При этом акцентируется внимание на иных формах связи со сверхъестественным началом, не характерных для традиционного христианства. Провозглашается верховенство безличного священного начала (Абсолюта, Чистого Бытия, Пустоты, Природы), возможность прямой и непосредственной связи с ним (посредством медитации или особых экзотических состояний — транса, сатори, самадхи).

Для обоснования самостоятельности и оригинальности новых религий обычно создается новая каноническая литература — оригинальные священные писания, либо комментируется и по-новому «прочитывается» старая. Так в Церкви объединения С.М.Муна высшим вероучительским авторитетом обладает трактат под названием «Принцип», у бахаи — «Священнейшая книга», написанная основателем этого нового религиозного движения Бахауллой. Современные кришнаиты считают главными своими священными книгами объемистые комментарии А.Ч.Бхактиведанты, основателя Международного общества сознания Кришны, к классическим произведениям древней Индии: религиозно-философскому трактату «Бхагавадгита» и многотомной пу-

ране (сборнику легенд о боге Кришне) «Шримад-бхатаватам». Большинство же новых сект и культов не имеют собственных священных писаний. Вместо них могут использоваться высказывания лидеров новых религиозных объединений (в секте Дети Бога, она же Семья, источником авторитетных наставлений служат так называемые «Письма Мо» — послания основателя этой организации «пророка Моисея»). Можно привести и другие примеры нетрадиционных религиозных наставлений: многочисленные лекции Бхагавана Шри Раджниша (Ошо), книги и выступления Секо Асахары. Получивший в России широкую огласку Богородичный центр считает своим религиозным авторитетом «откровения Богородицы», полученные архиепископом Иоанном, а также его собственные многочисленные импровизации. Виссарион (С.А.Тороп), глава Церкви Последнего Завета составил «Последний завет», данный ему якобы Богом.

Подобные произведения обладают не меньшим авторитетом в новых религиозных движениях, чем священные писания традиционных религий. Однако их «импровизационная» форма, позволяющая многократно дополнять и совершенствовать первоначальный текст, придает его содержанию более динамичный характер и позволяет легче приспособлять идеологию новых религий к меняющимся обстоятельствам и переменам в настроениях своих приверженцев.

Особенностью новых религиозных движений является отход от господствующих традиций в сторону *модернизма* (например, в движении Трансцендентальной медитации Махариши Махеш Йоги), *фундаментализма* (в Международном обществе сознания Кришны), универсализма (в учении Веры Бахаи), *синкретизма* (в раджнишизме).

Эти особенности наглядно проявляются в различных индуистских культах, получивших распространение в западном мире. Их основатели утверждают, что возродили подлинное священное учение, а в действительности они лишь в той или иной степени приспособили индуизм к настро-

ниям современных западных богоискателей. При этом историческое своеобразие индуизма утрачивается, и он превращается из национальной религии, отвечающей потребностям сословно-кастового общества, в разрозненные религиозные культы космополитического характера, призывающие обратиться к ним всех желающих (тогда как по традиции индуистом становился с рождения только индус).

В противоположность традиционным, доминирующим религиям и соответствующим им официально признанным церковным организациям, которые в целом поддерживают существующий государственный строй (или занимают в отношении его нейтральную позицию), многие новые религиозные движения считают его неприемлемым, отвергают господствующие на земле порядки и проповедуют скорое наступление конца света. В этих новых религиях доминируют эсхатологические настроения, а в вероучении первостепенное внимание уделяется доктринам, проповедывающим близкий либо уже состоявшийся приход мессии. Основатели новых религий говорят о конце мира и о своей роли божественных спасителей, призванных установить царство небесное на земле. Особенно настойчиво об этом заявляли: в США С.М.Мун, глава Церкви Объединения, в Японии Секо Асахара, основатель АУМ Синрике, в России — Виссарион, глава Церкви Последнего Завета, а также лидер Богородичного центра архиепископ Иоанн (Береславский) и архиепископ Лазарь из Истинно Православной Церкви. Причем в Церкви Последнего Завета эсхатологические ожидания приобрели вполне конкретный характер. Ее приверженцы считают, что во время вселенской катастрофы уцелеют лишь окрестности озера Тиберкуль. На этой «земле обетованной» и строят сегодня последователи Виссариона свою сектантскую коммуну.

Руководители новых религиозных движений, говоря о их преимуществах, подчеркивают, что здесь не обещают верующему после смерти «пирога на небе» (как это, мол, делают священнослужители традиционных церквей). Лидеры

новых религий обязуются привести своих приверженцев к полному и окончательному освобождению, и именно «здесь и сейчас», т.е. еще в земной жизни, а не в загробном раю. Подобная ориентация новых религий на земное существование человека является главной причиной их популярности, а ответное возражение со стороны ортодоксального христианства, что это суть «пагубное язычество», отвращающее человека от заботы о своем загробном спасении, редко охлаждает энтузиазм современных богоискателей, больше пекущихся о своем земном существовании, чем того хотелось бы их церковным наставникам.

Особенности ритуальной обрядности

В новых религиях большое значение придается практической стороне, активности верующего в отправлении обрядов. Этим подчеркивается их отличие от господствующих церквей, которые обвиняются скептически настроенными богоискателями в чисто словесном провозглашении веры и формальном соблюдении обрядности, ставшей пустой условностью. Таким образом, главная причина обрядно-ритуальной стороны новых религий состоит в стремлении к конфронтации с официальной церковной рутинной и в желании максимально усилить воздействие культа на эмоции и воображение верующих. Действительно, появление в западных странах неоориенталистских сект производило, как правило, сильное впечатление экзотичностью восточных религиозных обрядов, необычными и причудливыми культовыми аксессуарами, яркими и красочными одеждами сектантов, их раскрашенными лицами, бритыми головами мужчин, обилием броских женских украшений.

Экстравагантные ритуалы нетрадиционных религий призваны, с одной стороны, служить доказательством бескомпромиссного отрицания официального христианского

культы, а с другой стороны, способствовать побуждению фанатичных религиозных чувств, обеспечить эффективность «коммуникации» с божеством.

В большинстве новых религий главную роль играет эмоционально-психологическая сторона, а вероучение отнесено на задний план. Провозглашается приоритет религиозного переживания, «опыта» (в особенности экстатического, мистического, визионерского) над богословскими отвлеченными рассуждениями. «Спонтанные» проявления религиозного чувства (как правило, настойчиво ожидаемые и подготовленные специальной «техникой» пробуждения экстаза, вызова галлюцинаций и т.д.) интерпретируются как «просветление» и чудесное, сверхъестественное «путешествие» в потусторонний мир и приобщение к божественному началу.

Особое значение имеет практика «чудесного» исцеления, широко распространенная в большинстве новых религий, тесно связанных с магией и оккультизмом. Прямо или косвенно «чудесное» исцеление практикуется в нетрадиционных культурах, опирающихся на методы йоги и медитации. С этими методами западные богоискатели связывают свои надежды на физическое, психическое и нравственно-спиритуальное совершенствование человека под воздействием пробуждения скрытой в нем «божественной энергии». Благодаря этому должно произойти духовное возрождение всего общества, освобождение его от мучительных противоречий и выход из кризиса, угрожающего сегодня самому существованию человечества на земле.

Особенности организации религиозной деятельности

Новые религии обычно возникают в форме небольших неформальных групп либо в форме аморфных религиозно-философских течений и религиозно-реформистских движений. Это определяется разными — узкими или достаточно широкими — масштабами охвативших общество богоиска-

тельских настроений. Со временем первоначальные проявления новых религиозных движений обретают организационную определенность и строгость, возникают нетрадиционные религиозные институты. Это центры, миссии, фонды, общества, специфические учебные заведения, психотерапевтические курсы, бытовые коммуны (называемые «семьями», «колониями»), буддийские монастыри, индуистские ашрамы. Наиболее влиятельные из новых религиозных движений располагают десятками международных организаций, ведущих свою работу с разными контингентами населения (молодежью, интеллигенцией, бизнесменами и т.д.) в сотнях центров по всему миру.

Основатели новых религиозных движений обладают, как правило, божественным статусом и на правах «живых богов» претендуют на безграничную власть в отношении рядовых сектантов. Иерархи обычно решают все жизненные вопросы подвластных им верующих: вступления в брак, выбора места жительства, профессии и работы. Подчас сектанты лишены личной собственности и живут на казарменно-монастырском положении.

Особенности социальных программ

Для новых религиозных движений характерна установка на социокультурное обновление общества и личности. С этой целью лидеры новых религиозных организаций обычно разрабатывают специальные доктрины и конкретные программы, а нередко пытаются их практически реализовать в форме определенных социально-утопических экспериментов. Эта сторона деятельности новых религиозных организаций является важнейшим пропагандистским средством и весьма эффективно способствует приобщению к ним богоискателей.

Наиболее широкомасштабный эксперимент был задуман лидером американских кришнаитов Киртанандой Бхактипадой, объявившем о строительстве серии «Городов Бога»

по всему миру. Первый этап этого проекта, потребовавший многомиллионных затрат, был реализован (хотя и не в полной мере) в штате Вирджиния. Другой грандиозный эксперимент взялись осуществлять в США приверженцы Бхагавана Раджниша. Была построена большая сектантская колония (включавшая в себя городской центр, мастерские, аэродром), тысячи людей поверили в возможность создания экспериментальным путем идеального общества, затраты составили многие миллионы долларов, однако все закончилось полным крахом.

В дореволюционной России идеальные модели «истинной жизни» пытались реализовать старообрядцы и различные христианские секты, в том числе духоборы и толстовцы. Некоторые из них просуществовали до настоящего времени (например, небольшая община старообрядцев, о которой Песков написал в известном очерке «Таежный тупик»). В последние годы большую активность в организации сектантской производственно-бытовой коммуны проявляют последователи Виссариона. Официально она именуется «экспериментальным экологическим поселением», на его нужды местные власти выделили из лесного фонда 250 га земли в районе горы Сухой и озера Тиберкуль Красноярского края. Здесь Церковь Последнего Завета собирается построить «Город солнца», «Город избранных». По существу речь идет о том, что Виссарион, выступающий в роли Христа второго пришествия, намерен установить здесь, в отдельно взятом регионе, земное царство божие.

В большинстве случаев утопические модели общественного устройства не являются самостоятельной задачей новых религиозных движений. Наступление царства божьего на земле видится как естественный результат достижения неких «спиритуальных целей», конечного пункта религиозно-мистических исканий. Решающую роль должно сыграть «спиритуальное пробуждение» человека, а общее благоденствие явится прямым результатом этого.

Особенности взаимоотношений с социальным окружением

Значительной части, если не большинству, новых религиозных движений свойственна острая конфронтация с господствующим социальным строем и его официальными общественными и церковными институтами. Она заметно ослабевает в процессе эволюции новых религиозных движений, постепенно приспосабливающихся к своему социальному окружению.

Если обратиться к истории новых религиозных движений в странах Запада, то в первоначальный период с их стороны наблюдалось резко негативное отношение к традиционным церковным и светским институтам. Так называемые «молодежные секты» продолжили линию «бунтующей» молодежи на осуждение традиционной формы семьи, школы, правительственных и правоохранительных учреждений как коррумпированных и недееспособных социальных институтов. При этом наиболее сильная критика обрушивалась на официальные церкви. Их обвиняли в утрате связи с «подлинной» религиозной верой и в неспособности придать смысл и значение существованию человека в современных социальных условиях.

Анализируя эту альтернативную установку новых религиозных движений к их социальному окружению, нельзя не видеть две стороны проблемы. С одной стороны, наличие осмысления и выражение социально-политических оппозиционных настроений посредством идейно-мифологического багажа, находящегося в распоряжении нетрадиционных религий. С другой стороны, в новых религиозных объединениях формируются изоляционистские настроения, связанные с представлениями сектантов о своем приобщении к божественной истине и о доставшемся им священном жребии избранничества на пути к спасению. Эти самооценки порождают у сектантов враждебное отношение к посторонним, особенно к лицам, отказывающимся принять их рели-

гиозные убеждения. В среде «избранных» царит групповой эгоизм, вследствие чего сектанты считают достойными дружеского участия и любви только своих единоверцев. Всех прочих, включая собственных родителей и прежних друзей, оставшихся вне секты, относят к «испорченной» части человечества.

По мере ослабления социальной напряженности в обществе новые религиозные движения постепенно эволюционируют в направлении приспособления к существующему строю. Их альтернативный характер уступает место обычной конкурентной борьбе с соседствующими конфессиями за влияние на верующих, социальный престиж и привилегии.

Производственная и финансовая деятельность

Новые религиозные организации обычно чрезвычайно активны в производственно-финансовой сфере. В зарубежных странах они располагают множеством промышленных и торговых предприятий, издательствами и типографиями, радио и телецентрами, являются крупными землевладельцами и домовладельцами. В этой связи часто задают вопрос: а сохраняют ли подобные организации свой религиозный характер или их надо приравнять к обычным предпринимательским структурам (типа фирм, производственных товариществ и т.п.)? Это не только теоретический вопрос. Куда важнее то, что это вопрос практический, волнующий законодателей, юристов, налоговых инспекторов. За рубежом, например, в судебных разбирательствах неоднократно обсуждалась правомерность предоставления подобным организациям освобождения от налогов наравне с обычными религиозными объединениями. Этот вопрос волнует и наших законодателей, тем более, что в последнее время появились сообщения о причастности и Русской православной церкви к бизнесу, казалось бы, совершенно не совместимому с религией, — к табачному и водочному. Впрочем, производ-

ственно-хозяйственная активность издавна свойственна как традиционным, так и нетрадиционным религиозным объединениям. Известно, что до революции церковь была крупнейшим земельным собственником, процветали богатые монастырские хозяйства. Особенно тесная связь религиозной и хозяйственно-бытовой сторон наблюдается в этноконфессиональных объединениях (менониты, старообрядческие поселения), в сектах с коммунальным хозяйством (в Америке — шейкеры, в дореволюционной России — молокане, толстовцы и др.). В объединениях этого типа синтезированы в единое целое социальные и религиозные утопии, что и предопределяет развитие хозяйственно-бытовых, финансово-экономических и политических структур. Несмотря на это своеобразие нетрадиционных религий, они вполне отвечают общему критерию религиозности — наличию сакральных (священных, мистических) смыслов и значений в системе свойственных ей воззрений, ориентаций и мотиваций практической деятельности.

ГЛАВА VI

КЛАССИФИКАЦИЯ НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ

Классификация нетрадиционных религий по *направлениям* включает в себя следующие их разновидности, или классы религий:

- 1) *неоориентализм* — религиозно-мистические секты и культы восточного происхождения, получившие распространение в западных странах;
- 2) *неохристианство, или христомания*;
- 3) *сатанизм, или дьяволомания*;
- 4) *языческий политеизм* (многочисленные современные неоязыческие объединения);
- 5) *культ природных сил и энергий* (неомагизм, неошаманизм);
- 6) *универсализм*.

Рассмотрим наиболее влиятельные в современной России разновидности нетрадиционных религий.

Неоориентализм: религиозно-мистические искания, секты и культы восточных традиций

Среди огромного множества религиозных движений, культов и сект, получивших широкое распространение в развитых странах под названием новых, или нетрадиционных религий, большой известностью пользуются религиозно-мистические объединения восточной ориентации. Богоискатели западных стран заимствуют мистические учения и

обряды, намереваясь с их помощью обновить или полностью заменить господствующие в этой половине мира мировоззренческие ориентации и традиционные библейские воззрения. При этом историческое и национально-культурное своеобразие религий Востока используется для выражения идеологической оппозиции западной цивилизации и попыток радикально изменить характерные для нее социально-экономические и государственные формы жизни. В конечном счете новый ориентализм предназначается для разрешения проблем и противоречий современного индустриального общества с его оторванной от интересов народа политической элитой, бездушной технократией и массами приземленных, «одномерных» потребителей.

Попытки приспособить религиозно-философский мистицизм Востока к чуждым для него общественным и культурным условиям приводят к тому, что он многое утрачивает из своего первоначального содержания. Тем не менее западные богоскаты восхищаются новым ориентализмом как истинным проявлением «восточной мудрости» и видят в нем «подлинную» религиозность, несущую «вечную истину», скрытую в сокровенных «тайных учениях». Этот адаптированный применительно к настроениям западных антиконформистов неоориентализм считается единственным залогом надежды на радикальное изменение современного общества и улучшение положения человека в нем.

И хотя новый ориентализм привился и получил распространение первоначально на западной почве, его идеологи видят в нем средство спасения всего человечества, говорят о глобальных масштабах его религиозной миссии. Поэтому неоориенталистские организации стараются утвердить свое влияние по всему миру, стремятся создать свои центры и филиалы во всех странах. Наиболее сильно эта экспансионистская тенденция проявилась у Церкви Объединения С.М.Муна, у Общества трансцендентальной медитации, у Международного общества сСознания Кришны, у Церкви Сайентологии.

Крупнейшей вехой в истории проникновения восточных религий в западный мир явился «Парламент религий» — международная конференция представителей различных конфессий мира, собравшаяся в Чикаго в 1993 г. Однако на протяжении первой половины XX в. новый ориентализм пропагандировался в основном лишь философами и литераторами. Этих пропагандистов религиозных воззрений Востока можно разделить на три группы. К группе первооткрывателей могут быть причислены К. Айшервуд, Н. Рерих, Р. Роллан. Их привлекли почти неизвестные в Западной Европе учения и легенды древней Индии и Тибета, в которых они усматривали превосходство над западным христианством. Одна из главных причин этого настроения заключалась в том, что доверие к официальной церковной идеологии Запада сильно пошатнулось в эпоху империалистических войн, разрухи и экономических кризисов, в эпоху массовых революционных выступлений. К этим негативным факторам прибавились гонения на христианские церкви в большевистской России и в фашистской Германии.

Для первых пропагандистов нового ориентализма характерно стремление к освоению восточных учений и проникновение в их причудливые мировоззренческие представления, попытки уловить тонкости мистического настроения. В этой области они пытались найти созвучие своим собственным духовным исканиям. Здесь они видели надежду на появление нового, религиозно-просветленного человека и на осуществление благодаря этому духовного перерождения индустриально-потребительского общества Запада.

Ко второй группе популяризаторов нового ориентализма принадлежали Д. Т. Судзуки и А. Уоттс. Их имена также получили всемирную известность, а исследования, посвященные в основном дзэн-буддизму, были опубликованы в последние годы и в нашей стране. Их внимание к этой экзотической секте восточного мистицизма не случайно. Дзэн стал как бы первой ласточкой, возвестившей наступление нового религиозного климата в странах Запада. По-

явившись в этом регионе мира еще в конце XIX в., вместе с ведантизмом и йогой, дзэн сумел превзойти их своей популярностью и влиянием, поскольку воспринимался как более радикальное отрицание официальной религиозной традиции и буржуазного конформизма. Именно благодаря этому дзэн первым среди других сект нового ориентализма распространил свое влияние среди американских битников — весьма известном в середине двадцатого века молодежном движении протеста.

Третью группу поклонников восточной религиозной мистики составили авторы литературно-художественных произведений: Г.Гессе, Дж.Керуак, Д.Д.Сэлинджер, О.Хаксли. Персонажи их книг наглядно демонстрировали, как религиозно-философские идеи и мистические настроения Востока, подхваченные западными богоискателями, могут преломляться в их жизненных судьбах, отмеченных разочарованием в идеалах и ценностях официального общества. Эти писатели оказали глубокое воздействие на ориентации молодежной контркультуры 50–60-х годов. Герои «Сидхартхи» и «Степного волка» Гессе, «На дороге» и «Бродяги Дхармы» Керуака стали популярными и нашли подражателей среди антиконформистской молодежи. Сильное влияние оказали и книги Сэлинджера, воспевавшие через обращение к философии дзэна утонченную нравственно-эстетическую красоту человека, поднявшегося выше утилитарной морали и массовой культуры современного буржуазного общества. Нашлись и подражатели идей Хаксли, пропагандировавшего религиозно-мистические и экстатические переживания и настроенный на этот тонус образ жизни людей «нового мира». Не случайно в его романе «Остров» на удивление точно предвосхищено появление религиозно-наркотических коммун, получивших впоследствии распространение в США и Скандинавии под названием «психоделика» (в России аналогичным явлением стали группы «герметиков»).

Состав неоориенталистского движения резко изменился в 60-х годах в связи с возникновением сектантских организаций. Новые глашатаи религиозно-философских идей прибыли из Индии и Тибета и это в первую очередь способствовало их широкой популярности и влиянию в западном мире как представителей «аутентичной» религиозности, пропагандируемой из первых рук, а не заимствованной «паломниками в страны Востока», о которых с разочарованием и иронией писал Г.Гессе в одноименном произведении.

В условиях ослабления христианской традиции и поисков надежной и эффективной ее замены, новые религиозные движения восточной ориентации стремятся предстать в качестве мировых религий и средств спасения всего человечества. На эту роль особенно откровенно претендуют Трансцендентальная Медитация и современный кришнаизм, а поэтому соответствующие организации проводят прозелитизм без каких-либо национальных и социальных, образовательных и профессиональных ограничений. Так основатель Международного общества Сознания Кришны Д.Ш.Бхактиведанта настойчиво подчеркивал, что Кришну не следует рассматривать в качестве национального божества индуистов, поклонение ему должно стать правилом для всех социальных групп общества у всех народов мира.

Следует обратить внимание на то, что вопрос о новизне нового ориентализма имеет далеко не однозначный ответ. Ориенталистские религиозные новации в странах Запада сравнительно новы лишь по времени своего появления и распространения в этом регионе мира, но по своему содержанию они в той или иной мере связаны с древними традициями, например с шаманской и ведической. Это побуждает идеологов неоориенталистских организаций заявлять, что они являются носителями исконной восточной мудрости, почерпнутой в древнейших религиозных произведениях — Ведах и буддийских сутрах, созданных несколько тысячелетий тому назад, задолго до возникновения христианства. Постоянно встречаются рекламные заявления, что та или

иная неоориенталистская организация — это единственный образец сохранившейся древнейшей религиозной традиции в ее чистейшей, подлинной, аутентичной форме. Так лидеры современного кришнаизма, зародившегося в Америке, утверждают, что пропагандируют извечно существующую индуистскую традицию — санатанадхарму, а основатель АУМ Синрике утверждал, что проповедует учение самого Будды Шакьямуни, которое невозможно найти в сохранившемся традиционном буддизме.

Однако к подобным заявлениям следует подходить критически: они продиктованы пропагандистским мотивом дискредитации христианства как более поздней и менее глубокой религиозной традиции. В действительности же исторические истоки неоориенталистских культов относятся к значительно более поздней эпохе — к феодальному средневековью в странах Востока. Широко известный на Западе дзэн-буддизм окончательно сформировался в Японии в XI–XIII вв. Пропагандируемое сегодня в США, Западной Европе и в России «тайное учение» тибетского буддизма сформировалось в XV в. Истоки американского движения «Харе Кришна», организационно оформившегося в известное и у нас Международное общество Сознания Кришны, лежат в бенгальском вишнуизме, возникшем в XI в. и достигшем своего расцвета в конце XV в.

Истоки этих направлений нового ориентализма относятся к кризисным периодам восточного феодализма, затяжных междоусобных войн и народных выступлений. В эти бурные эпохи и получили широкое распространение религиозно-сектантские движения, направленные на устранение тяжелых форм экономической и социальной зависимости человека, на освобождение его сознания и воли от оков господствующей идеологии, прежде всего религиозной. Религиозный мистицизм феодального Востока, появившийся на исторической арене в виде различных даосских, тантристских, кришнаитских, суфистских новаций своего времени, имел прямое отношение к социально-реформистским и ос-

вободительным движениям. Это была исторически неразвита и во многом ограниченная форма социального протеста, поскольку ей было свойственно нигилистическое отрицание господствующей системы экономической и политической власти, официальной религии, существовавших институтов образования и культуры. Важно понять, что эти проявления религиозного протеста далекого исторического прошлого нашли свой отголосок в современном новом ориентализме. И это не удивительно, поскольку сущность нового ориентализма (как и всех нетрадиционных религий в целом) заключается в установке на социальную альтернативу, провозглашаемую посредством радикально обновленных религиозных воззрений.

Это подтверждается историей распространения нового ориентализма. Некоторые его организации оказались мало популярными именно потому, что их проповеди и ритуалы недостаточно отличались от известных на Западе религиозно-философских представлений и традиций господствующих церквей.

Однако главное в нетрадиционных религиях — не экзотичность культа, а расхождение с официальной идеологией и созвучие социально-альтернативным ориентациям участников религиозного протеста.

Поэтому типологические особенности нового ориентализма, связанные с его альтернативной социальной направленностью и радикально обновленными религиозными воззрениями, не могут быть объяснены лишь принадлежностью к восточным традициям. В этом причина того, что далеко не все восточные религии смогли стать материалом для формирования движений религиозного протеста в странах Запада. Ряд влиятельных восточных религий (конфуцианство, синтоизм, поздний буддизм, ортодоксальный ислам), будучи откровенными защитницами традиционных сословно-бюрократических государственных систем в странах Востока, оказались совершенно чуждыми новому ориентализму, прежде всего его пафосу социокультурного обновления.

Таким образом, специфика нового ориентализма вовсе не сводится к его восточному колориту, а вытекает из наличия в нем идей и представлений, противоположных апологетическим установкам официального христианства и одновременно выражающим альтернативную идеологию «религиозного ренессанса», «спиритуального пробуждения», «нового золотого века».

Эти идеологические установки выдвигают на первый план доктрину «спасения», или «освобождения», которая является существенной особенностью всех нетрадиционных религий, а не только нового ориентализма. Хотя и в этом отношении он отличается от других видов религиозно-мистических новаций. Неоориентализм, как правило, далек от полных драматизма раннехристианских представлений о близости конца света и пропагандирует более спокойный «путь спасения», обычно понимаемый в качестве постепенного процесса приобщения верующего к божественной реальности.

В древних религиозных традициях Востока приобщение человека к божественной реальности на «пути спасения» понималось либо в качестве трансцендентального «перехода», либо не менее мистической «спиритуальной эволюции». В новом ориентализме эти два варианта «пути спасения» слились в один, но главное в том, что обещанная цель спиритуального просветления человека должна быть достигнута незамедлительно, «здесь и сейчас». Таков сотериологический пафос всех нетрадиционных религий: они отвергают звучащее в официальных церквях обещание загробного воздаяния, поскольку не могут не считаться с растущей непопулярностью этого догмата в условиях остро ощущаемого кризиса современной цивилизации.

Обычно религиозные организации нового ориентализма называют «сектами» и «культами» (тогда как их самоназвания разнообразны и часто произвольны: «ашрамы», «миссии», «общества», «ордена», «центры» и даже «университеты»). Секты и культы — это типологически разные

религиозные институты, их адепты различаются образом жизни и религиозной деятельностью. Секты нового ориентализма — это сравнительно небольшие объединения, в которых сосредоточивается вся жизнедеятельность сектантов. Они проживают на коммунальных началах небольшими группами, подчиняясь строгим правилам и распорядку занятий. Первичные группы обычно объединены в единую централизованную сеть во главе с органом власти, управления и контроля. Первичные сектантские ячейки могут представлять собой небольшие религиозно-бытовые коммуны (8-15 взрослых людей с детьми), производственно-бытовые объединения (обычно это небольшие сельскохозяйственные фермы) и несколько больших размеров ашрамы (называемые также храмами и центрами).

С сектой так или иначе связан и сотрудничает более многочисленный круг людей, не являющихся в полном смысле сектантами, поскольку они не берут на себя всех многочисленных обязанностей сектантской жизни. Эти лица, сотрудничающие с сектой и находящиеся под ее сильным влиянием, оказывают ей финансовую поддержку, и именно благодаря им в дни религиозных праздников сектантские центры оказываются переполненными и создают видимость многочисленных и кипящих сообществ.

Неоиндуистские секты, подобные «Общине любви» Бхагавана Раджниша, Ананды Марг или АУМ Синрике, редко объединяют несколько тысяч последователей (как крупнейшая из них — Международное общество Сознания Кришны). Тогда как культы представляют собой иной тип религиозного института и значительно более многочисленны по составу. В отличие от сект они непосредственно не регламентируют образ жизни и занятия своих приверженцев. Наиболее известные и влиятельные из них — Общество трансцендентальной медитации, созданная Махариши Махеш Йоги, Миссия божественного света, поклоняющаяся своему кумиру — «живому богу» Махараю Джи, культистские организации «святого и мага» Сатъя Саи Баба и Шри Чинмоя. Каждая из

этих организаций насчитывает по несколько миллионов своих приверженцев. Их нельзя считать сектантами, поскольку они всецело не связаны со своими религиозными организациями, а только приобщаются в них к основам вероучения и получают там патентованные средства сакрального самосовершенствования — определенные мантры, методики проведения медитаций и других йогических упражнений.

Таким образом, приверженцы неоориенталистских культов практикуют по сути личные религии в нетрадиционном для западных стран виде. В отличие от них сектанты-неоориенталисты воспроизводят модернизированное подобие восточного монашества и монастырского уклада жизни.

Неоориентализм значительно удалился от религиозных традиций Востока, и это вполне закономерно, ведь по существу он детище современного общества, продукт развившихся в нем тенденций к религиозному обновлению и социальному реформизму. Превратившись в составную, хотя и маргинальную, часть современного технократического общества, неоориентализм постоянно испытывает на себе сильнейшее влияние западной культуры, ее рационалистического мировоззрения и индивидуалистической психологии. Тем не менее его восточная родословная достаточно различима и часто служит предметом гордости религиозных новаций этого направления.

Таким образом, несмотря на синкретический характер нового ориентализма и его определенную адаптацию к социальным и культурным особенностям западной цивилизации, можно вполне ясно различить тяготение новых религиозных организаций к тем или иным историческим религиозным традициям.

Наиболее многочисленны неоориенталистские секты и культы, связанные с индуизмом во всех его разновидностях, начиная от йоги, вишнуизма и шиваизма и кончая ведантизмом и тантризмом. Индуистское направление нового ориентализма самое влиятельное, и это объясняется рядом моментов.

Индуистские вероучения воспринимаются богоискателями как удачная замена малоубедительной для них христианской ортодоксальной догматики, в частности учения о божественном начале. Неоиндуизм представляется как радикальное изменение христианской традиции в этом вопросе, поскольку пропагандирует веру либо в Абсолют — абстрактное, безличное божество, либо в Высшую божественную личность (Кришну, Шиву и др.), которая время от времени появляется среди людей в своем земном воплощении (это аватары, или живые боги) или же прибегает к услугам божественных наставников — гуру для распространения своего учения.

Древние исторические корни индуизма, уходящие в патриархальную эпоху, когда только зарождалось сословно-классовое расслоение и ничто еще не предвещало глубоких противоречий и глобальных кризисов современного технократического общества, рассматриваются сегодня как залог оздоровления и гармонизации современного социума.

Индуизм притягателен также своей идеей о существовании в человеке скрытого божественного начала и ритуальным культом, призванным его пробудить. Это воспринимается как залог возрождения индивидуальности человека и ценностей личной жизни, которые подрываются и утрачиваются в современном «массовом» обществе и под обезличивающим воздействием государственно-монополистического капитализма. Современные богоискатели используют древнее религиозное учение для обоснования своего отказа от христианских догматов о греховности и виновности человека.

Наконец, социальные иллюзии и утопии неоиндуизма представляются богоискателям намного предпочтительнее современного буржуазно-потребительского общества, погруженного в неуправляемую стихию рыночной экономики. Идеализированное «ведическое общество» представляется рационально организованным, с ясно просматриваемым смыслом и духовными ценностями человеческой жизни. Считается, что этому древнему обществу была свойственна про-

стая, но целостная и гуманная мораль, свободная от относительности и противоречивости современных этических постулатов, и, конечно же, более здоровый образ жизни.

Второе по значительности направление в новом ориентализме составляют буддистские влияния. Наряду с пропагандой философско-этических воззрений буддизма распространяются мистические учения секты дзэн, нитирэн-сёсю, тибетский тантристский буддизм. В религиозной философии и этике буддизма усматривается эффективное средство обновления находящейся в упадке западной культуры.

Обращение к буддизму мотивируется стремлением сохранить религиозность в условиях духовного кризиса Запада, ослабления влияния официальной христианской церкви. Буддизм рассматривается как своего рода катализатор интереса к религии и мистицизму, он позволяет активизировать дискуссии на эту тему и расширить содержание обсуждаемых религиозно-философских проблем. В отношении этого нового религиозного направления характерно такое высказывание: «Немецкий буддизм олицетворяет собой религиозный гуманизм, который черпает свой главный импульс из внецерковной и церковно-критической традиции Запада».

Еще одно направление нового ориентализма берет свои истоки в исламе, его представителей немного: неосуфизм, Сабуд. Культ Мехера Баба, один из первых проникший в молодежную контркультуру Америки, остался уже в историческом прошлом.

Суфизм привлекает богоискателей своей связью с древними эзотерическими учениями (среди них — кабалистика чисел), а также своеобразными обрядами. Широкую известность получили танцы дервишей, используемые ими для погружения себя в состояние гипнотического транса. Отчасти влияние суфизма объясняется тем, что у него много общего с мистическими сектами индуизма (тантризмом) и буддизма (дзэном), с христианской мистикой Средневековья. Благодаря этому суфизм воспринимается как универсаль-

ное мистическое учение, вполне созвучное мистическим настроениям, давно проникшим во многие религиозные и социальные движения Запада.

Особо следует отметить веру *бахай* (бахаизм) — религиозно-философское движение с доминирующей культурно-просветительской и общественно-политической направленностью. Оно возникло в середине XIX в. в Иране на основе небольшой мусульманской секты (бабизма), выразившей идеологию антифеодальных выступлений народных масс. В настоящее время вера *бахай* насчитывает, по официальным данным, свыше 5 млн. последователей в 217 странах и территориях мира, быстро растет: за последние 25 лет численность увеличилась в 10 раз. В настоящее время вера *бахай* занимает второе место по географической распространности, уступая лишь христианству.

Всецело отрицая мусульманскую обрядность и культ, бахай собираются не в мечетях, а в особых Домах Поклонения. Эти сооружения имеют различную архитектурную форму, но обязательно — девять входов и центральный купол, символизирующие единство и разнообразие человеческого рода. Бахаистское вероучение монотеистическое, универсалистское, в связи с чем претендует на статус новой мировой религии.

Мировое сообщество бахай сотрудничает с ООН, ЮНЕСКО, ЮНЕП и ВОЗ, отстаивая идеи создания всемирной федерации, введения общего вспомогательного языка, координации мировой экономики, всеобщей системы образования, единого кодекса прав человека, согласованного механизма коммуникаций в масштабах планеты, унифицированной системы денежных единиц, мер и весов. Бахаистская литература публикуется во всем мире на 700 языках. С конца XIX в. вера бахай получила распространение в США, Англии и Германии, но преимущественно не как религиозное, а как социально-политическое учение.

В нашей стране вера *бахай* была известна еще в до-революционный период. О ней знал Тургенев, Лев Толстой относился к ней благожелательно. В Ашхабаде в 1905 г. был по-

строен первый в мире Дом Поклонения бахаи. Исторический путь веры *бахай* весьма примечателен превращением из религиозного движения национально-освободительной ориентации, состоящего из противников шахского строя в Иране XIX в., в современное космополитическое движение, провозглашающее в религиозно-мифологической форме приоритеты всеобщего мира, демократии и гуманизма. Социокультурная направленность веры *бахай* во многом совпадает с ориентациями нового ориентализма, хотя ее восточные корни едва ощутимы под доминирующим универсализмом вероучения, обрядности и организационных структур.

Влияние нового ориентализма подпитывается как ослаблением позиций официальной церкви в обществе, так и тем обстоятельством, что традиционная догматика западного христианства все меньше оказывает влияние на приоритеты повседневной жизни людей. Это дает возможность новому ориентализму претендовать на роль «спасителя» западной цивилизации и человечества в целом. Объективно это новое религиозное направление служит своим приверженцам дополнением либо заменой господствующей религиозной традиции.

Каково же религиозное значение нового ориентализма в странах Запада? По крайней мере тройное.

Ориенталистские новации служат, во-первых, радикальному обновлению традиционных религиозных воззрений и настроений. Западному богоискателю предлагаются не свойственные Западу представления о сакральном, сверхъестественном (надмирском) начале. Это либо представления индуистской религиозной философии о Брахмане и Атмане, либо буддистское учение о нирване (его вариант — парадоксальная идея дзэн-буддизма о Пустоте как основе мира), либо кришнаитское учение о высшей божественной личности — вечно кружащемся в веселом танце боге Кришне. Новый ориентализм предлагает Западу также принципиально иную концепцию морали, которая отвергает христианское противопоставление добра и зла,

пропагандирует идеи комической ответственности и перерождения человека в иное тело после смерти. Новый ориентализм стремится привлечь к себе интерес ученых, заявляя, что ему по силам объединить современное научное знание и религию, что он способен возвыситься над их тысячелетним противостоянием, поскольку представляет собой «божественную науку».

Во-вторых, считается, что новый ориентализм обновляет и расширяет религиозный опыт человека, придает ему особую мистическую глубину, одновременно обогащая его неповторимой экзотикой утонченных переживаний и красочных образов. Психологи склонны видеть в этом явлении своеобразную гальванизацию религиозных чувств западных обывателей, настроенных скептически в отношении традиционной христианской догматики и наскучившей им рутины церковных обрядов.

Третья особенность нового ориентализма состоит, напротив, в приобщении богоискателей к активной культовой практике. Она превращается порой в интенсивнейшее воздействие на сознание, волю и психику человека посредством тщательно разработанных и очень эффективных методик. Примером тому кришнаитские медитации, сопровождаемые тысячекратными повторениями священной мантры, и строжайшие аскетические предписания. Еще более сильные и эффективные «техники» психосоматического воздействия на человека и манипуляции им применялись в секте АУМ Синрике.

Проповедники религиозных новаций не скупятся на обещания чудодейственных изменений поверившего им человека, а вместе с тем и человечества в целом. Махариши Махеш Йоги предлагал уверовать, что ежедневное 20-ти минутное повторение мантры по методике трансцендентальной медитации способно кардинально изменить судьбы человечества, освободив его от голода и болезней, войн и безработицы. Аналогичные утопические надежды необуддист Икеда возлагал на проникнутую мистикой

дзэн-буддизма чайную церемонию. Асахара же уверял, что его монахи-самана, достигшие вершин «Пути Истины», могут не бояться ядерной войны, так как спасутся в астральном мире.

Во второй половине XX в. новый ориентализм получил широкое распространение в странах Запада и стал неотъемлемым, хотя и маргинальным, элементом свойственной ему пестрой и разноликой картины религиозных воззрений. Этот процесс обеспечивался энергичными организационно-пропагандистскими усилиями и большими финансовыми затратами со стороны новых крупных сект и культов. Одновременно с этим значительно расширилась социальная база многих из них. Если в первые десятилетия своего существования на Западе ведантизм, дзэн, йога были каждый по своему элитарны, то, начиная с 60-х годов, новый ориентализм, как и нетрадиционные религии в целом, значительно «демократизировался» и стал весьма разношерстным по своему составу. Его приверженцы уже не принадлежат к какой-нибудь одной специфической группе населения (как было, например, с «битническим дзэном», культивировавшемся в узкой среде молодежной контркультуры, а ранее с бахаизмом, представлявшим собой на первоначальном этапе сектантское движение персов). Современный новый ориентализм отличается очень разнородным социальным и национальным составом. Основной костяк составляет интеллигенция (в том числе прослойка учащейся молодежи, студентов) и средние слои, служащие, но есть представители средней и мелкой буржуазии, рабочих. Благодаря столь широкой социальной основе восточные культы, распространившись первоначально в крупных городах, стали охватывать и провинцию.

Увлечение восточными религиями в США дало повод А. Уоттсу высказать в полушутливой форме такой прогноз: «Лет через 50 население Индии будет разъезжать в автомобилях, жить в пригородах и играть в бейсбол, а население

США — сидеть в пещерах Оригона и Скалистых гор, созерцать собственный пуп, стремясь достичь в медитации Атмана и нирваны».

На протяжении нескольких последних десятилетий новый ориентализм продолжает сохранять свою активность, однако его влияние идет на убыль, уступая место иным разновидностям религиозного мистицизма, в частности неоязычеству.

Неоязычество

Это широкое и разнородное по составу современное религиозное направление, возникшее на основе древних, во многом переосмысленных и дополненных представлений *политеизма, магизма, шаманизма, мифологии* и претендующее на осмысление и разрешение проблем личности и общества, к которым якобы нельзя уже найти правильного подхода на основе традиционных религий или научно-технического прогресса. Поборники неоязычества вовсе не стремятся уподобиться язычникам первобытной эпохи, а хотят, опираясь на архаические представления, прежде всего на веру во всемогущество оккультных сил и энергий, решать актуальные проблемы своего повседневного существования и определять свое будущее. Тем самым неоязычество представляет собой проявление новой религиозности, порожденной противоречивостью современного сознания, культуры и социально-политических реалий, и поэтому оно принадлежит к одной из типичных разновидностей *нетрадиционных религий*.

Неоязычество многообразно и включает в себя мистические врачевательные культы, сакрально-мифологические утопии и даже сатанинские «церкви». Границы его расплывчатые, так что пересекаются с движением Нового Века и тесно смыкаются с таким псевдорелигиозным направлением, как *расширение сознания (Human Potential)*.

Как и традиционное язычество, неоязычество существенно отличается от религий, основанных на вере в потустороннее сакральное начало, и также оперирует с древними нетеистическими представлениями фетишизма, магии и спиритизма, с пантеистическими идеями, мифологическими образами и персонажами политеизма. Однако эти идеи и представления стали более разнообразны в неоязычестве благодаря новым религиозным сюжетам и мирокосмологическим построениям. Это относится к методике использования «природных сил» в Системе Учителя Иванова и в культуре «таежной ведуньи» Анастасии, к сайентологическим курсам по пробуждению в человеке божественного духа — Тетана, «открытого» Роном Хаббардом.

Вместе с тем неоязычество отличается очень заметным *синкретизмом* благодаря наличию в этой новации множества самых разных представлений, типологически отличающихся от традиционного язычества. Они не случайны, поскольку призваны, с одной стороны, вписать неоязычество в социокультурный контекст современной цивилизации, а с другой стороны, представить его развитым и многоплановым вероучением, интегрировавшим в своем содержании все значительные религиозно-мифологические идеи, появившиеся в истории человечества. Поэтому у современных неоязычников мы находим возникшее еще в древнем индуизме представление о космическом Боге-Разуме, зороастрийское учение о противоборстве двух мировых начал, гностическое — об изначальной божественно совершенной природе человека, идеи информационно-энергетического взаимодействия человека с божеством и природой и космической эволюции, устраняющей все несовершенное в мире. В дополнение упоминается библейская парадигма Бога-Творца и Управителя миром, но с существенной поправкой на возможность избежать апокалипсиса (конца света) посредством постепенного духовного совершенствования человечества. В целом подчеркивается первостепенное значение *ценностных ориентаций* гуманистического содержания (в проти-

воположность приоритета *земных благ* в традиционном языке) и необходимость сотрудничества Бога и человека в деле спасения мира от злых сил.

Неоязычество принадлежит к иному социокультурному типу, чем древнее язычество — продукт первобытной эпохи, и поэтому не совпадает с его бытовыми реликтами в виде суеверий (веры в приметы, вещие сны, гадание, чертей и домовых) или наблюдаемых сегодня увлечений магией, колдовством и прорицанием. Неоязычество не равнозначно элементам древнего магизма и мифологии, вошедшим в переосмысленном виде в учения и обрядность развитых религий — буддизма, христианства и ислама.

Таким образом неоязычество является религиозной новацией не столько по своему вероисповедному содержанию, сколько по своей идеологической направленности, по своим новым мировоззренческим и социально-политическим устремлениям. При этом отношение неоязычества к современному миру и человеку далеко не однозначно. В России одним из проявлений неоязычества стали попытки со стороны ряда патриотически ангажированных организаций использовать древнеславянское язычество в целях возрождения национальной идентичности русского народа и выработки новой идеологии его национального и государственного возрождения. В некоторых поволжских республиках древнее племенное язычество пытаются сделать символом культурного возрождения малых этносов и средством санкционирования их государственной самостоятельности. В этих случаях неоязычество хотят использовать в роли новой религии.

Значительно чаще в неоязычестве наблюдается неприятие современных социально-политических реалий и стремление к радикальному обновлению существующего мира и человека, вплоть до разработки утопий глобального переустройства человеческого общежития. Так, например, врачевание в неоязыческих культах направлено на полное изменение и коренное совершенствование физических, психических и интеллектуальных возможностей человека с тем,

чтобы наделить его сверхъестественным могуществом, а то и бессмертием. На основе этих оккультных представлений разработан ряд многообещающих концепций «нового человека», который будет вести природосообразный образ жизни и ставить экологические приоритеты выше социально-производственных, навсегда избавиться от болезней, голода и агрессивности. Более того, по утверждениям Порфирия Иванова и современного пропагандиста аналогичного языческого учения Владимира Мегре, люди смогут полностью отказаться от потребностей в пище, одежде и жилище, если сумеют найти общий язык о одухотворенной и всемогущей Природой. Им не потребуются ни материальные блага, ни даже образование [3, 132].

Члены разнообразных групп неошаманистов, «психоделиков» и «герметиков» стремятся достичь не менее радикальной трансформации своей психики и телесности, используя для этого помимо разнообразных психосоматических методик наркотики и галлюциногенные препараты (часто естественного происхождения — специфические грибы и травы).

Нередко неоязычество строится на основе неомифологических представлений, имитирующих архаические космогонические и социогонические мифы, и служит для разработки современных мировоззренческих и религиозно-философских концепций. Так, например, *Р.Генон* в своей книге «Царь мира» пишет об иерархии сакральной власти на земле, *А.Уоттс* рассуждает об одухотворенной, наполненной радостью Вселенной, *М.Элиаде* прославляет «живой и говорящий Космос», подчеркивает значение мистики времени, придавая центральное значение в истории культуры архетипу «вечного возвращения». В этом же ряду произведений неоязыческого характера может быть названо религиозно-мифологическое учение Даниила Андреева «Роза Мира».

Примечательно, что неоязычество охотно используют в своих целях весьма различные идеологии и социально-политические и националистические движения. В прошлом неоязычество нередко выступало в качестве идеологии антиколониальной борьбы, например в тропическом культе

злых духов-мстителей *вуду* и в культе *Танцующего Духа* у американских индейцев. Насколько неоднозначной может быть идеологическая направленность неоязычества, говорит история германского фашизма, руководители которого на основе магических и мифологических представлений сформулировали мистическую расистскую доктрину, сыгравшую зловещую роль в обосновании и реализации преступных планов военной агрессии и геноцида.

В современной России, помимо использования неоязычества в ряде национально-патриотических движений, его носителями являются в основном язычески окрашенные экологические и пацифистские группы [см. 4].

Характерные для неоязычества представления и установки используются также для разработки новых социально-антропологических *утопий*, например, в концепции антиавторитарного общества «новых левых», в проекте Т.Лири по созданию нового индустриального общества на основе «политики экстаза» — массового использования галлюциногенного препарата ЛСД. В свою очередь Д.Икеда, председатель необуддийского общества Сока-Гаккай, доказывает в своей книге о чайной церемонии, что это древнее оккультное действие, возникшее на основе магических представлений древнего даосизма, может стать эффективным средством умиротворения и духовного просветления современного человечества. Оригинальную утопию рисует Дж.Осава, создатель популярной в западных странах *макробиотики дзэн-буддизма*. Он утверждает, что можно создать *антиавторитарное общество*, в котором не будет армии и полиции, суда и тюрем, а также школ и любых органов власти только благодаря тому, что люди станут пользоваться разработанными им рецептами, основанными на сбалансированности оккультных сил *ян* и *инь* в продуктах питания.

В целом для неоязычества с его оккультизмом, приоритетом земных благ и ценностей и отказом от христианской традиции характерно приуменьшение значения *этического* содержания (вспомним правомерное определение христи-

анства у А. Швейцера, указавшего на то, что в нем «этическое составляет сущность религиозного» [5, 37]). Учитывая, что возникновение христианства сопровождалось отказом от «религии Закона» (Швейцер: «Закон не имеет больше силы для верующих в Христа» [5, 75]), легко понять, почему в неоязычестве нередко наблюдается возврат к жесткой архаической нормативности, строгой ритуалистике и обрядности, к авторитарной власти магов-наставников (таких как Дон Хуан в произведениях Карлоса Кастанеды). Выдвижение в некоторых направлениях неоязычества на передний план задачи оккультного совершенствования связано с упованием на развитие собственных сил и возможностей человека и обретение им благодаря этому жизненного успеха и «спасения» (в форме сверхъестественного могущества, превосходства над злыми силами и гарантии гармоничных отношений с окружающим миром). Подобные установки неоязычества во многом определяют мотивы привлекательности его «приземленного» мировоззрения и житейской морали.

Итак, распространение неоязычества свидетельствует о сложном, диалектическом изменении бытующей религиозности. Это обусловлено, с одной стороны, утратой доверия к христианскому представлению о трансцендентной природе морально-личностного начала в человеке (в сущности за этим стоит кризис доверия к моральным устоям общества в современный период глубокого обострения социально-экономических и политических проблем в стране и на международной арене). С другой стороны (и это главное), растущий интерес к неоязычеству вызван упованием на возможность безграничного развития индивидуальных возможностей человека, рассматриваемых в качестве его внутреннего, пока еще скрытого и нереализованного божественного потенциала. По словам мифической Анастасии: «человек через свое подсознание движет всеми планетами... Если все люди одновременно захотят второго солнца — оно появится» [3, 163].

Повод для такого умонастроения отчасти дало христианство, обещая, что в неопределенном будущем, «в конце веков» верующий обожится, т.е. обретет совершенный, божественный статус бытия. Сторонники неоязычества ратуют за более определенную, надежную и близкую перспективу своего сакрального совершенства, поскольку видят ее реализацию не в отдаленном царствии небесном, а «здесь и сейчас», в своем земном существовании и не по милости божьей, а в результате своих собственных достижений в овладении оккультными силами. Эти мистические воззрения в конечном счете также порождены возросшим неверием людей в возможности общества гарантировать общее благо и защитить индивида.

Наблюдаемое сегодня усиление и расширение влияния неоязычества во всех областях жизни происходит на фоне кризиса доминирующих установок современной культуры (как позитивистско-техницистских, так и традиционно-конфессиональных). В литературе классическим примером этого влияния являются произведения американского писателя Г.Ф.Лавкрафта, утверждавшего мысль о сохранении господства инфернальных сил в современном мире. Широкое распространение получили специфические неоязыческие жанры: вампиризм, дьяволомания, Horror, Fantasy, в которых разрабатывается причудливая оккультно-мифологическая тематика. Особую популярность завоевали литературные произведения английского профессора Дж. Р.Р.Толкиена, имитирующие древнейшие кельтские предания. По этой линии неоязычество оказало влияние на некоторые молодежные группы, наложив свой отпечаток на их мировоззрение, формы поведения и образ жизни. Так американские студенты — поклонники Лавкрафта — устраивают театрализованные представления мистического характера, а российские почитатели Толкиена разыгрывают по мотивам его произведений сюжеты из жизни «лесного народа». В западных странах неоязыческая тематика широко представлена в зрелищных видах искусства — в кино, на телеви-

дени, в театре, а также в эстрадной музыке («черный рок» и разнообразные хтонические_и инфернальные композиции). Аналогичные тенденции и в России, хотя они менее распространены и проявляются слабее. (Это видно на примере бажовских фестивалей и народившегося почитания дольменов, эклектично связанного с культом Анастасии [3, 186; подробнее см.: 2].) Влияние неоязычества в мировоззренческом и сюжетно-тематическом планах продолжает расти во всем мире и превращается в очень заметный, если не доминирующий, фактор современной массовой культуры [см. 1].

ГЛАВА VII

НЕОБУДДИЙСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ АУМ СИНРИКЕ

Эта необычная, синкретическая по своему вероучению и ритуальной практике организация была создана в 1986 г. в Японии Тидзуо Мацумото (род. 1955), фармацевтом по профессии, принявшим ритуальное имя Секо Асахара. В 1989 г. организация Учение Истины АУМ (таково в переводе с японского языка ее название) была официально зарегистрирована в Японии [7, 17], а вскоре превратилась в международную религиозную корпорацию, когда ее филиалы появились в США, Германии, на Шри-Ланке, в России (в 1992 г.), в том числе и в Северной Осетии. Причем российские масштабы распространения новой религии оказались наиболее значительными: даже на своей родине АУМ не имела такой численности верующих и столь широких возможностей для пропаганды своего учения в эфире и на театральной сцене.

Возникновение, деятельность и трагический финал АУМ Синрикэ

Первоначально Мацумото был фармацевтом, имел свою аптеку. О начале своих религиозных исканий он рассказывает так: «Я забросил свою работу и начал изучать науку о предсказаниях... Я верил, что я могу изменить свою плохую судьбу и стать счастливым при помощи некоторых предсказательных манипуляций» [1, 152]. Однако китайские мето-

ды предсказания судьбы его разочаровали. Тогда он обратился к даосизму, надеясь с помощью этого древнего религиозно-окультурного учения) практики «достичь вечной молодости и бессмертия, а также обрести духовные силы» [1, 152-3]. Потом начал постигать методы йоги. Полагая, что системы древнего даосизма, синтоизма и йоги ведут по «одному и тому же пути» сакрального совершенствования адепта в условиях его земной жизни, он «объединил в своей йоге другие виды практики [1, 157]. По официальной версии, он в течение восьми лет занимался в Гималаях буддийскими и йогическими практиками психофизического совершенствования и в 1986 г. достиг «Окончательного Освобождения», в результате чего стал буддой. Он провозгласил себя земным воплощением верховного бога Шивы и взял на себя роль божественного гуру. Теперь его стали именовать не иначе, как Духом Истины, Его Святейшеством Преподобным Учителем Секо Асахарой.

Он заявляет, что до него в Японии знания о йоге и буддизме были слишком незначительны, так что «Истина просто отсутствовала» [3, 3]. Себя же он считает, как и всякий основатель новой религии, уникальным обладателем религиозной истины. «Я думаю, что я единственный в Японии или на данном момент во всем мире, кто ее знает», — говорит Асахара [1, 143]. «Я познал Истину и прошел все ступени духовного развития благодаря моим занятиям духовной практикой» [3, 4]. По его словам, он «единственный в мире», кому удалось понять оставленный Буддой Сакьямуни «конкретный метод практики, при помощи которого каждый может достичь Освобождения» [1, 146].

Однако ему пришлось овладевать древними религиозными учениями и практиками без помощи учителей (что, как правило, считается совершенно недопустимым), он «шел на ощупь в темноте» [1, 153]. Столкнувшись с большими трудностями, молодой богоискатель «уже был готов бросить практику», но перед ним появилась Богиня Парвати (супруга Шивы — верховного Бога, управителя вселенной, по

представлениям Асахары). Богиня неоднократно спускалась из высших миров на красно-фиолетовом луче и ободряла его [1, 168]. Благодаря этому ему удалось в конце концов стать буддой и приблизиться к всемогущему Шиве.

Свою агиографию Асахара подкрепляет авторитетом Нострадамуса, цитируя слова знаменитого ясновидца о появлении «слепого человека, ведущего корабль вверх по течению», и о его последователях, способных «применять сверхъестественные силы», и о том, что они «будут гонимы всеми людьми, угрожающими смертью» [1, 5]. Асахара считает, что это пророчество говорит о нем лично и о его религиозно-реформаторской деятельности (он действительно слеп на один глаз и едва видит другим, и именно он «ведет корабль против течения», т.е. возглавляет нетрадиционное религиозное движение).

Асахара, вероятно, был прав, говоря, что АУМ Синрике — «наиболее быстрорастущая религиозная организация в японской истории» [7, 18]: в 1989 г. общее число ее членов — мирян и монахов — составляло, по его словам, около 60 человек [7, 10], хотя ее номинальный состав представлялся ему значительно большим — в 50–80 тысяч, исходя из размеров тиража выпускаемых этой организацией книг. Первоначально Асахара предназначал свою религиозную организацию только для молодежи, о чем свидетельствует ее название «Штаб молодежи», измененное затем в «Общество бодисаттв» [9, 59]. Вскоре он расширил состав и направление деятельности своей организации: в 1991 г. он сообщил, что «объектом ее спасения стали умирающие и тяжело больные» [8, 56], были созданы также научно-исследовательские подразделения, в частности, для изучения электромагнитных колебаний, сопровождающих деятельность человеческого мозга, что позволило, по его мнению, «представить научные доказательства истинности учений святых прошлого, в особенности Будды Сакьямуни» [1, 7].

Деятельность АУМ Синрике в Японии свидетельствовала о ее принадлежности к альтернативному типу новых религиозных движений: весьма критическое отношение к

традиционным японским религиям (в том числе к официальному буддизму) сочеталось с заявлениями о непригодности существующего в стране общественного и государственного строя и некомпетентности правительства. Призывая своих приверженцев максимально активизировать свою культурную практику, Асахара рассчитывал резко, в геометрической прогрессии, увеличивать число «достигших» [2, 87] и с их помощью вывести Японию из-под нависшей над ней военно-политической угрозы со стороны зарубежных стран — ее соперниц в международных экономических отношениях. Поэтому он призывал «создать в Японии благоприятную обстановку для занятий духовной практикой. Если Япония не изменится, она погибнет. Все в наших руках» [3, 27]. С другой стороны, надо расширять и активность за рубежом: «Если во всех странах будут члены общины АУМ Синрике, то на Японию никто не нападет. Если в стране много верящих в истинное учение, она не будет иметь ни внутренних, ни внешних врагов. Чем больше будет таких стран, тем спокойнее и безопаснее будет на Земле» [2, 86]. Однако Асахара предусматривал возможность и иного, неблагоприятного хода событий в том случае, если не удастся создать два или более филиалов АУМ в каждой из стран мира к 1993 г. В таком случае в период между 1999 и 2003 годом неизбежно разразится ядерная война [2, 81].

В 1987 г., когда было опубликовано одно из главных произведений Асахары «Инициация», он еще верил, что к моменту вероятного начала новой мировой войны АУМ Синрике уже будет иметь филиалы в каждой стране мира, и 20–30% жителей этих стран будут уже ее членами, т.е. он надеялся, что ко времени предсказанного им мирового кризиса появится «сила, которая позволит избежать войны с Японией» [2, 82]. Поэтому он говорил о необходимости распространения учения АУМ по всему миру, первоочередном открытии филиала в США, затем в Европе, чтобы в завершение создать свой религиозный центр в Гималаях. В этом он видел цель своей миссии и одновременно выполнение

замысла Всевышнего Бога Шивы. Все планировалось осуществить к 1993 г., в противном случае «избежать войны будет невозможно» [2, 82-3].

Вскоре тон выступлений Асахары начал резко меняться, поскольку, с одной стороны, он стал осознавать трудности подготовки *достигших* и невозможность в течение всего нескольких лет довести их численность до предусмотренных 30 тысяч, а с другой — убедился в нереальности создания эффективно работающих филиалов АУМ в США и ФРГ. Там удалось собрать лишь крошечные группы приверженцев и то из этнических японцев, оказавшихся в этих странах.

Этот провал миссионерских планов побудил Асахару обратиться к политике. Первоначально он решил использовать демократические формы расширения своего влияния, но в результате последовавшей и здесь неудачи — ухватиться за самые крайние, насильственные средства борьбы за власть в стране. Сначала Асахара и группа его ближайших соратников выдвинули свои кандидатуры в парламент, но собрали незначительное число голосов. Отказавшись после этого от политической борьбы, они перешли к проведению террористических актов с целью дестабилизации общественно-политической ситуации в стране. В 1995 г. Асахара был арестован, а вслед за ним почти все руководство АУМ Синрике. В ходе следствия и судебного разбирательства два человека из числа ближайших помощников Асахары признались, что изготовление смертоносного газа зарина и проведение терактов в токийском метро было осуществлено по его личному приказу. В 1996 г. было объявлено, что существование корпорации АУМ Синрике запрещается в Японии, Асахаре за совершенные им преступления грозит смертная казнь. Позднее стало известно, что религиозная община аумовцев осудила своего бывшего лидера за совершенные им преступления, отмежевалась от него и изменила свое официальное название. Новое руководство от имени всей общины высказало свои извинения и сожаления по поводу случившегося и обещало впредь соблюдать закон и традиции.

Деятельность АУМ Синрике в России. В нашей стране Асахара появился в 1992 г. и имел самый теплый прием. Впоследствии стало известно о его контактах со многими российскими политиками высшего эшелона. В том же году открылся российский филиал АУМ Синрике, а через год были зарегистрированы три общины этой организации — в Москве, Московской обл., и во Владикавказе. Примечательно, что численность российских отделений АУМ Синрике неизмеримо превосходила численность других зарубежных отделений этой организации: если в США и ФРГ насчитывались буквально единицы членов АУМ, то в России их было несколько тысяч. О масштабах пропагандистских акций новой организации свидетельствуют и такие факты: два выступления Асахары в Москве в 1992–94 гг. проходили в спорт-комплексе «Олимпийский» перед многотысячной массой собравшихся. Их он посвящал в практику медитаций высшей йоги (медитации «Гуру-Йога» и «Хинаяна-Цандали»), рассчитанных на изменение подсознания человека [9, 52]⁷.

В апреле 1995 г. по гражданскому иску «Комитета по защите молодежи от тоталитарных сект» Останкинский межмуниципальный суд Москвы вынес решение о прекращении деятельности всех шести московских филиалов этой организации. Была аннулирована регистрация общин «Учение Истины АУМ» в Московской области и во Владикавказе. Затем Генеральная прокуратура РФ возбудила уголовное дело в отношении действовавших в России руководителей религиозных организаций «ДАМ Синрике» и «Учение Истины АУМ».

Идеология

Цели и задачи нового религиозного движения, его притязания сакрального и общественно-политического порядка, составившие целостную программу преобразования существующего положения вещей в мире и спасения человечества, — все это функционировало в качестве воинственной

идеологии нового движения. Асахара много внимания уделял ее пропаганде, постоянно обсуждая в своих лекциях вопросы о назначении истинной религии, о слабости и ущербности всех существующих религий, о превосходстве АУМ Синрике и о настоятельной необходимости решения ею в кратчайший срок двух стратегических задач: достижения мирянами счастья в «этом мире» и глобального переустройства мирового порядка.

Он отвергает распространенное мнение, что «религия существует для того, чтобы наши желания исполнялись» [7, 12], критикует большинство японских буддийских школ, «считающих, что простое расширение сферы деятельности их организаций или вовлечение большого количества людей в осуществление различных социальных программ и есть Махаяна» [7, 13]. Асахара видит смысл истинной религии в освобождении человеческих душ от всех мирских желаний и называет это свободой в подлинном смысле слова [7, 8]. При этом он упрекает христианство в том, что оно «говорит не об этом мире, а о вечной жизни после смерти или о вечности души после смерти», да и вообще, по его мнению, «все три основные религии мира говорят о жизни после смерти» [там же], тогда как АУМ предоставляет верующим возможность достичь «Освобождения» еще при жизни. Как мы видим, главный лозунг всех новых религиозных движений: «Спасение здесь и сейчас!» — стоит на первом месте в религиозной идеологии Асахары. Поэтому он подчеркивает, что взятая им на вооружение «Тантра по своей сути располагает техникой для достижения Освобождения в течение одной жизни» [2, 96], и на этом основании постоянно заявляет, что «во всем мире только АУМ обладает наилучшей системой практики для достижения Освобождения» [7, 35], что «нет лучшей духовной практики, чем в АУМ» [2, 68].

Он утверждает, что буддистские организации в Японии, основывающиеся на сутрах Махаяны, в действительности не отвечают своему назначению и не являются Махаяной, «потому что ни один из представителей этих школ не дос-

тиг Того Берега» — Каузального Мира [7, 13], иначе говоря, потустороннего мира, тогда как АУМ дает возможность своему адепту «самому стать Истинной Буддой» [7, 38]. Он полагает, что сегодняшний буддизм в Японии «выродился в церемониализм и утратил суть истинного учения» [2, 9], и хотя там «распространены тексты учения Будды, но истинный смысл их неизвестен» [2, 10]. Сам же Асахара не только сумел овладеть лучшими достижениями северного (тибетского) и южного (Тхеравада) буддизма, а также йоги, но и значительно продвинуться дальше [3, 22; 8, 61].

Асахара стремится обосновать превосходство учения АУМ Синрике над всеми остальными религиями и говорит в связи с этим о «Четырех Столпах АУМ Синрике», являющихся необходимым признаком «истинной религии». Речь идет: 1) о наличии в этой организации «четко разработанной системы учений»; 2) «существовании инициаций на каждой ступени на пути к конечной цели», т.е. «особых технических приемов передачи энергии и изменения сознания» [7, 6], причем Асахара подчеркивает, что созданная им организация «обладает всеми необходимыми методиками как для духовного и энергетического развития, так и для очищения кармы» [8, 26]; 3) о существовании в АУМ людей, достигших высших уровней сакрального совершенствования, познавших благодаря этому иные миры и обладающих телами в иных измерениях; 4) о наличии в АУМ наставника-гуру и сутр (священных писаний) в качестве основы духовной практики [7, 7]. Очевидно, что Асахара считает определяющими признаками истинной религии практику сакрального совершенствования адепта, оснащенную священным учением, эффективными методиками и авторитетным руководством, а ее критерий видит в результатах этой религиозной деятельности — в наличии группы так называемых *достигших, святых*, поднявшихся до высших уровней духовного, прежде всего психофизического совершенства и обладающих сверхъестественными способностями.

Между тем подобные мистические практики хорошо известны в самых различных религиозных традициях и в этих случаях им вполне свойственны «четыре столпа», о которых говорилось выше как о главных признаках АУМ Синрике в качестве «истинной религии».

Тем не менее это не мешает Асахаре утверждать, что «АУМ Синрике можно назвать новой передовой религией» [7, 17]. Заявляя, что его «учение абсолютно ново» [7, 38], он впадает в явное противоречие, поскольку постоянно подчеркивает, что данное вероучение «основано на первоначальной йоге и первоначальном буддизме» [7, 6], зародившихся, как известно, более 2500 лет тому назад.

Хотя по этой причине учение АУМ Синрике должно бы иметь ограниченный, эзотерический характер, Асахара придал ему актуальность и широкое идеологическое значение, ориентируя в конечном итоге на подготовку социально-политического путча в Японии. Это выразилось в представлении о необходимости решения двух стратегических задач, стоящих в современных условиях перед АУМ Синрике. Первую задачу, прямо вытекающую из целевой установки АУМ на сакральное Просветление и Освобождение своих адептов, он видел в том, чтобы привести возможно большее количество людей к «спасению на Небесах», т.е. поднять их на высший уровень «этого», кармического, мира. Второй задачей Асахара считал переустройство существующего на земле порядка, современное состояние которого заставляло его беспокоиться о возможности осуществления первой, самой главной задачи. Опасаясь начала в скором будущем третьей мировой войны, Асахара возлагал все надежды на распространение филиалов АУМ Синрике по всему миру и «подготовку возможно большего количества будд», т.е. *достигших*, выполняющих роль спасителей человечества. Эта «Армия Света» позволит, по его мнению, устранить напряженные взаимоотношения Японии с остальными странами мира, грозящие перерасти в глобальное военное столкновение с

применением ядерного оружия. Тем самым будут созданы благоприятные условия во всех странах мира для религиозного спасения.

Однако Асахара вскоре убедился, что создать в кратчайшие сроки запланированную «армию» из 30000 бодисаттв ему не под силу. Полагая, что это сделает приближающуюся мировую войну неотвратимой и грозит провалом сотериологической деятельности АУМ, он решил нанести превентивный удар, начав осуществление военно-политического путча в Японии. Таков был трагедийный генезис религиозной идеологии Асахары, приведший к возобладанию у него политических устремлений над религиозными и объединению их (на основе усилившихся эсхатологических настроений) в представлении о необходимости скорейшего переустройства мира. В итоге он и стал инициатором чудовищной террористической акции в токийском метро.

Все эти особенности религиозной идеологии АУМ Синрике носят типологический характер, свидетельствующий о ее принадлежности к новым религиозным движениям (нетрадиционным религиям). Их отличает, во-первых, **религиозный радикализм** — конфронтация со всеми «старыми», традиционными религиями, занимающими доминирующее положение в обществе, и во-вторых, **социальная альтернатива** — отказ от существующей действительности (господствующего социально-политического строя либо от реалий земного мира в целом). Последнее оправдывается тем, что все существующее является лишь *майей* — миром заблуждений и иллюзий.

Деятели АУМ Синрике постоянно подчеркивали религиозный радикализм этой организации, в частности руководитель российских филиалов АУМ г-н Оути Тосиясу (святой Пунна Мантанипутта), с которым мне пришлось неоднократно беседовать. Как-то речь зашла о его отношении к традиционным религиям Японии — синтоизму и буддизму. Ссылаясь на известных религиоведов — Чарльза Элиста и Ичиро Хори, которые сообщают, что японские буддисты верят в то, что их умершие родственники становятся будда-

ми (хотоке-сама), а синтоисты уверены, что их умершие предки превращаются в духов (ками), я спросил г-на Тосиясу, зачем ему надо было вступать в АУМ Синрике, надеясь стать буддой после смерти, тогда как его национальные религии уже давали ему надежду на это? Ответ был типичным для представителя нетрадиционных религий: «Распространенные в быту японцев синтоистско-буддистские верования носят *примитивный* характер, это — суеверия, а не подлинные религии. Необходимое освобождение и спасение может дать только учение и практика АУМ Синрике».

В более общих формулировках эту же мысль о нетрадиционности АУМ Синрике, о радикальном обновлении ею существующих религиозных учений неоднократно высказывал Асахара. В частности, он указывал на то, что возникновение этой новой религии было предсказано несколько столетий тому назад Нострадамусом [12, 8]. При этом Асахара говорит об исключительной уникальности и особой исторической роли своей религиозной организации: «Учение Истины АУМ не называет себя одной из буддистских групп. Учение Истины АУМ означает религию, которая ищет истину во всех явлениях вселенной» [12, 9].

Культовая практика в АУМ Синрике также расценивается как неизмеримо превосходящая своей эффективностью традиционные религии, в том числе буддизм. Асахара не останавливается даже перед тем, чтобы упрекнуть в этом отношении самого основателя буддийской традиции, и заявляет, что «сам Победитель в Истине Сакьямуни потратил миллиард жизней (т.е. перевоплощений) на практику обретения заслуг. Но существует путь, приводящий к цели гораздо быстрее» [12, 7]. Асахара имеет в виду свое учение и далее указывает на его большую результативность по сравнению с существующим традиционным буддизмом: «На Шри Ланке, где находятся десятки тысяч священников-буддистов, насчитывается только два-три, а по другим данным вообще только один единственный архат. Напротив, в Японии, в АУМ Синрике есть множество Достигших Кундалини-йоги, или Архатов» [12, 8].

Не менее определенно и отчетливо выражена вторая главная особенность нетрадиционных религий в учении Асахары — альтернативная социальная установка, т.е. неприятие социальной действительности, конфронтация с ней и стремление к установлению иного, альтернативного порядка вещей в обществе и на земле в целом.

В проповедях Асахары постоянно звучит мотив преследования его организации со стороны общества и упорного сопротивления АУМ Синрике враждебным силам — мотив упорной борьбы нового религиозного объединения за свое выживание. При этом Асахара не делает секрета из подоплеки этой конфронтации, напротив, он постоянно разъясняет ее источник и движущие силы: это плохое, невежественное общество, находящееся под управлением *злых сил*, стремящееся уничтожить организацию, несущую людям истину и счастье. Вот одно из его высказываний по поводу альтернативного характера созданной им религиозной организации: «Причина, по которой АУМ Синрике, несмотря на общественное давление, все еще существует, заключается в ее мистицизме. А мистична она потому, что это единственная религия в Японии, которая может позволить людям постоянно заниматься духовной практикой, постоянно изучать учение, позволить людям понять, что такое Истина. Другими словами, АУМ Синрике — это религия, которая не должна существовать с точки зрения дьяволов, которые пытаются управлять миром... Учение АУМ Синрике учит Абсолютной Истине... Это означает, что оно представляет собой противоположность учению дьяволов» [13, 22].

Итак, религиозная идеология АУМ Синрике является ключом к пониманию всех особенностей этого феномена на всех поворотах его непродолжительной, но удивительной и полной сенсаций истории. Если воспользоваться строгой терминологией синергетики, то идеология АУМ Синрике явилась «*параметром порядка*», определившим как морфологическое строение и динамику изменений этого нового религиозного движения, так и его типологию.

Общая характеристика феномена АУМ Синрике

Важное значение для общей характеристики АУМ Синрике имеет довольно сложный вопрос о связи с известными религиозными традициями, вопрос, в который Асахара внес большую путаницу, поскольку в его высказываниях встречаются разноречивые и в принципе не совместимые друг с другом утверждения.

Часто он утверждал, что АУМ Синрике является возрождением первоначального буддизма — учения самого основателя этой религиозной традиции Будды Сакьямуни, и очищением этого учения от позднейших напластований. Вся претенциозность этого утверждения основывается только на апологетических мотивах — стремлении выделиться из массы необуддистских течений и организаций, составивших сильную конкуренцию АУМ Синрике в Японии. По существу же это заявление неправомерно по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, учение самого Сакьямуни, как хорошо известно, никогда не записывалось и не сохранилось в дословном предании, а первые тексты буддийского учения появились примерно через 1000 лет после смерти основателя этой религиозной традиции. Поэтому ссылаться на вероучительский авторитет исторического Сакьямуни бессмысленно. Во-вторых, многие центральные догматические положения Асахары не совместимы с буддизмом на первоначальном историческом этапе его развития, а нередко и с буддизмом в целом. Последнее относится к догмату о верховной власти над миром бога Шивы, что соответствует *шиваизму*, одному из главных направлений индуизма — принципиальному противнику буддизма, преуспевшему в его вытеснении из Индии. (Между прочим, заявления Асахары, что он десять раз побывал в Индии, скорее свидетельствуют о возможности его знакомства с шиваизмом и шактизмом — мистическими направлениями в индуизме, влияние которых ощущается в его религиозных воззрениях, чем на возможность ознакомления с самим буддизмом.) Далее,

с первоначальным буддизмом не совместимы эсхатологические идеи и мессианские настроения, превалирующие у Асахары, к тому же все его рассуждения о своей роли в качестве спасителя человечества, о грядущем армагеддоне далеки от учения Сакьямуни.

Вместе с тем Асахара утверждает, что соединил в своем вероучении все три ветви буддизма, и поясняет это следующей метафорой: «Во мне существуют и Три Колесницы, и Три Пути. Три Колесницы — это Малая Колесница <хинаяна>. Большая Колесница <махаяна> и Тантра-Ваджраяна, так называемая Тайная Алмазная Колесница Истинного Слова. Так называемые Три Пути — это Правый Путь, Средний Путь, Левый Путь» [19]. Он объясняет, что его религиозное учение и культовая практика представляют собой последовательное, иерархическое соподчинение учений и практик хинаяны, махаяны и ваджраяны-тантры, так что адепты АУМ Синрике, осуществляя свое духовное совершенствование на Пути Истины, начинают с более простого уровня хинаяны, затем переходят к более высоким достижениям махаяны и, наконец, обретают высшие сакральные достижения — вплоть до Окончательного Освобождения — посредством ваджраяны.

Считается, что религиозное учение АУМ Синрике основано на тибетском буддизме, даосизме, йоге и христианстве. Так, например, Асахара читает Апокалипсис глазами буддиста, усматривает в нем полное совпадение с «процессом, ведущим от гибели к пустоте», писанным в буддийских сутрах, и заключает, что «все-таки буддизм и христианство проповедовали одно и то же. И именно Истина <т.е. вероучение АУМ Синрике> охватывает и включает в себя христианство» [18].

В книге «Провозглашая себя Христом» Асахара заявляет, что «цель спасения мира Иисусом легко понять, если известна цель первоначального буддизма. Целью первоначального буддизма было освободиться от оков Сансары, достичь Царства Небесного и отправиться в Маха Нирвану. Иисус

несомненно исповедовал эту линию, так как Бог, которого он проповедовал, и есть Великое Святое Небо (Брахма)» [10, 14]. Заканчивает свою книгу Асахара словами о том, что Иисус Христос проповедовал «учение, обладающее совершенно такой же системой, что и первоначальный буддизм» [10, 117].

О наличии христианских воззрений в учении Асахары говорят и его российские последователи. Например, С.Н.Лубянов, представлявший религиозную корпорацию АУМ Синрике на научно-практической конференции в Академии управления (ныне Академия государственной службы при Президенте РФ), в своем выступлении заявил, что «религиозно-научная организация АУМ Синрике основывается на учении Будды, йоги и Иисуса Христа» [14, 262-3].

Утверждения Асахары об объединении в его учении древневосточных религиозных традиций (буддизма, даосизма и йоги) с христианством очень далеко от истины, хотя вполне объяснимо его желание облегчить свою пропагандистско-миссионерскую деятельность в регионах традиционного христианства: в России, США и Германии. Асахара посвятил целую книгу под названием «Провозглашая себя Христом. Раскрытие истинного значения учения Христового» — осмыслению христианства, а точнее, его переосмыслению на основе собственных нетрадиционных религиозных воззрений, поэтому говорить о выработанном им синкретическом объединении буддийских и христианских представлений не приходится. Г-н Оути Тосиясу высказал мнение, что слова Асахары: «Сим провозглашаю себя Христом» — следует понимать в переносном смысле, как отождествление себя со спасителем, ведь «христос» переводится как «мессия», «спаситель». Асахара просто хотел сделать понятным для христиан свою мессианскую роль в современном мире.

Вряд ли подобные объяснения прозвучат убедительно для христиан и смогут оправдать в их глазах неуклюжий пропагандистский прием Асахары, ведь в своих многочисленных высказываниях он явно искажает традиционные представле-

ния о Христе и христианстве. Даже если согласиться с тем, что Асахара претендует не на воплощение в нем Иисуса Христа, а только на роль мессии, то ведь в христианстве совершенно иначе понимается и предсказание о появлении спасителя, и условия его второго пришествия, и сами его действия.

Главная же несовместимость Асахары с христианством заключается в том, что он отвергает Библию как цельное священное писание и считает «действительно важными» только пять книг Нового Завета — четыре Евангелия и Апокалипсис [10, 5], дискредитирует фигуры апостолов, считая их виновниками «начала упадка христианства» [10, 5], заявляет, что послания апостола Павла имеют «очень малую ценность» [10, 6], и навязывает читателям своей книги вывод, что ни Библия в целом, ни Новый Завет в частности не могут служить залогом религиозного спасения [10, 7]. Поэтому «раскрытие истинного смысла учения Христова» превратилось у Асахары в интерпретацию христианского вероучения с буддийской точки зрения. Главный его вывод состоит в том, что попасть в желанное для христиан Царство Небесное (совершенно неправомерно отождествляемое им с буддийскими «Святыми Небесами») можно лишь приобщившись к Духу Истины, т.е. к учению и культовой практике АУМ Синрике, и признав своим наставником-гуру основателя этой организации — «Победителя в Духе Истины» Секо Асахару.

Насколько бы одиозной ни была данная попытка буддистско-христианского синкретизма, проблема «встречи» Востока и Запада на религиозной почве существует уже давно, а в последние десятилетия интерес к ней значительно возрос в связи с широкой популярностью в западных странах восточных религиозно-мистических учений. Этой проблеме посвящены серьезные религиоведческие исследования, в которых выясняются сходство и различие между восточным мистицизмом и христианством, одно из них — книга Густава Меншинга «Будда и Христос в сравнении» [16]. В русле современного богоискательства последней трети XX века неоднократно предпринимались попытки (более

основательные, чем со стороны Асахары) к синкретическому объединению восточных религиозных традиций с христианством. Примечательно, что в этом направлении большую активность проявил Д.Икеда — президент необуддийской организации Сока-Гаккай в Японии, один из главных противников Асахары. Его синкретические установки совершенно иные: в них нет ничего похожего ни на эсхатологические настроения Асахары, ни на его претензию быть Христом-Спасителем. Икеда вел обстоятельный диалог с Арнольдом Тойнби [17], видным английским историком и философом, о возможности сближения центральных догматических положений буддистского и христианского вероучений. Лидер американских кришнаитов Киртананда Бхактипад попытался найти конкретное воплощение синтеза неоориенталистского культа с христианством, создав ряд произведений, содержащих молитвенные обращения одновременно к Христу и Кришне [15]. Сопоставление этих поисков буддистско-христианского и индуистско-христианского синкретизма с претензией Асахары на обнаружение «истинного смысла учения Христа» показывает односторонность его подхода при попытке синтетического осмысления христианства. Фактически он лишь переистолковывает евангельские рассказы об Иисусе Христе в духе йоги, даосизма и буддизма. Синкретического объединения с христианством этих религиозных учений не получилось у Асахары. Впрочем, он к этому и не стремился, поскольку решительно отвергал традиционное христианство и помышлял только о его подмене мистической традицией древнего Востока.

Религиозные дискурсы Асахары

Асахара считается автором нескольких десятков небольших по объему, во многом повторяющих друг друга книг, брошюр и лекций, наиболее важные из них, по его собственным словам, «Махаяна-Сутра» и «Инициация», в которых

«излагаются основы доктрины АУМ Синрике» [7, 9]. Опубликованы также отчеты десятков его приверженцев о высоких результатах их духовной практики, позволивших им получить статус *достигших* и называться «буддами» и «святыми».

Важным свидетельством особенностей религиозности АУМ Синрике является характер рассуждений, типичный для руководителя этой организации. В основе выступлений Асахары всегда лежит *мифологический* дискурс, с помощью которого он прослеживает канву сакрального совершенствования своих приверженцев, т.е. «путь, позволяющий порвать с Мирами Ада, Голодных Духов и Животных, пройти через Мир Людей, Асуров и Небес, войти в Мир Форм, затем достичь Мира Без Форм и наконец Маха Нирваны» [7, 49]. Тем не менее *мифологический* дискурс традиционных буддийского и шиваистского контекстов не только не доминирует у Асахары, а чаще всего служит своеобразным фоном заднего плана, хотя в качестве иллюстраций иногда приводятся некоторые буддийские истории назидательного характера. За исключением упомянутой сакральной космологии Асахара касается буддийской мифологии только бегло, как бы мимоходом и в значительной мере лишь для того, чтобы сказать о своих собственных прошлых перерождениях. Шиваитские мифологемы тоже только вкраплены в общий контекст рассуждений о конечной цели тантрических методов религиозной практики. Весьма примечательно, что в своих выступлениях Асахара основное внимание уделяет *политической неомифологии*, которую он использует для обоснования эсхатологической трактовки сложившейся в мире ситуации, чреватой, по его словам, развязыванием третьей мировой войны. Предрекая возможность уничтожения человечества в термоядерном пожаре, он вновь обращается к традиционным религиозным мифологемам, чтобы указать своим приверженцам путь спасения на высших небесах буддийской космологии.

Общий контекст выступлений Асахары характеризуется прежде всего *оккультно-герменевтическими рассуждениями*, а также *назидательными наставлениями*. Наряду с этим

крайне примечательной особенностью выступлений Асахары является *квазинаучный* дискурс, состоящий в попытках рационалистического обоснования и экспериментального доказательства некоторых положений его вероучения. Действительно, пафос многих его выступлений состоит в утверждении, что ему «удалось представить научные доказательства истинности учений святых прошлого, в особенности Будды Сакьямуни [1, 7]. Впрочем, нетрудно убедиться, что эти доказательства бьют мимо цели. Причина в том, что Асахара неправомерно отождествляет два разных вопроса: 1) об истинности религиозного учения (с его мировоззренческой стороны) и 2) о реальной возможности достижения экстремальных психофизических состояний человека, связанных с проявлениями неординарных или паранормальных способностей, которые в обыденной речи называют сверхъестественными.

«Доказательства» Асахары имеют отношение только к последнему вопросу, что вполне очевидно из сделанных им самим уточнений: «Святые прошлого достигли высоких уровней духовного развития. Можем ли мы сегодня на основе последних научных достижений подтвердить существование подобного рода уровней?» [1, 7]. Иначе говоря, этот второй вопрос переносится из богословской плоскости в психологическую, естественнонаучную, и поэтому ответ на него не имеет религиозного значения, не может служить аргументом в пользу истинности вероучения АУМ Синрике.

Что же касается первого вопроса — об объективной истинности вероучения, то приводимые естественнонаучные и экспериментальные доказательства не относятся к существу проблемы. Этот вопрос не принадлежит к компетенции науки, а относится к области вероучительских догматов, философских построений и личных смысловых установок человека.

Тем не менее естественнонаучные «доказательства» Асахары затрагивают серьезную, очень сложную и мало еще изученную проблему. Здесь наука сталкивается с чрезвычайно

необычными явлениями, требующими совершенствования и развития не только методов исследования, но и самой научной парадигмы.

Что же касается Асахары, то он со своими «доказательствами» ломится в открытую дверь, поскольку сегодня мало кто сомневается в существовании измененных состояний сознания. Проблема состоит в научно-объективном познании этих удивительных явлений, а что касается их религиозного осмысления, то это совершенно другой вопрос, решаемый в разных традициях по-разному, подчас прямо противоположно как в смысле достоверности паранормальных феноменов, так и в смысле их сакрального смысла и значения — божественного либо сатанинского.

Асахара необоснованно приписывает себе первенство в исследовании современными научно-техническими средствами паранормальных способностей человека и измененных состояний сознания. Такие исследования ведутся уже несколько десятилетий, в первую очередь их объектом стали йоги, обладатели феноменальных способностей. В Университете Махариши (названном так в честь основателя Общества трансцендентальной медитации) изучалось состояние измененного сознания, развивающееся в процессе медитационной практики. Так что Асахара, взявшийся доказывать научно-экспериментальными методами наличие у «святых» высокого уровня духовного развития, не был первым и среди лидеров новых религиозных движений, стремившихся изучить и обосновать эффективность своих практик изменения состояния с помощью современных научных методов.

Квазинаучный дискурс получил у Асахары еще и другое направление. С целью показать научную обоснованность используемых им религиозных представлений, он пытается интерпретировать традиционные понятия буддизма и йоги в терминах информатики, совершенно игнорируя при этом проблему несводимости древних религиозно-философских идей (причем неоднозначно трактуемых в разных школах и направлениях) к строгим понятиям современной науки. Обращаясь к закону кармы — неумолимой ответственности че-

ловека за все совершаемое им в своей жизни, Асахара пишет: «Нами движут данные или информация. Эти данные означают карму. Подобно лазерной голографии или оптической связи, карма считывает свет. Наше тело... в материальном мире подобно роботу, который двигается, считывая свет информации» [7, 14].

Столь же неуклюжей и весьма противоречивой выглядит попытка информационной интерпретации конечной цели АУМ Синрике, которую Асахара отождествляет здесь с целью махаяны и достижением совершенства в «Каузальной йоге», т.е. с пропагандируемыми им методами высшего духовного совершенствования человека. В одном случае он утверждает, что свет Каузального мира можно рассматривать как банк данных, т.е. как полную по содержанию информацию о мире и человеке. В другом случае говорит совершенно обратное — о полной пустоте этой информации: «Пустая, не подверженная никакому влиянию информация — это Махаяна» и, следовательно, человек, достигший совершенства в Каузальной йоге, становится пустым, «в данном случае остается лишь сосуд для информации» [3, 25].

В результате квазинаучной интерпретации важнейшие идеи буддийской традиции (равно как и индуистской) — «карма» и «освобождение» во многом утрачивают свой глубокий религиозно-этический смысл и значение, в первую очередь — представление о безусловной ответственности человека за уровень развития своего сознания и за свое поведение.

Можно ли считать все эти неуклюжие приемы использования научных понятий и методов исследования в целях укрепления религиозной веры свидетельством доверия к современной науке? Оказывается, вовсе нет. Пытаясь обосновать правомерность своих религиозных представлений с помощью логики, способов доказательства и экспериментальной проверки, свойственных научной деятельности, и даже интерпретируя традиционные представления религиозного мистицизма в терминах современной нейрофизиологии и информати-

ки, Асахара тем не менее весьма критически отзываясь о современной науке, оставаясь верен своему альтернативному отношению к существующей действительности. Он категорически заявляет: «Современная наука — это наука асурического <демонического> типа. Энергия, которая должна приносить пользу всему человечеству, используется для борьбы»; — Асахара приводит примеры с изобретением пороха, динамита, атомной бомбы и делает вывод: «Все достижения использовались в военных целях» [8,42]. Эти ноты миролюбия полностью лицемерны в устах Асахары, вдохновителя и организатора поистине демонических злодеяний.

Как видим, в выступлениях Асахары встречаются различные формы религиозного дискурса — от вполне традиционного до квазинаучного. Это определяется как морфологическими особенностями его религиозности, прежде всего доминирующими у него оккультно-мифологическими формами религиозного сознания, так и модернистскими влияниями современного светского окружения, которое вынуждает его в апологетических целях обращаться к рационалистическим доказательствам, авторитету науки и научного эксперимента.

Однако это далеко не главная причина интереса в АУМ Синрике к науке и экспериментальным исследованиям. Асахара стремился поставить современную науку на службу пропагандируемого им вероучения и культа в качестве логического инструмента. Актуальность этой задачи подчеркивается в предисловии к одной из книг руководителя АУМ Синрике: «Буддийские учения поддерживаются логикой, а логика должна объяснять любой вид явлений, — вот мнение Учителя Асахары» [8,3]).

Вместе с тем была поставлена еще более важная задача ~ использовать новейшие научно-технические достижения для наиболее эффективной реализации традиционных целей даосизма, йоги и буддизма — обретения бессмертия, просветления и освобождения. «Религия конца 20 века и 21 века, — заявляет Асахара, — должна располагать средства

ми для доказательства эволюционного процесса с помощью последних достижений науки и техники и в конечном счете указать путь к достижению состояния бессмертия, описанного в буддийских и йогических текстах» [1, 188]. «Пока человек не сможет... овладеть современной наукой или другими областями знаний, он не сможет достичь Окончательного Освобождения» [7, 49].

Таким образом, апелляция к науке не ограничилась у него относительно узкой задачей религиозной апологетики (задачей, известной в европейском мире уже довольно давно), а помимо этого приняла совершенно новое и довольно неожиданное направление, впрочем непосредственно обусловленное оккультными основами религиозности АУМ Синрике. Речь идет о проведении экспериментов по изменению человеческой психики с использованием современных научно-технических средств и методов для ускорения и большей эффективности процесса сакрального совершенствования адептов АУМ Синрике. Об этой стороне деятельности религиозной организации Асахары почти ничего не известно, за исключением его высказываний о том, что в АУМ Синрике созданы специальные научные подразделения для работы в этом направлении, да нашумевшего скандала в Японии с российскими музыкантами из оркестра «Карэн».

Членов этого оркестра, созданного при АУМ Синрике, японцы подвергли на протяжении нескольких часов совокупному воздействию психотропных средств, вибраций, электрических и звуковых раздражителей, чтобы вызвать у них измененное состояние сознания, аналогичное тем, которые стремятся достичь йогины и тантристы в качестве свидетельства своего «просветления» и «освобождения». Для этого им требуются годы, в лучшем случае многие месяцы упорных, тяжелых, порой круглосуточных упражнений. Заставить российских музыкантов достичь этой цели с помощью традиционных методов йоги и тантры да к тому же в самые сжатые сроки было просто невозможно, поэтому и понадобились новые, интенсивные методы психосоматического воздей-

ствия на человека с использованием современных научно-технических средств. Этот противозаконный и весьма рискованный для здоровья людей «эксперимент» был вызван тем, что «просветление» музыкантов из оркестра «Карэн» рассматривалось как необходимое условие аутентичного понимания и исполнения ими «астральной музыки» Асахары.

Это было далеко не единственное направление прикладных научных разработок в АУМ Синрике. Асахара говорит о создании нескольких приборов для оккультной практики, в том числе «астрального телепортатора, точно воспроизводящего вибрации его мантры в виде электрических сигналов, особого прибора для пробуждения Кундалини за счет воздействия магнитного поля, прибора, в котором используется полевой трансформатор для воспроизведения формы волн, излучаемых чакрами» [1, 7] и т.д. В московских филиалах АУМ было несколько «астральных шлемов», якобы позволяющих использовать электрические волны головного мозга Асахары для воздействия на сознание человека. Можно было встретить монахов в головных уборах из перекрещивающихся белых полотняных лент, ниже которых свисали электрические провода. Эти шлемы в действительности представляли собой всего лишь муляжи, поскольку не имели устройства с записью электроэнцефалограмм и служили лишь своего рода священными амулетами. Однако даже наличие таких устройств не изменило бы чисто фиктивного назначения «астрального шлема», т.к. экспертиза доказала, что подобный переносной электроэнцефалограф обратного действия из-за слабости своих сигналов и при наложении электродов на волосяной и кожный покровы головы не способен оказывать воздействия на электрическую активность коры больших полушарий головного мозга.

Как бы там ни было, но Асахара ожидал от проведенных в АУМ Синрике научных исследований по манипуляции человеческой психикой очень больших результатов, полагая, что этот «путь приведет к созданию людей нового типа, которые дадут нам вождей 21 века» [1, 189].

Таким образом, квазинаучный дискурс превратился у Асахары из средства апологетики в средство модернистского обновления религиозного культа, в котором традиционные методы древней йоги стали дополняться новейшими психотропными научно-техническими разработками. В будущем эта тенденция могла бы возобладать и привести к превращению АУМ Синрике в *квазирелигию*, в которой древние методы йоги и тантры были бы вытеснены современными физико-химическими воздействиями на человеческую психику. Во всяком случае такая ориентация вполне отчетливо высказывалась Асахарой, например, в одном из его последних выступлений, состоявшемся в 1993 г. в МГУ им. М.В.Ломоносова, где он заявил: «Главная цель духовной практики — преобразовать грубые мозговые волны в более тонкие и в конце концов полностью остановить работу мозга» [1, 184].

Развернуть во всей полноте эту программу научно-технического перевооружения своей религиозной организации Асахара не успел, но энергично развернул подготовку к использованию новейших средств уничтожения для реализации намеченного им военно-политического переворота в Японии. По-видимому, это была его последняя отчаянная попытка «создать в Японии благоприятную обстановку для занятий духовной практикой». В противном случае, как он полагал, «если Япония не изменится, она погибнет» [3, 27]. В его сознании сплелись в единый, страшный по своим последствиям клубок весьма далекие друг от друга идеи и настроения, которые тем не менее как катализаторы усиливали свое взаимное воздействие на его психику, чтобы в результате подтолкнуть его к роковому и преступному шагу. Это было опасное сочетание жесткой конфронтации с общественно-политическими кругами современной Японии, ощущения близости конца света и апелляции к новейшим научно-техническим разработкам, в том числе военного назначения. В России руководители АУМ Синрике пытались приобрести военный вертолет, интересовались танком новейшего образца, посетили образцовый военный полигон,

а в самой Японии в стенах тайной лаборатории ими было налажено производство высокотоксичного боевого отравляющего вещества зорина, и токийскому метро было суждено стать полигоном для его смертоносного испытания на мирных жителях.

Формы религиозного сознания

Для религиозности АУМ Синрике характерны четыре формы религиозного сознания: *фетишистские* представления о сакральных свойствах вещей и явлений (в том числе измененных состояниях сознания верующего в результате интенсивной культовой, йогической практики); *окультизм* в воззрениях на энергетический потенциал человека, механизмы его актуализации и связи с высшей реальностью; *мифологические* представления о сакральных структурах человеческого сознания и виртуальных мирах; *спиритизм* в учении о перерождении и посещениях виртуальных миров. *Теологические* воззрения играют у Асахары только номинальную роль, как указание на существование Верховного Бога Шивы и его супруги Парвати. Да и то эти образы обычно фигурируют в оккультно-мифологическом контексте: Шива как высшее сакральное начало, воплотившееся в Гуру-Асахаре в качестве высшей сакральной структуры, которую необходимо достичь адепту и раствориться в ней (это называется слить свою волю с волей Гуру и Всевышнего Бога Шивы [8, 35]). Если же адепт занимается тантрической практикой, то на высшей ее стадии может рассчитывать стать буддой тантры — Гухьясамаджи⁸, который в тибетском буддизме изображается в образе любовного соития Всевышнего Бога Шивы и богини Парвати. Это — символ Освобождения, достигнутого с помощью энергии Кундалини (жизненной, сексуальной энергии) [8, 31]. Таким образом, теологические фигуры выступают здесь в роли оккультных, сакрально-энергетических феноменов и вовсе лишены своих личност-

ных характеристик (хотя номинально и говорится о «воле» Шивы, об «одобрении», которое Асахара получил от Парвати, спустившейся к нему из Высших Миров на красно-фиолетовом луче [1, 168]).

Прежде чем остановиться на четырех формах религиозного сознания, свойственных АУМ Синрике, отметим, что основную, определяющую роль среди них играют оккультные представления об энергетически-световой природе взаимодействий во Вселенной и, следовательно, им отводится главная роль в процессе сакрального психофизического совершенствования адепта. Фетишистские представления в связи с этим носят вторичный характер и говорят о конкретных носителях тех или иных оккультных свойств и проявлений. Это могут быть особые камни или другие предметы, а наиболее часто — световые, тепловые и звуковые явления.

Считается, что для пробуждения Кундалини особое значение имеет мистический камень Хихиироканэ, «наполненный энергией Учителя». По словам сейгоши Пунна-Мантанипутты, «энергия Хихиироканэ вела его к более высокому пробуждению» [9, 67-8]. Кроме того, большое значение для подъема духовного уровня имеет, по словам Асахары, «астральная музыка — музыка из высших измерений» [9, 61]. В этом жанре было создано много произведений, часто звучавших на волнах российской радиостанции «Маяк» и широко распространявшихся в магнитофонной записи. Оккультное значение приписывалось также *нектарной воде*, излучавшей свет благодаря ее насыщенной энергией Асахары [9, 61; 10, 20].

Рассказывая о практике тантры, Асахара отмечает, что при совершении секретной, или тайной, инициации гуру дает ученику белую сперму и красную кровь. Однако в большинстве случаев они заменяются символами белого и красного цвета, таким как белое и красное вино или йогурт и чай (этот символический ритуал морфологически близок к христианскому причастию, хотя имеет оккультный смысл, тогда как причащение телом и кровью христовой — мифологический). Впрочем, у тантристов не всегда дело ограни-

чивается эрзац-символами: «Когда гуру и ученик находятся на высоком уровне, используются настоящие сперма и кровь... Я сам, — продолжает Асахара, — получил инициацию в моей прошлой жизни через настоящую сперму и кровь. Кровь заставляет работать все кровеносные сосуды, включая капилляры мозга. А сперма необходима для передачи опыта гуру» [2, 93]. В современной религиозной организации, какой является АУМ Синрике, подобные объяснения выглядят натуралистическими, чуть ли не научными, но в действительности они содержат вполне традиционный, оккультно-фетишистский смысл, уходящий своими корнями в тысячелетней давности магические ритуалы плодородия и заклинания кровью.

Еще чаще речь идет об экстраординарных и даже сверхъестественных явлениях, сопровождающих практику духовного совершенствования адепта. В нашу задачу не входит обсуждение подобных явлений по существу, поэтому мы не будем выяснять, в каких случаях речь идет о галлюцинациях, в каких о реальных явлениях. Мы не будем касаться чрезвычайно важных проблем, связанных с выяснением механизмов и природы этих явлений (это задача естествоиспытателей — начиная от традиционной психологии до парапсихологии, включая, вероятно, новейшие направления биофизики, но ни в коем случае не прямая задача религиоведа и культуролога). Поэтому мы ограничимся рассмотрением смыслов и значений, которые придаются этим явлениям в данном религиозном контексте. Здесь эти экстраординарные явления выступают уже не в своем собственном натуральном значении, а как особые сакральные феномены, принадлежащие общей смысловой религиозной системе, трактуемой в философско-мифологическом контексте.

Так для обоснования сакрального смысла световых и звуковых ощущений, возникающих у человека во время исполнения некоторых культовых упражнений, Асахара ставит их в прямую связь с буддийской картиной мира, с пред-

ставлением о «Небесах Света и Звука». Обитатели этого совершенного мира «летают по воздуху, питаюсь энергией, доставляющей чистое, прекрасное и замечательное чувство радости. В этом мире нет разницы в социальном положении» [11, 84]. Апеллируя к подобным картинкам райского жития, АУМовцы расценивают световые и звуковые явления, сопровождающие измененные состояния сознания во время йогических и тантристских упражнений, как сакральные, свидетельствующие о приближении адепта к вершине духовного совершенства. Вот несколько свидетельств членов АУМ Синрике о появлении у них подобных ощущений.

На определенных стадиях духовной практики АУМ у людей возникают специфические **звуковые** восприятия: во время медитаций им слышится «звук Нада», напоминающий звучание колокольчика [2, 192 и 194] или «звук, подобный гудению пчел» [1, 171], при упражнениях с задержкой дыхания — стрекотание и слабая мелодия [3, 114]. Чаще всего эти звуки служат для них показателем изменения состояния их сознания и косвенным свидетельством полученных результатов на пути «духовного совершенствования».

Еще большее значение придается **световым** ощущениям, и объективно это связано с их большей интенсивностью и разнообразием в сравнении со звуковыми (не говоря уже о тепловых и тактильных, реже появляющихся при исполнении йогических упражнений). Вероучение же отдает предпочтение свету по мировоззренческим мотивам и называет его «высшим из элементов, составляющих вселенную» [1, 174]. Световые ощущения, появляющиеся у адептов АУМ Синрике, использующих интенсивные йогические методы психофизического воздействия на свой организм, служат для них индикатором своего духовного роста и сакрального совершенствования. Однако эта фетишистская мифологема распространяется вообще на всю их религиозную деятельность. По словам Асахары, «благодаря приобретению Заслуг или совершению хороших поступков, мы накапливаем внутри себя частицы света» [1, 200].

Отчеты монахов о результатах оккультной практики, например об упражнениях с задержкой дыхания (техника Кумбака), свидетельствуют о галлюцинационной природе возникающих у них экстремальных ощущениях, вызванных не только психосоматическими механизмами, но и в не меньшей степени самовнушением, намеренной визуализацией. «Я **старалась увидеть** различные виды света, — рассказывает о своей духовной практике монахиня Кхема, лучшая ученица Асахары. — В большинстве случаев взрывались красный или оранжевый. Когда Кумбака <задержка дыхания> становилась короче, цвет изменялся на желтый. Иногда поднимался серебристо-белый свет, а за ними — чистый, сверкающий красный (или желтый). После этого поднимался светло-фиолетовый, или же можно было видеть темно-зеленый. После того, как все виды света поднялись, я смогла увидеть белый круг (или треугольник) без сильного света вокруг него. Я видела какое-то вещество темного цвета (синий? зеленый?). Я напрягала горло так сильно, чтобы воздух не утекал, и делала Кумбаку так долго, как могла» [3, 123].

Внутренняя динамика психосоматических процессов, называемых по йогической традиции подъемом жизненной энергии Кундалини, сопровождается у этой монахини ощущениями перелива света разной цветовой гаммы, а затем и видением различных световых фигур и наполненного светом виртуального пространства. Эти субъективные световые феномены по древнейшим вероучительским традициям считаются не просто показателями измененных состояний сознания, а свидетельством продвижения человека по пути духовного совершенствования, его контактов с высшими реальностями и проникновения в высшие миры (Святые Небеса).

В своем дневнике Кхема так описывает возникающие у нее изменчивые цветовые галлюцинации: «Когда я **представляю**, что ваю <энергия в образе ветра> поднимается всякий раз, когда я дышу, свет золотого цвета появляется передо мной и над моей головой... Кроме того, когда появ-

ляется свет, все тело погружается в состояние Радости <одно из высших сакральных состояний, достижимое во время практики Кундалини-йоги>. Сильное онемение распространяется от макушки до рук и ног и до самых кончиков пальцев. Концентрируясь на этом свете, я неожиданно потеряла сознание» [3, 131–2]. Таким образом, цветная палитра инспирированных физическими упражнениями световых ощущений служит главным референтом духовного прогресса, точнее, сакрального совершенствования человека, интенсивно занятого описанной практикой йоги.

Центральной и наиболее важной формой религиозного сознания является в АУМ Синрике *оккультизм*, его Асахара стал пропагандировать в первых же своих книгах, специально посвященных этой теме. Эти книги — «Тайная программа обучения сверхъестественным способностям» [2, 10] и «Тайный метод развития сверхъестественных способностей» [2, 11] — явно рассчитаны на пропагандистский эффект, и действительно, по признанию многих членов АУМ Синрике, явились причиной пробуждения их интереса к этой организации.

Во многих других своих произведениях при характеристике религиозной практики в АУМ Синрике Асахара также говорит о возможности обретения сверхъестественных, т.е. паранормальных телесных и психических способностей. О том же свидетельствует опыт *достигших* — его приверженцев, овладевших высшими стадиями йогической практики. Эти способности, традиционно известные в буддизме и индуизме под названием *сиддхи* и *вибхути*, ценны не сами по себе и не являются самоцелью, а служат лишь показателем духовного прогресса. Их утилитарное использование воспрещается, как способное причинить только вред духовному состоянию обладателя паранормальных способностей. Между тем Асахара, явно нарушая это традиционное требование, неоднократно заявлял о «рекордах» и «мировых достижениях» некоторых *самана* из АУМ Синрике, которые

сумели очень продолжительное время выдержать пребывание в камере, лишенной доступа воздуха, или же, не дыша, долго находиться под водой [10, 19].

Во время йогической практики у *самана* иногда развивались способности спокойно выдерживать низкие температуры окружающего воздуха [1, 163] и не ощущать голода, воздерживаясь от еды на протяжении нескольких дней [1, 98 и 107]. Аналогичные экстремальные способности были свойственны известному Порфирию Иванову, который считал их главным признаком «нового человека», способного отказаться от пищи, одежды и жилища. В АУМ Синрике паранормальные способности адептов первоначально считались индикатором их высших достижений в оккультной практике, но на последнем этапе эволюции эсхатологических воззрений Асахары *достигшие* были провозглашены спиритуальной элитой, способной сохранить будущее человечества.

Основатель АУМ Синрике выступал как врачеватель-чудотворец, маг и спиритуальный «путешественник», способный превзойти профессионального шамана. Асахара часто упоминает о своих врачевательных способностях, например о том, что ему собственными силами удалось избавиться от смертельного недуга — рака или цирроза печени (это, впрочем, трудно проверить, а вот то, что он с рождения так и остался полуслепым — доподлинно известно). Как маг-окультист он может не только заряжать своей сакральной энергией камни Хихиороканэ и Нектарную воду, но и совершать главное оккультное действо — *Шактунат*, передачу своей сакральной энергии ученикам для завершения их успешного продвижения к Просветлению и Освобождению. Спиритуальные путешествия для Асахары дело привычное: он не только посетил Мир Ада, но часто бывает на Святых Небесах, в Астральном и Каузальном мирах, беседует с богом Шивой.

Окультизм Асахары побудил его осмыслить библейскую фигуру Иисуса Христа в качестве йогина высшей квалификации и усмотреть «истинный смысл» христианства в

сакральной практике психофизического совершенства. Он решительно заявил: «Я докажу, что являюсь Христом, сравнивая учение, духовную практику и деятельность АУМ Синрике с описаниями в Новом Завете» [10, 14]. «Доказательство» свелось к тому, что Асахара пренебрег принципиальным, типологическим различием двух религиозных традиций и отождествил христианство — религию божественного откровения — с эзотерикой — учением и практикой сакрального совершенствования, отличительной особенностью АУМ Синрике. Последнее он считает подлинной сущностью христианства: «Уметь входить в Самади, останавливать сердечную и духовную деятельность, находясь в состоянии медитации, или вводить учеников в это состояние — еще одно необходимое качество Христа» [10, 19]. По поводу подобных рассуждений можно только заметить, что при всех параллелях, которые неоднократно проводились между буддизмом и христианством (я упоминал выше интересное исследование на эту тему Меншинга), никто еще не пошел на прямое отождествление Иисуса Христа с языческой фигурой мага и волшебника, не рискуя при этом оказаться за рамками его вероучения.

Представления о непосредственной связи с сакральным началом

«Непосредственная связь с сакральным началом» — это морфологическое обозначение того, что обычно называется *мистикой*. Из всего разнообразия⁹ непосредственных связей с сакральным началом определяющее значение имеют две: мистика приобщения к сакральному началу и мистика откровения.

Определяя типологические признаки христианства, ислама, иудаизма, религиоведы часто называют их «религиями откровения», поскольку *мистика откровения*, смысл которой состоит в приобщении верующих к *сакральной истине*, имеет для них определяющее значение. Вероучение АУМ

Синрике не принадлежит к типу «религий откровения», хотя само название этой религиозной организации означает «Учение Истины», а ее глава постоянно подчеркивает, что ведет своих приверженцев по Пути Истины, предписывает им неустанно стремиться к достижению Истины, обещает им помощь со стороны Победителей в Истине и т.д. Фактически религиозность АУМ Синрике основывается не на мистике откровения, а на различных разновидностях *приобщения к сакральному началу*, прежде всего на мистике *сакрального совершенствования* индивида, которая увенчивается мистикой *единения с сакральным началом*. Эти религиозные феномены представлены в АУМ Синрике фигурами *достигших* — ее религиозной элитой, овладевшей в результате продолжительной и интенсивной йогической и тантристской практики методами вхождения в измененные состояния сознания, благодаря чему у них обнаруживаются паранормальные («сверхъестественные», по терминологии Асахары) способности. Им присваивается сакральный статус бодхисаттв, святых, будд. Таким образом, религиозность АУМ Синрике основывается на представлении о возможности и необходимости достижения сакральных состояний, или структур, начиная от измененных состояний сознания, подвергаемых традиционной религиозной мистификации, до виртуальных миров — столь же традиционного предмета мифологизированной буддийской космологии.

Но если не божественное откровение, а процесс сакрального совершенствования является приоритетом в АУМ Синрике, то почему же вероучитель этой организации постоянно говорит об Истине? Насколько это правомерно? На этот принципиальный вопрос следует ответить утвердительно: Асахара по-своему прав, обращаясь к категории религиозной истины в своем вероучении. Однако суть его расхождения с религиями откровения заключается в том, что для него религиозная истина носит не когнитивный, а онтологический характер, она не является категорией знания и результатом познания, а представляет собой категорию бытия,

причем высшего, сакрального бытия. Поэтому он трактует духовное совершенствование своих адептов не как познание ими божественной истины, данной в откровении, а как онтологическое приобщение к ней в процессе духовного совершенствования субъекта веры и слияния с ней (или подъема к высотам истинного бытия и растворения в нем). Так, исходя из онтологического, бытийного понимания истины, Асахара говорит о том, что «сняв с плеч людей часть страданий, дают им увидеть Истину» [10, 78]. Однако чаще всего он отождествляет сакральную Истину с особыми психофизическими состояниями человека, которые сопровождаются визуализацией внутреннего света, светового пространства, многоцветных образов и фигур. Такие паранормальные состояния осмысливаются религиозной традицией как Прозрение и Освобождение. Отказ Асахары от когнитивной характеристики религиозной истины проявляется также в таких крайне парадоксальных на первый взгляд утверждениях, как его заявления о том, что «главная цель духовной практики — ...полностью остановить работу мозга» [1, 184], что «когда прекращается поступление информации в наше физическое тело и ее отдача, мы познаем все. Мы становимся всеведущими» [1, 189]. Таким образом, все рассуждения в АУМ Синрике о «духовной практике, ведущей к постижению Истины», надо понимать как намерение приобщить своих адептов к высшему уровню духовного бытия.

Несмотря на отмеченные принципиальные отличия оккультной религиозности АУМ Синрике от христианства, основанного на вере в божественное откровение, Асахара порой намеренно смешивает эти различия и прибегает к терминологии религий откровения. Так он неоднократно заявлял о своих пророчествах (например, о начале третьей мировой войны), однако никогда не говорил, что их источник носит трансцендентный характер и что они получены им путем божественного откровения. В таком случае, его «пророчества» не имеют ничего общего с христианской традицией и принадлежат к религиозным феноменам совер-

шенно иного типа, а именно к магическому *провидению* или *ясновидению*. Действительно, Асахара признавал, что делал свои предсказания путем концентрации на Аджна-чакре, расположенной в области межбровья, и видел при этом гигантский шар света, который в традиции называется «Архивом Акасик»¹⁰. Растворяясь в этом шаре, названным им «Вселенским Источником Божества», Асахара и обретал, по его словам, нужную ему для предсказаний информацию [1, 172]. Здесь перед нами типичный оккультист, а не пророк — рупор потустороннего Бога.

В своей попытке дать «истинное понимание учения Христа» Асахара систематически переистолковывает трансцендентный характер христианской религиозности в духе магизма и оккультизма. Для этого он подменяет мистику *трансцендентального, божественного откровения* христианства мистикой *магического единения с сакральным началом*. «Не внезапное *откровение* или прорицание создает истинного Христа», заявляет Асахара, сообщая при этом, что ему, провозгласившему себя вторым Христом, пришлось затратить восемь лет на достижение Окончательного Освобождения [10, 14]. Иисус, в понимании Асахары, был магом, йогиним высокой квалификации — «практикующим Махаяны» [10, 84]. Христос у Асахары не связан с Богом-Отцом и не принадлежит к Святой Троице, а поэтому не стоит на вершине сакральной иерархии и сам подчинен высшему безличному началу: «Он спустился на землю по приказу Святого Неба, чтобы спасти людей» [10, 87].

«Я докажу, что являюсь Христом», — заявил Асахара, и для обоснования этого парадоксального утверждения принял обстоятельное сравнение учения, духовной практики и деятельности АУМ Синрике со свидетельствами Нового Завета. В результате он не только отождествил учение и деятельность Иисуса со своей ролью основателя нового религиозного движения, но, главное, приписал основателю христианства совершенно иной тип религиозности, основанный на мистике онтологического приобщения адепта к

высшим сакральным мирам. Причем сакральным полюсом религиозного пространства у Асахары является не персонафицированное божество, единосущий Бог, а безличный мир белого света — Каузал. По этой причине само понятие «бог» ставится под сомнение: «Слово «бог» имеет слишком неясное значение», — пишет Асахара. Отвергая монотеизм, он рассуждает о существовании неограниченного количества богов. Это — «небесные существа, переродившиеся в мирах, более высоких, чем наш, за свои большие заслуги, накопленные в прошлых жизнях» [11, 83].

Таким образом, провозглашение себя Христом обернулось у Асахары полным переистолкованием христианства в духе буддистской религиозности АУМ Синрике. «В учении Иисуса, — пишет Асахара, — представлена система духовной практики..., достижение мистического мира, Святых Небес, преодоления их и превращение в Сына Божия». И чтобы окончательно расписаться в своем буддистском переосмыслении учения Христа, он заявляет, что проповедует «учение, обладающее совершенно такой же системой, что и первоначальный буддизм» [10, 117].

Макроструктура АУМ Синрике

АУМ Синрике обладала строго централизованной институционально-организационной системой, имеющей очень важное многофункциональное значение. Асахара постоянно подчеркивал, что «наиболее важная вещь заключается в расширении нашей организации» [2, 83], так как считал, что только в АУМ Синрике возможно обретение буддийского Просветления и Освобождения в процессе интенсивной духовной практики, непрерывно продолжающейся в течение нескольких месяцев [2, 85]. Он стремился к тому, чтобы деятельность АУМ «становилась более и более систематичной и методичной», чтобы укреплялись ее организационные основы [2, 86], поскольку созданный им

религиозный институт считал необходимым и обязательным условием сакрального совершенствования своих адептов. Последние также были в этом непоколебимо убеждены, о чем свидетельствует такое, например, высказывание молодой монахини: «Я смогу повысить свой духовный уровень только при помощи практики и Бакти-йоги, т.е. посредством выполнения воли Гуру и Великого Бога Шивы, или служения им» [9, 64, 61].

Одна из главных особенностей АУМ Синрике, свидетельствующая о сохранении в этой организации древних восточных традиций, состояла в наличии у нее архаического религиозного института — *ашрама*. Правда, в АУМ *ашрамы* принято было называть «центрами», как и во многих других неоориенталистских организациях, получивших распространение за последние десятилетия в западных странах, где их называют также «институтами» и «университетами». Тем не менее они по-прежнему многофункциональны, что является характерным признаком древних *ашрамов*, — служат одновременно местом встречи и бесед учеников с наставником, аудиторией для чтения проповедей и совершения медитаций, монашеским общежитием, местом совершения обрядов, приготовления и раздачи ритуальной пищи и т.д.

Члены АУМ Синрике занимали различное положение в этой организации, и это было связано как с иерархической системой сакральных статусов, так и с разнообразием выполняемых ими ролей и функций. В российских филиалах АУМ в самом низу сакральной иерархии находились рядовые верующие, миряне, которых называли *подсамана*. Выше стояли *самана* — рядовые монахи и монахини, а над ними возвышались и верховодили несколько *достигших* из числа японцев, обладателей титула гуру разного достоинства: ши, *сейгоши* и *сейтайши*. Миряне в функциональном отношении разделялись на участников проводимых в религиозных центрах семинаров и на активистов, занятых, в частности, пополнением рядов АУМ, их называли бодисаттвами. Положение человека в сакральной иерархии определя-

лось полученными им инициациями, которых в АУМ Синрике было более двадцати. Основные ступени этой иерархии символизировались определенной раскраской и покроем одежды, которую имели право носить обладатели соответствующих священных рангов и титулов. Одежания белого цвета могли носить достигшие пробуждения энергии Кундалини, желтого — прошедшие практику Раджа-йоги, одежда розового цвета предназначалась для *сейгоши*, зеленого — для *сейтайши*, овладевшего практикой Махаяны-Йоги. Символ Окончательного Освобождения — одежду красновато-фиолетового цвета носил только сам Асахара.

Обладатели высоких рангов спиритуального совершенства занимали в организации АУМ Синрике все ответственные и ключевые посты, выполняли наиболее важные учебные, управленческие и административные функции. Так, например, Фумихиро Дзё занимался практикой высшей йоги, получил ритуальное имя и высокий титул Майтрейя-Тайши, а став *достигшим* в 1987 г., тут же был направлен в Нью-Йорк, где вскоре был назначен руководителем филиала АУМ Синрике (позднее он возглавил российский филиал этой организации).

Централизованная система АУМ Синрике увенчивается верховной властью божественного Гуру в лице Секо Асахары, который отождествляется с первой из Трех Драгоценностей буддизма и считается Феноменальным Телом, т.е. земным воплощением Всевышнего Бога Шивы и разных будд. В лекциях Асахары постоянно раздаётся призыв быть верным Гуру, во всем следовать его наставлениям, так как только он способен указать правильный путь спиритуального совершенствования адепта, оказывать ему необходимую помощь при выполнении сложных психофизических процедур и контролировать полученные результаты — правильно оценивать достигнутые адептом состояния измененного сознания. «Единственный, кто может защитить практикующих от опасности, — это великий духовный руководитель (гуру). Освободившийся, который понимает все»

[9, 76]. Поэтому от вступающих в АУМ Синрике прежде всего требовалось «думать всегда о Гуру, о его намерениях и выполнять их» [9, 62].

Особое значение гуру имеет для членов монашеской общины АУМ, покинувших родной дом и проживающих в Санге (Святой общине), чтобы практиковать Дарму — свое сакральное совершенствование. По словам Асахары, «только те, кто ценит свои связи с Гуру, то есть со мной, выше, чем свои мирские привязанности, будут спасены» [10, 107].

Таким образом, в АУМ Синрике мы находим не просто традиционную для многих религий фигуру духовного наставника и даже не ее определяющее значение в религиозном формировании и совершенствовании адепта, характерное для буддийской, индуистской и суфийской традиций, а нечто большее: целую иерархическую систему наставников разного уровня сакрального совершенства, увенчанную божественным Гуру, пользующимся абсолютной властью и непререкаемым авторитетом. Здесь традиционного гуру — самостоятельного и в определенной степени независимого наставника — сменила целая авторитарная система-наставников, жестко управляемая главой данного религиозного культа. Это уподобляет макроструктуру АУМ Синрике (и аналогичные ей иерархические культовые системы) церковному институту, хотя в отличие от последнего АУМ исповедует не религию откровения и ведет не богослужбную практику, а основана на религиозности совершенно другого, оккультно-спиритуалистического типа.

АУМ Синрике обладала функциональной и управленческой структурой, свойственной скорее современным светским административным и образовательным учреждениям, чем религиозным объединениям традиционной формы. Эта особенность уже была отмечена религиоведами у ряда новых и нетрадиционных религиозных организаций, таких как Международное общество сознания Кришны, Церковь объединения С.М.Муна, Церковь сайентологии. Асахара ввел в АУМ Синрике наиболее эффективные средства организации верующих, используя их поголовную регистрацию

с указанием домашнего адреса, телефона и даже группы крови. Их религиозная подготовка носила чрезвычайно разнообразный характер, о чем свидетельствует наличие большого количества учебных программ, использование более 100 методик религиозно-окультистской практики, проведение проповедей и медитаций на стадионах, активная издательская деятельность, продажа аудио- и видеокассет (через Центры АУМ и постоянно действующие киоски АУМ внутри станций московского метро). Было снято несколько фильмов, подготовлены две театрализованные постановки¹¹ (одна из них состоялась в Москве в Кремлевском театре, на ней присутствовал тогдашний вице-президент Рутской). Широко распространялись многочисленные музыкальные произведения Асахары так называемой «космической тематики», которые исполнял специально сформированный из высококвалифицированных российских музыкантов симфонический оркестр «Карэн». На протяжении нескольких лет шли в эфир передачи под названием «ЭВАНГЕЛИОН ТЭС БАСИЛЭЙАС», что в переводе означает «Распространение Абсолютной Истины Святых Небес».

Подобная широкомасштабная пропагандистская активность, как правило, связана с весьма значительными материальными затратами, однако состояние российской экономики начала 90-х годов во многом облегчало для АУМ Синрике решение финансовых вопросов. В США, в Германии, даже у себя на родине для АУМ Синрике было бы не по карману оплачивать передачи, подобные тем, которые транслировались российской радиостанцией «Маяк» и шли по телевизионной программе «2x2», поскольку в этих странах такие передачи стоили бы в десятки раз дороже.

Типология АУМ Синрике

Вопрос о типологии АУМ Синрике в качестве нового религиозного движения не может иметь однозначного ответа, учитывая, во-первых, существенные изменения, ко-

торые претерпели, как мы видели, ориентации и устремления руководителя этой организации, и принимая в расчет, во-вторых, не менее существенные различия между настроениями рядовых мирян, стремившихся к разрешению своих личных проблем посредством обещанного им духовного совершенства на «Пути Истины», и одержимостью Асахары идеей глобального переустройства мирового порядка. Все это свидетельствует о типологической неоднородности религиозного движения АУМ Синрике как применительно к его истории, так и к его составу — случай, впрочем, далеко не редкий, а скорее закономерный, в особенности когда религиозное движение динамично развивается и в нем наблюдается сильная дифференциация отдельных групп верующих в зависимости от их положения и роли в рамках общей организации.

Для решения вопроса о типологических характеристиках АУМ Синрике проследим эволюцию религиозных устремлений руководителя этой организации. Первоначально, в период еще своих религиозных исканий Мацумото, будущий основатель АУМ Синрике думал только об оккультно-магических средствах, которые могли бы благоприятствовать его судьбе, и о достижении даосского бессмертия. Тогда никаких мыслей о конце света у него, по-видимому, еще не возникало. Однако вскоре после своего выступления в качестве нового религиозного лидера Асахара стал настойчиво обсуждать эсхатологическую ситуацию, и понимание ее в разные периоды его деятельности было у него весьма различным. Вполне определенно можно говорить о трех этапах в развитии его эсхатологических настроений и соответственно разных представлениях о роли и значении АУМ Синрике в преддверии ожидаемого конца света.

На первом этапе Асахара занят осмыслением эсхатологической парадигмы, говорит о своей мессианской роли и о грядущем возникновении царства небесного на земле. В этом он опирается на религиозные воззрения Онисабу-

ру Дэгути, идейно близкого ему лидера одной из миллениаристских сект в Японии конца прошлого — начала нынешнего столетия. Вслед за Дэгути Асахара говорит об установлении после конца света «мира Мироку» (Мирока — японский эквивалент будды Матрейи, которому предстоит появиться в конце земной истории в качестве спасителя праведников). Однако Асахара не просто повторяет слова своего предшественника, а отождествляет буддийскую эсхатологию с христианской, заимствованной им из Откровения Иоанна Богослова.

На втором этапе эволюции своих эсхатологических представлений Асахара обращается к их трагедийному аспекту, говорит о грядущем армагеддоне — глобальном столкновении сил Добра и Зла. Причем руководитель злых сил осмысливается также с синкретической буддийско-христианской позиции и рисуется в двойственном облике злого духа Мары и одновременно павшего ангела Люцифера. Этот синкретизм, как уже говорилось, имел для Асахары принципиальный смысл и далеко идущее значение, отвечая его замыслу видеть в АУМ Синрике единственную истинную религию, к которой должны прийти верующие различных конфессий, а себя самого представить в качестве религиозного спасителя всего человечества. На этом этапе Асахара предвидит возможность предотвращения глобальной военной катастрофы на Земле при условии быстрого роста численности своей религиозной организации, распространения ее филиалов по всему миру, обеспечивающих повсеместно спокойствие и миролюбие. Чтобы избежать смертельной опасности для человечества из-за начала ядерной войны, он считает необходимым к 1993 г. довести численность *достигших* до 30000 человек. При этом он ссылается на предсказания Нострадамуса, которые якобы подтверждают его мысль о необходимости значительного расширения состава АУМ Синрике — в тысячи и даже в десятки тысяч раз. Только в этом случае религиозная организация Асахары сможет взять на себя центральную роль в мире.

При всей фантастичности этого плана он вовсе не был оригинален. Дважды десятилетиями ранее индус Махариши Махеш Йоги, основатель Общества трансцендентальной медитации, выдвинул «Мировой проект» — почти аналогичный план превращения Земли в райскую обитель религиозно просветленного и умиротворенного человечества. Он планировал в течение нескольких лет подготовить 30000 инструкторов трансцендентальной медитации и уверял, что если даже 1% населения планеты будет практиковать трансцендентальную медитацию (кстати сказать, неизмеримо более простую технику психофизического совершенствования человека, чем принятую в АУМ Синрике), то мир на тысячелетия избавится от войн, голода и болезней. Махариши не удалось развернуть свою организацию до планируемых гигантских масштабов, и он был вынужден навсегда отказаться от своего плана по созданию земной утопии.

Асахара вскоре также пересмотрел свою вторую трактовку эсхатологической ситуации и стал говорить о неотвратимости армагеддона, о неизбежности не только военной катастрофы, но и гибели в ней большей части человечества. При этом он подчеркивал, что его адептам гибель не угрожает, поскольку они обладают возможностью сохранить себя в форме тонкого, астрального тела даже в условиях уничтожения в огне всемирной ядерной катастрофы всей живой материи.

Эта чудесная перспектива позволяет Асахаре заявить о приобщении к мессианской роли всех *самана* — монахов и монахинь АУМ Синрике, которые должны будут выступить в роли коллективных спасителей человеческого рода, точнее, в роли его продолжателей, поскольку вне этой наибольшей монашеской группы никто на спасение не может рассчитывать. «Я буду осуществлять спасение, — говорил Асахара на одной из лекций в Японии, — стоя во главе Армии Света. Это люди, способные видеть свет Каузала. А во всевозможных других религиях одинаково говорится, что Кау-

зал — это самый высокий мир, что Каузал — это самый глубокий мир. И я говорю, что буду спасать, руководя людьми, способными считывать данные этого глубокого мира» [20]. Иными словами, АУМ Синрике должна дать спасение своим избранныкам в потустороннем мире. В нем «соберутся те, кто обладает истинной мудростью, и они избегнут нынешнего разрушительного, гибельного мира» [20].

Очевидно, что в ходе эволюции религиозных устремлений Асахары задачи и цели, выражавшие новационный характер его деятельности, претерпевали существенные изменения, охватывающие весь спектр социокультурного обновления, начиная от социально-антропологического перфекционизма и кончая типологией альтернативных религий, вплоть до крайнего, экстремального типа — ухода в потусторонний мир¹².

Первоначальные религиозные искания Мацумото, предшествующие созданию им АУМ Синрике, несомненно носили новационный характер и уже обладали признаками как религиозного радикализма (его не удовлетворяли традиционные религии), так и социальной альтернативы (он «забросил свою работу» [1, 152] и обратился к изучению эзотерических учений). На этом этапе его новационные устремления обладали самой слабой модальностью, свойственной перфекционистскому типу новых религиозных движений: он помышлял лишь об улучшении своей судьбы, однако в достаточно радикальной степени (обретение даосского бессмертия), что позволяет причислить его к приверженцам нетрадиционных религий. К этому первому новационному типу следует, видимо, отнести и большинство мирян АУМ Синрике, проживающих в России и в Северной Осетии, которые фактически надеялись только на совершенствование своего физического и психического здоровья и нравственно-спиритуальное развитие с помощью предлагаемых им в АУМ Синрике экзотических методов и средств оккультно-магической практики. Так, по заявлению одной женщины, чья дочь оказалась в рядах АУМ Синрике, последнюю сек-

танты прельщали обещаниями обрести счастье, душевное спокойствие, сверхъестественные способности, улучшение памяти, а помимо этого незаурядное здоровье. Некоторые, по-видимому, надеялись заручиться помощью и поддержкой со стороны «святого», как называла Асахару одна из жительниц Владикавказа.

Социально-антропологический перфекционизм новых религиозных движений характеризуется фетишистскими и оккультными представлениями, которые в практике духовного совершенствования АУМ играют как раз первостепенную роль. Их можно рассматривать также как два уровня или две формы в реализации перфекционистских задач религиозного движения. Практика пожертвований, накопления «заслуг» — все это образец фетишизации канонизированных форм поведения и религиозной деятельности в АУМ Синрике. Большое значение приписывается проявлению оккультных сил и энергий в ритуальной практике, прежде всего пробуждению и манипуляциям с «энергией Кундалини», особо важное значение имел *шактунад* — сакраментальный способ передачи адепту сакральной энергии гуру, а также использование особого шлема для улавливания мозговых волн Асахары и особых камней под названием Хихириоканэ [9, 67], конфет и таблеток, заряженных его сакральной энергией.

Создав АУМ Синрике, Асахара стал ориентировать своих приверженцев на более радикальное религиозное обновление, которое свойственно второму типу новых религиозных движений. Новационная установка этого типа направлена на то, чтобы радикально преобразовать сознание людей, миряне должны жить так, чтобы возродиться на Небесах — высшем уровне «этого» мира, а для этого их конечным идеалом должно стать обретение Просветления и Освобождения, которые «означают разрушение наших духовных устоев, фиксированных в этом Мире Людей, и формирование божественного состояния и, наконец, состояния сознания, превосходящего божественное, при помощи силы Кундалини» [9, 76]. Кардинальное изменение ду-

ховности людей должно привести к прекращению военно-политического противостояния мировых держав, угрожающего существованию Японии. Иными словами, современный мир должен будет утратить свое несовершенство, избавиться от зла, завистливых и враждебных отношений между людьми, обрести сакральный статус «обетованной земли», т.е. полностью выйти из социокультурного кризиса.

Установка на сакрализацию мира сопровождается отказом от привязанности к своей родине, от чувства патриотизма. В связи с этим Асахара говорит, обращаясь к своим приверженцам: «У нас нет родины... Мы не нуждаемся в своей стране. Нам не нужна страна, которая потворствует нашему эгоизму... Нам необходимо любое место или жизненное пространство, где мы могли бы многократно перевоплощаться и следовать пути Истины» [2, 84-5]. Залогом осуществления сакрализации мира является приход Спасителя (в лице Асахары) и распространение истинной религии — АУМ Синрике, располагающей самой эффективной практикой духовного совершенствования человека.

Таким образом, обновление религиозного образа жизни людей должно обеспечить сакрализацию существующей действительности. Таков был первоначальный замысел Асахары по сакрализации мира, который вскоре сменился другим ввиду ощущаемых им трудностей из-за недоброжелательного отношения к АУМ Синрике в Японии, а также под воздействием усмотренной им в предсказаниях Нострадамуса угрозы мировой войны. Перед лицом этой трагической перспективы Асахара возлагает все свои надежды на деятельность создаваемого им международного ордена боди-саттв — Армии Света, численность которой он рассчитывает довести до 30000 человек, для чего, как полагает, «нужно усилить энергию по сравнению с нынешней в 500-1000 раз» [18].

Итак, в конце своей религиозной деятельности Асахара обращается к альтернативным типам социокультурного обновления мира, сначала к третьему типу, предусматрива-

ющему спиритуальную трансформацию человека и условий его существования. Он провозглашает милленаристские ориентации (установление на земле царствия небесного, если использовать христианскую терминологию); в отношении России планируется превращение ее в Шамбалу. АУМ Синрике должно привести человечество на путь глобального милленаристского движения. Обращаясь к членам своей религиозной организации, Асахара заявляет: «Вам самим следует стать буддами. Вам необходимо проповедовать мое учение, другими словами, истину мироздания, и дать возможность большому числу людей родиться буддами. Распространите будд и систему духовной практики АУМ по всему миру» [2, 86].

Спиритуальная трансформация человечества будет достигнута посредством полного устранения у людей мирских желаний. Асахара весьма выразительно рисует эту картину: человек «отъединяется от всех явлений» [9, 96], «каждая часть его тела наполняется онемением, приносящим радость» и он восклицает: «Мне ничего больше не нужно. Я просто хочу, чтобы это продолжалось всегда» [9, 92]. Он видит вокруг себя только наполненное светом пространство, ему больше ничего не хочется, в уме нет никаких мыслей, время остановилось [9, 94]. «На этой ступени, — говорит Асахара, — мы в душе предпринимаем постоянные попытки к отрицанию этого мира и отъединению себя от привязанностей» [9, 131].

Вскоре и такая перспектива перестала удовлетворять руководителя АУМ Синрике. На последнем этапе своей деятельности он, вероятно, отчаялся в возможности создать широкое милленаристское движение и тем предотвратить предсказанную мировую войну. Он начал говорить о неизбежности апокалиптической катастрофы на земле и необходимости «ухода в астральный мир», откровенно высказывая в сущности самоубийственные настроения, свойственные четвертому, экстремальному типу новых религиозных движений. Это стало идейным обоснованием трагического финала его сектантской авантюры.

Вот одно из его последних обращений к своим последователям, достаточно опытным в применении йогических методов изменения сознания и путешествия в высшие миры: «Как бы плохо ни обернулось дело, у нас всегда есть убежище под названием Чистый Свет. Чистый Свет есть переход сознания из физического тела в астральное и уход в Астральный мир. Даже если будет применено ядерное оружие, наши астральные тела не погибнут, хотя наши физические тела будут разрушены. Если вы опять захотите родиться в этом мире, вы сможете сделать это, получив новое физическое тело. Тот, кто является Достигшим, может осуществить это. Если же Земля будет безнадежно опустошена, вы сможете родиться на другой планете» [2, 86].

Очевидно, что ни современная Япония, ни мировое сообщество в целом ни при каких условиях не устраивали Асахару. Под воздействием своих эсхатологических видений последних лет, наполненных ощущением неизбежности мировой катастрофы, он стал уповать на то, что «за короткое время на сцену выйдет новое человечество, человечество превосшедшее нынешнее» [20], которое составит утопическое общежитие внеземного, Каузального Мира.

Полагая, что в современных условиях «Земля все больше и больше направляется в сторону разрушения и уничтожения», руководитель АУМ Синрике тем не менее не поддержал представителей традиционных конфессий, выступающих с решительными лозунгами: «Защитим человечество!» и «Сохраним Землю!». Вот как он объяснял свою позицию: «Первоначально, в самом начале, я думал, что моя роль состоит в Спасении обычных людей. Однако в последнее время мои мысли переменились. И вот каким образом: дело в том, что Спасение нынешнего общества, изменившегося в сторону Мира Животных, в сторону Голодных Духов, в сторону Ада, вероятно, является невозможным. И что тогда делать? Возможно, моя роль заключается в том, чтобы оставить, сберечь новое семя, т.е. новый человеческий род, гораздо более высокий духовно, нежели нынешние люди» [20].

Изложению своей новой эсхатологической установки Асахара посвятил отдельную книгу под названием «От гибели к пустоте», в которой говорится, что «после того, как эта Земля будет разрушена, останутся только святые души. А эти святые души, войдя в промежуточное состояние, в конечном счете переходят в мир Рагнасамбавы» [18]. Этот мир сверкает золотом, там не нужна пища, а его обитатели «своим телом излучают свет и могут совершенно свободно летать в пространстве» [18]. Таким образом, заманчивая перспектива вневременного рая окончательно вытеснила у Асахары намерения благоустроить земной мир.

Возобладавшие у Асахары религиозные настроения экстремального типа, направленные на «уход из земной реальности», побудил его преступить все религиозно-нравственные заповеди, в том числе и главную из них: «Не совершай убийство!». Эти заповеди проповедовались им на стадии его реформистских установок применительно к духовному совершенствованию человека в условиях его повседневной жизни, когда он еще не помышлял об отказе от земной, ставшей неприемлемой для него действительности ради высшего, астрального мира.

Когда же Асахара внушил себе, что *достижшие* смогли превзойти земной мир, который к тому же, как казалось ему, уже стоит на пороге гибели, то стремление к Освобождению и Спасению от этого превратного мира стало для него приоритетной целью по сравнению с соблюдением земных заповедей.

Однако эти экстремистские воззрения Асахары, проявившиеся на последнем этапе его религиозной деятельности, вовсе не характерны для типологии движения АУМ Синрике в целом. Во всяком случае российские *самана*, не говоря уже о мирянах, вовсе не помышляли об «уходе в астральный мир», а, в крайнем случае, мечтали о превращении России в Шамбалу, о чем свидетельствует название созданного ими соответствующего фонда [1, 206]. Но даже их ру-

ководитель сейгоши Пунна Мантанипутта (г-н Оути Тосиясу), когда я задал ему вопрос по поводу поступивших сообщений об организации Асахарой террористических актов в Японии, не смог в это поверить и назвал это домыслами полиции и журналистов. Хотя в то же время он заявил, что «уровень сознания Асахары настолько высок, а его собственный в сопоставлении с уровнем Учителя настолько низок, что не позволяет ему оценить действия Асахары». Он сравнил себя с ребенком, не способным оценить действия своих родителей.

Сказанное наводит на большие размышления: при очевидной типологической разнородности религиозных устремлений различных представителей АУМ Синрике — мирян, монахов, *достигших*, высшего руководства — в своей совокупности они составляют одну организацию, монашеское звено которой имеет достаточно сплоченный характер. Поэтому разнородность религиозных настроений может уступать в определенной мере организационному единству и принципу единоначалия в решении не только вопросов догматики и культа, но и вполне реальных вопросов социальной и политической активности. Не оказываются ли в таком случае искатели духовного совершенства заложниками настроений своего руководителя? И не возрастает ли эта опасность до крайней степени, когда гуру считается воплощением Верховного Бога и требует подчинения себе как реальному «живому богу»? Ведь современности известны не единичные случаи, когда целые религиозные общины ушли из жизни, следуя указаниям своего «божественного» наставника. Как знать, может быть АУМ Синрике все же удалось избежать своей худшей участи?

Что касается российских последователей АУМ Синрике, то этот тип веры оказался для них притягательным в силу того, что им была обещана возможность в кратчайшие сроки обрести сверхъестественные силы и способности, сделаться всемогущими бодисаттвами и даже буддами, достичь Высших Миров и прозреть последние тайны бытия. А глав-

ное, им были предложены практические методы реализации этой заманчивой перспективы их божественного всемогущества и величия.

Убеждая своих приверженцев в том, что их упорная духовная практика действительно может привести к осуществлению этой перспективы, АУМ Синрике существенно отличалась по доминировавшему в ней типу веры от современного христианства с его акцентом на религиозно-нравственном очищении человека от греховности и на спасении души. Нетрадиционная религия привлекла к себе людей, стремившихся отдаться новой вере целиком, не только душой, но и телом, не ограничиваясь при этом морально-религиозной доктриной, а уповая в основном на древнюю оккультно-магическую практику усиления и совершенствования своих сил и энергий. Эта надежда подкреплялась получившими широкую огласку уверениями Асахары, что он нашел научное обоснование предложенным медитационным практикам и разработал современную аппаратуру для ее интенсификации.

Таким образом, разгадка быстрого и относительно широкого распространения влияния АУМ Синрике в нашей стране во многом объясняется тем, что эта организация распространяла учение, обещавшее людям чудесное приумножение их сил и возможностей, что в условиях нараставшего катастрофического кризиса России начала 90-х гг. могло казаться единственной надеждой.

* * *

История АУМовского движения в России еще не закончилась, а нашла несколько неожиданное продолжение. Еще в 1994 г., накануне закрытия властями филиалов АУМ Синрике в нашей стране, появилась небольшая сектантская коммуна — своего рода вегетативный отросток от общего корня этого нового религиозного движения. Во владимирской деревне Ельцы тридцать АУМовцев получили участок зем-

ли в 9 га для ведения приусадебного хозяйства. Разгон секты в 1995 г. их не остановил, было построено два дома с залами для медитации. В начале 2000 г. община насчитывала 15 человек — выходцев из разных городов России. Она приобрела еще как минимум четыре дома в нескольких близлежащих деревнях. Хорошо организованная община сохранилась также в Москве. В итоге от религиозного движения, привлекавшего на свои собрания не одну тысячу человек в середине 90-х гг., к началу 2001 г. осталось не более 200 последователей [см.: 21, 409].

Над Асахарой и группой других руководителей АУМ Синрике суд все еще продолжается, конца ему не видно, — столь обстоятельно японские юристы вникают во все обстоятельства совершенного преступления. Для ускорения судебного процесса с Асахары сняли ряд обвинений, оставив в силе основные. На страницах его тюремных тетрадей обнаруживается еще одно свидетельство сумасшедшей безграничности амбиций этого религиозного лидера: оказывается, он помышлял стать «Царем Земли».

В январе 2002 г. в телевизионной передаче «Человек и закон» появилась новая сенсационная информация: во Владивостоке были арестованы три молодых россиянина, готовивших освобождение Асахары. С этой целью они намеревались шантажировать японское правительство, угрожая произвести ряд террористических актов в Токио. Один из участников преступной группы побывал в японской столице и наметил три объекта, взрывы которых вызвали бы массовые человеческие жертвы. Одновременно с этим в предместьях Владивостока была куплена дача, где предстояло укрыть вызволенного из тюрьмы бывшего руководителя АУМ Синрике.

Это весьма поучительный факт: религиозные экстремисты и готовые помочь им авантюристы каким-то образом всегда оказываются рядом друг с другом.

Заключение

Аналитическое религиоведение решает две задачи: фундаментальную и прикладную. Первая сводится к изучению смыслов и значений, составляющих содержание религиозных явлений, начиная от их элементарных составляющих и кончая наиболее крупными системными образованиями. При этом прослеживается многоступенчатая архитектура религии как феномена духовно-практической деятельности, рассматриваются ее разнообразные компоненты: формы религиозного сознания, разновидности связи с сакральным началом, различные институциональные структуры и типология функционеров религиозной деятельности (харизматических лидеров, таких как маги, жрецы, шаманы, гуру, пророки и т.п.). Вторая задача аналитического религиоведения состоит в анализе конкретных религиозных объединений, направлений, традиций и в выявлении особенностей их феноменологии и морфологии, т.е. структурно-функциональной специфики, определяющей в конечном счете культурную и историческую роль этих явлений.

В данной работе уделяется внимание обоим задачам аналитического религиоведения. На разнообразном культурно-историческом материале автор показывает, что религия, как социокультурное явление, обладает сложной структурно-функциональной организацией, претерпевающей в ходе исторической эволюции значительные качественные (типологические по своему характеру) изменения. Они затрагивают как внутреннее строение религиозной системы (в частности, ее институциональные формы), так и особенности ее отношения к господствующему общественно-политическому строю. В центре внимания — проблема системного строения религиозных феноменов, использование синергетических представлений при рассмотрении механизмов функционирования и эволюции религии, прежде всего анализ параметров системных характеристик изменений религии, ее социокультурного воздействия. Системная организация религиозных феноменов многопланова и разделяется в первую очередь на религиозный комплекс и на архитектуру религии, что характеризует соответственно внешний и внутренний планы их строения.

Исторические изменения религии носят эволюционный характер, представляя собой морфогенетические изменения различной глубины и направленности («прямой» морфогенез идет по

общей, магистральной линии исторического развития религии, «обратный» морфогенез означает возврат к предшествующим ступеням эволюции, актуализацию реликтов религиозного сознания и культа в формах магии, мифа и шаманизма, чаще всего включенных в современный социокультурный контекст и призванных разрешить актуальные проблемы духовного развития человека, совершенствования общественно-политических и экономических условий жизни. Наиболее глубокие, трансформационные изменения являются типичной особенностью нетрадиционных религий, они определяют свойственный новым религиозным движениям радикализм и социальную альтернативность.

В работе обсуждаются общие особенности новых религиозных движений, их классификация (причем основное внимание уделяется наиболее активным группам новых религиозных движений — неоязычеству и неоориентализму, о природе и значении которых ведутся непрекращающиеся дискуссии в отечественной и зарубежной литературе).

На основании разработанного системного (морфологического) анализа религий детально рассмотрено учение, деятельность и резкие типологические изменения небуддистской организации АУМ Синрике. В этом разделе книги автор стремился, с одной стороны, убедиться в результативности рассмотренных выше теоретико-методологических положений для изучения отдельно взятого религиозного объединения, а с другой стороны, показать внутренние механизмы и закономерности развития довольно редкого (но тем не менее очень важного) процесса — перехода мирного богоискательского движения на рельсы религиозного экстремизма и терроризма. Сегодня эта тема чрезвычайно актуальна и поэтому анализ классического примера экстремального (альтернативного) типа религиозной активности заслуживает внимания.

Современное религиоведение убеждает нас, что содержание и значение религии нельзя сводить к отчужденной форме сознания и видеть в ней лишь результат бессилия человека перед противостоящими ему природными и социальными силами. Назначение религии состоит в овладении этими силами посредством санкционирования сложившихся в обществе норм поведения и установления референтного отношения к высшим приоритетам цивилизации путем наделения их сакральным смыслом и значением. Тем самым религия служит специфическим средством «освоения действительности» в известных истории весьма противо-

речивых условиях существования человечества. Причем это «освоение» не всегда равнозначно адаптации к существующему строю, а нередко принимает формы революционного протеста, недаром Энгельс усматривал в религиозном мистицизме Мюнцера, одного из видных деятелей Реформации в Германии, подобие коммунистическим воззрениям. Приверженцев новых религиозных движений меньше всего можно обвинить в пассивности и практической бездеятельности. Напротив, это люди яркого религиозного энтузиазма, фанатично преданные идеям безграничного духовного совершенствования человека посредством специфических психосоматических техник и преобразования общества с помощью основанных ими сектантских коммун. Этот религиозный романтизм сегодня очаровывает интеллигенцию (а вовсе не «забытые и невежественные массы»), недаром С.М.Муну, руководителю скандально известной «Церкви Объединения», удалось создать в числе своих многочисленных дочерних организаций «Академию профессоров».

Новые религиозные движения уповают на успешное осуществление своих антропологических и социальных утопий и поэтому решительно отвергают любые формы и направления светских реформ (в этом и состоит их альтернативная позиция к существующему общественному строю и попыткам его совершенствования). Однако только реальные, убедительные достижения на этом пути способны умиротворить движения «религиозного протеста» и перевести их на рельсы другого типа религиозного сознания, получившего название «новых религий», принявших и адаптирующихся к действительно обновленному социуму. Подобный путь проделали кришнаиты в нашей стране, превратившись, по их словам, из преследуемых советским тоталитаризмом религиозных диссидентов в «пятую традиционную конфессию» России, ставшей на путь демократизации и уверенно идущей по пути реформ. Это высказывание — красноречивое свидетельство перестройки социальных ориентаций одного из самых известных движений религиозного протеста и одновременно знаменательное указание на возможную перспективу общей эволюции современных новых религиозных движений.

Литература

Глава I. Религия как социокультурное явление

1. *Аверинцев С.С.* // Символ. Париж, 1988. № 20.
2. *Алексеев В.А.* Иллюзии и догмы. М., 1991.
3. *Басилов В.Н.* Шаманство как ранняя форма мистицизма // Вопросы научного атеизма. М., 1989.
4. *Бердяев Н.* Русская религиозная психология и коммунистический атеизм. Париж, 1931.
5. *Бертельс А.Е.* Суфизм // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.
6. *Буганов В.И., Богданов А.П.* Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви. М., 1991.
7. *Булгаков С.* Слова, поучения, беседы. Париж, 1990.
8. *Буткевич Т.И.* Обзор русских сект и их толков. Пг., 1915.
9. Ваисов божий полк // Мир ислама. 1912. Т. 1, № 2.
10. Ваисовцы // Ислам. Словарь атеиста. М., 1988.
11. *Вениамин (Федченко),* митрополит. Божьи люди. М., 1991.
12. *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями // *Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1952.
13. *Жуковский В.А.* Секта «Людей истины» — Ahli hakk в Персии // Записки Вост. отд-ния Рус. археол. об-ва. 1887. Т. 2.
14. *Иоанн (Береславский)* епископ. Армагеддон над Россией. М., 1991.
15. *Иоанн (Береславский)* епископ. Масляничная ветвь. М., 1991.
16. *Казанова А.* Второй Ватиканский собор. М., 1973.
17. *Карташов А.В.* Воссоздание Святой Руси. М., 1991.
18. *Кураев А.* От страны победившего атеизма к обществу торжествующего язычества // Религия и политика в посткоммунистической России. М., 1994.
19. *Куров М.Н.* Новые материалы об отлучении Л.Н.Толстого // Вопросы научного атеизма. Вып. 24. М., 1970.
20. *Лихачев Д.С.* Святая Русь и соловецкие мученики веры по рассказу одного из узников лагеря // Символ. Париж, 1988. № 20.
21. *Максимов С.В.* Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995.
22. Материалы Всебурятского съезда по консолидации и духовному возрождению нации (22-24 февраля 1991 года). Улан-Удэ, 1996.
23. *Романова Е.Г.* Религиозное международное объединение «Ананда Марга» и его деятельность на Дальнем Востоке России // Пятая дальневост. конф. молодых историков. Владивосток, 1998. С. 64-69.

24. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.
25. *Степин В.С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // *Вопр. философии.* 1989. № 10.
26. *Ткачева А.А.* Индуистские мистические организации и диалог культур. М., 1989.
27. *Флоренский П.* Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев Посад, 1909.
28. См.: *Encyclopedia of the American Religious Experience.* N.Y., 1990. Vol. 1.
29. *Harnack, Adolf von.* Marcion: das Evangelium von fremden Gott. Leipzig, 1921.
30. *Religion and Ptogress in Modern Asia.* N.Y., 1965.
31. *Sprenger A.* Das Leben und die Lehre des Mohammad. 2 Ausgabe. Bd. I. Berlin, 1869.
32. *Starbuck D.R.* Shakers! // *Archeology.* N. Y., 1990. Vol. 43. № 4.

Глава II. Системное строение религиозного феномена

1. *Балагушкин Е.Г.* Синергетические предпосылки морфологической теории религий // *Логика, методология, философия науки.* XI Междунар. конф. М.—Обнинск, 1995. Т. VII.
2. *Балагушкин Е.Г.* «Атомарные» церковные системы и «радиационные потоки» богоискателей // *Параплюс.* 1996. № 3.
3. *Балагушкин Е.Г.* Сущность и морфология религий // *Современная картина мира. Формирование новой парадигмы.* М., 1997.
4. *Балагушкин Е.Г.* Нетрадиционные религии в современной России. Ч. 1. М., 1999.
5. Вячеслав Иванов и Рим. Беседа протоиерея И.Свиридова с Д.В.Ивановым // *Церковно-общественный вестник.* № 17, приложение к Русской мысли. 1997, июнь 5-11.
6. *Гроф С., Галифакс Дж.* Человек перед лицом смерти. М., 1995.
7. *Добреньков В.И.* Современный протестантский теологический модернизм. М., 1980.
8. *Клибанов А.И.* К характеристике идейных исканий А. Блока // *Вопросы научного атеизма.* М., 1982. Вып. 30.
9. *Кудрявцев А.И.* Российское правовое поле должно быть единым // *Религия и право. Информ-аналит. журн.* М., 2000. № 4.
10. *Кузнецова Т.Н.* Мунизм: вероучение, религиозная практика и образ жизни последователей Сан Мен Муна. М., 1999.
11. *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 214, 237-244, 342-351.
12. *Мартин У.* Царство культов. СПб., 1992.
13. *Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения.* Антология. М., 1998.

14. *Михайлов Г.А.* Особенности религиозной ситуации в России // Религия и право. Информ.-аналит. журн. М., 1999. № 1.
15. *Михайлов Г.Л.* Церковь сражающаяся // Религия и право. Информ.-аналит. журн. М., 2000. № 4.
16. Незаметный юбилей // Религия и право. Информ.-аналит. журн. М., 2000. № 5.
17. *Николис М.* Динамика иерархических структур. М., 1989.
18. *Оргиш В.П.* Античная философия и происхождение христианства. Минск, 1986.
19. *Плисс В.* «Не боюсь я никого, кроме Бога одного» // НГ-РЕЛИГИИ. 2000. 9 февр.
20. Религии народов современной России: Словарь /Отв. ред. М.П.Мчедлов. М., 1999.
21. Русское православие: веки истории. М., 1989.
22. Современная картина мира. Формирование новой парадигмы. М., 1997.
23. *Соловьев В.С.* Избранное. М., 1990.
24. *Тадыев П.Е.* Реакционная сущность шаманизма и бурханизма. Горно-Алтайск, 1955.
25. *Хакен Г.* Синергетика. М., 1985.
26. *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996.
27. К.Г.Юнг о современных мифах. М., 1994.
28. Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола: Биогр. очерки. М., 1995.

Глава IV. Морфогенетическая модель нетрадиционных религий

1. Восток — Запад. М., 1982.
2. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

Глава VI. Классификация нетрадиционных религий

1. *Асеев О.В.* Язычество в современной России: социальный и этнополитический аспекты: Дисс... канд. филос. наук. М., 1999.
2. Звенящие кедры Удмурдии. Ижевск, 2002. № 7.
3. *Мерге В.* Анастасия. СПб., 2000.
4. Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.—СПб., 2002.
5. *Швейцер А.* Жизнь и мысли. М., 1996.

Глава VII. Необуддийская организация АУМ Синрике

1. *Асахара Секо.* Бодисаттва-Сутра. Весь процесс совершенного Освобождения, доказанный научно на основе теории мозговых волн. М., 1994.

2. *Асахара Секо*. Инициация. М., 1994.
3. *Асахара Секо*. Махаяна-Сутра. Все о пути достижения Окончательного Освобождения. М., 1994.
4. *Асахара Секо*. Первый шаг к Истине. Закон Вселенной. М., 1994.
5. *Асахара Секо*. Учение Истины. Кн. 1. Собрание лекций. М., 1994.
6. *Асахара Секо*. Учение Истины. Кн. 2. Закон кармы, объясняющий все. М., 1994.
7. *Асахара Секо*. Учение Истины. Кн. 3. Необходимые условия истинности религии. М., 1994.
8. *Асахара Секо*. Учение Истины, книга 4. Путь к абсолютному счастью. М., 1994.
9. *Асахара Секо*. Превзойти жизнь и смерть. М., 1994.
10. *Асахара Секо*. Провозглашая себя Христом. Раскрытие истинного значения учения Христового. М., 1994.
11. *Асахара Секо*. Татхагата Абидамма. Абсолютный Всепобеждающий Закон Победителей в Истине. М., 1994.
12. Врата счастья // Путь самана. Б.м., б.г.
13. Истина. Специальный выпуск, № 3. Б.м., б.г.
14. Экология и религия. М., 1994. Ч. II.
15. *Kirtanananda Swami Bhaktipada*. Christ and Krishna. The Path of Pure Devotion. Introd. by Harvey Cox. New Vrindaban. 1987; *Kirtanananda Swami Bhaktipada*. A Devjee's Journey to the City of God. New Vrindaban. 1988. И еще пять книг того же автора.
16. *Mensching, Gustav*. Buddha und Christus. Ein Vergleich. Stuttgart, 1978.
17. *Toynbee A. & Ikeda D.* The Toynbee — Ikeda Dialogue. Tokyo. N.Y., 1976.
18. Зал для практики Главного центра на Фудзи, 5 мая 1989 г.
19. Там же. 1 июня 1989 г.
20. Там же. 28 октября 1988 г.
21. Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. М., СПб., 2002.
22. Символы буддизма, индуизма, тантризма. М., 1999.

Примечания

- ¹ Это сенсационное клише появилось на страницах влиятельного американского журнала в ходе шумихи, поднятой на рубеже 70-х гг. прошлого века вокруг довольно малочисленного «движения Иисуса», наметившего (и тем привлекшего к себе большое внимание) пути отступления и умиротворения «бунтующей молодежи» посредством превращения ее политического протеста в религиозный.
- ² Необязательно к сверхъестественному или потустороннему, трансцендентному, но к такому, который обязательно давал бы простор для религиозно-мифологической фантазии. Благодаря этому в религиозном сознании нередко мистифицируются реальные исторические лица, считающиеся вследствие этого божественными спасителями, пророками и святыми. В архаическом религиозном сознании фетишизировались обыденные (для цивилизованного человека) вещи и явления, считавшиеся носителями волшебных и магических сил: горы, рощи, одинокие деревья, ручьи; охотничьи, воинские и сельскохозяйственные орудия; огонь, домашний очаг и т.д. В неомифологии и в современных квазирелигиях (типа «религии советизма») вновь мистифицируются реальные социальные явления — вожди, партии и классы, тоталитарные диктатуры и т.д.).
- ³ По словам Д.С.Лихачева, «понятие «Святой Руси» было не только у интеллигенции, но и у простого народа... Под этим подразумевалась та Русь, которая представлена мучениками, праведным духовенством, монастырями, церквями, мощами, чудотворными иконами. Вот это была «Святая Русь». Это не значит, что вся Русь была только святая. Это было понятие всего хорошего, святого, что есть на Руси» [20, 50].
- ⁴ Деноминация — это объединение многих сектантских групп в одной общей организации достаточно широкого масштаба: национального и даже международного. Здесь уже отсутствует былой сектантский максимализм, и члены деноминации менее непримиримо относятся к окружающим. Данное название применяется к современным объединениям баптистов, пятидесятников, иеговистов и др.
- ⁵ Вот одно из высказываний Юнга, в котором психологический редукционизм его понимания религиозно-мифологических явлений заявлен в качестве принципиальной концептуальной позиции: «Все, что связано с мифотворчеством, с проявлениями мифологического, основывается прежде всего на уникальных в своем роде структурах глубинного слоя человеческой психики, то есть на коллективном бессознательном; последнее всегда, во все времена порождало проекции» [27, 176].

- ⁶ С.Гроф считает, что основополагающие религиозно-мифологические представления порождаются перинатальными переживаниями: «Переживания космического единства, пребывания на небесах, в раю возникают в тесной связи с ощущением зародыша на перинатальной стадии существования. Встреча с различными образами ада совпадает с ситуацией «отсутствия выхода», относящейся к первой клинической стадии родов... Типичные сцены спасения и избавления кажутся совпадающими с моментом биологических родов» [6, 239].
- ⁷ «Несмотря на многолюдность АУМовских сборищ, привлекавших любопытствующих загадками Востока, реальных членов секты, готовых идти куда угодно по зову своего просветленного учителя, к 1995 г. было немного — не более 2 тыс. человек» [21, 409].
- ⁸ Поклонение Гухьясамаджи принадлежит к практике Высшей Тантрической Йоги. В Тибете этого будду особенно почитает орден гелутпа [22, 202].
- ⁹ Морфологический ряд последовательно усиливающихся связей с сакральным началом рассмотрен в ранее изданной книге: *Балагушкин Е.Г.* Нетрадиционные религии в современной России. Ч. 2. М., 2002. С. 94-97.
- ¹⁰ В индийской философии «акаша» означает эфир, или «вибрирующее» состояние вещества, считающееся вместилищем информации обо всем, что было, есть и будет. Ясновидение и предсказание будущего объясняются как умение получать и истолковывать эту информацию. Оккультисты и спириты западных стран используют понятие «Акашахроник» — особого информационного поля, содержащего сведения о прошлом и будущем.
- ¹¹ Одно музыкально-танцевальное представление называлось «Смерть и перевоплощение» и впервые было поставлено на сцене в марте 1991 г. Оно сопровождалось декламацией мантр и воскурением благовоний и должно было передать «правду о сорока девяти днях после смерти» — комплекс идей тибетского буддизма (ламаизма), изложенных в «Книге мертвых» [10, 121]. Именно это представление было показано Москве. Другое музыкально-танцевальное представление, сопровождающееся показом мультипликаций, под названием «Генезис, Буддийская космология» впервые было поставлено на сцене в августе 1991 г. [10, 122].
- ¹² Типология новых религиозных движений подробно рассмотрена в ранее изданной книге: *Балагушкин Е.Г.* Нетрадиционные религии в современной России. Часть I. М., 1999. С. 18-32.

Оглавление

Введение	3
ГЛАВА I. РЕЛИГИЯ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ	7
Религиозные системы и их архитектоника.....	13
Кардинальные религиозные идеи.....	17
Переосмысление религиозных представлений	19
Многоуровневое строение религиозных феноменов.....	25
Иерархия сакральных статусов	30
Многообразие религиозных институтов.....	39
«Легитимные» и «альтернативные» религии	52
ГЛАВА II. СИСТЕМНОЕ СТРОЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ФЕНОМЕНОВ	62
Синергетические представления о религиозных феноменах	66
Параметры религиозных систем	70
Разноплановое системное строение религии	89
ГЛАВА III. МНОГООБРАЗИЕ ОРГАНИЗАЦИОННЫХ СТРУКТУР РЕ- ЛИГИОЗНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ	94
ГЛАВА IV. МОРФОГЕНЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ	107
ГЛАВА V. ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕ- НИЙ	120
Особенности вероучения	120
Особенности ритуальной обрядности	124
Особенности организации религиозной деятельности.....	125
Особенности социальных программ.....	126
Особенности взаимоотношений с социальным окружением.....	128
Производственная и финансовая деятельность	129
ГЛАВА VI. КЛАССИФИКАЦИЯ НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ ...	131
Неоориентализм: религиозно-мистические искания, секты и культы восточных традиций	131
Неоязычество.....	147

ГЛАВА VII. НЕОБУДДИЙСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ АУМ СИНРИКЕ ...	155
Возникновение, деятельность и трагический финал	
АУМ Синрике	155
Идеология	160
Общая характеристика феномена АУМ Синрике	167
Религиозные дискурсы Асахары	171
Формы религиозного сознания.....	180
Представления о непосредственной связи	
с сакральным началом	187
Макроструктура АУМ Синрике	191
Типология АУМ Синрике	195
Заключение	208
Литература	211
Примечания	215

Научное издание

Балагушкин Евгений Геннадиевич

Проблемы морфологического анализа религий

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник ***В.К.Кузнецов***

Технический редактор ***А.В.Сафонова***

Корректор ***Т.М.Романова***

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 01.04.03.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 6,81. Уч.-изд. л. 9,88. Тираж 500 экз. Заказ № 010.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: ***Т.В.Прохорова***

Компьютерная верстка: ***Ю.А.Аношина***

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14

