

DOI 10.25991/VRHGA.2022.5.4.016

УДК 1(091)

*Прот. Дмитрий Григорьянц (Д. А. Григорьянц)\**

## РЕЛИГИОЗНОСТЬ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ИНСТИТУЦИИ В СИТУАЦИИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ КРИЗИСОВ СОВРЕМЕННОСТИ

Особенности религиозной жизни в современном мире требуют пересмотра классических концепций религии и религиозности. Феномены постсекулярности, ресакрализация общественной жизни — это варианты ответа на кризисы личной идентичности, вызванные процессами глобализации и утраты традиционных ценностей.

**Ключевые слова:** общество, идентичность, религия, культура, современность, постсекулярность, человек, антропологический кризис, феномены религиозности.

*Archpriest Dmitry Grigor'yancz*

*RELIGIOSITY AND RELIGIOUS INSTITUTIONS*

*IN THE SITUATION OF ANTHROPOLOGICAL CRISES OF MODERNITY*

The particularities of religious life of the modern era require a revision of the classical concepts of religion and religiosity. The phenomena of post-secularity, the re-sacralization of public life are the options for responding to the crises of personal identity caused by the processes of globalization and the loss of traditional values.

**Keywords:** society, identity, religion, culture, modernity, post-secularity, man, anthropological crisis, phenomena of religiosity.

Современность по-новому ставит проблему религиозности, опираясь не на формальные логические подходы (марксизм, социологический подход и т. п.), но на акцентирование феноменологической значимости религии как фундамента мировоззрения.

Классические подходы к пониманию феномена религиозности, такие как марксистское понимание религии как вторичного по отношению к экономическому и политическому базису общественных отношений, а также просвещен-

---

\* Григорьянц Дмитрий Александрович, протоиерей; аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; grigory.ants@yandex.ru

ческие идеи о цивилизационных этапах развития человечества: от «архаичных», «первобытных» обществ — к «развитым», «рационально обоснованным», в условиях современности показывают свою недостаточность. Логика таких исторических подходов подразумевает постепенный отход на второй план феномена религиозности, и конфессиональных установок, и догматических установлений. Между тем именно современная общественная реальность заставляет исследователей переходить к обоснованию этических, социальных и культурных нормативов через сферу традиции и, в частности, религиозности.

На первый взгляд, идеология секуляризма приводит к позиционированию религии как феномена археологического или в известной степени «профанного» (того, что составляет повседневный мир «необразованных», «малокультурных» людей) — т. е. переворачивает аутентичные основания самоидентификации религиозности. Одновременно происходит и обратное: увеличение присутствия религии (в том числе и на уровне общепринятой символики, украшений, художественных образов и т. п.) как в личном, так и в социальном пространстве.

Ряд современных исследований в сфере социологии и феноменологии религии (А. В. Журавский, А. Г. Дугин) настаивают на необходимости пересмотра оценки роли религии в современном обществе через обоснование тенденции к ресакрализации общества. Речь идет не только о противостоянии культур и религий в контексте взаимоотношений ислама и христианства, не менее актуально изучение конфессиональных истоков современных геополитических споров с участием стран Ближнего и Дальнего Востока. Наконец, формирование идеалов успешности и коммерческой рентабельности в общественной жизни, тенденции к стандартизации культуры и нравственных образцов, тиражирование в СМИ востребованных на Западе рекламных и художественных образов в условиях кризиса культуры требуют особого внимания с точки зрения сохранения и развития национальной идентичности. Особую актуальность эта тема приобретает в условиях развития общественных объединений, косвенно связанных с религиозной проблематикой (сайентология, финансовые пирамиды, сетевой бизнес и т. п.).

Религиозные и псевдорелигиозные корни социальных идеалов Западной Европы, США и России так или иначе сказываются на современном общественном облике и на моделях выстраивания международных отношений.

Возвращение к теме религии в современном обществе легитимизировал Юрген Хабермас в 2001 году, введя в научный дискурс понятие постсекулярности. Дискуссии 60–70-х гг. XX века, казалось бы, вывели к «концу истории» религиозности; так, Питер Бергер отметил, что «религиозные традиции утратили свой характер свободных символов для общества в целом, и общество должно теперь искать интегрирующие символы в каком-то другом месте. Те, кто продолжают придерживаться универсума, определенного религиозными традициями, оказываются в положении когнитивных меньшинств» [2, с. 265–266]. В 1999 году появилась книга, противостоящая его прежним взглядам: “Desecularization of the World”.

Как отмечает российский исследователь феномена постсекулярности А. В. Журавский, процесс ресакрализации общества наблюдается повсеместно: в России и США, в Европе, в исламских и азиатских государствах [2, с. 267].

Между тем место религиозности в современном обществе серьезно отличается от исторической парадигмы нравственно-этического учения классических, традиционных конфессий. Несмотря на видимое различие культурообразующих религий и нетрадиционных религиозных сообществ, их современное функционирование объединяет элемент фиксации трансцендентности высшего начала, сакральности бытия, во многом утраченного общественным мировоззрением и научным дискурсом. Если говорить о непреходящей антропологической необходимости соотнесения человеком себя с образом Абсолютного, то и в условиях современности эта потребность также должна находить механизмы реализации.

По существу, речь идет об обретении пространства сакрального, столь необходимого для формирования основ личностной и социальной стабильности. Роли сакрального в социальных и политических процессах посвящен ряд философско-публицистических сочинений А. Г. Дугина; с точки зрения типологии методологических подходов его взгляды чрезвычайно схожи с феноменологическими и психоаналитическими подходами к религиозности, выраженными у У. Джеймса («Многообразии религиозного опыта»), в концепции коллективного бессознательного К. Г. Юнга и элементах трансперсональной психологии (С. Гроф, К. Уилбер и др.) и обобщенными Е. А. Торчиновым. Предлагаемый им методологический синтез включает в себя также идеи Вл. Соловьева и И. Ильина, «специально занимавшихся вопросами религиозного опыта в рамках своих религиозно-философских изысканий» [5, с. 65].

Процессы секуляризации традиционно связывались с переоценкой социального статуса религии, с пересмотром оснований духовного и рационального развития человечества (О. Конт, К. Маркс, Ф. Ницше, Э. Фромм, Ж.-П. Сартр и др.). «Секуляризация — это, как заметил М. Вебер, — “расколдовывание мира”, его десаκραлизация» [2, с. 270]. В общественное сознание проникает мысль о заместимости ценностных аспектов, связанных с религиозностью, функционированием науки, системы образования, права и морали, в том числе, в рамках влияния таких философских и политических течений, как позитивизм, материализм, экзистенциализм, либерализм, коммунитаризм и т. п.

Другой подход, в известной степени обоснованный протестантской идеологией, фиксирует трансформацию социальных и культурных функций религии, когда опыт веры воспринимается как элемент «персонального бытия человека». Так, Т. Парсонс «в контексте своей теории взаимовлияния и адаптации социальной и культурной систем» отмечал, что религиозные институты не утратили своего влияния, а, «становясь все более специализированными, продолжают занимать в обществе важное место» [2, с. 270].

Указанные два подхода к интерпретации современного социального и психологического влияния религии на функционирование социальной сферы противоположны не столько в описании утраты позиций религий в реальном процессе формирования мировоззрения, сколько в определении социального статуса религии: есть ли она социальный институт наравне с другими или только иллюзия?

Очевидно, что «легитимирующие функции» утрачиваются традиционными религиями [2, с. 271]. Однако в современном обществе всё большее значение

приобретают новые религиозные организации, сочетающие в себе профетический пафос ранних форм традиционных религий с четко выстроенной прагматикой финансового сопровождения.

Традиционные религии в условиях современности занимают заведомо проигранный позицию: традиционная религия подразумевает культурную преемственность, основанную на исторических, семейных и т. п. традициях, и по определению не может занимать позицию социальной агрессивности, подобную той, когда adeptы новых религиозных образований «хватают» за рукава прохожих на улицах.

Между тем западные политологи, высказывая обеспокоенность распространением исламского, протестантского, индуистского, иудейского и др. вариантов фундаментализма, тем не менее, считают, что «распространение фундаментализма ограничено, поскольку маловероятно, чтобы приверженцы разных религий (в частности, исламские и иудейские фундаменталисты) объединили свои силы и стали добиваться одних и тех же целей. Поэтому фундаментализм в отличие от социализма не является интернациональным движением» [1, с. 54].

Между тем, современное общество, особенно на постсоциалистическом пространстве показывает важнейший ресурс реклерикализации. Для большинства стран, прошедших отказ от исторических ценностей, тесно связанных с религиозностью, возвращение к исторически обоснованным формам сопровождается возрождением и религиозной культуры. Причем религиозность часто становится социальным синонимом политического строя. Для стран нехристианского мира государствообразующая роль религии акцентируется как элемент устойчивости в противостоянии глобальному миру.

Мы привыкли рассматривать процессы этногенеза и формирования новых культур как наследие истории, однако можно заметить, что на территории современной Европы формируются новые этнические «символические миры». Так, этнолог Д. Е. Никогло отмечает, что создание символов и мифов у гагаузов — это процесс современный, широко начатый в эпоху 80-х гг. [4, с. 56]. Это общая тенденция внутри различных этнических и культурных сообществ на территории бывшего СССР. Значит ли это, что в природе человека заложена потребность не просто в бытовании (присутствии) идентичности, но новые формы осмысления мира и его культурного кодирования будут просто неизбежны в ситуации, когда традиционные идентичности утрачиваются или нивелируются?

Интересный материал для осмысления процессов современности дают феномены новой религиозности, такие как религиозные движения нью-эйдж или религиозный неопредматализм. Непредматализм как «очищение» религии от культурных и исторических наслоений обнаруживает свое присутствие во всех известных крупных мировых религиях. Человек, потерявший свою культурную идентичность, часто ищет себе прибежище в сообществах, где религиозность очищена *и от традиции, и от критического мышления.*

Как отмечает Оливье Руа, «во всех движениях религиозного возрождения конца XX века широко распространен антиинтеллектуализм, поощряющий более эмоциональную религиозность, связанную с индивидуализмом и кри-

зисом интеллектуального авторитета... Они играют на эмоциях посредством ритуалов и коллективных демонстраций веры, используя яркие символические маркеры принадлежности к общине (например, возжигание свечей у любавичских хасидов). Католический Всемирный день молодежи — игра на прямом эмоциональном контакте между папой и “молодежью” в обход религиозного истеблишмента. Большинство молодых людей не знают учения церкви и безразличны к нему. Они просто радуются встрече с Папой» [7].

И как раз на почве поиска новой идентичности, образуются сообщества и религиозные системы, в которых легитимизируется неспособность человека к позитивной социальной идентичности на основе национальной культуры. Отличие новых религиозных систем от традиционных велико. Символическое пространство традиционной культуры несёт в себе большое количество барьеров с описанием границ, поведенческие модели и конкретный спектр направлений духовного развития. Новые же религиозные сообщества и системы, которые образуются под влиянием вестернизации и глобализации, *вычленяют религию из её неразрывной связи с культурой*, в результате чего возникают гибридные феномены, лишённые естественных механизмов, присущих духовным практикам.

Оливье Руа отмечает, что применительно к традиционному исламу «глобализация размыла взаимную привязку религии, традиционной культуры, конкретного общества и территории. Общественный авторитет религии исчез во многом, хотя и не исключительно, благодаря опыту проживания в качестве мусульманина на Западе. То, что сегодня воспринимают как всепроникающее движение реисламизации или исламское возрождение, исследователи объясняют как протест идентичности (Burgat, 2003) или способ примирить модерн, самоутверждение и аутентичность (это говорится, в частности, о возвращении к хиджабу женщин, получивших западное образование)» [7].

Поэтому индийский философ Акель Билграми и ставит вопрос о том, что такое личность сегодня, как перестать существовать в отчуждённом мире и почувствовать себя значимым. Он видел в религии (в данном случае — в исламе) важный элемент культурной идентичности: «Что такое мусульманин? Фундаментальная преданность и культурная идентичность» [6], секуляризация и мультикультурализм, таким образом, устраняют культуру как живой опыт, а человеку остается искать смыслы в политических и этических идеях, находясь в «метафизическом очаровании». «Одномерный человек» активно стремится к вступлению в различные новые сообщества, чтобы создать себе новую идентичность на месте потерянной прежней.

Современные исследования показывают, что утрата традиционных механизмов формирования идентичности требует компенсации либо через формирование новых синкретических культурных кодов, либо через обращение к экстремальным практикам, религиозным или национальным. Одновременно в современном обществе растёт потребность в новых моделях солидаризации. Означает ли это, что процессы культурной идентификации остаются в прошлом традиционного общества?

Очевидно, что государство должно быть одновременно и регулятивной системой практик, и являться результатом развития исторического само-

сознания общества на конкретной территории. Как в свое время отмечал И. А. Ильин, «государство, в его духовной сущности, есть не что иное, как *родина, оформленная и объединенная публичным правом*; или иначе: *множество людей, связанных общностью духовной судьбы, и сжившихся в единство на почве духовной культуры и правосознания*» [3, с. 290].

В условиях современности глобализация выступает как инструмент вестернизации, хотя в сам механизм может рассматриваться как фундамент коммуникационного взаимодействия культур и национальных государств.

Немаловажно в этом контексте также развитие интеллектуального диалога внутри государств и в межкультурных и межцивилизационных отношениях, как, впрочем, и формирование моделей коммуникативной открытости в сфере общественного действия.

Только так современное общество сможет вернуться к естественному пониманию глубинной взаимосвязи культуры, религии и государственности. В настоящее время религиозность часто выступает лишь инструментом формирования идентичности, персональной или групповой.

В этих условиях совершенно необходимо сформулировать новые, возможно — междисциплинарные, подходы к религии: и как к феномену бытия человека и общества, и как к социальной институции.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Алмонд Г., Пауэлл Дж., Стром К., Далтон Р. Сравнительная политология сегодня: Мировой обзор. — М., 2002.
2. Журавский А. В. Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма // Континент. — 2004. — № 120. — С. 265–284.
3. Ильин И. А. Путь духовного обновления. — М., 2006.
4. Никогло Д. К вопросу о формировании этнических мифов и символов у гагаузов // Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии (учебно-методическое пособие для высшей школы). — Кишинев: Комрат, 2010.
5. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. — СПб., Центр «Петербургское Востоковедение», 1997.
6. Bilgrami A. What is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity // Critical Inquiry. — Vol. 18. — No. 4 (Summer 1992). — P. 821–842.
7. Roy O. Globalized Islam: The Search for a New Ummah. — Columbia University Press, 2006. — URL: [islamology.in/journal/article/view/145](http://islamology.in/journal/article/view/145) (дата обращения: 25.07.2022).