



УДК 291.1

Религиозный модернизм: границы применимости понятия

Д. А. Головушкин

*Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург*

Аннотация. Рассматривается вопрос о границах применимости понятия «религиозный модернизм». Несмотря на то что оно прочно вошло в научный обиход и включено в большинство словарей по философии и религиоведению, на сегодняшний день существует целый ряд теоретико-методологических проблем, связанных с его использованием. В особенности это касается академической таксономии феноменов, которые формируются на периферии религиозной системы и включают в себя элементы религиозного модернизма и религиозного фундаментализма. Их идентификация сквозь призму дихотомии «модернизм/фундаментализм» сегодня все меньше соответствует характеру и глубине происходящих религиозных изменений, а также уровню развития современного социогуманитарного знания.

Обращение к истории возникновения и эволюции религиозного модернизма свидетельствует, что понятие «религиозный модернизм» является сложным, многоуровневым и многоаспектным образованием. С одной стороны, «религиозный модернизм» – это концепт, заданный эпохой Modernity, – религиозное выражение тенденций и коннотаций данной цивилизационной модели. С другой стороны, феноменология и структурно-функциональные особенности религиозного модернизма могут служить важной методологической предпосылкой для идентификации религиозных процессов и явлений, возникающих в результате взаимодействия между религией как динамичной духовно-социальной подсистемой и обществом как социальной системой, находящейся в процессе развития. В условиях постсекулярной ситуации, когда специфические религиозные идеологии все чаще начинают включать в себя элементы фундаментализма и модернизма, данный интегральный подход способствует решению объективной сложности понятия «религиозный модернизм», превращая его в удобный эвристический механизм для анализа сложных форм религии и религиозности.

Ключевые слова: религиозный модернизм, религиозный фундаментализм, идентификация альтернативных религиозных идеологий.

Понятие «религиозный модернизм» (от лат. *modernus* – современный) сегодня достаточно широко используется для обозначения и характеристики тех или иных феноменов, как имевших место в истории религии, так и бытующих на современном этапе. Однако проблема его дефинирования, выявления соответствия указанных в нем признаков действительным свойствам определяемого предмета далеко не решена. В современном религиоведении по-прежнему не утихает дискуссия относительно хронологической отнесенности религиозного

модернизма, его феноменологии и структурно-функциональных особенностей. Как следствие, сегодня существуют определенные трудности с академической таксономией тех или иных религиозных феноменов, которые могут одновременно идентифицироваться и как модернистские, и как фундаменталистские. В этой ситуации особое значение приобретает ответ на вопрос, как можно эффективно использовать понятие «религиозный модернизм» и соответствующие ему интерпретативные схемы для адекватного описания современных религиозных трансформаций, «насколько видоизменяется – расширяется или сужается – предметное поле понятий, задающих смыслообразующие познавательные координаты» [7, с. 28].

Обнажение и актуализация подобных теоретико-методологических проблем более чем закономерны. Их появление стало результатом самого хода и направленности концептуализации феномена религиозного модернизма. Несмотря на то что религиозные изменения не прекращались ни в одном столетии, ни в одной стране мира, возникновение религиозного модернизма традиционно связывают с деятельностью ряда либеральных католических теологов (А. Луази, Л. Дюшен, М. Блондель, Г. Шелль, Дж. Тиррелл, Л. Лабертоньер, Р. Мурри, М. Питр и др.), которые на рубеже XIX–XX вв. выступили с инициативой сделать Римско-католическую церковь более открытой для восприятия опыта современного мира, способного, по их мнению, обогащать и развивать саму религию. Они пытались освободить христианскую веру из-под власти средневековой схоластики, догматизма и примитивных суеверий, согласовать христианство с данными современной науки и новыми общественно-политическими реалиями. В свою очередь со стороны Римско-католической церкви комплекс этих идей и интеллектуальных установок был идентифицирован «как преднамеренный заговор разрушения церкви» [3, с. 97]. В энциклике папы Пия X «*Pascendi Dominici gregis*» («Пасти Господне стадо») от 8 сентября 1907 г. он был назван «синтезом всех ересей», после чего термин «религиозный модернизм» обрел широкую популярность и вошел в философский и теологический дискурс.

Однако определяющую роль в укоренении этого понятия сыграла не официальная позиция Римско-католической церкви, а исторический контекст. Конец XIX – начало XX в. – это один из важнейших рубежей в истории европейской цивилизации, ознаменовавшийся наступлением эпохи Модернити (от англ. *Modernity* – современность) и ее «тем» – Абстракции, Урбанизации, Индивидуализации и Секуляризации, которые глубоко трансформировали религиозное сознание человека, изменили его ментальность, этику, мораль, политические и социально-экономические ориентиры. В новых условиях, сопряженных с чрезвычайным возрастанием значимости социального, ни искусство, ни религия, ни нравственность, ни мораль не оказались способными взять на себя роль объединяющего для общества начала. Европейскую культуру охватывает глубокий кризис позитивизма и протест против интеллектуализма. Как следствие, причины этого кризиса, как и кризис самого христианства, начинают видеться модернистами в его инфантилизме – мир очень изменился, он обновился, но христианство осталось прежним и уже не может соответствовать духу

времени. В результате целью сближения религии и современного мира становится достижение наиболее эффективного уровня решения социальных проблем – насущного христианского социального обновления.

Таким образом, заданный на рубеже XIX–XX вв. концепт религиозного модернизма оказался прочно связанным с Modernity как особой цивилизационной моделью. Возникает устойчивая смысловая связка «современность – модернизм религиозный». По этой причине Г. Лиис, профессор Мюнхенского университета Людвиг-Максимилиана, один из крупнейших европейских специалистов по церковной истории и истории папства, совершенно справедливо обращает внимание на тот факт, что «римско-католические модернисты не были ни плодом исключительно своей собственной церкви, ни “внешнего” противника, злого и агрессивного. Вместо этого они были “модернистами” в том самом смысле, в каком им был каждый восприимчивый, мыслящий и неравнодушный европеец в начале XX в. Модернисты являлись и модернистами, и “модернистами”, потому что они распознали перемены, во время которых жили, поняли природу этих перемен, хотя бы частично, и участвовали в них, стремясь быть полноценными членами культуры и общества, находящихся в становлении. Быть Модернистом, таким образом, означало быть в первую очередь “Модернистом”» [14, p. 127].

Как следствие, это сположение априори сводило концептуальную нагрузку религиозного модернизма исключительно к «положительному» ответу религии на вызовы современности, к «адекватной реакции на инфантилизм и примитивное поведение зрелых людей, которые живут в современном мире» [16, p. 1]. В результате эта установка позволила расширительно трактовать понятие «религиозный модернизм», сделав возможным его применение для обозначения и характеристики процессов и явлений, имевших место не только в католической церкви, но и в других христианских и нехристианских вероисповеданиях.

Так, согласно словарю Л. Н. Митрохина «Христианство», религиозный модернизм выражает «тенденцию к освобождению той или иной разновидности религиозной идеологии от строго фиксированной авторитарно-догматизированной формы и придания ей характера достаточно гибкой, открытой, развивающейся системы, способной быстро реагировать на развитие социальной практики, науки и культуры» [6, с. 286]. В «Учебном словаре-минимуме по религиоведению», изданном под редакцией И. Н. Яблокова, он также определяется как «одна из форм адаптации религии и теологии к новым историческим условиям и изменившемуся сознанию современного верующего. Модернизм религиозный состоит в обновлении различных сторон религиозного комплекса, введении новых понятий, устранении наиболее архаичных установок и представлений, частичном изменении форм обоснования вероучения и внедрении новых элементов в культовую и внекультовую практику» [5, с. 414].

Другими словами, с конца XIX – начала XX в. религиозный модернизм мыслится как попытка примирить традиционные религиозные представления и практики с требованиями, которые выдвигает современная социокультурная динамика.

Примерно в это же время был определен концептуальный противник религиозного модернизма – религиозный фундаментализм (от лат. *fundamentum* – основание). Уже в первых исследованиях, посвященных данному феномену, он понимается не просто в качестве течения в протестантизме, возникшего в США в первой четверти XX в., сторонники которого настаивали на буквальном понимании библейского учения, требовали укрепления веры и моральных ценностей, но и как «воинственный отказ от светской современности», «массовая оппозиция научному мировоззрению» [15; 17].

К началу 1990-х гг. связка «фундаментализм – модернизм» становится своего рода «объединяющей парадигмой» [18, р. 197], задающей основной методологический принцип изучения современных религиозных феноменов – идентификация на противопоставлении [16, р. 1].

Однако эволюция религиозного фундаментализма и его исследования в последние десятилетия убедительно доказали, что «в повседневном этнографическом контексте и исторических условиях... ни фундаментализм, ни его альтернативы не выступают как целостные образования; границы между ними расплывчаты и неточны, вследствие чего возникает пересечение категорий друг с другом. ...Фундаментализм можно рассматривать как тенденцию, которая не исключает модернизм и прочие противоположные религиозные предпочтения» [12, р. 21]. Более того, на сегодняшний день есть все основания утверждать, что «религиозный фундаментализм и религиозный модернизм – это амбивалентные феномены, способные активно взаимодействовать друг с другом и сближаться в содержательном плане» [2, с. 95].

В свою очередь это существенно меняет взгляды на социальную природу фундаментализма – он перестает трактоваться сквозь призму антисовременности. «Хотя дух историзма был чужд фундаментализму, – писал по этому поводу один из теоретиков постмодернизма Т. К. Оден, – последний, сам того не желая, был увлечен потоком современного исторического сознания и невольно стал одним из основных его выразителей. ...На первый взгляд может показаться, что фундаментализм недостаточно современен. Однако при более глубоком анализе мы подходим к весьма удивительному заключению о том, что фундаментализм наоборот слишком современен» [8, с. 67].

Данная амбивалентность не случайна. Она задается не только спецификой той или религиозной системы, характером ее взаимоотношения с обществом, но самой Modernity. Как справедливо отмечает основатель теории постиндустриального общества Д. Белл, «модернизм – это “упорный бунтарь”, имеющий потребность отрицать каждый распространенный стиль, в том числе им же самим посеянный. Однако его антоганистическая позиция в действительности призвана повторно собрать эти части по-новому» [11, с. 47].

В связи с этим можно говорить о том, что религиозный модернизм/религиозный фундаментализм – это своего рода «изнанка и лицо» Modernity, демонстрирующие ее двусмысленность и многомерность. В частности, исследователь религиозного модернизма в политическом процессе в Иране накануне и в годы Иранской революции, профессор Бостонского университета Х. Чехаби в своей работе пришел к очень важному выводу: «Религиозный мо-

дернизм вырос на основе неудач секуляризма и фундаментализм должен был вызвать общественные изменения в Иране исходя из неудач модернизма. Если бы опыт иранских фундаменталистов был бы неуспешным, то поиск альтернативного пути продолжился. И если бы он был успешным до революции, то со временем стал более умеренным. В обоих случаях модернисты могли сыграть важную роль» [13, р. 309].

Иными словами, религиозный модернизм может поддерживать процессы социальной модернизации и даже стоять в авангарде прогрессивных преобразований, но при этом отрицательно относиться к любым незначительным изменениям в области вероучения и культа. В то же время внутренняя модернизация религиозной системы может протекать на фоне жесткой конфронтации религиозной организации или религиозной группы с современным обществом, вплоть до его полного отрицания. Не случайно современный исследователь религиозного модернизма А. С. Ваторопин настоятельно подчеркивает, что религиозный модернизм – это парадигмальное явление: «Содержание религиозного модернизма может существенно отличаться в зависимости от уровня развития общества. Так, позицию поддержки религий капиталистических преобразований в развивающихся странах можно определить как промодернистскую. В то же время стремление консервировать существующие порядки в развитых странах Запада, препятствовать переходу к информационному обществу более подходит под характеристику религиозного контрмодернизма» [1, с. 86].

В политическом измерении модернисты также не всегда являются приверженцами лишь леволиберальных взглядов и ценностей. Примером может служить бытующая в части православного сообщества теологема «царя-искупителя», предполагающая существенный пересмотр традиционной христианской сотериологии, но распространяемая ультраконсервативными русскими националистами и монархистами. Этот случай позволил профессору Герценовского университета А. М. Прилуцкому и профессору Тверского государственного университета В. Ю. Лебедеву прийти к заключению: «Несмотря на то что современные модернисты в большинстве своем являются приверженцами леволиберальных взглядов и ценностей, будет существенной ошибкой рассматривать модернизм как субстрат, на котором произрастают одни лишь либеральные идеологии. В отечественном религиозном дискурсе представлен вполне отчетливо (хотя, разумеется, и маргинальными представителями) религиозный модернизм, окрашенный в правомонархические тона» [4, с. 40–41].

Еще более показательна ситуация с отношением модернизма к иному религиозному опыту. Религиозный модернизм, с одной стороны, стремится преодолеть отчужденность, существующий разрыв между религией и обществом, но, с другой стороны, его основой является абсолютизация собственных взглядов и установок. «Модернизм указывает на истинный опыт, превосходящий всякий опыт разума» – отмечал еще в начале XX в. русский православный богослов-канонист и церковный историк профессор С. В. Троицкий [9, с. 20],

На данную черту религиозного модернизма обращает внимание и руководитель исследовательского проекта «Исследования религиозного фундаментализма» профессор Лондонского университета Л. Каплан: «Любая дискуссия о

фундаментализме на каком-то этапе обязательно сталкивается с трудностями, проистекаемыми из понятия “рациональность”. И фундаменталисты, и модернисты отстаивают рациональность собственных верований и практик, однако модернисты – многие из которых, как мы уже видели, склонны называть фундаменталистами своих “оппонентов” в первую очередь, также склонны рассматривать верования и практики последних как нерациональные» [12, р. 13].

Таким образом, религиозный модернизм стремится утвердить свой приоритет над любым другим опытом, и в этом смысле религиозный модернизм тяготеет к религиозному фундаментализму.

В результате следует признать, что *понятие «религиозный модернизм» является сложным, многоуровневым и многоаспектным образованием*. С одной стороны, религиозный модернизм – это концепт, заданный эпохой Modernity, – религиозное выражение тенденций и коннотаций данной цивилизационной модели. С другой стороны, феноменология и структурно-функциональные особенности религиозного модернизма могут служить важной методологической предпосылкой для идентификации религиозных процессов и явлений, возникающих в результате взаимодействия между религией как динамичной духовно-социальной подсистемой и обществом как социальной системой, находящейся в процессе развития. В условиях постсекулярной ситуации, когда специфические религиозные идеологии все чаще начинают включать в себя элементы фундаментализма и модернизма, когда происходит сдвиг «эпистем со своими “грамматиками понятий” и подразумеваемыми ими разными “формами жизни” [10], с помощью такого интегрального подхода решение объективной сложности понятия «религиозный модернизм» делается возможным. В этом случае оно становится удобным эвристическим механизмом, позволяющим выйти на новый уровень понимания исследуемой сферы бытия.

Список литературы

1. *Ваторопин А. С.* Религиозный модернизм и постмодернизм / А. С. Ваторопин // Социол. исслед. – 2001. – № 1. – С. 84–92.
2. *Головушкин Д. А.* Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? / Д. А. Головушкин // Вестн. Православ. Свято-Тихоновского гуманитар. ун-та. Сер. 1, Богословие. Философия. – 2015. – № 1. – С. 87–97.
3. *Долгов В. Б.* Католический модернизм: часть западного Модерна или особая реакция на него? / В. Б. Долгов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 12 (26), ч. 1. – С. 91–98.
4. *Лебедев В. Ю.* К семиотике религиозного модернизма: семантика и хронологическое соотношение / В. Ю. Лебедев, А. М. Прилуцкий // Вестн. Твер. гос. ун-та. Сер. Философия. – 2010. – № 3. – С. 37–46.
5. Модернизм религиозный // Религиоведение : учеб. пособие и учеб. словарь-минимум по религиоведению / под ред. И. Н. Яблокова. – М. : Гардарики, 2002. – С. 414–415.
6. Модернизм религиозный // Христианство : словарь / под общ. ред. Л. Н. Митрохина. – М. : Республика, 1994. – С. 286–287.

7. Мчедлова М. М. Возвращение религии, или новый мир: в поисках объяснения / М. М. Мчедлова // Полит. наука. – 2013. – № 2. – С. 25–47.
8. Оден Т. К. После модернизма. Что впереди...? / Т. К. Оден. – Минск : [б. и.], 2003. – 239 с.
9. Троицкий С. В. Что такое модернизм: энциклика Пия Х «Pascendi Dominici gregis» и ее значение / С. В. Троицкий. – СПб. : Тип. Монтвида, 1908. – 66 с.
10. Узланер Д. Картография постсекулярного [Электронный ресурс] / Д. Узланер // Отеч. зап. – 2013. – № 1 (52). – Электрон. текст. дан. – URL: <http://magazines.russ.ru/oz/2013/1/16u.html> (дата обращения: 01.03.2015).
11. Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism / D. Bell. – New York : Basic Books, 1976. – xxxiv, 301 p.
12. Caplan L. Introduction // Studies in Religious Fundamentalism / ed. by L. Caplan. – Albany : State University of New York Press, 1987. – P. 1–24.
13. Chehabi H. E. Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini. – Ithaca : Cornell University Press, 1990. – xiv, 342 p.
14. Lease G. A. «Odd Fellows» in the Politics of Religion: Modernism, National Socialism and German Judaism (Religion and Society). – Berlin ; New York : Mouton der Walter de Gruyter, 1994. – 316 p.
15. Sclater J. R. Modernist fundamentalism. – New York : George H. Doran Co., 1926. – 114 p.
16. Taylor Mark C. Introduction // Critical Terms for Religious Studies / Edited by Taylor Mark C. – Chicago : University of Chicago Press, 1998. – P. 1–21.
17. VanDerlaan E. C. Fundamentalism Versus Modernism. – New York : The H.W. Wilson Company, 1925. – 500 p.
18. Walke A. Fundamentalism and Modernity: the Restoration Movement in Britain // Studies in Religious Fundamentalism / ed. by L. Caplan. – Albany : State University of New York Press, 1987. – P. 195–210.

Religious Modernism: Limits to the Concept Applicability

D. A. Golovushkin

Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg

Abstract. The paper analyses the limits to applicability of the “religious modernism” concept. Although the concept is deeply embedded in scientific vocabulary and included in most dictionaries of philosophy and religious studies, there are a number of theoretical and methodological problems, related to its usage. It regards, in particular, the academic taxonomy of phenomena developing on periphery of a religious system and incorporate elements of both religious modernism and religious fundamentalism. Identification of such phenomena through the prism of dichotomy “modernism/fundamentalism” less and less corresponds both to the character and depth of religious changes, and to the state-of-the art in humanities and social sciences.

The history of emergence and evolution of religious modernism shows that “religious modernism” is a complex, multilevel and multisided concept. On the one hand, “religious modernism” is a concept introduced in the Modernity era; it is a religious expression of tendencies and connotations of this civilizational model. On the other hand, phenomenology, structural and functional peculiarities of religious modernism can serve as an important methodological prerequisite for identification of religious processes and phenomena resulting from

the interaction between religion as a dynamic spiritual and social subsystem and society as a developing social system. In a post-secular context, when specific religious ideologies more often incorporate elements of fundamentalism and modernism, such integral approach helps to resolve objective complexity of the concept “religious modernism”, turning it into a suitable heuristic device to analyze complex forms of religion and religiosity.

Keywords: religious modernism, religious fundamentalism, identification of alternative religious ideologies.

Головущкин Дмитрий Александрович

кандидат исторических наук, доцент,

кафедра религиоведения

Российский государственный педагогиче-

ский университет им. А. И. Герцена

191186, Санкт-Петербург, Наб. р. Мойки,

48, корп. 20, ком. 214

тел.: 8(812)3129925

e-mail: golovushkinda@mail.ru

Golovushkin Dmitriy Alexandrovich

Candidate of Sciences (History), Associate

Professor, Department of Religious Studies

Herzen Russian State Pedagogical

University room

214 building 20, 48, Moika river

embankment, Saint Petersburg, 191186

tel.: 8(812)3129925

e-mail: golovushkinda@mail.ru