



УДК 291.13

## Компаративный анализ ревитализации национально-культурного мифа в религиозном измерении: Россия vs Западная Европа

М. В. Силантьева

*Московский государственный институт международных  
отношений (университет), г. Москва*

**Аннотация.** В статье анализируются процессы ремифологизации культурного пространства России и Западной Европы в связи с идеологизацией и политизацией религиозного сознания. С помощью философской компаративистики и ценностного подхода обоснована необходимость дополнить изучение концепции локальных культур рассмотрением социальной функции религии с точки зрения противоречивого характера ее соотношения с духовными основами культовых действий.

**Ключевые слова:** философская компаративистика, национально-культурный миф, неомодернизм, «антропологическая религиозность», социальная функция религии, религиозное сознание, радикализм, национализм.

Актуальность изучения процессов, определяющих динамику развития локальных культур на современном этапе общественного развития, связана с необходимостью создания комплексных моделей таких процессов. Стандартный набор подлежащих описанию и изучению явлений при этом, как правило, дополняется новыми подходами и ракурсами. В случае, когда речь идет о философской компаративистике, уместно говорить о сущности, цели и смысле применительно к определенной модели понимания локальной культуры.

В качестве основы подобного моделирования принято обращаться к идеям Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби. Анализируя концепцию локальных культур/цивилизаций, многие авторы (вслед за Г. В. Флоровским) выделяют противоречия, возникающие при попытке построения законченной концептуальной схемы жизни общества сквозь призму данного подхода. Так, Н. М. Морозов [21, с. 23–28] подчеркивает необходимость формализации понятия «локальная культура». Критикуя фрагментарность употребления «некоторой совокупности категорий, идей о структуре и свойствах», он призывает уточнить и сформулировать дефиницию данного понятия [21, с. 27]. Л. И. Карпова констатирует, с одной стороны, рост внимания к данной проблематике; с другой стороны, по ее мнению, еще не сложился категориальный

аппарат, описывающий «сущность и структуру» данного феномена [15, с. 74–78]. П. И. Балабанов и Н. Н. Равочкин указывают на необходимость включения в контекст изучения сущности локальных культур деятельностный подход и учение о социальном пространстве, вписывая их в теорию циклического развития общества [4, с. 249–252]. М. Н. Кокаревич [16, с. 84–91] и М. В. Силантьева [26, с. 235–239] указывают на эвристическую ценность интегративного рассмотрения культуры, позволяющего – даже при отсутствии четкой схемы происходящего – понимать основные тенденции изменений и управлять ими. Особенность предложенного исследовательского ракурса – обращение к ценностному подходу.

Значительное число авторов применяет цивилизационный подход к проблемам изучения национальных культур и связанной с ними идентичности. Среди них В. К. Трофимов [29, с. 15–17], Р. В. Абубекеров [1, с. 189–194], М. В. Шалаева [32, с. 72–80], А. Б. Танасейчук [27, с. 106–109], Н. В. Литвак [17, с. 3–12], М. В. Силантьева [24, с. 206–210], Н. А. Томилов [28, с. 131–136] и мн. др. Классические работы зарубежных авторов, посвященные теории локальных культур (например, книга часто цитируемого Т. С. Элиота [37, р. 52–67]), дополняются сегодня новыми исследованиями. Так, в очередной раз о важности категории «культура» в противовес концепту «цивилизация» убедительно рассуждает Вольф Шефер [39, р. 301–319]. Большая группа исследователей ставит вопрос об инокультурном взгляде на локальные цивилизации: особенно важный для современного образования [35, р. 13–54], «взгляд извне» имеет большое значение, когда речь идет о мигрантах [например, 34].

Особый интерес представляет обращение исследователей к вопросу о роли религии в жизни локальных культур [30; 40, р. 273–291; 38; 36], а также изучение соотношения религиозного и морального универсализма с локальными практиками и нормами [41]. В ряду этих исследований особое место занимают работы, посвященные вопросу соотношения «традиционных ценностей» и религиозного сознания [например, 7, с. 6–11; 3, с. 192–199; 1, с. 189–194; 2, с. 224–251; 9, с. 131–140; 8, с. 101–106; 33, с. 76–84]. Понятно, что речь в этом случае идет именно о локальных культурах. И, в определенном смысле, о специфике ее «народного» этнографического пласта [например, 15, с. 27–33; 16, с. 16–25; 25, с. 371–380], сохраняющего значительную инерцию специфической «народной» национально-культурной самоидентификации. Разобраться в том, насколько подобная самоидентификация связана с идеями «крови и почвы» (либо их производными), а насколько – способна генерировать универсалии, пусть и промежуточного порядка, имеет смысл хотя бы потому, что сегодня ревитализация национально-культурного мифа в различных регионах перестала быть чем-то, что можно игнорировать, говоря о перспективах социально-политического развития.

Внимание к национально-культурному мифу как специфическому способу саморегуляции общественных отношений, а также к более-менее эффективной идеологической конструкции особенно усилилось в наши дни. Термин «неоархаизация» стал предметом не только узкоспециальных дискуссий [31, с. 334–352; 25, с. 371–380], но и перекочевал в актуальные публици-

стические статьи и книги. Специалисты – философы, религиоведы и социологи религии – склонны рассматривать архаизацию религиозного сознания в связи с такими концептами, как «неоязычество», «национализм», «антропологическая религиозность» и др. Среди них – А. В. Луценко [18; 19, с. 104–110; 20, с. 35–40], С. В. Гончарова [11, с. 10–18; 12], И. А. Арзуманов [2, с. 244–251], В. А. Щипков [33, с. 76–84], причем С. В. Гончарова и А. В. Луценко выступают как систематизаторы теоретических подходов к проблеме идеологизации и политизации религии и возникновения религиозно фундированного национализма. Можно поддержать также предложенный ранее термин «религиозный неомодерн/неомодернизм» [11, с. 10–18], уточняющий идеологизированный в некоторых контекстах термин «неоязычество» (для сравнения можно обратиться к концепциям Е. Г. Балагушкина [5] и А. П. Забияко [14]). Так, в работах российского философа и религиоведа С. В. Гончаровой термин «религиозный неомодернизм» применен для исследования возможных сценариев трансформации ценностных ориентаций российского общества на современном этапе его развития.

Как известно, религия является одним из важнейших способов ценностной консолидации общества. Однако исторически многие общества предпочли ограничить социальную роль религиозных организаций. Теоретически обоснованное еще Аврелием Августином и Марсилием Падуанским первое «разделение властей» – светской и церковной – в Новое время нашло отражение в стратегии законодательно закрепленного отделения церкви от государства (а в советском декрете – и школы от церкви). Однако сегодня в разных регионах земного шара все чаще именно религиозные организации различных типов несут на себе «груз» приобщения индивидуумов к той или иной социально значимой форме духовной жизни, прямо или косвенно влияющей на государственную идеологию.

При этом помимо изоляции церкви как социального института возможен и другой путь – путь поддержки множественных центров религиозной жизни, реализованный в государственно-конфессиональных отношениях на американском континенте. Множественные центры сформировали здесь большее, чем в «метанарративном» Старом Свете, количество религиозных и парарелигиозных инстанций, «разбивающих» вектор консолидированного церковного влияния на социальную действительность на сумму многовекторных флуктуаций религиозного поля культуры. Экспорт метода «децентрализации» в целях демократизации религиозного пространства в других регионах предполагает «расшатывание» влияния церковных и иных религиозных сообществ на социально-политическую жизнь за счет дробления очагов религиозности (материальная и правовая помощь новым религиозным движениям, «нетрадиционным» религиям и т. д.). Подчеркнем: если первый тип «развода» между церковью и государством («изоляция») характерен для европейских стран, то второй («децентрализация») получил право на существование в Северной Америке, где представляет собой исторически сложившийся тип взаимодействия национального религиозного пространства, гражданского общества и государства.

Россия сегодня оказалась в ситуации давления друг на друга обеих систем защиты от клерикализации общества, – наряду с ярко выраженной тенденцией такую клерикализацию реанимировать. Так, уже с начала 1990-х гг. в российском обществе проявляет себя «госзаказ» на создание качественной государственной идеологии, которая реализовала бы «синергию» государственных и церковно-конфессиональных усилий поддержания необходимого минимума социальной консолидации и сохранила бы ряд традиционных культурных ценностей. Речь, в первую очередь, идет о нравственных ценностях, создающих опору для самого существования общественного воспроизводства в гедонистически ориентированном «рыночном обществе». Однако помимо поддержания необходимого минимума нравственности, гарантирующего «управляемость» населения (за счет ориентации на ценность «послушания» старшим в социальной иерархии), новой идеологии следует «узаконить» и новую версию традиционных эстетических и религиозных предпочтений, что позволило бы наладить благоприятный фон для духовного и культурного самочувствия индивидуума. По понятным причинам из числа существующих в России религиозных конфессий было избрано православие. Однако по сей день стремление заполнить «идеологический вакуум» православно ориентированной идеологией [12, с. 23–24, 72–75] в нашем Отечестве вызывает не только возражения специалистов (например, возражение «о поликонфессиональности» России), но и встречает посильное сопротивление со стороны ряда регионов, где православие никогда не было доминирующей религиозной ценностью населения. В ответ на это с некоторым опозданием стали формироваться идеологии других конфессиональных приоритетов – исламского и буддистского (Северный Кавказ, Поволжье, Сибирь, Забайкалье и т. д.). Результатом такой «дополнительности» во многих регионах стала реальная *ремифологизация* религиозного сознания в форме его *идеологизации* и *политизации* религиозных организаций, девальвирующих их собственно духовный статус, что на фоне ослабления социальных функций светского государства имеет значительный негативный потенциал.

Изучению этих процессов на специфическом российском материале посвящено исследование, проведенное в 2010–2011 гг. С. В. Гончаровой. Феномен, привлечший внимание этого автора, кратко укладывается в формулу «гетерогенизации религиозного пространства страны за счет создания множества новых центров религиозной жизни различной направленности и принадлежности». Российский религиозный неомодернизм – явление, возникшее как раз в ситуации «заполнения идеологического вакуума». Строгий анализ данного явления – чрезвычайно актуальная задача, поскольку он позволяет «вписать» религиозный неомодернизм в картину целостной жизни современного российского социума, четко определив его место, роль и возможную сценарную направленность развития сопряженных с ним религиозных, социокультурных и политических процессов.

Анализируя эмпирические материалы собственных полевых исследований с помощью философской компаративистики, С. В. Гончарова стремится сформулировать определение религиозного неомодернизма [12, с. 21, 33],

трактуя его как своеобразную «новую антропологию». Решить поставленную задачу удастся, в том числе, путем демаркации данного феномена от смежных явлений – таких как религиозный модернизм [12, с. 25–40, 53–71 и др.], философия экзистенциализма [12, с. 48, 99], гностицизма и неоплатонизма [12, с. 44, 114]. Подчеркивая антропологизацию современных оккультных течений, автор сравнивает их интернациональные и отечественные версии, указывая на свойственное этим версиям стремление к «синтезу знания» за счет эклектического соединения методов и данных науки, религии и философии [12, с. 35, 45, 47, 53, 75, 86, 132]. Выделяется специфика предложенного «образа человека» – его «иномерность», основанная на «антропокосмизме» и растворяющая индивидуальное сознание в «космической» материальности [12, с. 41–42, 51, 69], а личность – в «групповой идентичности» разных типов [12, с. 112–116]. Редукционизм, свойственный такому пониманию человека, характерен для зарубежных и отечественных религиозных неомодернистов. Эта черта согласуется (и, возможно, является следствием) стремления современной культуры, как сложно организованного социального целого, к системному упрощению.

Последовательное сравнение «западных» и «восточных» влияний на представителей религиозного неомодернизма показывает эклектизм и редукционизм того «универсального знания», на выработку которого претендуют лидеры различных его течений. В свою очередь, определенная преемственность идей неомодернизма по отношению к существующим мировым религиям не отменяет его принципиальную несоизмеримость и практическую несовместимость с ними [12, с. 55–57, 76, 107–111, 115, 118–119], существующую вопреки заявлениям самих адептов «универсальной религии». Важнейший признак ее наличия – размывание идеи личного Бога («удар» по христианству и исламу [например, 12, с. 48, 70]), а с другой стороны, претензия на «замыкание» колеса перерождений и фактический отказ от идеи нирваны в пользу идеи создания «новой человеческой расы» («удар» по буддизму [например, 12, с. 62]).

Искомый религиозным неомодернизмом глобальный «духовный мир» в результате религиозоведческого анализа его структуры оказывается «проекцией» внутреннего «я» адепта [12, с. 99–100]. Групповое «я», формируемое в результате чтения соответствующей литературы и использования определенных психотехник, описанных в диссертации, фокусируется на «я» лидера группы. Таким образом, реализуется ницшеанская по своему генезису идея о создании человеком «сверхчеловека» «из самого себя». По мысли современных теософов, это существо должно стать на место Бога в «новую эру», будучи «духовно более развитым», чем те, кто «еще» не признал торжества оккультного сознания [12, с. 105]. Отсюда вполне естественно следует концепция деления всех людей «на три категории: высшие, средние и низшие» [12, с. 106].

Несомненной теоретической значимостью обладают выводы С. В. Гончаровой о следствиях тех параллелей, которые существуют между оккультизмом и психоанализом [12, с. 38, 47]. Так, «планетарный андрогин» – суперорганизм, который должен возникнуть в результате мистических практик, по сути, представляет собой проекцию «своих впечатлений и пережива-

ний» члена религиозного сообщества исследуемого типа на «сверхсуществ» [12, с. 68]. Исключая из своих построений идею Бога как личности [12, с. 48], харизматические лидеры подобных движений за счет «квазинаучного плетения словес» [12, с. 97] достигают эффекта кажущейся обоснованности утверждения о перспективности «самоспасения» человека и человечества, «достраивающего» себя до Бога [12, с. 65–68, 70]. Отсюда – ощущение своей избранности и требование полной отдачи себя «общему делу» [12, с. 118].

Акцентируя внимание на том факте, что, согласно утверждениям лидеров описываемых групп, «самосовершенствование группового взаимодействия должно привести к появлению более совершенного общества» [12], а также раскрывая манипулятивный характер их ссылок на «открытые каналы» прямой связи с «невоплощенными учителями человечества», махатмами [12, с. 81, 123] и т. п., исследовательница делает вывод о наличии «психолингвистического эффекта» подобных деклараций [12, с. 122–132]. Психологическое программирование в данном случае, помимо прочего, имеет далеко не нейтральный социально мобилизующий потенциал, о чем своевременно предупреждает рассматриваемая диссертация.

Участие в мистериях, работа с «энергетическими уровнями» текстов, преподносимые «учителями» неомодернистских направлений как «преодоление невежества» и «духовное просвещение», в свете сказанного предстают и в другой своей ипостаси – принципиального отказа от понятия греха, который отождествляется с незнанием. Тем самым блокируется психологический механизм переживания человеком своей вины [12, с. 121]. Думается, возможные следствия подобной моральной деформации в комментариях не нуждаются.

Детально анализируя представления о личности в религиозном неомодернизме, С. В. Гончарова утверждает, что религиозный неомодернизм, по сути, является антиперсонализмом, хотя и настаивает на обратном. Не признавая существования личности в христианском ее понимании [12, с. 94–111], последователи религиозного неомодернизма в своих трактовках сводят понятие «личность» к понятию «индивидуальность». Индивидуальность же, в свою очередь, представляется в качестве «группового сознания» – «коллективного индивидуума» [например, 12, с. 68, 103 и др.], образ которого механически суммирует идеи западноевропейской философии о существовании общественного сознания, русской религиозной философии XIX–XX вв. – о всеединстве, русского космизма – о ноосфере и ряд других положений философского и парафилософского планов.

Обращаясь к изучению специфики неомодернистских религиозных течений на русской почве, С. В. Гончарова выделяет ряд организационно оформленных структур, чья деятельность отвечает описанным постулатам. Рассмотрение их эволюции, приведшей к институционализации данных течений, показывает: если с начала 1990-х гг. речь идет о «клубах» [12, с. 80], к концу 1990-х наблюдается превращение этих клубов в своеобразные образовательные структуры, именуемые «вузами» (примером может служить «Институт универсального знания Тетрада». Являясь негосударственными, эти «вузы», помимо Москвы, имели филиалы в различных городах России (Санкт-

Петербург, Владимир и др.). Обладая четкой организационной структурой, «Институт универсального знания» выдает дипломы о высшем образовании с присвоением выпускникам квалификации «социальный работник». В их структуре имеются такие «факультеты», как «культурология», «религиоведение» [12, с. 90–91] и т. п. Понятно обоснованное беспокойство в связи со стремлением данных паранаучных сообществ влиться в систему академической науки и образования [12, с. 78–79, 88, 90–92]. Отметим: последнее обновление сайта упомянутой выше образовательной структуры имело место 15 мая 2015 г.

При этом бросается в глаза стремление некоторой части российских групп неомодернистской религиозной ориентации к «политеизму», позволяющему им сочетать участие в создании «планетарного андрогина» с посещением православных служб [12, с. 107]. Правда, «религиозное брожение» такого типа иногда активизирует духовные поиски настолько, что переводит человека на прямо противоположные позиции. Так, С. В. Гончарова выделяет ряд «переходов в православие», имевших место среди сторонников неомодернистских религиозных школ современной России [12, с. 90]. При этом претензии лидеров подобных школ на «мировое господство» пока, по наблюдению исследовательницы, успехом не увенчались, подталкивая их к декларациям на тему «избранности» не только самих себя, но и (вслед за Рерихами) России в качестве «особого сакрального места»...

Новизна анализируемого исследования С. В. Гончаровой, помимо перечисленных выше составляющих, содержит важный вывод о радикализме религиозного неомодернизма, претендующего на создание универсальной мировой религии. Последняя включает в себя, как уже отмечалось, религию, науку и философию и требует фактически «перестроения» сознания всего человечества на началах, предложенных их религиозными группами. Исходя из требования «псевдособорности» (а русский религиозный неомодернизм позиционирует себя именно как коллективизм «соборного» типа), достижение целей его адептами невозможно без втягивания в деятельность по созданию «нового человека» (упоминавшегося выше единого сознания-организма «планетарного человека») всего человечества. Отсюда логически следует: все, кто не разделяет подобной установки, – принципиальные противники «универсальной религии». При последовательном проведении этого принципа, как и в случае возможных волевых решений лидеров тех или иных групп, не исключена эволюция подобных движений в сторону обоснования возможности насилия. Тем более что «нравственный кодекс» их участников не исключает неблаговидных поступков, допустимых в качестве средства «для борьбы с гордыней» [12, с. 118], мешающей продвигаться по пути «самосовершенствования». Соответственно, возможные сценарии работы государственных органов с представителями таких организаций, а также с самими организациями должны учитывать специфику их антропологии и ее вероятных трансформаций.

Занимая весьма определенную позицию в оценке религиозного неомодернизма, С. В. Гончарова особенно подчеркивает его способность создать на отечественной почве реальные проблемы «немассового экстремизма» (цити-

руа Л. Перетрутову, лидера «Тетрады», «соблазн власти силой» [12, с. 89]) – пусть и для сравнительно небольшого числа своих приверженцев.

Интересно, что параллельные процессы можно наблюдать не только в различных регионах России [23, с. 84–88], но и в сравнительно дальнем зарубежье [22, с. 56–58]. В частности, за последнее время появились исследования, посвященные феномену неоязычества в Западной Европе, где убедительно показан общий вектор этих движений, прочно увязывающий их с задачами, в первую очередь, социализации; а во вторую – реализации человеческого потенциала, требующего выхода за пределы обыденности в сферу сакрального. Одной из таких работ, посвященных вопросам развития неоязычества на современном этапе, стала диссертация А. В. Луценко «Идеология современного западноевропейского неоязычества: социокультурный аспект» [18, с. 177–187]. Последовательно и системно рассматривая западноевропейское неоязычество в качестве комплексного и многоуровневого феномена, автор диссертации обращается к изучению философских и политико-идеологических положений, выдвигаемых представителями данного течения.

Упоминая о том, что неоязычество присутствует не только в Европе, но также в США, автор подчеркивает, что изучение его региональных особенностей имеет большое значение для понимания и регулирования религиозной, социокультурной и политической ситуации в мире. В свою очередь отметим: свойственное последователям неоязычества (или, как именует его А. В. Луценко, «новой архаики», подчеркивая неоднозначность такого отождествления) стремление включить свою идеологию в «осовремененный» контекст социально адаптированных форм гуманитарного знания [19, с. 104–110], имеющих к тому же гарантированное институциональное признание (таких как философия, что, как уже было замечено, не редкость и в России) заставляет более внимательно отнестись к процессу «актуализации содержания» современной науки и образования, обратив особое внимание на уже устоявшуюся практику создания «конфессионально ангажированных» научных и образовательных институтов. Вопрос об отделении науки от идеологии здесь – далеко не праздный, отнюдь не только теоретический и, разумеется, весьма актуальный. Отметим, что попытка вытеснить подобные учебные заведения созданием развернутой сети специализированных институтов, «привязанных» к «традиционным» религиям и деноминациям (православию, протестантизму, мусульманству, иудаизму и проч.), не ведет на самом деле к достижению изначально поставленной цели, поскольку немедленно возникают правовые коллизии на почве отказов разного рода новым религиозным движениям (НРД) и эзотерическим школам в развитии образовательной и научной деятельности. Финансирование подобных организаций редко бывает абсолютно прозрачным, это касается и образовательных проектов. При этом не следует забывать, что образование – это стратегический приоритет любого социально ответственного государства. Стоит подчеркнуть, что помимо фундаментальности отдельных положений неоязыческой философии (о противостоянии общего и единичного, жизни и абстракции и т. д.), нельзя упускать из виду наличие в трудах идеологов «новой архаики» «заказной» (и действенной)

пропагандистской риторики. Косвенным следствием ее успеха можно считать тот факт, что для многих людей сегодня слово «национализм» утратило негативные коннотации, прочно присутствующие в сознании более старшего поколения.

Возвращая «достоинство» идеям «нации и почвы», идеологи неоязычества А. де Бенуа, П. Шоссар и Р. Повель, сочинения которых (вместе с анализом последних) вводит в научный оборот отечественной философии и религиоведения А. А. Луценко, довольно агрессивны по отношению к идеям гражданства, милосердия и братской любви, объявленных ими «пустыми абстракциями» [20, с. 35–40]. Рассматривая работы этих авторов как вариант «новой консервативной идеологии», А. В. Луценко приходит к выводу, что «новая архаика» выступает крайним радикальным крылом консерватизма как *политического течения* (несмотря на декларативный отказ считать себя таковым). Более того, она является такой его формой, которая наиболее подвержена дальнейшей *радикализации*.

Особой остротой и даже злободневностью в этой связи отличается обращение к теме *миграционных сообществ* с их специфической религиозностью и проблемами ее «вписывания» в единое европейское пространство. Нет ничего удивительного в том, что акцент делается именно на религиозной составляющей этих процессов, поскольку именно она оказывается наиболее жизнеспособным ядром «новой архаики». Специфика возвращения к «религиозным скрепам», столь сильно давшая о себе знать в современных обществах, с этой точки зрения позволяет интерпретировать особенности построенной на ней социальности в сравнительно новом и безусловно перспективном с научной точки зрения ключе.

Методологически данные идеи восходят к трудам А. Н. Красникова и И. Н. Яблокова, рассматривающих религию как специфический интегратор социальных систем. Во-вторых, говорится о неизбежном расширении влияния этой сферы общественного сознания и связанных с ней культовых практик на иные, внерелигиозные, сферы жизни общества. В работе А. В. Луценко использовано также положение К. Мангейма, противопоставляющее идеологию (как консервативно-охранительное) и утопию (как трансцендентное) общественные устремления. Наряду с этим ученый опирается на *сравнительно-исторический метод* исследования, сопоставляя современную неоархаику с тем, что известно о политеизме древности. Такое сравнение позволяет более отчетливо выделить ее специфику как явления, характерного именно для нашего времени. Религиоведческие подходы реализованы в работах А. В. Луценко путем грамотного сочетания описательности с аналитическим подходом. Обращение к источникам – философским сочинениям, а также к различным документам, созданным идеологами неоязычества (декларации, манифесты, коллективные брошюры), придает фундаментальность, увязывая дискуссионные научно-теоретические проблемы с практикой социальных, политических и собственно религиозных процессов.

Методологическое изящество присутствует в корректном обращении философа к системному изучению позиций *оппонентов* западноевропейских неоязычников, прежде всего конфессиональных религиоведов католического

(Д. Сальвано, С. Мейер, Л. Гвиччиоли [18, с. 82–89]) и протестантского (Х. Ламбрехт, У. Стернз, Б. Ричардс [18, с. 77–82]) толка. Это позволило сделать сбалансированное заключение не только о наличии и оценке тех или иных взглядов, но и о степени их теоретической рецепции в среде западноевропейских интеллектуалов. При этом приводится обоснованная оценка «протестантской» точки зрения на проблему как более аргументированной и объективной [18, с. 89–90]. Учтены также позиции таких аналитиков, как Р. Кронер и Ж. Сен-Мишель, привлечены общетеоретические трактовки классиков религиоведения и этнографии – М. Элиаде и М. Митчелла, а также других исследователей.

Трудно не согласиться с утверждением А. В. Луценко о том, что причина возникновения подобных идей – в увеличении степени отчуждения в современном обществе. Сами представители данного течения видят ее в засилье абстракций – «пустых понятий» [18, с. 56, 60], рожденных обобщениями и формализациями [18, с. 39–40, 139–140] позитивной науки. То, что к числу подобных абстракций для представителей «новой архаики» принадлежат также христианские и «основанные на них гуманистически-либеральные ценности» (например, [18, с. 115–119]), – вполне закономерный итог осмысления данной проблемы сквозь призму философских предтеч неоязычества – бергсонизма и ницшеанства. Идеи «жизненной силы» в качестве особого «живого мифа», объединяющего людей в единый и, подчеркнем, «здоровый» социальный организм на основании общности «крови и почвы» заимствована представителями неоязычества в большей степени у Ф. Ницше, чем у тех древнегреческих (а скорее, средиземноморских и средневропейских (Фракия) и скандинавских мифов, к ревитализации которых они призывают).

Более того, обосновывая миф как целостную основу, связывающую каждого человека в единое целое с космическим целым, теоретики неоязычества упускают из виду тот факт, что древняя мифология была по сути синкретичной [18, с. 52] и эклектичной [18, с. 146], в свою очередь расслаиваясь по социальному признаку, вырабатывая более «глобальные» и «абстрактные» нормы. Новый миф не совпадает со «старым» – как минимум он является его умеренной модернизацией [18, с. 48]). Поэтому борьба с универсализмом – как в сознании (нравственность), так и в организации общественной жизни (гражданский правовой универсализм [например, 18, с. 30, 39–40, 102]) – это борьба с закономерным разложением мифа, с его своеобразной трансгрессией. Отсюда – рассмотрение некоторыми аналитиками самого феномена неоязыческой идеологии как формы «инфантилизма» европейца, фрустрированного проблемами современного общественного развития.

Думается, не случайно состав неоязыческих общин, согласно наблюдениям А. В. Луценко, определяется «нижней» частью среднего класса, причем значительная доля здесь принадлежит, как сообщает диссертант со ссылкой на работу П. Бурдые, представителям «фермерских хозяйств» [18, с. 148]. То есть «последним могиканам» традиционной культуры, со свойственными им консервативно-охранительными взглядами. Подобный «ценностный фундамент» принадлежит наиболее глубоким слоям индивидуальной и групповой

идентификации, снабженным мощной психологической защитой аксиологических предпочтений. Его сопровождают также наработанные тысячелетиями способы обновления и трансляции. Здесь уместно сопоставить приведенные данные с российскими реалиями, в которых выходцы из деревни первого, второго и третьего поколения составляют подавляющее большинство современного общества.

Выступая, по существу, как своеобразная форма «политизации религии» [18, с. 79], неоязычество, как справедливо отмечает А. В. Луценко, уравнивает глобализм и антиглобализм в качестве зеркальных тенденций, способствующих утрате общественным организмом иммунитета к «чужим ценностям» [18, с. 103, 114, 116 и др.]. «Гибель национальных государств» [18, с. 114] в потоке (анти)глобализма [18, с. 95] рассматривается в данном контексте как искусственно проведенная акция неких деструктивных общественных сил, стремящихся разрушить органическое единство нации, оторвав ее, подобно Антею, от своих корней. В том числе – путем проведения активной миграционной политики, создающей почву для неравномерного разрушения «жизненной силы» как принимающей, так и приглашенной стороны [18, с. 101–105, 119–129]. Для мигрантов путь разрыва с родной почвой означает, по мнению А. Де Бенуа, «духовную смерть» первого поколения, «криминализацию и деградацию» последующих поколений [18, с. 123]. В свою очередь, навязанная извне (правовым государством) терпимость по отношению к самым «диким» проявлениям чужой культуры порождает ответную агрессию, приемлемую для теоретиков неоязычества в тех «исключительных случаях», когда «мирное сопротивление» терпит крах.

Концепция «природной саморегуляции» общественного организма, таким образом, переходит, с одной стороны, в «ультраконсерватизм», а с другой – в идею противостояния нивелирующим тенденциям за счет «самоизоляции», рассмотренной как путь мирного сопротивления умерщвляющему действию глобализации («мирный бунт»). Как следствие, «больные» общественные ткани все-таки необходимо отсекают. Причем в их число попадают в равной мере любые проявления «инаковости» – от нищих и бродяг до собственных национальных элит.

Отметим, что, помимо оправданного упрека в противоречивом и эклектичном характере философско-идеологических заявок неоязычества [18, с. 146], в диссертации А. В. Луценко присутствует анализ тех объективных обстоятельств, которые повлияли на возникновение и развитие этого феномена. В их число входят нарастание сложности социальной жизни, глобализация, информационная революция и, как следствие, свертывание живого общения с себе подобными; утрата смысложизненных ценностей на фоне возрастающего давления массива обезличенно-индивидуалистических [18, с. 101–102] ценностей глобального социума – мертвого тела, лишённого жизненной силы – души. Представители «новой архаики» имеют серьезную теоретическую подготовку и достаточно высокий уровень ведения философской дискуссии, что, наряду с ростом политизации религии под влиянием объективных факторов, а также при наличии значительных социальных сдвигов, способно

«выбросить» эту идеологию и ее последователей на гребень радикальных политических преобразований.

Таким образом, раскрытие социокультурного аспекта современного неоязычества, по существу, ставит неоднозначные вопросы о соотношении в политике и культуре современной Европы неоязычества, национализма и фашизма; о взаимодействии этики и права в глобализирующемся мире; о современных альтернативах идее «гибели национальных государств» и т. д.

Говоря о вкладе А. В. Луценко в исследование вопроса о роли и характере неоязычества как такового, стоит еще раз остановиться на сближении понятий «традиционализм», «неоязычество», «новая архаика». В частности, говоря о феноменах, близких по духу описанным, но имеющих место на российской почве, следует иметь в виду, что, несмотря на общую тенденцию «архаизации», традиционализм все еще не совпадает полностью с той ее ветвью, которая тяготеет к неоязычеству. В то же время «новая архаика» на уровне изобразительного искусства явно не тождественна политическим и религиозным выражениям, подпадающим под область значений данного термина [25, с. 371–380].

Уточняя вопросы о соотношении кредо национализма и неоязычества, рассуждая о неоязыческих альтернативах теории «гибели национальных государств» и о соотношении христианства и язычества, стоит обратить внимание на труды русских философов конца XIX – начала XX в. Так, В. В. Розанов, Д. С. Мережковский и Вяч. Иванов говорят о возможности (и необходимости) для европейских народов вернуть себе «детскую непосредственность» дохристианского времени. Отвергая такой путь, А. Н. Бердяев говорит о невозможности повернуть время вспять, указывая на тупиковый характер националистических трактовок персонализма [6, с. с. 97–99]. Однако при знакомстве с философскими рассуждениями современных европейских неоязычников создается впечатление, что их «богоискательство» начинается «с чистого листа». Оценить, чего больше в этой фигуре умолчания – невежества или лукавства, на сегодняшний день не представляется возможным. С другой стороны, вполне обоснованно можно утверждать, что их отечественные «аналоги» значительно более продвинуты, поскольку активно стремятся к фундаментальной философской аргументации своих позиций. Подобная аргументация, несомненно, придает рассуждениям о «национальных ценностях» и «традиции» большую весомость, не только дискурсивно, но и концептуально выводя на уровень онтологических проблем. Разница между собственно философским анализом данных проблем и такой формой религиозного модернизма, как «неославянофильство», часто состоит «только» в способе выражения. Но, тем не менее, является очень существенной: для философского анализа предпочтителен путь вопросов для идеологизированных его версий приемлем только путь ясных и простых ответов.

Интересно, что, по сути, отказываясь от мультикультурализма как на уровне идеологии, так и на уровне принятия решений в области социальной политики и права, Западная Европа уже не первый год перешла к программе *интеграции*, фактически противопоставленной мультикультурализму. В част-

ности, за последние пять лет значительно усложнились требования и увеличились сроки натурализации мигрантов на территории ЕС. Новейшие волны миграции лишь углубили проблему, заставив игроков политического поля четче обозначить свои позиции. Так, кельнские события и связанная с ними череда скандалов в связи с умалчиванием правоохранительных органов о сходных беспорядках, равно как и заявления европейских политиков, убедительно показывают, что Европа стремится к ужесточению законодательной базы и соответствующей ей практики, создающей питательную среду для пополнения мигрантских сообществ. А это уже – показательная победа политических деклараций сторонников неoarхаики, заставляющая о многом задуматься.

«Новая аксиологическая модель», за которую ратуют европейские неоязычники, оказывается, таким образом, сходной с «типовым проектом» паганизации культуры по принципу «свой – чужой» [9, с. 362–365], где в культовой сфере на первое место выдвигаются прежде всего социальные и политические, а не собственно религиозные задачи. По контрасту: «классические» христианские конфессии не отрицают необходимости участия в общественной жизни, однако они не выдвигают его в качестве первостепенной задачи христианина. Таким образом, современность как бы испытывает на прочность ядро «европейских ценностей» и «европейского образа жизни», сложившееся на основании христианского понимания человека («нет ни эллина, ни иудея») и выраженное как утверждение в социальном пространстве идеи всеобщих «прав человека» независимо от того культурного контекста, из которого он происходит.

Еще раз подчеркнем, что использование в контексте исследований данной проблематики терминов «язычество» и «неоязычество» не должно вводить в заблуждение. Речь идет не больше (но и не меньше) чем о традиционном понятии «народной религии». Последнее, как известно, не является ни выдумкой современных неоязычников, ни тех «конфессиональных ангажэ», которые с точки зрения некоторых авторов просто недотягивают до научно-объективного рассмотрения вопросов философии религии и религиоведения. Язычники для раннего христианства – не просто те, кто не говорит по-гречески. Это те, кто не понял (а потому не принял) Единого Бога христианства, для кого закрыт либо сомнителен Логос – Бог Слова и одновременно в прямом значении «разумное слово».

Национальные мифологии, противостоящие логосу, – не новость в истории культуры. Однако миф может логосу противостоять, а может его поглощать. Что из этого способствует действительному расцвету национальной культуры во всей полноте ее проявлений, не мыслимых даже внутри сообщества без более-менее динамичной межкультурной коммуникации, а что является схемой, разрушительной по отношению к ней, – вопрос, на который современное общество ищет ответ пока что эмпирическим путем. Философы и религиоведы не раз предупреждали об опасности выхолащивания Слова через введение его в пространство официозного культа гражданской религии, лишённого живого отношения с Богом и наполненного торжеством абстрактного всеобщего, воплотившегося в культе политика или общественного деятеля; равно как и об опасности чрезмерной экзальтации, растущей из стремления

оторваться от общего как чрезмерно абстрактного и сухого и раствориться в почве, массе, своей собственной массовидной единичности. Поиск золотой середины, описанный еще в начале XX в. как невероятно трудный путь, соединяющий Бога и мир, стал сегодня задачей веры и совести. Философия может внести в эти поиски свой вклад, в том числе путем компаративного анализа близких по духу явлений, зародившихся на разных почвах и проникающих в кровь разных культур.

Систематическое исследование религиозного неомодернизма С. В. Гончаровой на конкретном российском материале, сопоставленное с аналогичным исследованием А. В. Луценко на материале Западной Европы, позволяет выделить важный аспект процессов. Среди них – спонтанный «экзистенциальный голод», заставляющий различные по уровню социального и технического развития общества перейти к поискам новой антропологической модели, восстанавливающей «мосты между временем и вечностью» (П. Рикёр); стремление к упрощению духовно-культурных практик наряду со стремлением легитимировать их за счет аффилиации с политическими, религиозными, образовательными и иными общественными институтами; формирование «облегченного» идеологического варианта «старых» и возникновение новых религиозных движений, характеризуемых термином «религиозный неомодернизм»; сужение поля реального влияния домена авторитетных «старых» религий персоналистического типа, деперсонализация; усиление тенденции радикализации таких их религиозных движений вследствие политизации и идеологизации; возрастание риска включения подобных настроений в систему политического манипулирования в различных регионах.

Не претендуя на исчерпанность, данное сравнение позволяет сделать выводы (демонстративные с точки зрения формальной логики и перспективные с прикладной) о тенденциях, составляющих в настоящее время не самую сильную, но вместе с тем постоянно усиливающуюся (как искусственно, так и спонтанно) линию общественного развития. Определение основных путей формирования и модусов трансформации национально окрашенных мифологий – способ включения их в целенаправленную культурную обработку, без которой локальные культуры могут преждевременно завершить свой жизненный цикл.

#### Список литературы

1. *Абубекеров Р. В.* Российское общество как уникальный цивилизационный исторический тип / Р. В. Абубекеров // Вестн. ПАГС. – 2010. – № 1. – С. 189–194.
2. *Арзуманов И. А.* Культур-конфессиональный фактор в процессах консолидации социополитического пространства Байкальской Сибири / И. А. Арзуманов // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. Политология. Религиоведение. – 2009. – № 1(3). – С. 244–251.
3. *Аринин Е. И.* Религиозность, религиоведение и проблема «духовной безопасности» / Е. И. Аринин, Е. А. Чудаева // Дни славянской письменности и культуры. Рождественские чтения во Владимире: материалы Междунар. науч. конф., посвящ. Рождественским праздникам и памяти православных просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. – Владимир, 2012. – Т. 5. – С. 192–199.

4. Балабанов П. И. Методологическая детерминация культурно-исторических концепций Данилевского, Шпенглера и Тойнби / П. И. Балабанов, Н. Н. Равочкин // Вестн. КГУ им. Н. А. Некрасова. – 2014. – № 7. – С. 249–252.
5. Балагушкин Е. Г. Неоязычество / Е. Г. Балагушкин // Нов. филос. энцикл. / Ин-т философии РАН. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Мысль, 2010. – С. 73–74.
6. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека / Н. А. Бердяев // Царство Духа и Царство Кесаря. – М. : Республика, 1995. – 383 с.
7. Бернюкевич Т. В. О некоторых дискуссионных вопросах концептуализации и типологического сравнения культурных универсалий в современной отечественной философии / Т. В. Бернюкевич // Учен. зап. Забайкал. гос. гуманитар.-пед. ун-та им. Н. Г. Чернышевского. Сер. Философия, культурология, социальная работа. – 2009. – № 4 (27). – С. 6–11.
8. Глаголев В. С. Величие России: основания, иллюзии и реалии / В. С. Глаголев // Философия хозяйства. – 2006. – № 1 (43). – С. 101–106.
9. Глаголев В. С. Религиозно-культурное пространство России: факторы динамики традиций и традиции динамики / В. С. Глаголев, М. В. Силантьева // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. Политология. Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 131–140.
10. Глаголев В. С. Религиозно-этническое наполнение образов «свой» и «чужой» в динамике политической конъюнктурности / В. С. Глаголев // Диалог культур и партнерство цивилизаций : XIV Междунар. Лихачевские науч. чтения / Рос. акад. наук ; Рос. акад. образования ; Конгресс петерб. интеллигенции ; С.-Петербург. гуманитар. ун-т профсоюзов. – М., 2014. – С. 362–365.
11. Гончарова С. В. Образ человека в религиозном неомодернизме / С. В. Гончарова // Философия и культура. – 2009. – № 4 (16). – С. 10–18.
12. Гончарова С. В. Образ человека в религиозном неомодернизме : дис. ... канд. филос. наук / В. С. Гончарова. – М., 2011. – 151 с.
13. Жуков А. В. Формирование религиозно-мифологического мировоззрения и мифы о религиозности / А. В. Жуков // Вестн. Забайкал. гос. ун-та. – 2010. – № 3. – С. 27–33.
14. Забияко А. П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии / А. П. Забияко // Религиоведение. – 2006. – № 1. – С. 16–25.
15. Карпова Л. И. Становление теоретических и методологических основ концепции локальных цивилизаций / Л. И. Карпова // Науч. вестн. МГТУ ГА. 2005. – № 95. – С. 74–78.
16. Кокаревич М. Н. Культурная детерминированность цивилизационных феноменов / М. Н. Кокаревич // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. – 2012. – № 2. – С. 84–91.
17. Литвак Н. В. К вопросу о классификации концепций информационного общества / Н. В. Литвак // Социол. исслед. – 2010. – № 8. – С. 3–12.
18. Луценко А. В. Идеология современного западноевропейского неоязычества: социокультурный аспект : дис. ... канд. филос. наук / А. В. Луценко. – Чита, 2015. – 176 с.
19. Луценко А. В. Некоторые аспекты генезиса ксенофобии в идеологии современного западноевропейского неоязычества / А. В. Луценко // Этносоциум и межнационал. культура. – 2013. – № 10 (64). – С. 104–110.
20. Луценко А. В. Неоязыческий комплекс в сознании современного европейца / А. В. Луценко // Этносоциум и межнационал. культура. – 2012. – № 6 (48). – С. 35–40.

21. *Морозов Н. М.* Понятие «теория локальной цивилизации» в отечественной историографии на рубеже XX–XXI вв. / Н. М. Морозов // Вестн. КемГУ. – 2011. – № 2 (46). – С. 23–28.

22. *Панфилова Т. В.* Современный мировой порядок как источник проблем межкультурного взаимодействия / Т. В. Панфилова // Межкультурная коммуникация в условиях глобализации: проблема культурных границ в современном мире : материалы VIII Конвента РАМИ (апрель 2014 г.) / под ред. А. В. Шестопала, М. В. Силантьевой ; отв. ред. А. В. Мальгин. – М., 2015. – С. 56–58.

23. *Силантьева М. В.* Гуманитарный аспект проблемы самоопределения России: между обществом потребления и национальной самобытностью / М. В. Силантьева // Гуманитар. вектор. Сер. Педагогика, психология. – 2008. – № 1. – С. 84–88.

24. *Силантьева М. В.* Метаморфозы социальных организмов в свете трансформации культурных границ: глобальные следствия модернизационных процессов / М. В. Силантьева // Вестн. МГИМО Университета. – 2012. – № 6 (27). – С. 206–210.

25. *Силантьева М. В.* Неоархаика в зеркале современной культуры: религиозный синкретизм как проявление единства чувственного и рационального познания / М. В. Силантьева // Точки PUNСТА. – 2012. – Т. 11, № 1–4. – С. 371–380.

26. *Силантьева М. В.* Проблема «культурных границ» в современном мире: ценностный аспект / М. В. Силантьева // Вестн. МГИМО Университета. – 2014. – № 2 (35). – С. 235–239.

27. *Танасейчук А. Б.* Культурно-исторический тип американской цивилизации и его особенности / А. Б. Танасейчук // Вестн. Том. гос. ун-та. – 2009. – № 318. – С. 106–109.

28. *Томилов Н. А.* Синтез новаций и традиций в культуре как существенный компонент формирования исторической общности россиян (на примере культуры сибирских татар XVIII–XIX вв.) / Н. А. Томилов // Вестн. ОмГУ. – 2014. – № 4 (74). – С. 131–136.

29. *Трофимов В. К.* Цивилизации как локальные культурно-исторические типы общества и цивилизационная принадлежность России / В. К. Трофимов // Теория и практика общественного развития. – 2012. – № 6. – С. 15–17.

30. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, Мидгард, 2006. – 576 с.

31. *Хачатурян В. М.* Феномен архаизации в культурной динамике : дис. ... д-ра культурологии / В. М. Хачатурян. – М., 2012. – 392 с.

32. *Шалаева М. В.* Цивилизационный подход в методологии анализа диалога культур на пространстве СНГ / М. В. Шалаева // Вестн. МГЛУ. – 2012. – № 11. – С. 72–80.

33. *Щипков В. А.* Трансформация дискурса пространства: от традиционного общества к эпохе постмодерна / В. А. Щипков // Вестн. МГИМО-Университет. – 2015. – № 3 (42). – С. 76–84.

34. *Benard S.* Features of a Local Culture as Viewed from the Perspective of Strangers [70 paragraphs]. Forum Qualitative Sozialforschung [Electronic resource] / Silvia Benard // Forum: Qualitative Social Research. – 2012. – Vol. 13, N 2. – Art. 26. – URL: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1202265> (mode of access: 15.02.2016).

35. *Corbin J.* La investigación en la teoría fundamentada como medio para generar conocimiento profesional / J. M. Corbin // In Silvia Bénard (Ed.), La teoría fundamentada: una metodología cualitativa. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes. – 2010. – P. 13–54.

36. *Cunningham J. E* Making Everyone Work for Legal Empowerment of the Poor [Electronic resource] : report of the Regional Dialogue on Legal Empowerment of the Poor, 3–5 March 2009, Bangkok / J. Cunningham, R. Sudarshan. – Wojkowska, 2009. – 35 p. – URL: <http://www.snapundp.org/lepknowledgebank/Public%20Document%20Library/LEP%20Regional%20Dialogue%20Report.pdf> (mode of access: 15.02.2016).

37. *Eliot T. S.* Notes towards the Definition of Culture. Harcourt, Brace and Company / T. S. Eliot. – N. Y., 1962. – 128 p.

38. *Hatch E.* Culture and Morality the Relativity of Values in Anthropology / Elvin Hatch. – N. Y. : Columbia Univ Pr., 1983. – 163 p.

39. *Schäfer W.* Global Civilization and Local Cultures. A Crude Look at the Whole. State University of New York at Stony Brook / Wolf Schäfer // *International Sociology*. September. – 2001. – Vol. 16 (3). – P. 301–319.

40. *Turner T.* Human rights, human difference: Anthropology's contribution to an emancipatory cultural politics / T. Turner // *Journal of Anthropological Research*. – 1997. – Vol. 53 (3). – P. 273–291.

41. *Elizabeth M. Z.* In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual Source / Elizabeth M. Zechenter // *Journal of Anthropological Research*. Universal Human Rights versus Cultural Relativity (Autumn, 1997). – Vol. 53 (3). – P. 319–347. – URL: <http://www.class.uh.edu/faculty/tsommers/moral%20diversity/cultural%20relativism%20abuse%20of%20individual.pdf> (mode of access: 15.02.2016).

## Comparative Analysis of Revitalization of the National and Cultural Myth in Religious Dimension: Russia versus Western Europe

M. V. Silantieva

*Moscow State Institute of International Relations (University), Moscow*

**Abstract.** The article analyzes the processes of remythologization of cultural space of Russia and Western Europe in connection with the ideologization and politicization of religious consciousness. With the help of comparative philosophy and value approach it is proved that there is necessity to supplement the study of the concept of local cultures with consideration of the social function of religion from the point of view of the controversial nature of its relationship with the spiritual foundations of religious acts.

**Keywords:** comparative philosophy, national and cultural myth, neomodernism «anthropological religion», social function of religion, religious consciousness, radicalism, nationalism.

*Силантьева Маргарита Вениаминовна*  
доктор философских наук, профессор,  
кафедра философии  
Московский государственный институт  
международных отношений  
(университет)  
119454, г. Москва, пр. Вернадского, 76  
тел. 8(495)434-94-30  
e-mail: [silvari@mail.ru](mailto:silvari@mail.ru)

*Silantieva Margarita Veniaminovna*  
Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,  
Department of Philosophy  
Moscow State Institute of International  
Relations (University)  
76, Vernadskiy av., Moscow, 119454  
tel.: 8(495)434-94-30  
e-mail: [silvari@mail.ru](mailto:silvari@mail.ru)