



УДК 291.1

Религиозное обновление современности

Д. А. Головушкин

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

Аннотация. Вопрос о сущности феномена религиозного обновления и его влиянии на социум стал широко обсуждаться уже в начале XX в. в связи со стремительным развертыванием в странах христианского и исламского мира процессов социальной модернизации. На рубеже XX–XXI вв. религиозное обновление, как теория и как практика, вновь приобретает особое значение и смысл. В условиях нарастающих социальных изменений, перемен в культуре и науке, неопределенности на рынках морали современные политики, ученые и богословы все больше начинают отводить религии, как одной из наиболее устойчивых форм этоса, решающую роль в преодолении кризиса современной культуры (Д. Белл, К. Доббелере). В то же время это создает новые угрозы и риски, поскольку вопрос о том, что представляет собой та или иная религия в доктринальном плане и способны ли ее институты взять на себя ответственность за легитимацию перемен, является не менее острым.

В связи с этим показано, что религиозное обновление современности обусловлено и вырастает из необходимости восстановления «критического партнерства» богословия и философии, диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений, способных одновременно обогатить религию и культуру и влиять на общественные отношения (Ю. Хабермас, М. Велькер, Дж. Грей).

С другой стороны, религиозное обновление современности – это продукт эволюции религиозного фундаментализма и религиозного модернизма, которые во второй половине XX в. раскрылись как амбивалентные феномены, способные активно взаимодействовать друг с другом и сближаться в содержательном плане (М. Марти, Л. Каплан, М. Риезенбротт).

В статье делается вывод, что религиозное обновление современности – это одновременно форма религиозного реформаторства, сочетающая в себе элементы различных религиозных и нерелигиозных идеологий и мировоззрений, а также стратегия социального действия религии, вырастающая из этого диалогизма.

Ключевые слова: религиозное обновление, религиозный модернизм, религиозный фундаментализм.

В условиях нарастающих социальных изменений, перемен в культуре и науке, неопределенности на рынках морали, проблема обнаружения и возрождения «традиционных ценностей», так называемых столпов культуры, приобретает особую актуальность. Поэтому вполне понятно стремление современных политиков, ученых и богословов найти некий «базисный этос», который сможет остановить наступление «новой необозримости» (термин Ю. Ха-

бермаса), стать смыслообразующим стержнем и интегративным основанием для постсовременного общества.

В данной ситуации все большее внимание с их стороны начинает уделяться вопросу о роли религии в предстоящей цивилизационной перезагрузке, путях, сферах и задачах ее постсекулярной миссии. И это не случайно. Исторические формы религии и их институты, несмотря на те кризисные явления, которые они сегодня испытывают, так или иначе действуют в виде явных или скрытых парадигм. Они «сохранили свое коммунитарное значение и позволяют соединить религиозное с поддержанием собственной идентичности в отказе от униформизации и глобализации» [4, с. 135].

К такому выводу еще в 1970-е гг. пришел основатель теории постиндустриального общества Д. Белл, который, по словам немецкого философа и социолога Ю. Хабермаса, уже тогда видел возможный выход из современного кризиса ценностных ориентаций «в религиозном обновлении, во всяком случае в подключении к естественным традициям, которые обладают иммунитетом к критике, способствуют формированию четко очерченных идентичностей и обеспечивают индивиду экзистенциальные гарантии существования» [9, с. 41].

Но именно на рубеже XX–XXI вв. религиозное обновление, как теория и как практика приобретает особое значение и смысл. В условиях, когда решается проблема выбора цивилизационного пути или широкомасштабной общественной перезагрузки, вопрос о том, что представляет собой та или иная религия в доктринальном плане и способны ли ее институты взять на себя ответственность за легитимацию перемен, является одним из наиболее острых. По мнению М. Велькера, профессора систематического богословия Гейдельбергского университета, одной из причин кризиса ценностных ориентаций в европейских государствах в конце XX в. стало не что иное, как отсутствие «критического партнерства» богословия и философии, которое в ситуации взаимного вызова ослабило их обновляющее влияние друг на друга. «Классическая философская критика религии полностью упустила из виду многогранные нормативные силы... С другой стороны, философская критика религии высвободила существенный потенциал самокритики в богословии и церкви. Такие крупные теологи XX в., как Барт и Бонхеффер, возобновили внебогословскую критику религии и подчеркивали важность как философской, так и богословской критики религии. Но и для философии является большим изъяном отделение от нее религии, результирующее в составлении неправильных, искаженных представлений о религии, ее внутренней динамике и ее функциях в культуре. В подобном случае философия утрачивает способность “читать” культуру и, по выражению Гегеля, формулировать время в форме мыслей. Ей больше не удается оказывать плодотворное управляющее влияние на общественные отношения. ...Если философия заинтересована в работе над этосом и формировании моральной коммуникации, она не может освободить себя от задачи адекватной критики религии» [2, с. 201–202].

В результате, несмотря на все возрастающую роль религии в современном мире, есть все основания опасаться, что стремление преодолеть цивили-

зационные вызовы через обращение к опыту традиционных форм религии без должной степени их обновления и философской критики в действительности может породить новые угрозы и риски.

Во-первых, сегодня существует реальная опасность, что тенденция к иерархизации ценностей с упором на ту или иную религиозную традицию способна вылиться в торжество примитивной тоталитарной религиозности. По мнению белгородского социолога религии С. Д. Лебедева, в условиях светской культуры позднего постмодерна перед религией «открывается два основных пути развития: либо к окончательной деградации и “вымиранию” на социальном уровне, либо к возрождению (перерождению) на базе обновленных идеалов и ценностей. Можно говорить о том, что здесь ее “идеальный ресурс” в отношении религиозной культуры возрастает максимально. Достаточно “пассионарная” религиозная идеология при благоприятных условиях способна ассимилировать и трансформировать такую культуру практически без сопротивления. Однако сама такая светская культура лишена не только своих деструктивных, но и конструктивных потенций: она практически ничем не сможет обогатить своего контрагента ни в плане знаний, ни в плане ценностей, ни в плане идеалов» [5]. Другими словами, велик риск возникновения «принудительной монокультуры» (термин Б. Вальденфельса), способной только на «парализующе-отупляющий» эффект, противоположностью которого являются свободные философия и искусство [1, с. 21–22].

Во-вторых, остается открытым вопрос, как и каким образом нынешнее включение религии в сферу политики повлияет на стратегии социокультурного развития современного общества. Как это отразится на состоянии столь необходимого в современных условиях межкультурного и межконфессионального диалога?

Очевидно, что политические проблемы современности приобретают все больший социальный резонанс именно благодаря наделению их религиозными смыслами. Религия превращается в инструмент и формулу политизации культуры, вследствие чего она сама становится предметом «мании идентичностей» (термин Т. Мейера), источником интолерантности и насилия. Как отмечает профессор политологии Дортмундского университета Т. Мейер, «война идеологий теперь прокладывает дорогу войне цивилизаций. Она является такой холодной войной, которая, однако, может перерасти в горячую войну быстрее, чем это может себе представить мир, утративший свою путеводную нить» [15, р. 3].

Поэтому не случайно российский политолог М. М. Мчедлова в своей работе «Место религии в социально-политическом процессе: цивилизационные основания и современные тенденции» указывает на тот факт, что «концептуальные модели “столкновения цивилизаций” и “диалога цивилизаций” сегодня становятся дискурсивными основаниями объяснения и интерпретации политических событий и процессов, а религиозное измерение межкультурного диалога – институционализированной управленческой стратегией в поле публичной политики» [7, с. 3–4].

Это еще раз доказывает, что та или иная социальная перестройка с упором на религиозные ценности естественным образом должна сопровождаться глубоким религиозным обновлением и религиозными реформами. Они либо предшествуют ей, либо проводятся параллельно с процессами социальной модернизации, или имеют догоняющий характер. Как показывает опыт религиозного реформаторства в Европе в начале XVI в. и в России в середине XVII в., от того, как соотносятся процессы, происходящие в социально-религиозной сфере, во многом зависит формат зарождающейся социокультурной общности.

Применительно к реалиям XX в., вплоть до 1960–1980-х гг., наиболее распространенной реакцией религии и теологии на вызовы современности и меняющееся религиозное сознание верующего был религиозный модернизм (от лат. *modernus* – современный). Суть религиозного модернизма состоит в обновлении различных сторон религиозного комплекса, во введении новых понятий, устранении наиболее архаичных установок и представлений, частичном изменении форм обоснования вероучения и внедрении новых элементов в культовую и внекультовую практику. Он направлен на упрочение позиций религии и церкви в современном мире, на преодоление секулярных тенденций в мировоззрении современного человека.

Религиозный модернизм как в содержательном, так и в организационном плане никогда не представлял однородного течения. Однако его развитие в католицизме, протестантизме, православии, исламе и других исповеданиях выявило его одну общую черту – двусмысленность. С одной стороны, религиозный модернизм стремится преодолеть отчужденность, существующий разрыв между религией и модернизирующимся обществом, с другой стороны, его основой является субъективность религиозного опыта, и он будет утверждать его приоритет над всяким другим религиозным опытом. В 1960–1980-е гг. это дало основания для выявления деконструктивистского потенциала религиозного модернизма, проявившегося, в частности, в появлении таких направлений теологической мысли как «теология смерти Бога» и «теология смерти теологии», которые практически полностью отвергли традиционные теологические рамки.

Другой формой религиозного реформаторства в XX в. стал фундаментализм. Понятие «фундаментализм» (от лат. *fundamentum* – основание) первоначально возникло в США и начиная с 1890-х гг. применялось для характеристики христианских групп, объединявших радикально настроенных представителей евангелических церквей. В определенной степени возникновение этого идейного движения было вызвано реакцией на либеральное толкование Библии, так как фундаменталисты посчитали, что оно бросило вызов первоначальной правде о сверхъестественных и чудесных эпизодах библейской истории и статусу Священного Писания как источника прямого и безусловного Божьего откровения. Поэтому, в узком смысле, фундаментализм понимается в качестве течения в протестантизме, возникшего в первой четверти XX в. в США, сторонники которого настаивали на буквальном понимании библей-

ского учения, провозглашали непогрешимость Библии, требовали укрепления веры и моральных ценностей.

С 1970-х гг. термин «фундаментализм» стал активно применяться для характеристики некоторых тенденций в исламе, различных направлений в христианстве, иудаизме, буддизме и новых религиозных движениях. Вследствие этого его трактовка расширилась до «идеологии религиозных и религиозно-политических движений и течений, которые активно выступают за возвращение к истокам или богословской основе вероучения» [6, с. 4–5].

Одновременно был поднят вопрос о социальной природе фундаментализма. Разработке данной проблемы особенно большое внимание было уделено в исследовательском проекте американского лютеранского теолога М. Марти и профессора истории С. Эплби – «Фундаменталистский проект». В ходе его реализации ученые пришли к выводу, что фундаментализм является не просто реставрацией традиционной религиозности (хотя, по мнению исследователей, фундаментализм и традиционализм имеют пересечения), а скорее религиозным ответом на секуляризацию и модернизацию. Это «воинственный отказ от светской современности», массовая оппозиция «научному мировоззрению», которая «хочет заместить существующие структуры всесторонней системой, исходящей из религиозных принципов и охватывающей закон, государство, общество, экономику, культуру» [14, р. 524].

Этот акцент на оппозиционном противодействии фундаментализма ценностям современности придал ему «идиоматичное» определение, т. е. определение через «значимого другого». В результате в методологии религиоведения возникла связка «фундаментализм – модернизм», основанная на противостоянии и претендующая на роль некой «объединяющей парадигмы» [17, р. 197].

Однако общественно-политическая активизация различных религиозных движений во второй половине XX в., и особенно события Иранской революции 1978–1979 гг., привели к тому, что в понимании фундаментализма произошло разделение на фундаментализм вероучительный (или богословский) и фундаментализм, имеющий идеологическую окраску. Теперь он видится не только как возврат к основам веры, но и как возврат к началам религиозно-цивилизационного единства, выведение религиозно-политических принципов из Священного Писания или Священного Предания. Как следствие, он включает в себе: «1) Отвержение радикального разделения сакрального и секулярного, которое возникло в эпоху модерна; 2) План преодоления этой бифуркации “светского и религиозного”, закреплённой институционально, таким образом, чтобы снова вернуть религии ее центральное положение – важного фактора принятия политических решений» [11, с. 95].

Последняя задача фундаментализма, вкуче с довлеющей убежденностью в примате политики, направляемой тотальным религиозным мировоззрением, выявила многогранность его как религиозного феномена. Религиозный фундаментализм может проявиться в деятельности движения, которое в стремлении достичь религиозной аутентичности общности будет сознательно противостоять процессам социальной модернизации. В то время как другая религиозная организация или группа для осуществления своих целей станет ис-

пользовать любые ресурсы современной цивилизации: от участия в деятельности политических партий до использования новых информационных технологий и в конечном итоге попытается встать во главе всех инновационных процессов.

В силу этих особенностей уже М. Марти был вынужден указать на «парадокс» и «невероятную гибкость» фундаментализма, поскольку его представители, отрицая научное мировоззрение, в то же время готовы принять результаты науки, хотя и предполагается, что они «являются сопротивлением техническому прогрессу через антисовременность» [13, р. 347].

Составитель «Энциклопедии фундаментализма» Б. Брашер также обращает внимание на тот факт, что «вторая волна фундаменталистов была представлена “искусственными игроками в современной культуре СМИ”, увлеченными общественной репутацией, обладающими харизмой и приводящими в действие культуру мейнстрима. Они еще придерживались пуританской теологии и симпатизировали исходным “фундаменталистским” доктринам, которые определяли христианство как движение, но были более притягательными, идеологически гибкими и менее воинствующими, обладали политической активностью и смекалкой» [12, р. 17].

В этом же ключе о современном фундаментализме говорит руководитель группы по исследованию проблем мира и конфликтов профессор Е. А. Степанова: «Прагматически сочетая элементы поздней модерности с элементами из догматизированного багажа традиции предмодерности, фундаментализм стремится атаковать основные структуры и последствия культуры эры модерности, используя при этом средства модерности» [8, с. 99].

Таким образом, на рубеже XX–XXI вв. стало ясно, что фундаментализм и модернизм – это амбивалентные феномены, способные активно взаимодействовать друг с другом и сближаться в содержательном плане. В свою очередь эта особенность фундаментализма и модернизма заложила основы альтернативной формы самоактуализации религии в современном мире – религиозного обновления, которое сочетает в себе избранные элементы обоих.

Суть и значение этого феномена весьма точно уловил немецко-американский профессор социологии и политологии М. Риезброт, который в работе «Фундаменталистское обновление религии» подчеркивает, что «фундаментализм не является синонимом традиционализма, а репрезентирует процесс исторического обновления традиции. Это обновление вырастает из конфликта между традицией и модернизмом и имеет черты обоих. В фундаментализме традиционализм переинтерпретируется и заново оформляется. Возникает синтез между избранными элементами традиции и модернизма... Фундаменталистская идеология выходит за пределы традиционализма и включает в себя элементы модернизма, которых никогда не было в традиции, такие как технические инновации, технологические знания, а также заимствуют элементы идеологий, с которыми она состоит в конкуренции, таких как национализм, либерализм и марксизм. Инновационные аспекты фундаментализма не ограничиваются только идеологией. Как социальный феномен он представляет обновление, в котором интегрирует людей разного социального

происхождения и различных социальных классов в новые общины и движения на основании культурных идеалов и практик» [16, р. 17–19].

К данной точке зрения близки выводы Ю. Хабермаса, который обратил внимание на тот факт, что целый ряд явлений современности, в том числе секуляризация, – это двоякий и взаимодополняющий процесс обучения. В работе «Диалектика секуляризации. О разуме и религии» он подчеркнул: «В постсекулярном социуме складывается признание того обстоятельства, что “модернизация общественного сознания” охватывает при переходе к новой фазе как религиозный, так и светский менталитет и рефлексивно видоизменяет их. Каждая из сторон сможет, если они одинаково понимают секуляризацию общества как взаимодополняющий процесс обучения, теперь уже и на когнитивных основаниях принимать всерьез друг друга и в дискуссии на сложные общественные темы» [10, с. 70].

На необходимости диалога различных форм мышления как возможности исцеления от болезней, порожденных «проектом Просвещение» и приведших к тому, что «христианство перестало быть главной силой, одушевляющей культуру большинства западных обществ», настаивает другой не менее влиятельный политический мыслитель современности, профессор Лондонской школы экономики Дж. Грей. В заключительной части своей работы «Поминки по Просвещению: политика и культура на закате современности» он указывает: «Другой способ мышления – присущий, например, некоторым видам поэтического творчества и мистицизма, – может противостоять господству форм мысли, наделенных наукой и философией особыми привилегиями в западных культурах. Именно с этими приниженными сейчас способами мысли связана возможность – если она вообще существует – выздоровления культуры» [3, с. 280, 348].

Таким образом, *религиозное обновление современности получает свою концептуализацию одновременно и как форма религиозного реформаторства, сочетающая в себе элементы различных религиозных и нерелигиозных идеологий и мировоззрений, и как стратегия социального действия религии, вырастающая из этого диалогизма.*

Список литературы

1. Вальденфельс Б. Мотив чужого: сб. : пер. с нем. / Б. Вальденфельс. – Минск : Пропилеи, 1999. – 175 с.
2. Велькер М. Христианство и плюрализм / М. Велькер ; пер. с нем. Д. Бумажного, А. Петровой. – М. : Республика, 2001. – 207 с.
3. Грей Джон. Поминки по Просвещению: политика и культура на закате современности / Д. Грей ; пер. с англ. Л. Е. Переяславцевой [и др.] ; под общ. ред. Г. В. Каменской. – М. : Праксис, 2003. – 368 с.
4. Доббелере К. Двусмысленность отношения религии к глобальному обществу // Религия и культура : рефер. сб. / РАН ИНИОН ; отд. философии; РАГС при Президенте РФ ; каф. религиоведения ; отв. ред. Л. В. Скворцов ; сост. И. В. Девина. – М., 2000. – С. 128–135.

5. Лебедев С. Д. Светско-религиозное взаимодействие в современной России как диалог культур (социально-когнитивный аспект) [Электронный ресурс] / С. Д. Лебедев. – URL: <http://www.socionav.narod.ru/monograf/glava3.htm>.
6. Левин З. И. Предисловие / З. И. Левин // *Фундаментализм*. – М.: Ин-т востоковедения РАН; Крафт+, 2003. – С. 3–12.
7. Мчедлова М. М. Место религии в социально-политическом процессе: цивилизационные основания и современные тенденции : автореф. дис. ... д-ра полит. наук / М. М. Мчедлова. – М., 2011. – 53 с.
8. Степанова Е. А. Фундаментализм и мания идентичности / Е. А. Степанова // *Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд. Рос. акад. наук*. – 2008. – Вып. 8. – С. 94–116.
9. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // *Вопр. философии*. – 1992. – № 4. – С. 40–52.
10. Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии : пер. с нем. / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). – М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. – 112 с. – (Сер. Современ. богословие).
11. Челищев В. И. Фундаментализм и фундаменталисты / В. И. Челищев. – М.: Изд-во Рос. гос. соц. ун-та, 2010. – 523 с.
12. Brasher Brenda E. Introduction // *Encyclopedia of Fundamentalism* / ed. by Brenda E. Brasher. – N. Y.: Routledge, 2001. – P. 15–18.
13. Marty Martin E. Fundamentalism // *Encyclopedia of Science and Religion*: in 2 vols. / ed. by J. Wentzel Vrede van Huyssteen. – N. Y.: Macmillan Reference; Thomson Gale, 2003. – Vol. 1. – P. 345–347.
14. Marty Martin E., Appleby Scott R. Conclusion: An Interim Report on Hypothetical Family // *The Fundamentalism Project. Vol. 1. Fundamentalisms Observed* / ed. by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. – Chicago: University of Chicago Press, 1991. – P. 814–842.
15. Meyer T. Identity Mania: Fundamentalism and the Politicization of Cultural Differences. – London & N. Y.: Zed Books, 2001. – 125 p.
16. Riesebrodt M. Die fundamentalistische Erneuerung der Religionen // *Fundamentalismus. Politisierte Religionen* / hrsg. von Kilian Kindelberger. – Potsdam: Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung, 2004. – P. 10–27.
17. Walke A. Fundamentalism and Modernity: the Restoration Movement in Britain // *Studies in Religious Fundamentalism* // *Studies in Religious Fundamentalism* / ed. by L. Caplan. – Albany: State University of New York Press, 1987. – P. 195–210.

Religious Renovation of Modernity

D. A. Golovushkin

A. I. Herzen Russian State Pedagogical University, Saint Petersburg

Abstract. The problem of essence of the religious renovation phenomenon and its influence upon the society became a point of wide discussion as early as in the beginning of the 20th century in connection with the rapid development of the social modernization processes in the Christian and Islamic countries. At the turn of the 20th–21st centuries religious renovation as theory and practice again takes on a special importance and significance. Under the conditions of growing social changes in culture and science and uncertainty in the moral markets modern politicians, scientists and theologians begin to assign religion being one of

the most stable ethical forms a decisive role in overcoming the crisis of the modern culture (D. Bell, K. Dobbelaere). At the same time it creates new threats and risks, because the question of what one or another religion is like doctrinally and whether its institutions are able to take the responsibility for the legitimization of the changes is not less acute.

In this connection the article shows that modern religious renovation is conditioned by and grows out of the necessity of restoring “critical partnership” of theology and philosophy, the dialogue of religious and non-religious worldviews that are able to enrich religion and culture and at the same time to influence social relations (J. Habermas, M. Welker, J. Gray). On the other hand, modern religious renovation is a product of the evolution of the religious fundamentalism and religious modernism which came out as ambivalent phenomena able to actively interact with each other and to come closer as regards to their content in the second half of the 20th century (M. Marty, L. Caplan, M. Riesebrodt).

The author comes to a conclusion that modern religious renovation is both a form of religious reformation combining elements of different religious and non-religious ideologies and worldviews and a strategy of the social religious action growing out of this dialogic philosophy.

Keywords: religious renovation, religious modernism, religious fundamentalism.

Головушкин Дмитрий Александрович

*кандидат исторических наук, доцент,
кафедра религиоведения*

*Российский государственный
педагогический 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