

УДК 1:[316:291]

**ДЕСТРУКТИВНОСТЬ В РЕЛИГИОЗНОМ ПОВЕДЕНИИ:
К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ
НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ**

Л.С. Астахова, А.В. Токранов

Аннотация

Авторы предлагают термин «религиозная деструктивность» для анализа религиозных практик, имеющих негативное влияние на личность человека и направленных на разрушение традиционных религиозных норм и практик. Вера, лежащая в основе человеческой личности, рассматривается здесь с точки зрения объективации религиозного опыта, в зависимости от характера которой может искажаться экзистенциальная интерпретация веры.

XX век стал веком религиозных противоречий, веком великого заката и расцвета религий и религиозности. Именно в прошлом столетии произошёл качественный сдвиг в религиозной истории человечества, наблюдались и глобальная антирелигиозная пропаганда, и потеря религиозных ориентиров, и появление самого значительного числа новых религиозных течений за всю историю человечества. Темой предлагаемой работы стал один из важных факторов этого сдвига: распространение так называемых «новых религиозных движений» (НРД) – явления во многом уникального, ставшего характерной особенностью нынешней эпохи глобализации.

Религиозная ситуация современности (даже при эмпирическом ее понимании как совокупности религиозных практик на определенной территории) характеризуется колоссальным разнообразием религиозных образований, выходящих за рамки локальных культур, бросающих вызов традиционным конфессиям. Многие из них претендуют на новое, универсально-синтетическое слово в религиозной истории человечества. Религиозная ситуация всегда анализируется с учетом исторических тенденций, но сам диагностический срез в свете скоростей появления новых течений может быть сформирован исключительно на данный момент времени.

Религиозная ситуация в России в середине первого десятилетия XXI века характеризуется целым рядом специфических составляющих: в результате резкой смены идеологических перспектив развивается религиозная anomia; наблюдается снижение проявлений религиозности, например, интенсивности посещаемости храмов; происходит обострение четкого конфессионального противостояния, затухание «экуменистических» движений в регионе; заметен рост фундаменталистских и экстремистских настроений; резко увеличиваются про-

явления религиозных фобий (обычно позиционируемых в терминах «террор» и «секты»); присутствует болезненное восприятие массами религиозной тематики, особенно в поли- и биконфессиональных регионах.

В результате становится возможным вывести спектр наиболее значимых религиозных проблем, среди которых далеко не последнее место занимает устранение неадекватного понимания религиозного акта и религиозной жизни в целом.

В ситуации провозглашённого «кризиса религиозности» НРД получают всё более широкое распространение. Тем не менее, несмотря на очевидную актуальность, этот феномен ещё не получил должного освещения в религиоведческой науке, столкнувшейся с трудностями не только при определении его сущности и классификации форм, но даже при поиске его адекватного обозначения. Уже на первой стадии исследования проявляются две методологические крайности, характерные для всего современного религиоведения. Во-первых, это – позитивистская описательность, превращающая науку в труд коллекционера фактов, архивариуса, не дающая ответа на главный вопрос – о мировоззренческой ценности НРД, их влиянии на личность, культуру и социум. Работы такого рода подчас отличает невысокая содержательность и боязнь собственной позиции. Во-вторых, это – отчётливая конфессиональная ориентация, оценка НРД с позиции какой-то конкретной религии. Выводы таких исследований по необходимости субъективны (хотя и не иррелевантны), нуждаются в критической проверке и не могут быть общезначимыми.

При исследовании данного феномена в религиоведении используются различные наименования: секта, культ (часто с эпитетами «деструктивный», «тоталитарный»), новое религиозное движение¹. Способ именования в данном случае характеризует не столько сущность объекта, сколько позицию, изначально занимаемую исследователем по отношению к этому объекту. Так, термин «тоталитарная секта» (введённый у нас А.Л. Дворкиным) (см. [1]), отражает концепцию, согласно которой особенность новых религиозных движений – наличие строгой внутренней иерархии, в которой лидеры секты используют формы психологического воздействия на её членов, приводящие к порабощению их сознания и воли и полному подчинению контролю секты. Под это определение, однако, не подходят многие НРД (от движения New Age до «ивановцев»). Не столь конкретизирующий термин «деструктивный культ» также ограничивает круг исследуемых новых религиозных образований теми из них, методы которых оказывают негативное воздействие на личность человека. Но деструктивное воздействие (в нынешнем понимании) можно наблюдать и в некоторых традиционных религиозных практиках, и, наоборот, далеко не все религиозные новообразования определённо являются деструктивными (что имплицитно предполагается при такой терминологии). В то же время, оценочно нейтральный термин «новые религиозные движения» подчас служит средством вуалирования той несомненной опасности, которую несут в себе «нетрадиционные», девиантные формы религиозности. Поэтому очень важно определить то, что является предметом исследования: процессы, вследствие которых воз-

¹ Подробную критику различных вариантов терминологии см.: Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России. – М.: ББИ, 2007. – С. 16–93.

никают и становятся востребованными НРД, специфические особенности этих учений или причины, по которым религии (не только новые) становятся деструктивными. И при исследовании религиозной девиантности/деструктивности предмет исследования нецелесообразно определять через институциональные категории (организация, движение, секта).

Вся человеческая жизнь, социальное поведение, взаимодействие с окружающими пронизаны культурными нормами, слагавшимися веками. Девиация вполне наблюдается во всех областях жизни общества, однако наказывается (либо поощряется) в разной степени. Ведь инновация, как известно, также есть девиация (примеры, иллюстрирующие данный тезис, можно обнаружить в истории формирования некоторых религиозных организаций).

Аналогичные процессы мы наблюдаем в религиозной жизни. Религия – сфера наибольшей степени концентрации нормативных условностей, однако данные нормы подвержены временным изменениям менее, чем в какой-либо иной сфере (речь в данном случае идет, в первую очередь, о традиционных религиях).

Что такое религиозная норма? С нашей точки зрения это есть принцип, выработанный в процессе коллективного религиозного опыта, определяющий (явно или неявно) образ мышления и поведения верующего и санкционированный религиозным сообществом, к которому он принадлежит. Строго говоря, вся жизнь верующего строится на постоянном подтверждении истинности таких принципов в религиозных актах и в индивидуальном религиозном опыте. В связи с этим мы считаем возможным определить религиозное девиантное поведение как отклоняющееся от сложившихся и ставших традиционными в данном религиозном сообществе социально-религиозных норм, специфические социально-религиозные действия. Девиантные поступки людей и их групп приводят к нарушению и дестабилизации наличных, базовых норм, ставят под сомнение истинность общепризнанного, традиционного религиозного опыта и вызывают необходимость соответствующего реагирования со стороны социальной группы, религиозного сообщества либо общества в целом.

Деструктивность, как религиозная, так и социальная в целом, предполагает направленность на разрушение норм, ценностей, связей, а подчас и институтов данного социума, в том числе и объективно-необходимых в конкретно-исторических условиях. В данном случае речь идет о явных или латентных характеристиках теоретических систем либо спровоцированных ими форм поведения, разрушающих не исторически отмирающие, а вполне дееспособные формы религиозного существования, необходимые обществу для нормального функционирования. Базой для подобных систем в религиозной жизни чаще всего выступает вера.

Акт веры есть акт, формирующий предельный горизонт личности, событие, в котором фокусируются все «пограничные ситуации» личностного бытия. «Вера – это состояние предельной заинтересованности» [2, с. 133], выражение и реализация предельного интереса человека. Религиозная вера есть наиболее требовательная заинтересованность, реализация таких духовных интересов, которые подчиняют себе все прочие ценности. Все прочие интересы – социальные, познавательные, эстетические – подчинены религиозной вере, в некоторых же случаях совершенно отринуты. Именно поэтому характер и содержание религиозной веры является одной из определяющих характеристик личности.

Акт веры – акт всей личности как целостной сущности, ибо это не есть функция либо всего лишь часть человеческого бытия (подобно, например, бессознательному). Акт веры предполагает, как верно подметил П. Тиллих [2, с. 133–135], не только принятие того, что составляет предельный интерес, но и обещание предельного исполнения этого интереса, возможного, впрочем, лишь при активном соучастии субъекта веры. «В любом ... случае человеку обещано «предельное исполнение», а в случае неповиновения безусловному требованию ему грозит исключение из такого исполнения» [2, с. 133]. Это внешнее выражение религиозной веры является неотъемлемой частью процесса самополагания и самоопределения личности, экзистенциального «усвоения», интериоризации религиозных ценностей и смыслов, а равно и её социализации в качестве личности религиозной. Новозаветное высказывание «Вера без дел мертва» (Иак. 2; 20) есть классическое, можно даже сказать, сакраментальное выражение этой ситуации. Именно поэтому религия никогда не сможет стать «частным делом». Подлинная религиозная вера, даже самая интровертивная, обязательно предполагает некую специфическую социальную активность, религиозную деятельность – понятие, близкое по смыслу к понятию религиозного действия.

Определяя веру как состояние предельной заинтересованности, можно лишь констатировать, что объект и содержание веры важны для самого верующего, однако формально определить объект веры представляется весьма затруднительным. Вера не обладает предметной очевидностью, подобно чувственному опыту, в связи с чем к ней вряд ли можно применить категории понимания, но легко применить деструктивно-корректирующие действия. Очевидно, и с точки зрения религиозного поведения вера не есть целиком рациональный акт; кроме того, она не совпадает с рациональной структурой человеческой личности.

«Бог есть для меня по мере того, как я в свободе действительно становлюсь самим собой» [3, с. 47]. Таким образом, содержание веры определяет собой содержание личности, и недаром крах веры – всегда экзистенциальная катастрофа. Но в любой религии присутствует ещё и «методологическая» сторона – «Как» веры, *способы* её реализации, конкретный характер религиозной деятельности, разумеется, связанный с религиозным содержанием и, что важнее, раскрывающий подлинное, экзистенциальное понимание веры, подчас закрытое за чересчур общими или общепринятыми догматическими формулировками. Именно здесь происходит прояснение содержания веры (в том числе и для самого субъекта), институционализация её практик, рационализация её оснований и становление универсальной системы смыслов, собственно говоря, и представляющей собой выражение религиозных норм, всегда вырастающих из экзистенциального акта веры. Данная схема в целом воспроизводится в истории развития большинства религий: священный текст (выражение личного религиозного опыта основателя/основателей религии) – становление религиозной общины (институционализация практики) – формализация вероучения, развитие религиозной философии. В буддизме и христианстве, например, догматические формулировки вырастали, как правило, из различных религиозных ритуалов и практик.

Представляя собой, таким образом, взаимодействие двух компонентов – экзистенциально-личностного и социального, религиозное поведение включает

в себя два компонента веры: «вера объективная», «предельная заинтересованность», как она воспринимается большинством таких же верующих, некое поле универсальных смыслов, и «вера субъективная» – акт веры в его понимании самим актором. Религиозный опыт также воплощает эти две составляющие, хотя, как правило, и не воспринимается актором в его объективно-субъективной полноте: он (актор) может идентифицировать лишь одну из компонент целостного религиозного опыта и таким образом интерпретировать свой опыт в определенном ключе, сопоставляя или отрицая опыт как результат осмысления веры, акт веры. Следует также отметить, что именно последний, субъективный компонент и несёт в себе мотивировки индивидуального религиозного действия.

Религиозная практика, складывающаяся в систему религиозного действия, в своих основах определяется системами субъективных смыслов, отличающих антропологическую модель той или иной религии и интериоризируемых в ходе этой практики. На наш взгляд, путь к анализу религиозной деструктивности лежит через определение основных экзистенциальных характеристик модели личности, предлагаемой той или иной религией, её догматикой, философией, и через соотнесение этой модели с конкретной религиозной практикой и конкретными способами интериоризации этой модели. В свою очередь, это исследование должно строиться на феноменологическом анализе субъективных смыслов, конституирующих религиозный акт как таковой, и их интерпретации в той или иной религиозной практике.

В наиболее общем виде ситуация выглядит следующим образом. Религиозный акт по своей интенции имеет двойственную структуру. Основная его интенция – трансцендентное, Абсолютное, «то, больше чего нельзя помыслить» (Ансельм Кентерберийский). В то же время акт веры, изначально направленный на Предельное, Безусловное, не может полагать его как некую данность, как определённое нечто, как *пред-мет*, ибо сам порождается и объёмляется им. Если вслед за Brentano и Husserl определить сознание как изначально направленное на предмет, то следует признать, что объект интенционального акта веры никогда не может быть дан полностью, собственно, он вообще не может быть дан как *предмет*, он может быть лишь *о-предмечен*. Предмет (идеальный объект) поэтому лишь *проявляет* Предельное, лишь *выражает* его, но никогда не репрезентирует его как таковое. Таким образом, в самой структуре религиозного акта заложено то, что человек всегда может воспринимать Предельное лишь *опосредствованно*.

С другой стороны, вера «мертвеет» в условиях чистой рациональности; невозможна вера как акт рационально-волевого утверждения выбранного предельного интереса: воля может породить деятельность, спровоцировать поведение, но не может являться побуждающей, или, пробуждающей причиной веры. С.Л. Франк, к примеру, решает данную проблему, разделяя такие понятия, как «вера-доверие» и «вера-достоверность», и определяя достоверность как «реальное присутствие самого предмета знания или мысли в нашем сознании. Такое реальное присутствие самого предмета есть то, что в отличие от суждения как мысли о трансцендентной реальности называется опытом» [4, с. 464]. Но этот опыт нуждается ещё в свободном принятии, в санкции, утверждении его свободным выбором человека. «Религия как человеческое состояние есть прежде

всего религиозный опыт» [5, с. 14]. Однако само по себе наличие религиозного опыта не гарантирует его принятия субъектом. Таким образом, вырисовывается основная антиномия религиозного опыта: его объект, будучи данным в самых глубинных переживаниях личности, часто даже отождествляемый с самой личностью, никогда не *принадлежит* самой личности, не может быть адекватно схвачен и удержан ни в форме чувства, ни в форме понятия, оставаясь абсолютно Иным. Поэтому интерпретация религиозного опыта особенно сложна, и именно на данном этапе возникают всевозможные искажения.

Действительно, прорыв иной преобладающей реальности возможен в плане религиозного опыта. Присущий повседневности акцент преобладающей реальности вследствие переживания подобного опыта резко бледнеет, уменьшается, а иногда и исчезает вообще, сопровождаясь «выпадением за пределы» окружающей действительности.

Разбирая первую ситуацию опыта как личностного религиозного переживания в качестве процесса, потока событий, в котором постоянно изменяется структура и объем наличного багажа знаний и опыта, где Иное «переводится» на язык повседневности, нетрудно понять, что не каждое переживание внесет в него определенные коррективы. В то же время каждое «Сейчас»², если оно является чем-то особенным, обращает нас к тому опыту, что был нами уже получен (неважно, будет ли это опыт прошлых поколений и институализированный он или наш собственный).

Структурирование религиозных переживаний, при всей доступности типологизирования, далеко не всегда идет по той же схеме, что и другие группы человеческого опыта. Проблема, главным образом, заключается в том, что наличный опыт, внесенный в комплекс знаний, предлагает нам схемы интерпретаций возникающих в данный момент переживаний. Это достигается путем сравнения текущего переживания с комплексом социально-индивидуальных переживаний – *пред-переживаний* – в терминах знакомости, подобия, сходства либо аналогии.

Религиозный опыт, переживания, рассматриваемые нами, есть опыт, не вписываемый субъектом в рамки типичного комплекса повседневности. Более того, субъекту свойственно относить – иногда – опыт любого не поддающегося типизации переживания к сфере трансцендентального.

Создаваемая через религиозный опыт, религия как социальный институт, хотя и основывается на переживании предельного, вместе с тем обладает всеми сущностными характеристиками института. Как институт религия начинает обладать внешней реальностью, т. е. экстернальностью, формируя свое местонахождение вне жизненного мира индивида. Религиозный опыт может быть воспринят также как переживание, принудительно навязанное объектом/объективной предельной реальностью, так как институт вообще обладает принудительной силой. Первоначальный религиозный опыт, переживание, опыт доинституциональный, не имеющий четкого аналога и не разделяемый сообществом, в любом случае потребует легитимации. Сохраненный в памяти, этот опыт высокого напряжения чувств вновь и вновь переживается субъектом в потоке

² По терминологии Шюца.

ретроспекции, не теряя своей актуальности, требуя разделения с другими. Так, Мухаммед в потоке своего переживания должен был поделиться полученным с женой и согражданами. Коммуникативный процесс запущен: субъект начинает своим поведением информировать сообщество об опыте, полученном в прошлом, разворачивая процесс в настоящем, включая в него не только и не столько свои «чистые» переживания первоначального опыта, сколько результат собственной рефлексии и интерпретации полученных данных. Переживший религиозный опыт может использовать слова, жесты, коммуникативные методы языка, легитимные в данном сообществе; это упрощает восприятие окружающих. Однако новая реальность может настолько коренным образом менять устоявшийся мир субъекта, что посвящаящий в свой опыт может выплескивать свое переживание как некую нерасчлененную целостность слов и телесных экспрессий, что позволяет, конечно, некоторым образом интерпретировать его коммуникацию окружающими, но не всегда будет понято ими верно. «Язык принадлежит к интересубъективному миру работы и, следовательно, упрямо отказывается служить средством выражения значений, выходящих за эти рамки» [6, с. 427]. В качестве иллюстрации здесь вполне уместно вспомнить библейскую притчу о беседе Пилата с Христом о призывах Христа к разрушению храма. В любом случае, готовность принять включает воспринимающих в некое новое сообщество, разделяющих это новое измерение, формируя новое «мы-отношение».

Схваченный в традиции религиозный опыт переживает и претерпевает в потоке переживаний множество модификаций, в связи с чем уже не может быть постигнут в рефлексии непосредственно, проявляясь на горизонте за диспозициями. Несомненно, существует проблема легитимации религиозного опыта и в условиях сформировавшейся традиции, в случае неожиданного противоречия результатов рефлексии общепринятым установкам мира повседневности. Однако мы можем говорить о фактической институционализации первоначального религиозного опыта, о формировании новой традиции.

Теперь религиозный мир, в который погружают каждого нового члена религиозной общины, есть институализированный опыт поколений; он существовал до его рождения и, скорее всего, будет существовать и после его смерти. Этот мир предлагает каждому вступающему в мы-группу актору социально оправданную систему типизаций и релевантностей. Чтобы функционировать в нем, субъект должен принять предлагаемые установки и использовать именно эту систему типизаций как схему ориентаций, формирования новых проектов религиозных действий, интерпретаций своего религиозного опыта. То есть можно сказать, что первоначальный религиозный опыт не просто накладывает отпечаток на дальнейшую судьбу будущего сообщества, а является фактором будущих релевантностей и интерпретаций многих поколений. Обобщая, можно отметить, что религиозный опыт основателей такой религии, как христианство (а также его ветвей), фактически создал современность в том виде, в каком она существует сегодня.

Однако время религиозного опыта не прошло. Прорывы реальности путем религиозного опыта, причем опыта, понимаемого субъектом именно как концептуального, и в условиях сформировавшейся традиции продолжают иметь место. Это можно эмпирически пронаблюдать по участвовавшим случаям формирования новых религиозных движений, новых мы-групп.

Хотелось бы отметить, что зачастую этот опыт не является первоначальным в строгом смысле этого слова, однако он *понимается* актором как выпадающий из предложенных социальным наследием систем типизаций, в результате чего актор считает необходимым творить новую мы-группу. Иногда это является и следствием того, что субъект, оценивая переживание, не находит группы для его социального одобрения в ближайшем окружении и прекращает попытки к поиску, хотя подобные группы существуют. В результате мы-сообщества и институционализированные религии, так называемые новые религиозные движения множатся, хотя их схемы интерпретации опыта могут практически полностью совпадать.

Рассмотрим еще раз на основе новых религиозных движений, как происходит институционализация религиозного опыта и формирование системы релевантностей религиозного актора. Для институционализации недостаточно исключительно первоначального религиозного опыта, необходимым является формирование привычной системы действий, разделяемой с субъектом опыта еще хотя бы одним актором. Новые религиозные движения провоцируют к действию именно стремящихся сломать ход повседневности и получить потусторонний (для повседневности) опыт. Вслед за Бодрияром, хотелось бы поименовать эти религиозные течения «разочарованной формой мира», ибо именно в этом разочаровании можно уловить желание разорвать поток повседневного опыта и пережить некий новый опыт. Новые религиозные движения сигнифицируют тайну, провоцируют желание узнать, прикоснуться к новым смыслам. Тайна соблазняет.

«Очарование недостающего измерения – вот что нас околдовывает». Религии традиционные, имеющие в своей системе типизации объективированного религиозного опыта, не несут в себе загадки, скорее создают видимость объективного (ну, почти объективного – с религиозной точки зрения) знания. В них нет моего, собственного прикосновения к сфере сакрального, следовательно, субъекта влечет мистическое знание. Именно оно кажется истинным, если противопоставлять истину и тайну. Истина в религиозном опыте не сводится только к адекватному представлению. Она соразмерна той тайне, к которой «прикасается» адепт. Пытаясь приблизиться к истине, адепт познает – но отдаляет её, сохраняя соблазн познавать далее. Без религиозного опыта – в любой форме – религиозное поведение необоснованно.

Итак, мы обнаруживаем религиозный опыт в основе повседневности, в основе его типизированных схем интерпретации; однако он сам по себе противоречит повседневности, в силу чего мы можем расположить его и в основе ломки повседневности. Рассмотрев это противоречие на примере христианства, многие века задававшего миру социальные рамки, можно отметить, что ныне существующий христоцентричный когда-то (а ныне все-таки христианско-моральный) западный мир сегодня воспринимает религиозный опыт как нечто выпадающее за рамки повседневности.

Кроме того, по нашему мнению, еще одной из причин возникновения деструктивных форм религиозности (по крайней мере, с точки зрения структуры современной религиозной личности), является монополизация средств интерпретации репрезентантов Абсолютного (религиозных символов), проявляю-

щаяся как непререкаемый внешний религиозный авторитет. Такая возможность заложена, как мы видим, в самой структуре религиозного акта. В этом случае тот поиск самого себя перед лицом Абсолютного, «становление в свободе самим собой» в ходе автономной интерпретации религиозных символов, которое К. Ясперс считал основным содержанием религиозного бытия, подменяется усвоением личностью неких чуждых ей внешних ценностных и поведенческих моделей.

Говоря о деструктивности, мы недаром сделали оговорку «с точки зрения структуры современной религиозной личности». На самом деле, говоря о негативном воздействии на личность человека различных религий, все исследователи явно или неявно подразумевают личность современного человека, сформировавшегося на основе принципов эпохи модерна. Поэтому некоторые практики, к примеру, средневекового монашества, сложившиеся в культуре, ориентированной на некий универсальный личностный идеал святости, лишь воспроизводившийся в отдельных индивидуумах, и «работавшие» тогда, могут оказаться полностью неприменимыми в современных условиях. Религиозные практики Средневековья формировались для создания некоей *типической* святости, игнорирующей и даже отрицающей индивидуальность. (Именно поэтому средневековые жития святых кажутся современному читателю однообразным набором штампов, переходящих из одного текста в другой, стандартных историй, легенд и т. п.). И несмотря на внешнюю схожесть с практикой некоторых нынешних «деструктивных культов», между ними нельзя ставить знак равенства. Но само это сходство показательно, на наш взгляд, в другом аспекте.

Преобладающая повседневная реальность парадоксальна: являясь реальной, она, по выражению П. Бергера, «совершенно случайна». Социальное подтверждение, соответственно, социальное подкрепление установок на «правильное» понимание реальности легко прерывается, стоит актору переместиться в более интересную ему «реальность». Более того, историческое понимание повседневной реальности, то есть реальности нормальной с точки зрения общества, постоянно меняется, исправляя наиболее необходимые характеристики на более адекватные для данной исторической ситуации. Нахождение в зоне реальности религиозного опыта изначально не предполагало «выпадения» из повседневности. Осознание особой функции этой области опыта является характерной чертой гораздо более позднего времени, главным образом, в связи с процессами секуляризации.

При взгляде с этой точки зрения бросается в глаза архаичный способ формирования личностных моделей в «новых религиях» XX века. Многие НРД берут на вооружение прежние «средневековые» методики: ограничение круга общения, жёсткий распорядок дня, одинаковая одежда, строгий пост, ограничение в сне, безоговорочное послушание «гуру» и т. п. (в целом мало распространённые в современных христианских церквях, сохраняющих преемственную связь с традицией). Это демонстрирует зависимость их от традиционных религий, глубинную анахроничность и сомнительность их претензий на «новое слово» в религиозной истории человечества. Несмотря на внешнюю «модерновость», НРД в действительности воспроизводят во многом формы теории и практики классических религий, которые и вызвали настоящую кризисную

ситуацию в религиозной сфере: непререкаемость духовного авторитета лидеров этих общин, приводящий к крайнему фидеизму и враждебности к критике, как внешней, так и внутренней, агрессивный иррационализм и, как следствие, тенденция к авторитарным методам управления и организации жизни, изоляционистское отношение к «внешней», светской, общечеловеческой культуре. «За процессом секуляризации ... стоит пафос свободы и освобождения от объективного принуждения», – пишет в этой связи кардинал В. Каспер [7, с. 46].

Религия есть наиболее мощное средство как созидания, так и разрушения личности. Известно расхожее выражение: «Человек есть то, во что он верит». Тезис о равноправности всех религий, могущий быть приемлемым только при внешне-феноменологическом их рассмотрении, с экзистенциальной точки зрения неприемлем совершенно. Для современного человека вера должна предполагать возможность саморефлексии и критичности.

Summary

L.S. Astakhova, A.V. Tokranov. The destructiveness in religious behaviour: to the methodology of analysis of new religious movements.

The authors suggest the term “religious destructiveness” for the analysis of religious practices, which have negative influence on man’s personality and are aimed at the destruction of traditional religious norms and practices. Personal faith, being the basis of man’s personality, is regarded here from the point of view of the objectivation of religious experience, depending on the character of which, the meaning and existential interpretation of the faith can be distorted and lead to destructive consequences.

Литература

1. *Дворкин А.Л.* Сектоведение. – Н. Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 2002. – 462 с.
2. *Тиллих П.* Динамика веры // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – С. 132–215.
3. *Ясперс К.* Введение в философию. – Минск: Пропилеи, 2000. – 192 с.
4. *Франк С.Л.* С нами Бог. – М.: АСТ. 2003. – 752 с.
5. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. – Минск.: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. – 591 с.
6. *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2005. – 1056 с.
7. *Каспер В.* Иисус Христос. – М.: Изд-во ББИ, 2005. – 402 с.

Поступила в редакцию
05.09.07

Астахова Лариса Сергеевна – кандидат социологических наук, доцент кафедры религиоведения философского факультета Казанского государственного университета, докторант.

Токранов Александр Владимирович – кандидат философских наук, ассистент кафедры религиоведения философского факультета Казанского государственного университета.