



**ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА.
ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ**



**Религиозное сознание
и философия**



**ТЕНДЕНЦИЯ К РАЗМЫВАНИЮ ДОГМАТИЗМА
РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ
В ПРОЦЕССЕ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ**

Д.В. КАНАКОВ

Переход к Новому Времени, характеризующийся формированием нового способа производства – капиталистического, великими географическими открытиями, расширившими горизонт человеческой мысли и познакомившими европейцев с новыми культурами и религиями, колониальной политикой, расширил сферу секуляризации общественного сознания. Эти процессы сопровождаются постепенным размыванием религиозного догматизма в общественном сознании, дедогматизацией последнего. В истории европейской культуры дедогматизация религиозного сознания стала составной частью процесса секуляризации, начиная с эпохи Нового Времени. Собственные верования сопоставляются с чужими, ищутся точки соприкосновения, проводятся сравнительные исследования. В социальном плане это было обусловлено потребностями развития буржуазных по характеру товарно-денежных отношений, капиталистической собственности и снятия религиозных ограничений. Капитал, ставший основной ценностью новой общественно-экономической формации, ищет выход на новые рынки, преодолевает границы национальных государств, стремится включить в общий хозяйственный оборот различные культуры, народы и государства. Это стимулирует сравнительное изучение различных культур. Нельзя забывать, что сравнительные исследования, например, культуры Индии и Запада инициировались крупным английским капиталом в его колониальной и империалистической политике на Востоке.

Возникает новая область исследований – компаративистика, сравнительно-философские исследования, включая религиозно-философские исследования. Примечательно, что ряд авторов указывает на внутреннее единство компаративистики как области исследования, целей и задач, которые перед ней ставятся, и антропологической проблематики, ценности человека и его жизни¹. В этом смысле компаративистика сопровождает общий процесс гуманизации знания.

Давая расширенное определение секуляризации как «утраты религией своей значимости», Д.А. Узланер выделяет две основные группы факторов секуляризации: 1) «социально-исторические процессы», происходившие в западных странах (прежде всего в Англии, Франции, США) в эпоху Нового Времени; 2) формирующиеся параллельно социально-экономическим процессам концепции философии истории, согласно которой упадок религии — неизбежное следствие прогресса². Признавая научную ценность выделения «духовных» факторов в процессах секуляризации (формирование новых взглядов на смысл и назначение истории, безусловно, повлияло на секуляризацию), мы склоны признать первичную роль в процессах секуляризации и дедогматизации религии за общественно-экономическими изменениями Нового Времени. Для культуры предшествующей эпохи — Средневековья, с его феодальным способом производства и относительной интеллектуальной замкнутостью в границах национальных государств была характерна иная тенденция — сакрализация, т.е. вовлечение в религиозную сферу различных форм общественного и индивидуального сознания, социальных отношений и институтов (прежде всего, государственных), поведения и деятельности людей. Эта тенденция сопровождалась укреплением религиозного догматизма, закрепошением общественного сознания, его догматизацией. Под догматизацией общественного сознания мы подразумеваем процесс укрепления догматического характера вероучения в какой-либо религии, что сопровождается усилением институциональной роли религии в общественной жизни. Вообще рост религиозного влияния на общество исторически отчетливо обнаруживается в докапиталистических общественно-экономических формациях, где особенно значимы социумные основания религии. Секуляризация и дедогматизация представляют собой противоположные сакрализации и догматизации процессы. Это процессы освобождения общественного и индивидуального сознания от влияния религиозных идей и взглядов, а социальных отношений, деятельности и институтов — от религиозного санкционирования³. Секуляризация охватывает целый комплекс процессов: падение влияния религии, изменение ее места в обществе, сужение круга выполняемых функций, переход функций религии к другим социальным институтам, отчуждение церковной собственности, освобождение от религиозного санкционирования общественных отношений, изъятие образования из ведения церкви.

Размыванию религиозного догматизма способствуют развитие наук, разделение светской и духовной властей, общий культурный подъем и другие сопровождавшие становление капитализма и разрушение феодальных отношений факторы. Пересмотр и размывание религиозных догм, прежде всего христианских, в истории западной культуры связаны во многом с критическим характером европейской

философии. Особенно важно отметить среди сопутствующих становлению и развитию капитализма факторов, запустивших огромный массив социальных изменений и повлиявших на процессы секуляризации и дедогматизации общественного сознания, такие, как развитие городов, урбанизация и индустриализация.

Целесообразно рассмотреть социологические данные о процессах секуляризации. Процессы секуляризации затрагивают положение религии как части государственного института. Сравнительное исследование, проведенное в Гарварде (совместно с Массачусетским технологическим институтом) в 2005 г.⁴, содержит анализ динамики изменения положения религии в системе государственных институтов различных стран в периоды 1900-х, 1970-х и 2000-х гг. На начало нового тысячелетия из 188 стран 75 имели государственную религию, принятую или в законодательном порядке, как в Иране или Дании, или де-факто, как в Израиле; 113 стран, включая Россию, не имели официально государственной религии. Исследование дает представление о динамике процесса секуляризации государственных институтов в XX в. Так, фактически с 1900 по 2000 г. государственная религия была отменена в нескольких десятках стран, например, в Бразилии, Чили, Турции, Японии, Китае и России⁵. С другой стороны, исследование показывает, что в ряде стран, не имевших в 1900 г. государственной религии, таковая была введена к 1970г., в частности, в таких странах, как Бангладеш, Пакистан, Израиль (де-факто), а позже в Вануату (к 2000) и в Болгарии (2001). В ряде стран, где государственная религия существовала в 1900 г., но была отменена к 1970 г., она была восстановлена к 2000 г. В основном этот процесс охватывает бывшие республики Советского Союза и Югославии. В определенном смысле эти процессы, обратные секуляризации, вносят свою лепту в дискуссию о «постсекулярном обществе». Таким образом, исследование показывает сложность и диалектичность процесса секуляризации, поскольку последняя может сопровождаться противоположными тенденциями.

Одним из признаков секуляризации и размывания религиозного догматизма в общественном сознании особенно в XX в. стала фактическая переоценка, изменение значения установившихся религиозных представлений, культовых символов и т.д. Наиболее отчетливо это проявилось в протестантской теологии, где принятая система верований и образов, внешне не меняясь, приобретает иное значение в изменившихся исторических условиях, примером чему может служить так называемая «диалектическая теология». То же можно наблюдать в католической теологии. В значительной степени размывание религиозного догматизма происходит за счет переоценки значения религиозных систем, а не пересмотра их текстов и ритуалов. В определенном смысле Реформацию, носившую буржуазный

характер, в ходе которой были пересмотрены значимые элементы католического вероучения и культа, можно рассматривать как первую волну ослабления религиозного догматизма в западном общественном сознании⁶.

Тенденция к выхолащиванию традиционного догматического религиозного сознания прослеживается в «теории догматического развития», доктрине суперэкуменизма и других модернистских проектах по обновлению христианства. «Теория догматического развития» является по существу проявлением кризиса западно-христианского религиозного сознания, выразившегося в тенденции к дедогматизации. Эта теория возникает в связи с кризисом классического томизма из-за распространения в науке Новейшего времени идей исторического развития и эволюции, благодаря которым принципы историко-критического метода распространились также и на изучение Библии.

Сама постановка проблемы «догматического развития» является богословской попыткой привести католическое учение в соответствие с реалиями времени. В то же время «теория догматического развития» призвана оправдать появление новых догматов христианства, поэтому данная теория актуальна не только для католического богословия, но и для протестантского и православного. «Теория догматического развития» (англ. *development of dogma*; нем. *der Dogmenentwicklung*; франц. *le développement du dogme*) была впервые систематически изложена Джоном Генри Ньюменом (1801 — 1890), перешедшим в католицизм, обоснованию этого перехода послужила его работа «Эссе о развитии христианского вероучения» (1845)⁷. Ньюмен в своих построениях исходит из того, что существо христианского откровения заключается в проявлении «Незримого Божественного Могуущества»⁸; христианство, рассматриваемое как идея, имеет «небесное происхождение». Поэтому формирование «христианской идеи» мыслится Ньюменом как «развитие, предусмотренное в Божественном Плане», т.е. определенное самим фактом «откровения». Интерпретация теологом христианства как «развивающейся идеи» служит ему обоснованием католического вероучения как аутентичного развития первоначальной «христианской идеи». В частности, Дж. Ньюмен считает для себя вполне «доказанным» существование «глубинной связи или, скорее, единства с исходным Апостольским учением существа вероучения, известного в наши дни под названием католического, которое исповедовали, по существу, как в Восточном, так и Западном христианском мире»⁹. Различие между восточным и западным христианством теолог игнорирует, что позволяет ему на основании «теории догматического развития» обобщить: «...современный католицизм есть не что иное, как... естественное и необходимое развитие вероучения ранней церкви... [поэтому] ее [римско-католической церкви] божественный авторитет

содержит в себе божественность христианства»¹⁰. Однако идею «развития» теолог понимает философски как процесс выражения отдельных частных «аспектов» общей «идеи» в определенной «последовательности и форме». Как видим, данная теория основана на религиозной интерпретации гегелевского учения о развитии «абсолютной идеи»¹¹. Таким образом, откровение понимается как развивающаяся христианская «идея», проходящая определенные стадии в своем становлении. Необходимо добавить, что «Эссе» не содержит законченной теории, сам Ньюмен понимал догматическое развитие в очень широком смысле и предлагал разные трактовки этого понятия.

Тем не менее идеи кардинала Дж. Ньюмена послужили базой для последующих исследований в области «догматического развития», особенно в XX в., и оказались востребованными официальным учением римско-католической церкви. В частности, в документах II Ватиканского Собора утверждается, что «Предание Апостолов развивается в Церкви... ибо растет понимание как вещей, так и переданных слов»¹²; «Богословское исследование должно одновременно преследовать глубокое познание истины откровения»¹³. Важно отметить, что работа Ньюмена не является церковно-историческим исследованием, а служит скорее обоснованию правомерности появления новых догматов в католицизме, например, о вероучительной непогрешимости римского папы и др. Таким образом, эта теория представляет собой попытку модернизировать христианство, в частности, ввести принципы историзма и эволюционизма, сформулированные и разработанные в философских учениях, в католическое богословие и вообще в христианское богословие, чем способствует размыванию, ослаблению традиционного догматизма католицизма. Но, с другой стороны, при внимательном рассмотрении становится ясным, что данная теория призвана укрепить имплицитный догматизм католицизма в новых (уже не средневековых) исторических условиях и претензию верхушки римско-католической иерархии на первенство среди христианских конфессий, в том числе и в прозелитской деятельности. Так, в энциклике Бенедикта XVI говорится: «Живое Предание обязательно для того, чтобы [католическая] Церковь со временем могла возрастать в понимании истины, открытой Писанием»¹⁴, адекватное постижение которой возможно только, по мнению римского папы, в рамках католицизма.

Тенденцию дедогматизации современного религиозного сознания можно видеть в требовании ряда мыслителей «преодолеть конфессиональный эксклюзивизм», в деятельности Всемирного совета церквей и Парламента религии, «межрелигиозном диалоге», доктрине суперэкуменизма. В последние десятилетия наметился мировоззренческий диалог верующих и атеистов, свободомыслящих, в чем также выражена тенденция к дедогматизации. Тенденция к размыванию

догматизма прослеживается в деятельности II Ватиканского собора (1962 – 1965)¹⁵, идеи которого развивает в своих энцикликах Бенедикт XVI. Последний отмечает, что существуют «особые узы между христианами и евреями»¹⁶; «Церковь с уважением смотрит на мусульман, признающих существование Единого Бога... [поскольку] традиции Ислама знакомы многие библейские образы, символы и темы»¹⁷; «часто мы констатируем согласие с ценностями, выраженными и в их религиозных книгах, с такими, как, например, уважение к жизни, созерцание, молчание, простота – в Буддизме; чувство священного, жертвы и поста – в Индуизме; и, наконец, семейные и социальные ценности – в Конфуцианстве. В иных религиозных опытах мы также видим искреннее внимание к трансцендентности Бога»¹⁸.

Ряд религиозных авторов отмечает угрозу, которую современная эпоха несет христианской вере в существование Бога. Так, например, Р.К. Мартин отмечал, что «эпоха постмодерна создает значительные проблемы для христианской веры в Бога. Для многих [верующих] за их скудной верой сокрыт вопрос: “Существует ли в действительности объективная реальность, на которой основывается вера в Бога?”»¹⁹ Многие современные теологи, особенно протестантские, не отрицая значения древних догматических формулировок, настаивают на необходимости выражения и истолкования догматов на новом, обновленном богословском языке, с учетом эволюции теологической и научно-философской мысли. Целью такой реинтерпретации является достижение адекватного понимания христианства в контексте современной «постхристианской культуры». В исследовательской литературе справедливо отмечается, что ныне «появляются кружки интенсивного изучения Библии и осмысления ее применительно к новой эпохе, вера становится не просто унаследованной от прошлого поколения, но самостоятельно выстраданной; в конфессиональной принадлежности повышается роль личного начала»²⁰.

Уже на рубеже второй половины XX столетия вновь стали раздаваться голоса о благотворном влиянии религии на психику человека, поскольку религия «служит двигателем прогресса»²¹. В последние десятилетия в рамках так называемой «трансперсональной психологии» развивается практика «религиозной терапии», когда конкретные религиозные практики независимо от содержания вероучения религии, из которой они заимствуются, применяются в психотерапии. По существу, в данном случае можно говорить об обновлении психологического обоснования религии. В России попытка возрождения «психологической парадигмы» была представлена в творчестве, например, Е.А. Торчинова. К сожалению, ряд авторов в рамках «психологической парадигмы» игнорирует критику психологического обоснования религии, что снижает значимость их выводов и полученных данных. В частности, интерпретация религии светскими исследователями

как психотерапевтического средства и источника духовной целостности и возрождения личности и общества не учитывает конкретно-исторического содержания религии, полностью игнорирует негативные влияния религии в развитии общества и человека. Таким образом, интерпретация религии в качестве важного средства психотерапии страдает отсутствием объективности и диалектичности, но она вместе с тем содержит и возможности «психологического» размывания религиозного догматизма. По существу, религия как комплексное, сложное, многовекторное явление сводится к психологическим переживаниям индивида. Иногда такие переживания объявляются интерсубъективными, чтобы избежать упрека в субъективизме и солипсизме, однако это не скрывает индивидуального, будь то нравственное или психологическое переживание, характера религиозного чувства, поскольку такое переживание всегда верифицируется как переживание конкретного индивида, верующего. Следует отметить, что среди богословов такая тенденция к «психологическому» размыванию догматизма в христианстве встречает сопротивление как угрожающая основам христианского вероучения. «Итак, — заключает А. Кураев, — сегодняшнее западное сознание не успокоится до тех пор, пока христианство официально не редуцирует себя к статусу одной из разновидностей психоаналитической терапии... перестав придавать какое бы то ни было значение... “догмам” своего вероучения»²².

Тенденция к размыванию догматизма ныне наличествует не только в христианстве, но и в других религиях. Так, она обнаруживается в прозелитской деятельности тибетских буддистов, закрытых от внешнего мира в начале XX в., но активно проповедовавших во второй половине XX в. в США и странах Западной Европы, а в последние десятилетия — и в странах Центральной и Восточной Европы, а также в бывших Советских республиках. Элементы размывания религиозного догматизма можно видеть в деятельности неортодоксальных иудеев. Вообще говоря, так называемое движение «Нью Эйдж» во многом связано как раз с размыванием эксплицитного догматизма в религиях Запада. Несмотря на то, что в большинстве организаций «Нью Эйдж» вероучение основательно догматизировано, что не в последнюю очередь связано с авторитаризмом их руководителей, сам факт роста новых религиозных движений ослабляет, на наш взгляд, догматизм традиционных монотеистических мировых религий.

Размыванию религиозного догматизма в западной культуре способствовали развитие гуманистического мировоззрения в западной интеллектуальной культуре и критический характер европейской философии. Г.В. Лейбниц противопоставляет догматизм, подразумевающая религиозный, истине, открываемой разумом. Он выделяет психологические основания догматизма — «стремление к господству», религиозный экстаз (*enthousiasme*), гносеологические — признает

экстаз продуктом «собственной фантазии»²³. И. Кант объявил все в религиозном предании бесполезным для практических целей, т.е. в моральном отношении, догматизмом и суеверием. В частности, немецкий философ писал: «Под догматами подразумевается не то, во что следует верить (ибо вера не допускает никаких императивов), а то, что возможно и целесообразно принять в практическом (моральном) отношении, хотя оно и недоказуемо, в него можно только верить»²⁴.

Очень часто «гуманистические проекты», предлагаемые западными мыслителями, выражали идеи свободомыслия, критики религиозного мировоззрения и предполагали будущее, свободное от религиозных догм. Так, французский философ второй половины XIX в. Ж.М. Гюйо сформулировал атеистическое видение перспективы развития секуляризации и дедогматизации духовной жизни общества, выступив провозвестником иррелигиозности (безверия) в обществе в недалеком будущем.

Ж.М. Гюйо определяет иррелигиозность через антидогматизм и антиавторитаризм. *«Иррелигиозность... есть просто отрицание всякой догмы, всякого традиционного сверхъестественного авторитета, всякого откровения, всякого мифа, всякого церковного обычая, возведенного в обязанность»*²⁵. Это определение не исключает последующего, кажущегося парадоксальным, суждения, согласно которому иррелигиозность понимается как «высшая ступень развития религии», поскольку «развитие религии всегда совершалось в направлении... все меньшего догматизма». Этому соответствуют размышления философа о том, что в недрах любой религии существует «разрушительная сила» — «независимость индивидуального суждения», постепенно разрушающая догматические верования; она «приведет к окончательному исчезновению религий»²⁶. Ж.М. Гюйо отмечает, что «самым грозным оружием против религиозного догматизма» является критика религии. Эту мысль целесообразно сопоставить с высказыванием его соотечественника и старшего современника Г. Лебона о том, что *«догматы держатся только под условием отсутствия критики (курсив наш. — Д. К.)»*²⁷, поэтому *«веком упадка»* всегда начинался для богов, учреждений и *«догматов»* тот день, когда они подвергались *критике* (курсив наш. — Д. К.); сам Г. Лебон характеризует свое время как эпоху, в которой умирают старые догматы²⁸. Эти же тенденции в современном ему мире отмечал Ж.М. Гюйо, писавший о «разложении догматической веры в современном обществе», поскольку «ортодоксия или убивает нации... или убивает саму веру»²⁹. Гюйо демонстрирует, как происходит размытие религиозного догматизма, освобождение от религиозных догм, изменение их внутреннего содержания при сохранении внешней формы. «Свобода мысли, непрерывно перерабатывающая догмы и приспособляющая их к своему развитию, может сделать и еще один шаг... Быть может, и сам Бог только символ?»,

олицетворение «идеального человечества, словом, моральности?»³⁰ Можно согласиться с выводом, что в основании процесса размывания религиозного догматизма, согласно французскому мыслителю, лежит «переход религии в мораль»³¹. Добавим, что процесс перехода религии в сферу морали сопровождается более общий процесс перехода религии из сферы общественной, институциональной в сферу личного.

Западные социологи во второй половине XX столетия как раз отмечали такое свойство секуляризации. В частности, американский социолог Р. Белла выделял такую характерную, по его мнению, черту для американского общества как «религиозный плюрализм» и «религиозный индивидуализм»³², а также писал, что «религия понимается как дело индивидуальное». Правда, «в развитых обществах», несмотря на «религиозный плюрализм» и «индивидуализацию религии» «присутствует также в качестве единого измерения религиозной жизни *гражданская религия*, которая служит более менее или менее согласованной *основой для религиозного единства* (курсив наш. — Д. К.)»³³. В.И. Гараджа подчеркивает и другое положение этого исследователя. «По мнению Беллы, религия в современном обществе все больше становится делом индивидуального выбора и предпочтения, в чем он видит главную причину секуляризации»³⁴.

Несколько полемичными в отношении «религиозного плюрализма» могут показаться взгляды немецкого философа и социолога К. Маннхейма. Последний, отмечая, что секуляризация «способствовала большему разнообразию человеческого опыта, внедрению в умы идей... экспериментализма, а также постоянному процессу переоценки ценностей»³⁵, обнаружил также ее отрицательные свойства: в процессе секуляризации, пишет он, «огромное разнообразие опыта, а также тот факт, что конкурирующие системы ценностей взаимно уничтожали друг друга, привели к *нейтрализации ценностей вообще* (курсив наш. — Д. К.)»³⁶. Тем не менее европейский ученый констатирует как главную черту современности тенденцию, «в соответствии с которой *главное моральное значение* придется не реальному внешнему поведению и его видимым последствиям, а *намерениям индивида* (курсив наш. — Д. К.)»³⁷.

Американский социолог П. Бергер отмечает, что в процессе секуляризации произошло ослабление религиозной традиции, правда, «с ослаблением [религиозной] традиции, — полагает он, — должно возростать внимание к собственному [религиозному] опыту»³⁸. Вводимое исследователем понятие религиозного опыта, личного по своему характеру, также является формой индивидуализации религии, отмечаемой социологами в XX в. П. Бергер отмечает также «плюрализм» (доступность и многообразие) такого опыта в современных условиях. «Что действительно уникально в современной ситуации — так это *абсолютная доступность* сообщений и описаний многообразного религиозного опыта человечества»³⁹.

Значимость процессов секуляризации даже вынудила некоторых религиозных деятелей пересмотреть в XX в. догматические позиции религии в западной теологии. В частности, современный протестантский теолог Х. Кокс считает источником секуляризации Библию. И даже искренне полагает: «*Секуляризация* вовсе не противоречит христианству: ведь она *логически вытекает из библейской веры* (курсив наш. — Д. К.)»⁴⁰. Сам теолог выделяет три важнейших «библейских» события в качестве источников секуляризации: «Так с Сотворения мира началось *расколдовывание природы*, с Исхода — *десакрализация политической власти*, с Синайского союза (и особенно с запрета поклоняться идолам) — *возникновение светской системы ценностей*»⁴¹. Таким образом, даже в теологических кругах признается, что утверждение универсальных религий в истории человечества имеет своим диалектическим следствием на новом этапе общественно-исторического развития отрицание религиозной картины мира, секуляризацию. Реально процесс секуляризации, по мысли Х. Кокса, начался вместе с урбанизацией, «когда столкновение разных культур в большом городе обнаружило относительность их [людей] мифов, которые прежде не подвергались сомнению»⁴².

Таким образом, западные авторы (как светские, так и религиозные) признают, что с возрастанием сложности социальной организации религия претерпевает эволюцию, связанную с процессами секуляризации и дедогматизации, а также, что более поздние стадии эволюции религии обнаруживают возрастание автономии религии по отношению к социальной структуре, что ведет к смещению религии в сферу индивидуально-личного и утрате устойчивости религиозного сознания. Тем не менее, по мнению авторов, динамика секуляризации не приводит к окончательно вытеснению религии, а следовательно, и религиозного догматизма.

Важно отметить, что все указанные тенденции дедогматизации, по существу, являются размыванием эксплицитного религиозного догматизма в западной культуре, прежде всего, в христианстве. Однако критические по отношению к традиционному, церковному христианству религиозные движения, по сути, обнаружили и противоположную тенденцию. В своей деятельности и многочисленные буддистские секты, и неоиндуистские секты, и движения «Нью Эйдж», и протестантские секты и деноминации (прежде всего американские), и некоторые течения в современном католицизме, и некоторые трансперсональные психологи, критикуя традиционные верования, фактически утверждают собственные априористские, бездоказательные и догматически принятые основоположения. Они стремятся выстроить собственную, иногда «обновленную», догматическую систему и навянуть ее в своей проповеднической и пропагандистской деятельности. Таким образом, в деятельности этих движений обнаруживаются

черты имплицитного догматизма. Поэтому можно сделать общий вывод, что в рамках глобализации догматизм традиционных религиозных форм вытесняется из массового сознания, но в то же время осуществляется попытка навязать новый имплицитный догматизм и закрепить массовое, но уже глобализированное, общественное сознание в рамках новых религиозных форм. Можно предположить, что социумным основанием данной тенденции является так называемый «новый экономический порядок».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Раджу П.Т. Понятие человека: Исследование в сравнительной философии. Введение // Позиции современной философии. – СПб.: Алетейя, 1999. С. 77 – 89.

² Узланер Д.А. Неоклассическая модель секуляризации в западной социологии религии второй половины XX – начала XXI вв.: автореферат дис. ... канд. филос. наук. – М., 2009. С. 17. Необходимо также отметить, что в диссертации Д.А. Узланера анализируются процессы секуляризации в западных странах на примере Британии, США и Франции как источнике «социологической модели» секуляризации (см.: Узланер Д.А. Неоклассическая модель секуляризации в западной социологии религии второй половины XX – начала XXI вв.: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2009. С. 22 – 31).

³ О понятии секуляризации см.: Твалтвадзе А.Г. Секуляризация как фактор общественного прогресса (на примере государственно-правовых отношений) // Человек, общество, религия: Сб. ст. – М.: Мысль, 1968. С. 188 – 210; Твалтвадзе А.Г. Секуляризация социальных отношений: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1968; Лопаткин Р.А. Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества): сб. ст. – М.: Мысль, 1970. С. 7 – 24; Основы религиоведения: учебник. – М.: Высшая школа, 2006. С. 95.

⁴ Barro R.J., McCleary R.M. Which Countries Have State Religions? // The Quarterly Journal of Economics, Vol. 120, № 4, Nov. 2005.

⁵ Ibid. P. 1335 – 1340. В отношении России целесообразно пояснить, что в нашем отечестве вплоть до начала XX в. закон обязывал всех подданных Российской империи исповедовать ту или иную религию. Государственной религией было православие, которое ко всему прочему выполняло функции по надзору за народным образованием, социальным обеспечением и благотворительной деятельностью. На волне первой русской революции в 1905 г. был принят указ «Об укреплении начал веротерпимости», который еще не отделил церковь от государства, а школу от церкви. 23 января 1918 г. декретом Советской России церковь была отделена от государства, а школа от церкви, а также провозглашалось право каждого гражданина исповедовать любую религию или не исповедовать никакой.

⁶ В частности, французский мыслитель второй половины XIX в. Ж.М. Гюйо рассматривал протестантизм как веху на пути к иррелигиозности, когда христианство незаметно переходит от узкой догматической веры к символической и моральной вере (см.: Гюйо Ж. Иррелигиозность будущего. – М.: ЛИБРИКОМ, 2011. С. 108 – 110).

⁷ Newman J.H. An essay on the development of Christian doctrine. – London: Longmans, Green, and Co, 1909. XVI.

⁸ Ibid. P. 86.

⁹ Ibid. P. 169.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Поэтому нас не удивляет, что сам Ньюмен «необходимым пунктом» своих построений считает «единство (unity) и самотождество идеи на всех этапах ее развития: от первого до последнего» (Ibid. P. 206).

¹² Документы II Ватиканского собора. Догматическая конституция «О Божественном Откровении». – Ватикан, 1967. С. 7.

¹³ Документы II Ватиканского собора. Пастырская конституция «Радость и надежда»: О церкви в современном мире. – Ватикан, 1967. С. 65.

¹⁴ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Verbum Domini: послесинодальное Апостольское обращение Святейшего Отца Бенедикта XVI к епископату, духовенству, лицам, посвященным Богу, и верным мирянам о слове Божиим в жизни и миссии Церкви. – М., 2011. С. 25.

¹⁵ В декларации «Об отношении к нехристианским религиям» меняется позиция римско-католической церкви по отношению к другим религиям, нехристианским, поскольку признается, что все народы имеют общее («божественное») происхождение, признается равноценность «ответа» различных религий на «загадки» человеческого существования, отмечается даже прогрессивное значение для национальных культур нехристианских религий, прежде всего, индуизма, буддизма и других, традиционных для определенных народов, признается религиозно-историческая связь с исламом и иудаизмом (см.: Документы II Ватиканского собора. Декларация об отношении церкви к нехристианским религиям). – Ватикан, 1967. С. 3 – 6.

¹⁶ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Verbum Domini. С. 54.

¹⁷ Там же. С. 133.

¹⁸ Там же. С. 134.

¹⁹ Martin R.K. Having faith in God: Toward a critical realist epistemology for Christian education // Religious Education. 2001. Vol. 96. № 2. Spring 2001. P. 245.

²⁰ История религии: учебник. В 2 т. Т. 2. – М., 2007. С. 493.

²¹ Это достаточно подробно анализировалось в работах М.А. Поповой (см.: Попова М.А. Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии). – М., 1972; Попова М.А. Фрейдизм и религия. – М., 1985).

²² Кураев А., диакон. Традиция. Догмат. Обряд: Апологетический очерк. – М., 1995. С. 255.

²³ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г.В. Соч. В 4 т. Т. 2. – М., 1983. С. 519.

²⁴ Кант И. Спор факультетов // Кант И. Соч. В 8 т. Т. 7. – М., 1994. С. 87.

²⁵ Гюйо М. Иррелигиозность будущего. С. X.

²⁶ Там же. С. XI.

²⁷ Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1995. С. 104.

²⁸ Там же. С. 115.

²⁹ Там же. С. 96.

³⁰ Там же. С. 110.

³¹ Тажуризина З.А. Гуманистическое свободомыслие Жана Мари Гюйо // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 3. С. 180.

³² Белла Р. Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996. С. 677 – 699.

³³ Там же. С. 676.

³⁴ Гараджа В.И. Персоналии: Белла Р. // Религия и общество: Хрестоматия... С. 712.

³⁵ Маннхейм К. Христианство на распутье: солидаризироваться с массами или с правящим меньшинством? // Религия и общество: Хрестоматия... С. 639.

³⁶ Там же. С. 639.

³⁷ Там же. С. 650.

³⁸ Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия... С. 340.

³⁹ Там же. С. 342.

⁴⁰ Кокс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. – М., 1995. С. 33.

⁴¹ Там же.

⁴² Кокс Х. Мирской град... С. 20.

REFERENCES

Barro R.J., McCleary R.M. Which Countries Have State Religions? *The Quarterly Journal of Economics*. November 2005. No 4 (120), pp. 1331–1370.

Bellah R.N. Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. *Religion and Society. Readings on the sociology of religion*. Moscow, Aspect Press, 1996, pp. 677–699 (trad. in Russian).

Bellah R.N. Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. *Religion and Society. Readings on the sociology of religion*. Moscow, Aspect Press, 1996, pp. 665–677 (trad. in Russian).

Berger P.L. The Heretical Imperative. *Religion and Society. Readings on the sociology of religion*. Moscow, Aspect Press, 1996, pp. 339–364. (trad. in Russian).

Esortazione apostolica postsinodale “Verbum domini” del santo padre Benedetto XVI all’episcopato, al clero, alle persone consacrate e ai fedeli laici sulla parola di dio nella vita e nella missione della chiesa. Moscow, Izd-vo Franciskancev [Publishing house of the Franciscans], 2011, 143 p. (trad. in Russian).

Garadzha V.I. Personalii: Bella R. *Religion and Society. Readings on the sociology of religion*. Moscow, Aspect Press, 1996, pp. 712–713. (in Russian).

Guyau Jean-Marie. *L’irreligion de l’avenir*. Moscow, Knizhnyj dom LIBROKOM [Book’s house LIBROKOM], 2011, XVIII, 384 p. (trad. in Russian).

Kant I. The dispute of faculties. Kant I. Works. 8 volumes. Vol. 7. Moscow, ChORO, 1994, pp. 57–136. (trad. in Russian).

Koks H. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Moscow, Vostochnaja literatura [Oriental literature], 1995. 263 p. (trad. in Russian).

Kuraev A., deacon. Tradition. Dogma. Rite: *The apologetic essay*. Moscow, St. Tychon fraternity Publ., 1995. 416 p. (in Russian).

Le Bon G. *Psychologie des foules*. Saint Petersburg, Maket [Layout], 1995. pp. 57–136 (trad. in Russian).

Leibniz G.V. *New Essays on Human Understanding of the author of pre-established harmony*. Works. 4 volumes. Vol. 2. Moscow, Mysl’ [Thought], 1983. 686 p. (trad. in Russian).

Lopatkin R.A. The process of secularization in the conditions of socialism and its sociological study. Process sekularizacii v uslovijah socializma i ego sociologicheskoe issledovanie. Kurochkina P.K. (ed.) *Towards a society free of religion (the process of secularization in a socialist society). Digest of articles*. Moscow, Mysl’ [Thought], 1970, pp. 7–24 (in Russian).

Mannheim K. Diagnosis of our time: Wartime essays of a sociologist. *Religion and Society. Readings on the sociology of religion*. Moscow, Aspect Press, 1996, pp. 639–657 (trad. in Russian).

Martin R.K. Having faith in God: Toward a critical realist epistemology for Christian education. *Religious Education*. Spring 2001. No 2 (96), pp. 245–261.

Newman J.H. *An essay on the development of Christian doctrine*. London [a.o.], Longmans, Green, and Co, 1909. XVI. 445 p.

Paulus episcopus servus servorum dei una cum sacrosancti concilii patribus ad perpetuam rei memoriam constitutio dogmatica de divina revelatione “DEI VERBUM”. Tipografia Poliglotta Vaticana, 1967. 22 p. (trad. in Russian).

Paulus episcopus servus servorum dei una cum sacrosancti concilii patribus ad perpetuam rei memoriam constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis (1) “GAUDIUM ET SPES”. Tipografia Poliglotta Vaticana, 1967. 102 p. (trad. in Russian).

Paulus episcopus servus servorum dei una cum sacrosancti concilii patribus ad perpetuam rei memoriam declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas “NOSTRA AETATE”. Tipografia Poliglotta Vaticana, 1967, 8 p. (trad. in Russian).

Popova M.A. *Freudianism and religion*. Moscow, Nauka [Science], 1985. 200 p. (in Russian).

Popova M.A. *Criticism of religion psychological apology (Contemporary American psychology of religion)*. Moscow, Mysl’ [Thought], 1972. 261 p. (in Russian).

Raju P.T. The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy. Introduction. *The positions of modern philosophy*. Saint Petersburg, Alētheia, 1999, pp. 77–89 (trad. in Russian).

Tazhurizina Z.A. The humanist Freethinking of Jean-Marie Guyau. *State, religion, church in Russia and abroad*. 2010. No 3, pp. 157–187 (in Russian).

Tvaltvadze A. G. Secularization as a factor of social progress (for example, state-legal relations). *Ivanova A.S. et al. (ed.) Man, society, religion: collected articles*. Moscow, Mysl' [Thought], 1968, pp. 188–210. (in Russian).

Yablokov I.N. (ed.) *The history of religion*. Textbook. 2 volumes. Vol. 2. Moscow, Vysshaya shkola [Higher school], 2007. 676 p. (in Russian).

Аннотация

В статье рассматривается проблема размывания эксплицитного религиозного догматизма в западной культуре, прежде всего, в христианстве, что наметилось в процессе секуляризации общественного сознания в эпоху Нового Времени. В качестве примера рассматриваются различные общественные движения и, в частности, «теория догматического развития». Обобщается, что хотя догматизм традиционных религиозных форм вытесняется из массового сознания, но в ходе глобализации осуществляется попытка навязать новый имплицитный догматизм и закрепить общественное сознание в рамках новых религиозных форм. Предполагается, что социумным основанием данной тенденции является так называемый «новый экономический порядок».

Ключевые слова: догматизм, религиозный догматизм, религиозное сознание, секуляризация, «теория догматического развития».

Summary

The article discusses the problem of erosion of explicit religious dogmatism in Western culture, especially in Christianity, that there has been in the process of secularization of social consciousness in the New Times. As an example, we consider a variety of social movements and, in particular, the development of dogma's theory. It is concluded that although dogmatism of traditional religious forms is displaced from the mass consciousness, but in the course of globalization there is an attempt to impose a new implicit dogmatism and enslave the public consciousness in the new religious forms. It is assumed that social (socium) basis of this tendency is the so-called "new economic order".

Keywords: dogmatism, religious dogmatism, religious consciousness, secularization, development of dogma.