

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.9.34>

Малимонова Светлана Алексеевна

ОСОБЕННОСТИ "НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ" И ПРАВОСЛАВНОЕ ВЕРОУЧЕНИЕ

Статья посвящена рассмотрению некоторых идей деятелей "нового религиозного сознания", которые, опираясь на популярные в начале XX века концепции католических модернистов, гностиков, протестантов, на буддизм, оккультизм и др., пытались приблизить христианство к "земле", предлагая для него значительные догматические изменения в направлении обожествления человека, признания тождественности язычества и христианства, а также культуры и религии. Некоторые деятели считали "новое религиозное сознание" не только направлением философствования, "богоискательства", но также и новым религиозным учением, "Третьим Заветом", открывающим новый эон, "эру Святого Духа". Идеи деятелей "нового религиозного сознания" во многом выходят за границы православного вероучения и часто прямо ему противоречат.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/9/2019/9/34.html

Источник

Манускрипт

Тамбов: Грамота, 2019. Том 12. Выпуск 9. С. 160-166. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/9.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/9/2019/9/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 1; 2-1

Дата поступления рукописи: 11.06.2019

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.9.34>

Статья посвящена рассмотрению некоторых идей деятелей «нового религиозного сознания», которые, опираясь на популярные в начале XX века концепции католических модернистов, гностиков, протестантов, на буддизм, оккультизм и др., пытались приблизить христианство к «земле», предлагая для него значительные догматические изменения в направлении обожествления человека, признания тождественности язычества и христианства, а также культуры и религии. Некоторые деятели считали «новое религиозное сознание» не только направлением философствования, «богоискательства», но также и новым религиозным учением, «Третьим Заветом», открывающим новый эон, «эру Святого Духа». Идеи деятелей «нового религиозного сознания» во многом выходят за границы православного вероучения и часто прямо ему противоречат.

Ключевые слова и фразы: «новое религиозное сознание»; православное вероучение; неохристианство; революция; богоискательство; «святая плоть»; «освящение культуры»; теократия; триумвират.

Малимонова Светлана Алексеевна

Медицинский колледж Уральского государственного университета путей сообщения, г. Екатеринбург
echo-c@mail.ru

ОСОБЕННОСТИ «НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ» И ПРАВОСЛАВНОЕ ВЕРОУЧЕНИЕ

Исследования феномена «нового религиозного сознания», или «неохристианства», «духовного ренессанса начала XX века», «богоискательства» и т.п. [16, с. 16], долгое время сталкивались с определенной трудностью его настоящего понимания, так как в советское время, далекое от религии, деятелей «нового религиозного сознания» либо критиковали, либо даже определенное время умалчивали об их деятельности, соответствие или несоответствие православному вероучению никого не интересовало, да и православное вероучение вряд ли кому-либо из исследователей советского времени было известно. Что касается православных авторов, здесь религиозная философия всегда считалась второстепенной и незначительной для формирования вероучительных идей, так как развитием православного вероучения в традиционных церквях занимаются только люди, имеющие духовный сан и благословение вышестоящих иерархов, поэтому любая философия здесь считается не соответствующей православному вероучению, и детальным разбором ее соответствия или несоответствия православному вероучению заниматься нет причин. В связи с указанными обстоятельствами **научная новизна** данного исследования заключается именно в подходе к рассмотрению «нового религиозного сознания» как изначально и даже намеренно противоречащего православному вероучению, что открывает новые возможности его понимания.

И хотя существуют замечательные работы по русской религиозной философии В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, однако именно благодаря им ныне формируется однобокий взгляд на русскую религиозную философию, без учета ее изначального несоответствия православному вероучению. Многие известные исследователи, в том числе А. Ф. Замалева, Л. Е. Шапошников, М. А. Маслин и др., отмечают приверженность деятелей «нового религиозного сознания» к православию, правда, не к «официальной синодальной церковности» [12, с. 183], и их стремление «пересмотреть многие положения православного вероучения» [14, с. 400]. Но, несмотря на усилившийся в последние годы интерес к «новому религиозному сознанию», проблема его сопоставления с православным вероучением до сих пор не была не только решена, но даже четко обозначена, не было проведено ясных различий между ним и православным вероучением.

Движение «нового религиозного сознания» некоторые исследователи-историки, такие как Д. А. Головушкин, считают ныне связывающим революцию и религию [11], другие, например, И. В. Воронцова, – обосновывающим обновленческий раскол в РПЦ [9], а третьи, например, Н. А. Коренева, – повлиявшим на современное богословие [15].

Таким образом, основная **цель** данного исследования – рассмотреть, какие же конкретно идеи «теоретиков» [8, с. 312] «нового религиозного сознания» выводили его за границы православного вероучения.

Поиск «нового религиозного сознания» осуществлялся достаточно долгое время, взгляды на него трансформировались много раз, но для каждого из его «теоретиков» были характерны определенные темы и направления исследований.

Д. С. Мережковский

Первым употребил термин и создал учение о «новом религиозном сознании» Д. С. Мережковский, идеи которого поддерживали и осуществляли З. Н. Гиппиус и Д. В. Философов (триумвират). В его учении несколько главных идей.

Освящение культуры [20] Мережковского сначала предполагало «установление новой связи человеческого сердца с божественным началом мира, с бесконечным» [Там же, с. 174], затем допускало равенство культуры («плоти мира») и религии («духа»), и наконец, замену религии культурой [26, с. 413], равноценность гениальности и святости, а также «плоти» и «духа».

Равноценность «плоти» и «духа» он пытался обосновать также, взяв за основу идею Бердяева об андрогине, при этом истолковав в удобную ему сторону христианские догматы: «Догмат о Богочеловеке утверждает совершенное равенство плотского духовному, земного – небесному, человеческого – божескому в существе Христа. Но религиозный опыт христианства... не вместил и не воплотил догмата: духовное возобладало над плотским, небесное – над земным, божеское – над человеческим, – до совершенного поглощения одного начала другим» [Цит. по: 10, с. 186]. Однако христианское вероучение, в отличие от Мережковского, различает несовершенный мир и совершенного Богочеловека Христа [36, с. 304-308], к совершенству которого люди могут только стремиться.

Мережковский применил розановскую идею о «сакральности пола» для своего учения, провозгласив, что «Троица имеет пол», причем, взяв за образец некую «языческую Троицу», он считал, что христианство не почитает Мать, в отличие от язычества, и забыло в Троице упомянуть «Мать» [27, с. 74]. Но он не обратил внимания, что христианство все же почитает Мать – Приснодеву Марию, не в Троице, но в гораздо более возвышенном, чем в языческих религиях, смысле. В христианстве Мережковскому не нравится также аскетизм, из-за которого, по его мнению, церковь утверждает, что плоть – это «гнилой и грязь», а пол – это «гнилой гной, грязь грязи» [23, с. 96].

Мережковский утверждает, что совершенная личность – это соединение двух половин, но не просто мужчины (самца) и женщины (самки): «Соединение мужского и женского не в половом акте, вне личности, а в ней самой и есть начало личности» [25, с. 277]. И если в православном вероучении обожение человека связано со стяжанием Святого Духа и не зависит от пола и наличия партнера иного пола вообще, у Мережковского – все наоборот.

Русская православная церковь не могла принять подобные идеи, совершенно не согласующиеся с традиционным христианским вероучением, поэтому Мережковский начал борьбу с «исторической» церковью: «Церкви никогда не было, христианство нецерковно...» [19, с. 31]. Однако, согласно Евангелию, церковь основал сам Христос: «...ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18); обозначен даже день основания церкви, являющийся церковным праздником (Троица или Пятидесятница) [36, с. 759].

Далее Мережковский начал говорить о необходимости новой церкви «Третьего Завета», которая должна объединить плоть и дух, и даже о начале нового «эона». Формирование новой «Иоанновой» церкви Мережковский предполагал через тезис, антитезис и синтез, в соответствии со своей теорией эволюции человеческого социума, то есть «по образу Святой Троицы» [22, с. 140]. Тезисом он считал язычество, которое он называет, однако, «христианство до Христа» [18, с. 710], язычеству у него соответствуют формирование индивидуальности человека и Ветхий Завет. Антитезисом он считал воплощение Христа, христианство, которому у него соответствует Новый Завет [22, с. 141]. Синтез Мережковский предполагает в новом откровении «Третьего Завета», откровении «Духа», когда соединятся «откровение Отца с откровением Сына» [Там же]. Непонятным остается, почему Мережковский связывает Ветхий Завет с язычеством, ведь единобожие Ветхого Завета очевидно. Также непонятно, почему он противопоставляет Ветхий и Новый Заветы, ведь традиционное христианство оба Завета принимает.

Для осуществления откровения «Третьего Завета» Мережковский призывает выйти из христианства, отречься от Христа, так как «в кажущемся отречении от Христа это необходимое выхождение и совершается» [Там же, с. 142]. Триумвират даже проводил в своем доме некие собственные богослужения, где предлагалось причастие человеческой кровью [10, с. 27].

Не менее противоречивая, но последовательная позиция у Мережковского и о взаимоотношениях церкви и государства. Сначала он предполагал необходимость гармоничного единства православия и самодержавия, затем начал поддерживать идеи о подмене со времен императора Константина христианства кесарианством [29] и о «параличе» РПЦ, однако, оспаривая мнение Ф. М. Достоевского, он утверждает, что «паралич» РПЦ имеет причиной не грубое вмешательство Петра I в дела РПЦ, а подавление «начала соборного, всенародного, земского началом церковного абсолютизма, единодержавия, патриаршества» [28, с. 52]. Мережковский выступал против патриаршества, против церкви, против национальной культуры и считал, что РПЦ, сопротивляясь католичеству, мешает участию России во «всемирно-историческом процессе Богочеловечества» [Там же, с. 54]. Также он обвиняет РПЦ в неучастии в политической жизни и подчинении власти: «...отрекаясь... от всякой политики... поддерживала... политику Князя мира сего» [Там же, с. 68]. Однако Христос отношения с властью определил очень четко: «...отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21). И другое несоответствие: «Князь мира» в христианском вероучении – это Антихрист, а не царь.

Идея В. С. Соловьева о всемирной теократии у Мережковского, в противоположность христианскому вероучению, превратилась в идею «Третьего Царства Духа», то есть строительства Царства Божьего на земле и полного упразднения государственности, власти, законов: «...все – цари и священники, а единый Царь царей и Первосвященник – сам Господь» [Там же, с. 62].

Мережковский также подчеркивал необходимость революции, которая приобрела у него религиозный смысл [24, с. 35]. Революция, по мнению Мережковского, была необходима для разрушения старой религии, создания новой религии Святого Духа и тем самым перехода к новому «эону». Христианство, по его мнению, тоже было революцией для язычества и иудаизма. Он пишет о революционерах как о мучениках за веру: «Избранные есть уже и теперь... в русском обществе – это все... мученики революционного и религиозного движения в России... Россия выйдет из православной Церкви и самодержавного царства во Вселенскую Церковь Единого Первосвященника и во вселенское царство Единого Царя – Христа» [Там же, с. 87].

При этом Мережковский одновременно придерживался анархических и марксистских взглядов, а также «мистического атеизма» [21].

Итак, можно сделать вывод: создавая свое учение, Мережковский опирался не на христианское богословие, которого он не знал, а на собственную философию и творчество, отвергая РПЦ и призывая к созданию новой церкви.

Н. А. Бердяев

Бердяева в рамках «нового религиозного сознания» наиболее интересовали темы свободы, творчества, «христианского гнозиса» и др.

Свободу Бердяев, называя христианство «религией свободы», рассматривает в двух смыслах: свобода выбора добра или зла и «свобода в боге и от бога полученная» [2, с. 42], когда высшая природа победила низшую, что происходит, по Бердяеву, при помощи свыше; свобода может открыться в личном мистическом религиозном опыте или в вере в подобный опыт мистиков.

Творчество и богопознание для Бердяева неотделимы друг от друга. Он даже считает, что «творчество не менее духовно, не менее религиозно, чем аскетика...» [7, с. 401]. По мнению Бердяева, «культ святости должен быть дополнен культом гениальности» [Там же, с. 395]. При этом он не учитывает, что речь в религии идет не о создании некоего творческого произведения, а о восприятии иного духовного мира.

Бердяев развивает идею «этической эволюции», различая в ней три ступени: низшую «этику закона» (Ветхий Завет), существующую «этику искупления» (Новый Завет) и новую «этику творчества» [4], которая, по его мнению, может даже не считаться с аскетической «моралью послушания» христианства и якобы принятой христианством «внехристианской буржуазной моралью» [7, с. 477]. Согласно Бердяеву, божественное в человеке – это человечность, «независимость человеческого от божественного, свобода человека, творческая его активность, – божественны» [Там же, с. 48]. Свобода и творчество, по Бердяеву, выражают образ и подобие Божие. Однако, согласно христианскому вероучению, «под образом Божиим нужно разуметь данные Богом человеку силы души: ум, волю, чувство; а под подобием Божиим нужно разуметь способность человека направлять силы своей души к уподоблению Богу, – совершенствоваться в стремлении к истине и добру» [36, с. 32]. Совершенствование в стремлении к истине и добру Бердяев заменяет просто творчеством и практически ставит человека на один уровень с Богом.

В связи с таким возвышением человека и его творчества Бердяев искал иное, «подлинное» христианство: в язычестве, в протестантских идеях, идеях католических модернистов и христианских гностиков, в греческой философии, в буддизме и индуизме, в каббале, оккультизме, мистицизме и теософии, и др. По его мнению, христианство все это должно было совмещать в себе. Таким образом, «христианский гнозис» Бердяева – это недопустимое для традиционного христианства сочетание церковной догматики с язычеством, оккультизмом, магией и т.п., которое допускает Бердяев в своем сознании и творчестве: «...когда вернется великий Пан и природа вновь оживет для христианского мира, тогда неизбежно возродится и магия» [7, с. 517], согласно кощунственному мнению Бердяева, «сознание церковное признает светлую магию как творческую задачу человека в природе» [Там же, с. 518]. Бердяев считал, что язычество тоже содержит некое божественное откровение, поэтому «новому религиозному движению» необходимо ставить одной из главных своих задач «творческое утверждение нового религиозного бытия, в которое войдет и все преображенное язычество и все исполнившееся христианство» [Там же, с. 182].

Уклоняясь в сторону протестантизма, Бердяев значительно преувеличивает возможности личного религиозного восприятия человека, призывая отвергать авторитеты, то есть все религиозные откровения святых, и создавать собственные новые догматы. Подобно протестантам, он критикует церковь за якобы искажение христианства, выдвигая на первый план собственное «свободное религиозное восприятие» (личное суждение у протестантов). Он определяет конкретные претензии к «исторической» церкви: к существующему иерархическому устройству, так как «в Евангелии нет никаких указаний на то, что благодать священства принадлежит лишь некоторым, лишь рукоположенным священникам» [Там же, с. 206]; к толкованию Священного Писания, которое правильно толковать могут все, так как, по его мнению, все имеют «дары Св. Духа» [Там же, с. 207]; к развитию христианства, в котором должны, по его мнению, появляться новые догматы и откровения, а также «новая соборная богочеловеческая жизнь», «новое бытие в теократии». И поскольку Бердяев видит в христианстве дуализм (сначала между христианством и язычеством, затем внутри христианства из-за его аскетизма и отрицания радостей мира), он предполагает преодоление этого дуализма в новую «эру Святого Духа», хотя Священное Писание прямо указывает на противоположное: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ин. 2:15).

Как и другие деятели «нового религиозного сознания», Бердяев осуждает христианскую аскетику, христианское «послушание» и «рабство», считая, что «на отношения человека к Богу перенесены были рабьи социальные отношения людей» [6, с. 71], не учитывая, что «рабы Божии» обычно употребляются в противовес «рабы греха». Он обвиняет христианство в «утилитарной религиозности», утверждая истинность идей о перевоплощении Оригена, осужденного за ересь VI Вселенским Собором [1, с. 141], и о спасении всего сущего (апокатастасисе), в том числе людей, находящихся вне церкви, обосновывая свою позицию тем, что «Христос и проклятие несоединимы» [3, с. 214].

Бердяев утверждает, что церковь неправильно применяет, а то и неправильно установила догматы: «В Церкви присутствует Святой Дух, и в этом только источник авторитетности Церкви, но где истинная Церковь, где нет, в какой Церкви присутствует Святой Дух, а в какой не присутствует – это уже решается

религиозным восприятием, которое авторитетнее Церкви» [Там же, с. 95], он считает, что догматика «схоластическая» и «мертвящая», и от нее нужно освободиться [1, с. 155]. Вопреки христианским догматам о Воплощении и Искуплении, он полагает, что поскольку Христос соединял в себе божественное и человеческое начала, то в человеке тоже оба эти начала присутствуют, поэтому восстановление человека происходит уже через Воплощение Христа, а не через последующее Искупление на Кресте. Бердяев даже утверждает, что «природа человека мистически подобна природе абсолютного Человека-Христа и тем причастна природе Св. Троицы» [7, с. 315], поэтому спасение понимается им не как избавление человека от греха, а как свобода творчества: «Творчество по религиозно-космическому своему смыслу равносильно и равноценно искуплению» [Там же, с. 339].

Согласно христианскому вероучению, Личность Иисуса Христа свободна от греха, но, хотя установлено празднование Обрезания Господня, Бердяев, поддерживая гностические идеи, считает, что Христос – андрогин [Там же, с. 314] и образ Божий в человеке также андрогинен, а цель человеческой жизни – освободиться от всего «элементарно-насушного, хлебного, трудового, семейного, биологически-родового, окончательно перейти в свободу, в творчество, в высшую легкость, в вечное зачатие новой жизни и вечное открытие новых миров» [10, с. 185].

Взаимодействие РПЦ с государством находит осуждение и у Бердяева. Согласно христианскому вероучению, как уже упоминалось ранее, Христос разграничил сферы влияния духовного и светского (Богу – богово, кесарю – кесарево), но Бердяев понимает это иначе: «...Христос скорее осудил тут все “кесарево”, так как для Христа, конечно, только “Божье” было хорошо» [3, с. 34]. Он обличает католичество за создание папозаризма – «ложной теократии» [Там же, с. 38], обличает Второй Рим – Византию, а затем и Третий Рим – Россию за сотрудничество христианства с властью, обличает самодержавие, высказывается за революцию, считая даже что «право революции» есть у каждого, чтобы «ставить закон Божеский выше закона человеческого» [Там же, с. 46], тем самым революцию значительно идеализируя и противореча христианскому вероучению. Революция у Бердяева не предполагает народовластия, которое он признает только в теократическом государстве под управлением Святого Духа, и постепенно идеи революции и теократического государства вообще перестают его интересовать, однако он продолжает надеяться на наступление «эры Святого Духа», что также не согласуется с христианским вероучением.

Интересно, что в 1914 г. Бердяев начинает сомневаться и в собственной позиции, и в «новом религиозном сознании»: «Имеем ли мы религиозное право обращать евангельскую истину в орудие оправдания наших жизненных ценностей и наших творческих порывов? ...мы насилуем Евангелие с таким произволом, которого не знали прежние времена... это насилие антирелигиозно и почти кощунственно» [7, с. 326].

Таким образом, Н. А. Бердяев также опирался не на христианское вероучение, а на собственную философию и творчество, его идеи были направлены против «исторического» христианства, его связи с государством, за «святость творчества» и гениальности, за новое понимание отношений между Богом и человеком, как равных, без воздаяния за грехи, за «христианский гнозис», за необходимость расширять христианское восприятие через мистику и оккультизм, за создание новых догматов, согласно «собственному религиозному восприятию».

В. В. Розанов

Так как главная тема религиозной философии Розанова – метафизика пола, который, по его мнению, «вне-естественен и сверх-естественен...» [32, с. 118], в центре его философствования – чувственная любовь [35] и семья – «реально-религиозный институт» [13, с. 119]. Сама уже эта тема является свидетельством языческого направления философии Розанова, кроме того, благодаря ей он стал известен как «безнравственный мыслитель». Таинство брака – одно из семи главных таинств церкви, но, по мнению Розанова, христианство не желает замечать семью, погружившись в аскетизм. Он утверждает: «Открывается возможность культуры семьи, ибо уже есть камень ее – культ... самый “ком земли”, из которого образовано это место, вовсе иного происхождения, чем прочие части тела» [32, с. 119]. Но было бы странно, если бы христианство установило поклонение такому языческому культу. С другой стороны, он считает, что отношение к полу как органу разрушает человека [Там же, с. 131]. Розанов связывает с полом творческое начало: и рождение, и воспитание детей, и творчество гения, не обозначая, впрочем, между ними особой разницы.

Как отмечает В. В. Зеньковский, Розанов отошел от христианства постепенно, сначала он предполагал, что восточное христианство более близко к миру, чем западное, затем разочаровался и в восточном христианстве, и в дальнейшем для него церковь и даже христианство получили значение «поклонения смерти» [13, с. 462]. Христианство, по Розанову, осуществилось в истории неправильно, как аскетическая «религия Голгофы», а не как радостная «религия Вифлеема». Он говорит о необходимости новой религии, включающей элементы язычества. По его мнению, догматы христианству не нужны [33], а народные песни, эпос и т.п. «выше литургий, слишком схематичных и не отвечающих человеку на скорбь этого часа, на радость этого дня» [34, с. 30].

Таким образом, Розанов, как и другие деятели «нового религиозного сознания», опирался на собственную философию и творчество, а не на христианское вероучение, которому он противостоял; и, посещая церковь до конца своей жизни, по сути, не ценил христианство, предполагая его замену язычеством.

Н. М. Минский (Виленкин)

Поэт, философ, публицист Минский развивал в рамках «нового религиозного сознания» идеи созданной им религиозно-философской системы – «меонизма» [30]. Склоняясь более к протестантизму, Минский, как и Бердяев, пытался объединить христианство с язычеством, каббалой, пантеизмом, оккультизмом, решив, что различий между ними нет. Основа меонизма – любовь к себе, поэтому Христос, по его мнению, и вопреки

собственным словам Христа («Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13:34)), утвердил свой Новый Завет не на любви к Богу и ближнему, а «на любви к самим благам, как к божественной сущности, на любви к хлебу и вину, как телу и крови Бога» [Там же, с. 248]. По мнению Минского, божественен и тот, кто вкушает эти божественные блага, «священно и божественно мое человеческое “я”» [Там же, с. 249]. Церковь, по его мнению, личность подавляет, требуя осознания греха, которого нет: «Не было греха, и не будет возмездия, а была, есть и будет мистерия святой жертвы и святого воскресения» [Там же, с. 124].

Минский утверждает, что для устранения зла из мира достаточно перестать с ним бороться [Там же, с. 121-122], что нет двух путей – добра и зла, а есть «два пути добра», сводя эти два пути добра к мирскому и монашескому, которые РПЦ и выделяет как пути спасения, не отрицая однако существование зла.

Минский выступает за «Реформацию», считая ее следствием созревания народа для высшей культуры. Он высказывает при этом достаточно радикальные идеи, разделяя народы Земли на две духовные расы: высшую, «к которой принадлежат народы, вторично рожденные в процессе реформационного брожения», и низшую, включающую в себя народы, «застывшие в религиозной ортодоксии» или «из огня предрассудков бросившиеся в полмя атеизма» [31, с. 252]. Он называет Л. Толстого «русский Лютер», «один из величайших борцов за культуру». «Религия Толстого, – пишет Минский, – это религия мистического разума, религия без веры в чудеса» [Там же, с. 253]. Однако он говорит все-таки о «религии Толстого», а не о религии Христа.

Минский традиционно для «нового религиозного сознания» противопоставляет религию и культуру, считая однако, что культура, оторвавшись от религии, мельчает и вырождается: «То, что мы называем современной культурой... в моральном отношении представляет голый, ничем не приукрашенный культ предметов. В этом отличие нашей культуры от всех прежних... Во все времена под внешним торжествующим идеалом удовлетворения чувствовалось скрытое биение иного идеала – отречения, святости освящения...» [30, с. 276-277], «в смысле освящения жизни мы стоим ниже первобытных дикарей» [Там же, с. 278].

К революции у Минского отношение неоднозначное. С одной стороны, он и до революции 1917 года, и после нее сотрудничал с большевиками, с другой стороны, он заявляет, что «идеал социалистов есть тот же мещанский идеал предметного благополучия... не от них придет новая правда» [Там же, с. 288].

Таким образом, Минский также пытался изменить религию, опираясь не на богословие, а на собственную философию и творчество, он поддержал и развил идеи «нового религиозного сознания», придав им более радикальную направленность к Реформации или к социальной революции.

А. А. Мейер

Мейер, идеолог религиозного-мистического анархизма [17, с. 11], посещая Петербургское религиозно-философское общество с 1908 г., также поддержал «новое религиозное сознание» и выдвинул несколько важных для его развития идей, которые в дальнейшем, после революции 1917 года, способствовали воплощению идей «нового религиозного сознания» в реальной жизни. Он развил идею синтеза языческого и ветхозаветного откровений, выдвинул идею синтеза язычества и социальной революции. Поддержал идею «освящения» культуры, однако определил культуру как «ложный путь утверждения личности» [Там же, с. 42], так как культура, по его мнению, является сама по себе «величайшей попыткой самоутверждения человека» и в конечном счете ведет человечество к созданию «будущего бога-властелина» [Там же, с. 39]. Тем не менее для примирения культуры и религии он предполагал, что религия должна стать «живой», близкой к земле, тогда как существующая религия – «мертвая религия», по его мнению, в ней отсутствуют творчество и любовь, замененные моралью, «живая вера становится церковным догматом, таинство обращается в обряд, невидимая книга любви заменяется каменными скрижалями морали, свобода “святых” заподозривается, и средством спасения становится слепое “послушание”» [Там же, с. 50].

Мейер, так же как и Мережковский, считал христианство революционным, развивал идеи религиозной революции. Старая «бытовая религия», по его мнению, должна уйти и уступить место новой. Сторонники реформ в церкви, по Мейеру, мешают развитию религии. Он считал, что коммунистические, социалистические воззрения должны быть родственны новой религии и поддержал идею Царства Божьего на земле, отвергаемую традиционными христианскими церквями.

Мейер защищал идею «живого богообщения», то есть объединения людей в некоем «мистическом экстазе» поиска Откровения, новой Пятидесятнице [Там же, с. 95]. Он выступал против существующего христианства, утверждая, что единение личности с Христом возможно только в некоем грядущем, по его мнению, «синтезе коллективизма... и христианства» [Там же, с. 14]. Мейер утверждал, что в будущем религия может изменить только форму, ее содержание останется прежним [Там же, с. 87], но считал, что люди в массе своей станут «святými», почувствуют «дух истины» и смогут выбрать, «где в старых учениях кончается истина и где начинается ложь» [Там же, с. 78].

Мейер, как отмечает И. В. Воронцова [10, с. 142-150], активно участвовал в революциях 1917 года, в обращении от совета Петербургского религиозно-философского общества (ПРФО) к Временному правительству, где предлагалось отделение церкви от государства. Также Мейер на собраниях ПРФО предлагал для обсуждения тему интернационализма, который может вести, по его мнению, к созданию универсального всемирного государства и т.п. [Там же, с. 150].

Таким образом, Мейер в своих воззрениях также опирался не на христианское богословие, а на собственную философию и созданную им идеологию религиозного-мистического анархизма, поддержав «новое религиозное сознание», но конкретно в направлении к социальной революции; он занимался практическим развитием воплотившихся после 1917 г. идей религиозной революции, «живой» религии.

Итак, можно сказать, что «новое религиозное сознание» имело некоторые особенности, выводящие его за границы православного вероучения.

1. Оно являлось и религиозным учением (Мережковский), и направлением философствования (Бердяев, Розанов и др.), и направлением практической деятельности (Минский, Мейер и др.).

2. Оно основывалось не только на христианской догматике, которую практически все участники не знали в достаточной степени из-за отсутствия у них систематического богословского образования, но и на идеях католических модернистов, протестантов, еретических идеях христианских гностиков, буддизме, индуизме, оккультизме, теософии, мистицизме и т.п., что привело к созданию значительного количества выдумок о христианстве, христианском вероучении и церкви, которые отобразились в творчестве деятелей «нового религиозного сознания» и очень долгое время после революции 1917 г. (и до настоящего времени) имели место в сознании и произведениях огромного количества деятелей творческой интеллигенции.

3. Оно предполагало значительные догматические изменения в сторону «освящения плоти» и пола, обожествления человека (Мережковский, Бердяев), реабилитации язычества и уравнивания его с христианством (Мережковский, Розанов, Бердяев), «освящения культуры» с признанием ее равной религии, а гениальности – равной святости (Розанов, Мережковский, Бердяев).

4. Оно критиковало «историческую» церковь за аскетизм, связь с государством и непринятие новых догматов и предполагало сначала ее максимальную модернизацию, а затем – отвержение существующей церкви и создание новой религии и новой церкви «Третьего Завета».

5. Оно предполагало не только отделение церкви от государства или свержение самодержавия, но призывало к новой Реформации и социальной революции, некоторые его деятели принимали не только косвенное, но и прямое участие в политизации церковного вопроса, невольно способствуя оправданию будущих гонений на РПЦ.

Список источников

1. Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 1996. 384 с.
2. Бердяев Н. А. Метафизическая проблема свободы // Путь. 1928. № 9. С. 41-53.
3. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1907. 233 с.
4. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 320 с.
5. Бердяев Н. А. О новом религиозном сознании / Sub Specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900-1906 гг.). М.: Канон+, 2002. 656 с.
6. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии). Париж: YMCA-Press, 1939. 222 с.
7. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
8. Воронцова И. В. Новое религиозное сознание и «неохристианство» (дискуссия в Петербургском религиозно-философском обществе в 1907-1909 гг.) // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 307-324.
9. Воронцова И. В. Религиозно-философские истоки обновленческого раскола (1917-1923 гг.) // Новый исторический вестник. 2007. № 16. С. 112-119.
10. Воронцова И. В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 424 с.
11. Головушкин Д. А. Русская революция и ее религиозно-исторический смысл в полемике церковных и внецерковных реформаторов начала XX века // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2017. № 2. С. 23-29.
12. Замалеев А. Ф. Русская религиозная философия: XI-XX вв. СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. 208 с.
13. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. 880 с.
14. История русской философии: учебник для вузов / под ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 2001. 639 с.
15. Коренева Н. А. Концепт религиозного опыта в русской мысли начала XX века и современном богословии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2018. № 1. С. 171-181.
16. Кувакин В. А. Религиозная философия в России. Начало XX века. М.: Мысль, 1980. 309 с.
17. Мейер А. А. Философские сочинения. Р.: La Presse Libre, 1982. 477 с.
18. Мережковский Д. С. Лев Толстой и церковь // Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Х.: Фолио, 2000. С. 706-711.
19. Мережковский Д. С. Меч // Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Х.: Фолио, 2000. С. 7-32.
20. Мережковский Д. С. Мистическое движение нашего века // Мережковский Д. С. Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М.: Книжная палата, 1991. С. 172-178.
21. Мережковский Д. С. О новом религиозном действии. Открытое письмо Н. Бердяеву // Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Х.: Фолио, 2000. С. 419-438.
22. Мережковский Д. С. Ответ на вопрос // Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Х.: Фолио, 2000. С. 140-143.
23. Мережковский Д. С. Последний святой // Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Х.: Фолио, 2000. С. 88-139.
24. Мережковский Д. С. Революция и религия // Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Х.: Фолио, 2000. С. 34-87.
25. Мережковский Д. С. Розанов // Мережковский Д. С. Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М.: Книжная палата, 1991. С. 271-279.
26. Мережковский Д. С. Св. София // Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Х.: Фолио, 2000. С. 407-419.
27. Мережковский Д. С. Тайна трех. Египет – Вавилон. М.: Эксмо, 2005. 560 с.
28. Мережковский Д. С. Теперь или никогда // Мережковский Д. С. Большая Россия. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. С. 46-73.
29. Мережковский Д. С. Христианство и кесарианство // Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Х.: Фолио, 2000. С. 699-705.
30. Минский Н. М. Религия будущего. Философские разговоры. СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1905. 302 с.
31. Минский Н. М. Толстой и Реформация // Минский Н. М. На общественные темы. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1909. 246-255.

32. Розанов В. В. Брак и христианство (из переписки с православным священником) // Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. М.: Республика, 1995. С. 107-139.
33. Розанов В. В. Об адогматизме христианства // Розанов В. В. В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 65-74.
34. Розанов В. В. Русская церковь. Дух. Судьба. Ничтожество и очарование. Главный вопрос. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1909. 46 с.
35. Розанов В. В. Свеча в храме // Розанов В. В. В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 253-404.
36. Слободской С., прот. Закон Божий. М.: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2009. 800 с.

FEATURES OF “NEW RELIGIOUS CONSCIOUSNESS” AND ORTHODOX DOCTRINE

Malimonova Svetlana Alekseevna

Medical College of the Ural State University of Railway Transport, Yekaterinburg
echo-c@mail.ru

The article examines the provisions formulated by the leaders of “new religious consciousness” who, relying on the popular XX-century conceptions of Catholic modernists, Gnostics, Protestants, Buddhists, occultists, etc., tried to add pragmatism to Christianity proposing essential dogmatic changes, which involve deification of a human being, recognizing the identity of Paganism and Christianity, culture and religion. Some religious leaders considered “new religious consciousness” not only as a trend of philosophy, God-seeking but also as a new religious doctrine, “Third Testament”, which opens a new era, the “Age of the Holy Spirit”. “New religious consciousness” mostly goes beyond the Orthodox doctrine and often contradicts it decisively.

Key words and phrases: “new religious consciousness”; Orthodox doctrine; neo-Christianity; revolution; God-seeking; “sacred flesh”; “consecration of culture”; theocracy; triumvirate.

УДК 123.2; 141.5

Дата поступления рукописи: 26.03.2019

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.9.35>

Для исследований диалога религиозных традиций актуально рассмотрение внутриконфессионального диалога между протестантскими церквями. Автор дает обзор подходов к межрелигиозному диалогу. Далее изучается пример сотрудничества и взаимодействия протестантских общин Татарстана. Излагается история создания Совета христианских организаций данного региона (СХОРТ), анализируются различные аспекты деятельности СХОРТ (юридическое, научное направление, образование, просветительская деятельность). Ставится вопрос о том, является ли сотрудничество исключительно функциональным, или можно говорить о диалоге и «встрече» в парадигме современного «богословия общения». Делается вывод, что предпосылки к диалогу в данном понимании имеются.

Ключевые слова и фразы: протестантизм; баптисты; пятидесятники; лютеране; неопятидесятники; диалог религиозных традиций; внутриконфессиональный диалог; богословие встречи.

Тимофеев Егор Викторович

Казанский (Приволжский) федеральный университет
egor_tim@inbox.ru

СОТРУДНИЧЕСТВО МЕЖДУ ПРОТЕСТАНТАМИ В ТАТАРСТАНЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОВЕТА ХРИСТИАНСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ РЕГИОНА: ПОТЕНЦИАЛ ДЛЯ ВНУТРИКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА

Тема межрелигиозного, межконфессионального диалога в современном постсекулярном мире, с его тенденциями глобализации, остается актуальной, особенно для мультиконфессиональных регионов. Представляется важным рассмотреть также внутриконфессиональный диалог, так как в современной России и странах ближнего зарубежья в каждом городе в среднем действуют не менее 5-10 протестантских общин, а в столицах и губернских городах их количество доходит до 30 и более. В этом состоит **актуальность** исследования для понимания современной религиозной ситуации в стране.

На основе рассмотрения кейса – деятельности Совета христианских организаций Татарстана – мы анализируем тенденцию к диалогу внутри конфессии в одном из регионов современной России. Подобные исследования внутриконфессиональных взаимодействий не проводились, и в этом заключается **научная новизна**.

Целью данной статьи является проанализировать возможности внутриконфессионального диалога различных протестантских традиций в мультикультурном и мультиконфессиональном регионе – Татарстане. Для достижения цели решаются следующие **задачи**: рассмотреть различные подходы к межрелигиозному, межконфессиональному диалогу (и к диалогу религиозных традиций в целом); рассмотреть кейс – феномен сотрудничества, взаимодействия и коммуникации более тридцати различных протестантских организаций разных деноминаций в республике Татарстан; ответить на вопрос, в какой мере данное сотрудничество является диалогом, а не просто функциональным механическим взаимодействием.