

Е.Г.Балагушкин

**НЕТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**  
**морфологический анализ**

**Содержание**

**Введение. Нетрадиционные религии — предмет жесткой идеологической конфронтации**

**Раздел первый. Теоретические проблемы исследования нетрадиционных религий**

**Глава I. Типология современных нетрадиционных религий**

1. 1. Новые религиозные движения
2. 2. Новые религии

**Глава II. Причины распространения нетрадиционных религий**

1. 1. Причины распространения новых религиозных движений в индустриально развитых странах
2. 2. Религиозно-мистические влияния в молодежной контркультуре
3. 3. Причины распространения нетрадиционных религий в России

**Раздел второй. Основные представители новых религиозных движений**

**Глава III. “Система” Учителя Иванова**

1. 1. История возникновения и развития культа П.К.Иванова
2. 2. Общая характеристика вероучения
3. 3. Философия жизни П.К.Иванова
4. 4. Формы единения с сакральным началом
5. 5. Особенности пространства сакральных смыслов в учении П.К.Иванова
6. 6. Правильно ли называть ивановцев сектой?
7. 7. Альтернативные модели человека и общества

**Глава IV. Великое Белое Братство — ЮСМАЛОС**

1. 1. Общая религиозоведческая характеристика
2. 2. Исходное сакральное отношение
3. 3. Структура сакрального пространства ЮСМАЛОС
4. 4. Метаморфоза сакрального пространства в ЮСМАЛОС
5. 5. Система духовных ориентаций юсмалиан
6. 6. Институциональный уровень религиозной активности
7. 7. Религиозные задачи и функции Белого Братства

8. 8. Типология ЮСМАЛОС — эсхатологическое движение

## **Глава V. Церковь Последнего Завета (синкретическое христианство Виссариона)**

1. 1. Краткая религиоведческая характеристика

2. 2. Исходное сакральное отношение

3. 3. Сакральное пространство

4. 4. Формы религиозного сознания

5. 5. Специфика религиозности

6. 6. Формы сакрализации (единения с сакральным началом)

7. 7. Система религиозных установок

8. 8. Отношение Виссариона к религиозным институтам

9. 9. Типология религиозного движения Виссариона

## **Заключение. Религиозная ситуация в России: тенденции и фазы развития**

Цитируемая литература

### **Введение**

#### **Нетрадиционные религии — предмет жесткой идеологической конфронтации**

Сегодня все слышаны о беспрецедентном в истории нашей страны появлении множества новых религиозных объединений, которые широко и открыто (по радио и телевидению, на стадионах и в клубах) ещё недавно вели массовую пропаганду нетрадиционных вероучений и культов. Распространение в России новых религий во многом адекватно той общей картине в странах западного мира, которая два-три десятилетия тому назад получила название *религиозно-мистической волны*. Это удивительное явление называли тогда *религиозным калейдоскопом* за свойственное новым религиям чрезвычайное разнообразие вероучений, обрядов и форм организации. Некоторые же взирали на это удивительное явление как на своего рода *религиозное брожение*, которое обязательно должно породить новые, необычные плоды духовной культуры. Причем одни ожидали их с опаской, видя в распространении нетрадиционных религий угрозу исконным духовным и социально-политическим устоям общества, другие с надеждой. Последние уповали на религиозное возрождение в условиях ослабления доверия к официальной религиозной идеологии и даже на *новую реформацию*, которая, в отличие от Реформации XVI века в Европе, сопровождавшейся насилиями и войнами и приведшей в конечном счете к воцарению капитала и новых форм угнетения и эксплуатации, будет означать реализацию давних обещаний о наступлении царства божьего на земле (или, по крайней мере, обетованной справедливости и гармонии во взаимоотношениях между людьми). Апологеты нетрадиционных религий видели в их

стремительном распространении залог незамедлительного осуществления религиозных чаяний, прямо-таки *здесь и сейчас*, в момент свершившегося ныне наступления Нового века. Однако и на этот раз, как неоднократно бывало в прошлом (напомним хотя бы об энтузиазме первых христиан, убежденных в самом скором наступлении конца “ветхих времен”), история вновь продемонстрировала, что у нее лицо двуликого Януса, и религиозное воодушевление сменилось отрезвлением и успокоением. В западных странах некогда крутая волна новых сект и культов со временем постепенно пошла на спад: упорствующие в своем “протесте” против общества свободно-рыночной экономики альтернативные религиозно-утопические движения утратили влияние и распались, другие пошли на компромисс и усвоили методы предпринимательской деятельности и соответствующие формы управления и организации. Превратившись в обычные религиозные объединения, они утратили свою прежнюю популярность, во-первых, за счет разочарования и отхода от них богоискателей, а во-вторых, из-за конкуренции с более крупными и влиятельными традиционными церквями [1].

Наступившие в странах социалистического лагеря кардинальные изменения открыли обширные территории для распространения новых сект и культов. Первой приняла на себя всплеск этой религиозно-мистической волны бывшая ГДР. В прессе появились статьи с характерным названием: “Гуру идут” [2]. Журналисты и социологи были поражены, в сколь широких масштабах восточно-германская молодежь оказалась под влиянием проповедников из новых сект и культов в результате почти мгновенной утраты коммунистической идеологии и соответствующих организационно-партийных форм жизни. Произошел “переход от мифов Хонеккера к фетишизму гуру”, поскольку “слом центрального аппарата привел к тому, что многие молодые люди потеряли ценности и ориентации. Возник вакуум, требующий заполнения” [2,8]. Эмиссары новых религий оказались тут как тут, а у них не занимать ни напористости, ни далеко идущих планов. Вскоре пришла и очередь России, других государств, возникших на месте бывшего Союза, испытать на себе бум новых религиозных движений.

Американский футуролог Элвин Тоффлер предложил очень точную метафору для характеристики рассматриваемой тенденции, назвав её появлением особого “рынка спиритуальных товаров”. Фактически он описал стихийно формирующийся религиозный плюрализм со всеми его позитивными и негативными чертами. Речь идет о неограниченном предложении вероучений и религиозно-мистических практик для удовлетворения широкого спектра индивидуальных и общественных потребностей: от экстатических переживаний до самых причудливых мировоззрений, от экзотических восточных монашеских объединений до тайных религиозных орденов и полувоенных объединений. Тоффлер даже предвидел возможность использования этих “спиритуальных товаров” как средств террористической и антигосударственной деятельности.

Как известно, жизнь вскоре оправдала худшие из этих опасений, однако можно ли винить в трагедиях, подобных самосожжению членов “Храма Солнца” в Швейцарии, саму систему религиозного плюрализма и требовать её ликвидации под тем предлогом, что она допускает возможность появления экстремистских сект? Конечно же, нет. Аналогично рассуждая, можно было бы потребовать отказа от демократизации нашей страны на том основании, что у нас усилилась коррупция и появилась организованная преступность. Но виновата в этом не демократия сама по себе, а негативные явления, сопровождающие её становление: слабость и несовершенство создаваемого на новых основах законодательства и органов правопорядка. Так что в распространении религиозного экстремизма повинна не свобода вероисповеданий, а неспособность общества и государства избежать в кризисной ситуации всплеска социального протеста. Причем религиозные мотивы могут способствовать активизации и консолидации этого явления, но не порождают его.

Согласно концепции Тоффлера, массовое появление новых религий, сект и культов — следствие крупнейшего цивилизационного сдвига, означающего вступление западных стран в постиндустриальную фазу общественного развития. Тоффлер далек от апологии новых культов, свойственной, например, Теодору Роззаку, считавшему, что крупнейшие преобразования ближайшего будущего в области культуры, науки и даже производства станут возможны благодаря начавшемуся распространению в русле молодежной контркультуры новой, мистической религиозности, магии и оккультизма, позволяющих успешно осуществить “спиритуальную трансформацию” всех сторон социальной жизнедеятельности современного человечества [3; 4].

Тоффлер же не только с большой тревогой взирал на появление пестрого и шумного многообразия новых религий и предостерегал о таящихся здесь опасностях, но и указывал на полную неподготовленность лидеров уходящей в прошлое индустриальной эпохи к встрече с политическим экстремизмом новых религиозных объединений.

Тем не менее он убежден, что “в самой гуще этого спиритуального супермаркета... взойдут семена новой позитивной культуры, соответствующей требованиям нашей эпохи” [5]. Думается, что он прав, когда уже сегодня видит осуществление этого удивительного предвидения: “Начинают появляться мощные всходы новых интеграционных прозрений, новые метафоры, охватывающие смысл реальности. Уже можно мельком увидеть самое начало новой связанности и утонченности по мере того, как обломки индустриальной культуры сметаются историческими изменениями Третьей Волны” [5, 310] (т.е. наступлением постиндустриального общества — Е.Б.).

Глобальная социокультурная проблема цивилизационного развития, своеобразно проявившаяся в широком распространении новых религий, вовсе не ограничивается рамками

религиоведческих интересов и конфессиональных споров, хотя последние и выплеснулись сегодня на авансцену нашей социально-политической жизни.

Преобладание сегодня однозначных оценок в ожесточенных спорах о новых религиях свидетельствует как об идеологической ослепленности противоборствующих сторон, так и о плохом представлении ими самого существа и предмета полемики. Впрочем, все мы ещё далеки от удовлетворительного понимания специфики современных религиозных новаций и только еще ищем правильные формы взаимоотношений общества и государства с новыми сектами и культами на современном, демократическом этапе развития нашей страны.

Споры эти вовсе не академические и не отвлеченно богословские. Они сразу приобрели остро политический характер, едва лишь нетрадиционные религии в конце застойного периода оказались в поле зрения дремлющего ока охранительных органов советского государства. Начиная с 70-х годов, когда власти стали с беспокойством взирать на религиозных диссидентов, и вплоть до первых перестроечных лет “дискуссии” велись в очень “жестком регламенте”: приверженцы новых религиозных движений пытались отвести от себя чудовищные идеологические и политические наветы, но их, тем не менее, упорно преследовали. По данным Общества Сознания Кришны, за годы репрессий в тюрьмах и лагерях побывало около 50 верующих этой конфессии, причем из-за невыносимых условий заключения несколько человек погибли [6].

Сегодня споры о новых религиях возвратились на круги своя — после нескольких перестроечных лет, отмеченных эйфорией религиозного пробуждения, позволившей богоискателям выйти из подполья и не только легализоваться, но на непродолжительное время стать чуть ли не кумиром общества (если судить по благожелательному приему их в средствах массовой информации). В настоящее время маятник движется в обратную сторону и оживает былая жесткая непримиримость в отношении новых религий.

Вновь возрождается, казалось бы, навсегда изъятый из употребления стереотип “врага народа”: сегодня вслед за национал-патриотами, разоблачающими “жидо-масонский заговор”, и новыми-правыми от религии, клеймящими “сатанинские секты”, даже некоторые религиоведы заговорили об угрозе для безопасности, экономики и культуры нашей страны, якобы исходящей от новых религиозных движений.

В целом установку на абсолютное неприятие новых религий следует рассматривать как вполне определенную церковно-догматическую, националистическую (шовинистическую) и политическую (монархическую) доктрину правой и консервативной (точнее, реставрационной) направленности. Её провозглашают в качестве законной преемницы известной формулы Уварова и Победоносцева “Православие. Самодержавие. Народность”.

Церковно-догматическая критика новых религий всецело доминирует в православной среде, но удивительно, что в пагубности “сатанинских сект” спешат нас убедить зарубежные “доброжелатели”. Они вряд ли способны понять опасность обострения межконфессиональной вражды в современной России, для которой достижение общественного согласия давно стало неотложной задачей. Расширение фронта религиозной конфронтации не способствует прояснению и смягчению и без того очень напряженной религиозной ситуации в стране, а только усугубляет ее, возрождая, казалось бы, давно забытые конфессиональные споры и конфликты.

В последние годы лидеры “религиозных правых” всё усиливают пропаганду религиозной нетерпимости в стране. Верующих других конфессий они сплошь и рядом именуют “земными прислужниками сатаны”, а россиян пытаются запугать “нашествием всеереси” и якобы творящемся в стране “бесовским шабашем”.

Целью подобных заявлений является стремление усилить доминирование Русской православной церкви, придав ей в конечном счете монопольное положение в стране. Это не может не вызывать ответную защитную реакцию со стороны других религиозных объединений. Некоторые из них предъявляют свои права на роль “исконной” и “традиционной” религии России (это славянское язычество, старообрядцы, катакомбная церковь, карлавадская церковь и различные их ответвления). Так приверженцы возрождающегося язычества древних славян заявляют, что русское православие является не исконной религией нашей страны, а привнесенным из-за рубежа учением иудаистской секты. С другой стороны, старообрядцы по-прежнему видят в ней “никонианскую ересь” [7, 5], а сторонники катакомбной и карлавадской церковью обвиняют Московский Патриархат в “сергианской ереси”.

Всё это свидетельствует о том, что церковно-догматическая критика новых религий переросла сегодня в безбрежную конфессиональную конфронтацию и, движимая ожесточившимся чувством религиозной непримиримости, грозит превратиться в непрекращающуюся и беспрерывно усиливающуюся борьбу всех против всех. Ещё немного, и страна может оказаться в хаосе религиозных конфликтов, а там недалеко и до религиозных войн, о возможности которых в современной России уже раздаются серьезные предупреждения.

Противники преодоления “огнеопасной” религиозной ситуации в современной России на демократическом пути религиозного плюрализма отстаивают утопию “воссоздания Святой Руси”. Речь идет о возрождении православной церковности в тоталитарно-теократической форме, идеальный образ которой смутно различают в далеком, ещё допетровском прошлом. Предполагается провести поголовное “воцерковление” россиян, руководствуясь стратегией, детально разработанной в эмиграции профессором Св.-Сергиевской Духовной Академии в Париже А.В.Карташевым. В своей книге [8] он детально разработал план установления в

России после падения большевистской власти христианско-теократического строя. Исходным пунктом его концепции является главное положение идеологии “новых религиозных правых”: “христиане не могут быть изменниками своему теократически-тоталитарному идеалу” [8, 248]. Поэтому он полагает, что “Святая Русь в арматуре новейшей общественности и государственности — это не парадокс, а единственная реальная возможность” [8, 48]. Впрочем, не всех представителей реставрационного крыла русского православия устраивает модернизм Карташева, и в их воображении Святая Русь не имеет ничего общего с “арматурой” современного общественно-государственного устройства (в этом с ними можно вполне согласиться), а поэтому им рисуются средневековые пасторальные пейзажи: монастыри, сельские церквушки и толпы паломников, шествующих по святым местам.

Идеологи антикультового движения и борцы за тотальное воцерковление россиян пытаются обосновать свои надежды на государственную поддержку ссылками на примеры протекционистской политики государства, заинтересованного в развитии национальных отраслей производства, защите внутреннего рынка, укреплении собственной валюты и т.п. Данное сравнение несостоятельно, поскольку следование модели экономического протекционизма неприемлемо для светского государства, придерживающегося принципа свободы совести граждан. Согласно Рекомендации 1202 (1992 г.) Парламентской Ассамблеи Совета Европы, озаглавленной “Религиозная терпимость в демократическом обществе”, “светское государство не должно возлагать никаких религиозных обязательств на своих граждан. Оно должно пробуждать уважение ко всем признанным религиозным общинам и способствовать их взаимоотношениям с обществом в целом” [9].

Нетрудно заметить, что возрождение духа преследования и травли нетрадиционных религий выливается в неблагоприятную политическую игру: под возгласы об опасности и злокозненности всех без исключения нетрадиционных религий навязывается убеждение о необходимости монополярной государственной религии. Тем самым Россию, столько претерпевшую от политического тоталитаризма, столько пострадавшую от гонений на религию в целях реализации одной из большевистских утопий — установления государственного атеизма в стране, теперь вновь хотят вернуть к тоталитаризму, хотя и иному, церковному.

Ослаблению остроты этой проблемы, вышедшей далеко за рамки конфессиональных споров и получившей широкое общественное, правовое и государственное значение, может помочь более правильное понимание нетрадиционных религий на основе нового научного подхода.

## Раздел первый

### Теоретические проблемы исследования нетрадиционных религий

#### Глава I

##### Типология современных нетрадиционных религий

В современном религиоведении пока нет разработанной типологии нетрадиционных религий, хотя и предложено много классификаций, учитывающих особенности их вероучения, обрядности, организационных форм. При этом принимаются во внимание прежде всего внешние, феноменологические проявления нетрадиционных религий, а не их внутренняя, структурно-функциональная организация, определяющая их морфологию, с учетом которой и строится типология религий. В этих классификациях, наряду с неохристианством и неориентализмом, выделяют ещё неоязычество, синкретические и универсалистские религии, врачевательные и психотерапевтические культы, эзотерические религиозно-философские течения, неомистицизм. Подобная группировка позволяет систематизировать чрезвычайно разнообразие нетрадиционных религий и выявить их более крупные и существенные особенности, однако еще не дает полного представления о их месте и значении в современном социокультурном контексте, об их социальной роли, воздействии на личность и общество. Такие сложные и важные познавательные задачи решаются на основе морфологического анализа, позволяющего разрабатывать структурно-функциональные типологии религии.

Они известны давно, но до последнего времени не были связаны с рассмотрением нетрадиционных религий, хотя заложили важные теоретические и методологические предпосылки для разработки их собственной типологии. К ним относятся, во-первых, представление о культурно-исторических типах религий, органически связанных с определенными формами общественной организации, а в более крупном масштабе — с разными цивилизационными уровнями развития, представление, свойственное Вико, Гегелю, Веберу, Тойнби. Во-вторых, это убеждение о неравноценном воздействии различных религий на жизнь и развитие общества. Особенно настойчиво эту мысль проводил Макс Вебер при рассмотрении протестантизма как одного из главных факторов в становлении капиталистического общества. В-третьих, это детально разработанные типологии религиозных институтов, ролевых взаимоотношений между различными категориями верующих, взаимосвязей религиозных организаций с обществом и государством. На современной научной основе эти исследования были начаты Трёлчем и опять же Вебером, а позднее продолжены в классических трудах Герардуса ван дер Леу и Йохима Ваха.

Современные религиоведы и социологи анализируют типологию нетрадиционных религий именно в этих трех аспектах. В работах А.Баркер, Э.Бенса, Ч.Глока, М.Йингера, В.Уильсона, М.Элиаде и др. было показано, что нетрадиционные религии, аналогичные



современным, появились довольно давно, в некоторых культурных ареалах мира даже несколько столетий тому назад. Наиболее ранние из них известны в Полинезии, у североамериканских индейцев, в Африке и Малайзии, что объясняется столкновением автохтонной культуры, этнического самосознания и традиционного образа жизни с колониальным угнетением, конфронтацией с миссионерским прозелитизмом. В западных странах первая волна нетрадиционных религий родилась во второй половине XIX в., её наиболее яркими и известными проявлениями были спиритизм и теософия Блаватской. Впервые массовое появление нетрадиционных религий наблюдалось в послевоенной Японии, где число новых сект достигло нескольких сотен. Вторая волна нетрадиционных религий, заставившая заговорить о себе во всем мире, охватила США и Западную Европу в конце 60-х — начале 70-х годов. После падения коммунистических режимов в странах Восточной Европы и в СССР началось их широкое распространение в бывшей ГДР, в России, на Украине и в других странах СНГ. Таким образом, фактическая обоснованность и достоверность культурно-исторической типологии новых религиозных движений не вызывает сомнения.

Более сложной и очень противоречивой оказалась проблема роли и значения нетрадиционных религий в обществе, их воздействия на человека, его семейные отношения и привычный образ жизни. Социологи различают две-три фазы в развитии нетрадиционных религий, начиная с их *становления* под воздействием богоискательской среды и контркультуры, проникнутой религиозно-мистическими настроениями (эта фаза подчас малозаметна или даже отсутствует). Наиболее заметна фаза *консолидации* нового религиозного движения и резко негативного отношения к социальному окружению и к господствующим церковным организациям (этим объясняются их характерные названия: “религиозный протест”, “альтернативные религии”). Особенностью заключительной фазы развития новых религиозных движений является смягчение конфронтации с окружающим миром, умиротворение протеста и ассимиляция в среде “добропорядочных” религиозных объединений, пользующихся общественным признанием и правовым статусом. Однако, фактически, далеко не все нетрадиционные религии оказались склонны к умиротворению. К тому же возникшее антикультовое движение вовсе отрицает за ними эту возможность и право на законное сосуществование с традиционными религиями, поскольку объявляет их все, без исключения, неисправимо “деструктивными” культурами, которые разрушают человеческую личность и в целом подрывают существование общества.

Наконец, третий аспект типологии нетрадиционных религий, связанный с анализом собственных им форм организации, получил наибольшую разработку в современном религиоведении. Ч.Глок подверг критике старую теорию “секты-церкви”, созданную Вебером и Трельчем, и показал, что нетрадиционным религиям свойственно значительное разнообразие

институциональных форм и что далеко не всегда их сектантские институты превращаются в церковные. Б.Уильсон и М.Йингер анализировали типологические особенности различных религиозных сект, А.Баркер проследила изменения целого ряда нетрадиционных религий со стороны их взаимоотношений с окружающей социальной средой и положения личности в этих новых религиозных организациях.

Всё это позволяет подойти к более глубокому пониманию специфики нетрадиционных религий и к разработке их общей морфологической типологии, учитывающей их строение, функции и социокультурные ориентации.

Итак, нетрадиционные религии, получившие широкое распространение в последней трети XX века в западном мире (а с конца 80-х годов в России), представляют собой типологическое социальное явление, многократно наблюдавшееся в истории. Их особая активность проявляется в эпохи кризиса и общественных потрясений, в переломные периоды истории, связанные с глубокими изменениями экономики и быта, политических настроений, общего мироощущения человека. Сопутствующее этим явлениям усиление недоверия к официальной идеологии и господствующей религии способствует распространению новых религиозных движений, обличающих лицемерную апологетику властей и коррумпированность церковных институтов.

Нетрадиционные религии нередко были начальной фазой становления новой вероучительской традиции, наиболее известные примеры этого рода — ранний буддизм и первоначальное христианство. Альтернативный характер религии может быть следствием нарастания противоречий в господствующей религиозной традиции под воздействием обозначившихся общественно-исторических перемен. Таковы японские секты *дзэн* и *нитирен* в средневековом буддизме, которые в последние десятилетия нашли своих приверженцев среди западных богоискателей и даже проникли в Россию. Таков и широко известный у нас своими выступлениями против Русской православной церкви *Богородичный центр*.

В отличие от традиционных религий, настроенных апологетически в отношении господствующего социально-политического строя, новационные религии всегда более интенсивны в своем воздействии на верующих, даже в том случае, если предписывают им общественную пассивность, равнодушие и невозмутимость в отношении с окружающими.

В истории нередко случалось, что альтернативная направленность новых религиозных представлений служила идеологическим оружием в выступлениях народных масс за свое социальное освобождение, а затем в изменившихся социальных условиях новые религиозные движения либо постепенно утрачивали свою воинственность и примирались с существующим строем, либо становились господствующими религиями нового общества. Так например, некоторые сектантские направления в исламе, первоначально служившие идеологической платформой народных и оппозиционных движений, стали впоследствии в ряде стран

господствующими вероисповеданиями. Таковы исторические судьбы *шиизма* в Иране, *махдизма* в Судане, *исмаилизма* в фатимидском Египте.

Строго говоря, нетрадиционными религиями правильнее называть только радикальных противников существующей религиозной традиции и официальных церквей, к тому же занимающих альтернативную позицию к социально-политическому статус кво. Однако такое понимание нетрадиционных религий оказывается слишком узким, поскольку не принимает во внимание иных проявлений *нового религиозного сознания* и изменения ориентаций самих участников религиозного протеста. При этом необходимо учитывать, что трудно, а то и невозможно провести четкую грань между “умиротворенными” и “неумиротворенными” религиями из числа недавно появившихся в нашей стране, принимая во внимание то, что установки одной и той же религиозной организации довольно быстро изменяются, и при том не в одинаковой мере по разным вопросам (это характерно, например, для изменения социальных и идеологических позиций современных кришнаитов, которые отказались от непримиримой конфронтации со светским обществом и даже настойчиво выступают за диалог с христианством).

Исходя из этих соображений, целесообразно не противопоставлять “новые” и “нетрадиционные” религии, а рассматривать первые в качестве разновидности вторых. Поэтому мы предлагаем расширить рамки понятия *нетрадиционные религии*, включив в него наряду с новыми религиозными движениями категорию *новых религий*.

При всей разнородности состава нетрадиционных религий они все же представляют собой единую категорию — *типологическое явление иной религиозности, радикально отличающейся от традиционной для данного общества в рассматриваемый исторический период. Для них характерна интенсификация социальных функций религии, а часто и пропаганда новых социально-религиозных утопий обновленческой, оппозиционной либо альтернативной направленности, разработанных на основе радикально измененных (обычно нетрадиционных) вероучений.*

#### 1. Новые религиозные движения

Новые религиозные движения как самая большая и важная группа современных нетрадиционных религий разделяется, в свою очередь, на ряд типологий, каждая из которых отличается особым отношением к социальной действительности и официально признанным в обществе религиозным организациям. Это, во-первых, два типа религий, стремящихся к радикальному обновлению существующего мира и современного нам человека; затем — несколько типов религий оппозиционного характера, занимающих миро-борческие и богоборческие позиции; наконец, два типа альтернативных религий, не приемлющих существующий мир и ищущих ему замену.

#### а) Обновленческие религиозные движения

Религиозные движения этого типа не просто предлагают новое осмысление социальных проблем, но претендуют на неотложное и радикальное их разрешение. Причем им присущи различные модальности религиозно-практического освоения действительности в зависимости от серьезности социальной ситуации (а её реальное неблагополучие, как правило, намного преувеличивается, вплоть до его трагической и катастрофической интерпретации в религиозно-мифологизированном сознании). Иначе говоря, основные идеи, представления и настроения, характерные для новых религиозных движений, обладают неодинаковым значением, остротой и активностью.

Несмотря на свои типологические различия, все нетрадиционные религии в той или иной степени противостоят исходному, статуйному состоянию традиционных религий, так называемому “религиозному истеблишменту”, к которому принадлежат официальные, господствующие религии и их церковные организации. Последним свойственно либо апологетическое отношение к существующему социально-историческому строю, либо формально нейтральное, с подчеркнутым “дистанцированием” от всяких форм общественного устройства и государственной власти. Иная, радикально-обновленческая, позиция свойственна рассматриваемой типологии новых религиозных движений. О ней можно судить по характерному высказыванию одного из идеологов движения Нового Века: “Заговор Водолея — это особого рода революция, с особыми революционерами. Этот заговор направлен на изменение сознания критической массы людей, достаточной для того, чтобы осуществить обновление общества” [1, 26].

Самой слабой новационной модальностью обладают нетрадиционные религии, принадлежащие к типу *социально-антропологического перфекционизма*. Религиям этого типа свойственна фетишизация определенных условий и факторов реальной действительности (начиная от физического здоровья и духовного развития индивида и кончая преодолением кризисных явлений современной экономики и пороков властных структур общества). Совершенствование этих сторон человеческой жизнедеятельности рассматривается в качестве определяющего фактора, заветной панацеи глобальных изменений к лучшему современной цивилизации, чудодейственного освобождения человечества от угрожающих ему проблем и противоречий.

К этому новационному типу принадлежат широко распространенные аскетические и психосоматические культы, техники интеллектуального развития, взятые на вооружение Обществом трансцендентальной медитации, Обучающими семинарами Эрхарда (est, впоследствии “Форум”), макробиотикой Осава и т.п. Сюда же можно отнести объединения, культивирующие в нашей стране военно-прикладное искусство каратэ в совокупности с

религиозным мировоззрением, этикой и психологией дзэн-буддизма. Члены подобных групп стремятся к обретению несокрушимой силы и мужества, непоколебимости духа и строгости жизни. Примыкают сюда и полурелигиозные методики достижения “совершенного образа жизни”, подобные средневековой японской “чайной церемонии”, популярной сегодня во многих странах мира, гуманистической психологии и различным парапсихологическим культам. В объединениях этой направленности люди стремятся повысить свой “человеческий потенциал”, достичь гармоничных отношений с окружающими и гарантировать себе жизненный успех.

Новации этого типа представляют собой качественное, содержательное и функциональное, обновление религиозности, чего, кстати, недостает обычному модернизму, который отчасти расширяет круг задач, решаемых традиционной религией, отчасти меняет их трактовку, но вовсе не призывает жить по-новому в соответствии с радикально обновленными социокультурными ориентациями.

Социально-антропологический перфекционизм новых религиозных движений характеризуется двумя подтипами: *фетишистским* и *окультиным*, в зависимости от того, какой смысл и значение приписываются сакральным средствам совершенствования человека и его образа жизни. В первом подтипе фетишизируются сами средства воздействия на человека и отдельные формы его поведения (при этом его телесное и нравственно-психологическое совершенствование расцениваются как залог изменения общества и мира в целом). Фетишизация касается аскетических предписаний (вегетарианство и ограничение секса у кришнаитов), дыхательных и гимнастических упражнений, используемых в ряде нетрадиционных религиозных объединений. В кодексе нравственно-оздоровительного образа жизни ивановцев (“Детка”) своеобразным фетишем стало требование здороваться со всеми встречными. Во многих группах движения Нового Века используются в качестве фетишей драгоценные камни, кристаллы, минералы, пирамиды различных размеров, магические жезлы. Им приписывается важная роль в ритуалах, практикуемых последователями новых культов.

Второй подтип социально-антропологического перфекционизма новых религиозных движений связан с представлением о проявлении оккультных сил в ритуальной практике. Чудодейственное значение приписывается не самим по себе фетишизированным средствам и методам психофизического воздействия на человека или формам его поведения, а таящимся в них сверхъестественным силам. Таковыми считаются: божественная энергия Кришны, заключенная в священной мантре и в ритуальной пище вайшнавов — прасаде; космические силы ян и инь, которые следует держать в равновесии, согласно диетическим и врачебным рецептам макробиотики Осава; живительная энергия праны и шакти, наполняющая буддийские и тантрические обряды, и т.д. Оккультные представления распространены и среди участников

движения Нового Века, которые убеждены, что “самовыражение посредством танца, театрализованных действий, керамики и поэзии порождает творческую энергию или дает возможность человеку подсоединиться к космической энергии” [2, 191]. Это, как они полагают, обеспечивает им желаемую трансформацию личности.

*Сакрализация действительности* — это более “сильная” обновленческая модальность новых религиозных движений. Здесь мистифицируются не отдельные элементы земной жизни, как в религиях предыдущего типа, а считается, что вся существующая действительность должна быть проникнута сакральным началом, чтобы радикальным образом изменилось бы к лучшему положение людей, общества и мира в целом. Только тотальная сакрализация действительности может принести желаемое “освобождение” и “спасение”.

Представления о сакрализации действительности могут быть разными, соответственно выделяются два подтипа новых религиозных движений: это либо упование на *сакральный образ жизни*, призванный обосновать окончательное разрешение проблем и противоречий существующего мира, либо надежда на ещё более радикальное средство — *божественного спасителя*.

В первом случае в новых религиозных движениях доминируют пантеистические или панентеистические воззрения, почерпнутые из традиций индуизма, дзэн-буддизма, тантризма, суфизма. Сакральный образ жизни занимает центральное место в вероучении кришнаитов, которые понимают его в соответствии с принципами бхакти-йоги как “преданное служение Господу”. Аналогичная новационная тенденция присуща теософии и антропософии, агни-йоге Рерихов. В неохристианской Церкви Объединения Муна подобное мистическое отношение к действительности выражается в идее о “бого-центрированности”. Эта идея должна определять мироощущение и всю жизнедеятельность человека, семью, а также другие социальные институты и сферы общественной жизни (например, политику). Для движения Нового Века характерно представление о том, что наступает рассвет для новой формы сознания, что человечество в настоящее время испытывает радикальное спиритуальное изменение, что оно приблизилось к эпохе Водолея [3]. В этом движении пропагандируются идеи спиритуального пробуждения, космического сознания, холизма (целостного подхода к миру и человеку в их неразрывной связи и взаимодействии). Подчеркивается важность эволюции, но при этом речь идет о спиритуальной эволюции человечества, а не о материальном или технологическом развитии общества. На первый план выдвигаются экологические проблемы: пропагандируется вегетарианство, коммуны, ориентированные на природосообразный образ жизни, домашнее ткачество, использование хлопчатобумажных тканей, альтернативные технологии и т.д. [2, 190].

Во втором случае в новых религиозных движениях речь идет о приходе *аватары* или о появлении *мессии*, поскольку считается, что собственных усилий простых людей (даже подлинных праведников) недостаточно для спасения мира. Примером является культ Порфирия Иванова — “Победителя Природы и Бога Земли”. Полагают, что благодаря божественным наставникам земной мир может качественно преобразиться: утратить свое несовершенство, избавиться от зла и несправедливости, обрести сакральный статус “обетованной земли”, т.е. полностью выйти из современного социокультурного кризиса.

В целом для неоязычества с его оккультизмом, приоритетом земных благ и ценностей и отказом от христианской традиции характерно приуменьшение значения *этического* содержания (вспомним правомерное определение христианства у *А.Швейцера*, указавшего на то, что в нем “этическое составляет сущность религиозного” [4, 37]). Учитывая, что возникновение христианства сопровождалось отказом от “религии Закона” (Швейцер писал: “Закон не имеет больше силы для верующих в Христа” [4, 75]), легко понять, почему в неоязычестве нередко наблюдается возврат к жесткой архаической нормативности, строгой ритуалистике и обрядности, к авторитарной власти магов-наставников (таких, как Дон Хуан в произведениях *Карлоса Кастанеды*).

Выдвижение в некоторых направлениях неоязычества на передний план задачи оккультного совершенствования адептов связано с упованием на развитие собственных сил и возможностей человека и обретение им благодаря этому жизненного успеха и “спасения” (в форме сверхъестественного могущества, превосходства над злыми силами и гарантии гармоничных отношений с окружающим миром). Подобные установки неоязычества во многом определяют мотивы привлекательности его “приземленного” мировоззрения и житейской морали.

Итак, распространение неоязычества свидетельствует о сложном, диалектическом изменении бытующей религиозности. Это обусловлено, с одной стороны, утратой доверия к христианскому представлению о трансцендентной природе морально-личностного начала в человеке (в сущности, за этим стоит кризис доверия к моральным устоям общества в современный период глубокого обострения социально-экономических и политических проблем в стране и на международной арене). С другой стороны (и это главное), растущий интерес к неоязычеству вызван упованием на возможность безграничного развития индивидуальных возможностей человека, рассматриваемых в качестве его внутреннего, пока еще скрытого и нереализованного божественного потенциала. Повод для такого умонастроения отчасти дало христианство, обещая, что в неопределенном будущем, “в конце веков” верующий обожится, т.е. обретет совершенный, божественный статус бытия. Сторонники неоязычества ратуют за более определенную, надежную и близкую перспективу своего сакрального совершенства,

поскольку видят ее реализацию не в отдаленном царствии небесном, а “здесь и сейчас”, в своем земном существовании, и не по благодати, не по милости божьей, а в результате своих собственных достижений в овладении оккультными силами. Эти мистические воззрения в конечном счете также порождены возросшим неверием людей в возможности общества гарантировать общее благо своих граждан и защитить каждого из них в отдельности.

#### б) Оппозиционные религии

Это направление новых религиозных движений характеризуется прежде всего *отчужденным отношением* к миру, непримиримым *противоборство* с ним либо стремлением *подчинить его противоположным сакральным приоритетам*, отказавшись от богопочитания и установив культ дьявола. Здесь перед нами особая группа *оппозиционных (мироборческих и богоборческих) религий*. Среди них преобладают феномены религиозности, возникшие еще в предшествующие эпохи, но переосмысленные в соответствии с современными социокультурными устремлениями.

*Типология* этих религиозных новаций существенно иная, чем у религиозных движений *обновленческого типа*. Их приверженцы не стремятся усовершенствовать окружающую их реальность, они (1) *уходят от нее* в волшебный и мифический мир фантазий, как это делают, например, поклонники американского писателя Г.Ф.Лавкрафта, убежденного в сохранении господства хтонических и inferнальных сил в современном мире. По мотивам его произведений американские студенты устраивают театрализованные представления мистического характера, открыто заявляя тем самым о своих неоязыческих воззрениях. Особую популярность завоевали литературные произведения английского профессора Дж.Р.Р.Толкена, имитирующие древнейшие кельтские предания. Даже в России нашлись почитатели его увлекательной языческой мифологии, разыгрывающие на лоне природы многодневные представления из жизни “лесного народа”.

Многие приверженцы оппозиционных религий стремятся (2) *противостоять* неблагоприятному воздействию окружающего мира с помощью магии и колдовства. Они называют себя “ведьмами” и “колдунами” и принадлежат к разнородному по своему составу *неооккультизму* — влиятельному элементу современной альтернативной контркультуры. К этой же группе оппозиционных религий тяготеет, по-видимому, и *неошаманизм*, получивший широкую известность благодаря имевшим огромный успех литературным произведениям *Карлоса Кастанеды*, в которых он описал полное драматизма свое многолетнее обучение у мексиканского индейца, влиятельного мага. Растущий интерес к шаманизму в западных странах оказался взаимосвязанным не только с расширением исследований в этой области, но и с появлением людей, охотно овладевающих шаманским искусством, например под руководством американского антрополога Майкла Харнера, который не только исследовал шаманизм, но и



сам успешно его практиковал вместе с группами своих учеников. Это увлечение вполне объяснимо, если прислушаться к словам другого известного исследователя шаманизма, Роджера Уолша: “В мире, которым правят загадочные, непредсказуемые силы, шаман дает надежду на то, что эти силы можно понять и изменить, ими даже можно овладеть; людям вовсе не обязательно быть беспомощными, растерянными жертвами холодной недружественной Вселенной и что болезнь можно излечить, конфликты уладить, чувство вины смягчить, богов умиловать, зло победить и даже смерть лишить того ужаса, который она нам внушает” [5, 192]. В современном сложном и противоречивом мире эти слова звучат вполне актуально для неошаманистов, надеющихся с помощью древней традиции и психосоматической техники научиться достигать измененного состояния сознания — “состояния глубокой концентрации и покоя, повышающие психическое, физическое и духовное благополучие” [5, 16].

Нередко приверженцы оппозиционных религий, не надеясь на божественную милость — основной аргумент христианских представлений о помощи свыше и спасении, стараются (3) *заручиться поддержкой* определенных сакральных субъектов, вера в которых связана с совершенно иными религиозными традициями. Прежде всего с культом дьявола, возникшим еще в средневековом христианском обществе XI—XII веков в качестве оппозиции официальной религиозной идеологии [6]. Вполне современным феноменом явились некоторые мистически настроенные *уфологические группы*, пропагандирующие культ космических пришельцев, пилотов летающих тарелок, спешащих на помощь страждущим обитателям Земли. Впрочем, эти *неоспирические* представления все же имеют своих солидных предшественников: теософию с ее надеждой на помощь “старших братьев” по Космосу, сложившуюся, в свою очередь, под влиянием индуистского учения о существовании Шамбалы — сакральной обители тайных правителей Земли, и концепции *аватара* — о периодическом воплощении божества на земле.

Наконец, (4) наиболее радикально настроенные представители оппозиционных религий проповедуют осмысление действительности и решение проблем современного мира, *принципиально изменив вектор своих сакральных ориентаций*, т.е. установив прямо противоположные сакральные приоритеты в сравнении с принятыми в традиционных религиях. Подобные ориентации свойственны основанной Ла Веем Церкви Сатаны, а также менее крупным объединениям достаточно широкого движения дьяволомании, адепты которого поклоняются персонифицированному Злу как верховному сакральному началу. Это многочисленные сатанинские мистериальные, оргаистические культы и секты. Их прообраз пропагандировал еще в первые десятилетия века англичанин Алиас Кроули, а в начале 60-х годов о страшной реальности этого феномена узнала вся Америка, став свидетельницей человеческих жертвоприношений в банде Мейсона.

Однако самая ужасная переоценка сакральных ценностей была заложена в оккультно-мифологической доктрине германского фашизма, получившей сакраментальное название “Аненербе” (“Наследие предков”). В этом случае *неомифология*, поставленная на службу нацизму и стремлению к мировому господству, использовалась для оправдания преступной агрессии и кровавого геноцида. Согласно сокровенному содержанию этой мистической доктрины, “новый порядок” и “Третий Рейх”, о которых фашисты говорили как о своих главных военно-политических приоритетах в переустройстве всего мира, обладали для посвященных еще и эзотерическим значением — вступлением человечества в Новую Эру. Эта “эра сверхчеловека” должна стать свидетельством реализации нового сакрального мифа об установлении на земле теократического строя во главе с оккультным орденом СС — Аненербе, поддерживающую непосредственную связь с могущественными языческими богами [7, 68].

#### в) Альтернативные религии

Эта типология новых религиозных движений получила известность в период затухания в западных странах молодежного движения протеста 60-70-х годов, когда “движение Иисуса”, секта “Дети Бога”, “движение Харе Кришна” явились феноменами *религиозного протеста*, пришедшими на смену антиавторитарным социально-политическим выступлениям молодежи. В результате отчетливо обнаружилась сугубо радикальная установка этого типа религиозных новаций, получивших название *альтернативных религий*.

Их отношение к окружающему миру прямо противоположно апологетической позиции традиционных религий. Впрочем, современное общество все больше тревожит церковь, с одной стороны, доминированием секулярных тенденций, подрывающих ее авторитет и влияние, а с другой стороны, ростом напряженности и противоречий, углублением духовного кризиса. В этих условиях традиционные религии отошли от прежней апологетической позиции и постоянно и все настойчивее заявляют о своем критическом и дистанцированном отношении к существующему миру. Они отказались от недвусмысленного оправдания и защиты господствующего социально-политического строя и настаивают на необходимости его совершенствования под руководством церкви.

Тем не менее *альтернативные религии* принципиально отличаются даже от подобных критически настроенных традиционных религий, поскольку не допускают никакого компромисса с современным миром, решительно отказываются от существующей социальной реальности и от официальных церквей, поддерживающих ее своим авторитетом. Для этих религиозных новаций не приемлемы никакие реформы существующего строя, а любые программы совершенствования хозяйственно-экономических и политических отношений в обществе, развития международного сотрудничества отвергаются как бессмысленные и

безрезультатные. Для них вся общественная система, весь образ жизни современного человечества представляются неприемлемыми, их недостатки — неисправимыми, а царящее зло — неискоренимым.

Радикальность установок альтернативных религий бывает различной, в соответствии с чем они разделяются на два типа, один из которых может быть назван *спиритуальной трансформацией земного мира*, а другой, ультрарадикальный тип новых религиозных движений, правомерно характеризовать как *апокалиптический*.

Приверженцы первого типа альтернативных религий видят в *спиритуальной трансформации земного мира* конечную цель глобального исторического процесса, вступившего ныне в решительную стадию своего развития. В конце XX в. эта ориентация получила большое распространение. Наблюдаются два разных уровня подобных ориентаций. Начальный уровень новаций этого типа отмечен неопределенными религиозно-мистическими исканиями, присущими *аморфной богоискательской среде* и религиозным исканиям в *молодежной контркультуре* и в некоторых *альтернативных движениях*. Эти явления были основательно исследованы в Америке и Западной Европе, где получили распространение такие религиозные новации альтернативной направленности, как “битнический дзэн”, “Революция Иисуса” и “наркотическая революция” (“психоделия” Кена Кизи и Тимоти Лири), как радикально настроенные группы движения Нового Века (New Age).

Более высокий уровень активности и организованности свойствен *милленаристским движениям и хилиастическим сектам*. Для первых тысячелетнее царство божие на земле является ближайшей, реально достижимой перспективой. Для вторых эта заветная мечта уже осуществлена в узком кругу избранных, примеру которых должно последовать все человечество. К этому подтипу новых религиозных движений принадлежит секта “Дети Бога” (в первые годы её активности в США), у нас — “Богородичный центр” и “Церковь Последнего Завета” Христа-Виссариона. Высокий уровень эсхатологических настроений с особой силой проявился в киевском выступлении членов Белого Братства (ЮСМАЛОС), которые инсценировали своеобразный “милленаристский путч” в преддверии ожидаемого ими наступления царства божьего на земле.

Лидеры религиозных объединений, принадлежащих ко второму типу альтернативных новаций, провозглашают необходимость *ухода* в некий потусторонний сакральный мир. Нередко их призывы реализуются, и десятки, а то и сотни сектантов совершают самоубийства. В сущности, это всегда акт отчаяния и безрассудного фанатизма, тем не менее религиозные лидеры санкционируют и оправдывают его как решительный и достойный шаг к полному освобождению и окончательному спасению.

Нетрадиционные религиозные объединения этого типа обнаруживают два разных уровня активности. В первом случае чрезвычайно накаленные религиозные настроения выливаются в своеобразную *эсхатологическую панику*: люди бросают свои дома, имущество, родных и близких и отправляются в условленное место, где иступленно ждут наступления с минуты на минуту конца света или появления космических кораблей спасителей-инопланетян, на которых они смогут покинуть обреченную на гибель Землю.

Во втором случае приверженцы альтернативной религии моделируют *апокалиптическую катастрофу*: община совершает коллективное самоубийство (массовое отравление членов “Народного храма” в Гайане, самосожжение адептов “Храма Солнца” в Швейцарии и Франции).

Следует подчеркнуть, что рассмотренные типы религиозных новаций представляют собой только абстракции и идеальные модели реальных религиозных явлений, как правило, весьма неоднородных и противоречивых. При эмпирическом анализе конкретного религиозного движения обычно обнаруживаются (в форме тенденций) различные типологические особенности, прежде всего в том случае, если оно на протяжении истории своего существования подвергалось воздействию различных социокультурных условий и претерпело определенные эволюционные изменения. Эта типологическая неоднозначность нового религиозного объединения обычно связана также с разнородностью ее контингента, вследствие чего различные группы верующих в пределах одной религиозной организации (новички, рядовые верующие, монахи, иерархи) обладают довольно разными новационными ориентациями. К тому же эти ориентации обычно не остаются постоянными, а порой претерпевают глубокие изменения. Благодаря этому одни настроения ослабевают в религиозной организации и уходят на задний план, а другие усиливаются и начинают доминировать. Все это свидетельствует о лабильности и динамизме типологических особенностей конкретного объединения нетрадиционной религиозности.

Типологическая неоднозначность нетрадиционных религий наглядно проявляется при рассмотрении *новых религий*, особенно в тех случаях, когда речь идет о бывших новых религиозных движениях, находящихся в процессе адаптации к окружающему их обществу.

## 2. Новые религии

Типология *новых религий* в современной России разнообразна, но трудности их морфологического определения заключаются в другом: некоторые представители новых религий не всегда достаточно четко и определенно отличаются как от новых религиозных движений, так и от традиционных религий. Объясняется это как объективными, конкретно-историческими обстоятельствами, так и субъективными. Объективными факторами, маскирующими типологическую принадлежность современных *новых религий*, являются либо

их принадлежность в далеком прошлом к господствующей традиции, например к языческой, либо их еще не забытое прошлое в качестве радикального религиозного протеста: нынешние добропорядочные вайшnavы из Общества Сознания Кришны всего четверть века тому назад получили известность в западных странах в качестве радикального “движения Харе Кришна”. Субъективные факторы, пожалуй, в еще большей степени препятствуют пониманию фактической типологической принадлежности *новых религий*. С одной стороны, это идеология конфессиональной ортодоксии и антикультового движения, отвергающая новые религиозные движения как радикальное зло и не желающая видеть свойственные им тенденции к умиротворению и социальной адаптации. С другой стороны, это идентификация *новых религий* в качестве тех или иных извечных традиций либо незыблемых положений божественного откровения, что также препятствует пониманию социально-исторической динамики нетрадиционных религий.

Рассмотрим процесс постепенного превращения радикально настроенного нового религиозного движения в адаптировавшуюся к окружающему обществу *новую религию* на примере западного кришнаизма, получившего распространение в России. Эту интереснейшую проблему, актуальную во многих отношениях (например, в юридически-правовом), можно обозначить как новые тенденции в жизни российских вайшnavов, возникшие на фоне общих исторических изменений движения “Сознания Кришны”.

Международное общество Сознания Кришны (ISKCON) было создано в Америке индуистским эмиссаром Бхактиведантой Свами Прабхупадой в 1966 г. В новом религиозном движении сразу же обнаружились две противоположные тенденции: с одной стороны, вероучительская преемственность от средневекового движения *бхакти* (преданного служения Верховной божественной личности), ставшего влиятельным элементом традиционного индийского общества; с другой стороны, американский кришнаизм обнаруживал во многом противоположную тенденцию (не с точки зрения религиозного учения, обрядности и организационной структуры, а с точки зрения социокультурных позиций и устремлений). По единодушному мнению исследователей американский кришнаизм принадлежал к типу религиозно-мистических движений протеста, возникших на почве молодежной контркультуры.

Прабхупада опирался на первую тенденцию и действовал как миссионер в рамках второй. В результате он стал *ачарьей* — основателем нового религиозного движения и последним (из определившихся на сегодняшний день) членом *парампары* — непрерывной последовательности наделенных божественным авторитетом духовных наставников. Таким образом, он успешно продолжил средневековую традицию, обеспечил ее беспрецедентное распространение в западном мире и заложил ее прочные организационные основы, создав ISKCON с коллегиальной формой управления — Административным советом. Это новшество было

результатом опыта, приобретенного в западных странах и позволившего избежать раскола новой организации после смерти ее основателя.

Весьма решительной и бескомпромиссной была миссионерская деятельность Прабхупады в среде американской молодежи. Он успешно преодолел негативную сторону молодежной контркультуры, несущей на себе отпечаток анархизма и разложения — идейного разброда, отказа от традиционных моральных норм полового поведения, брака и семьи, игнорирования авторитета, увлечения наркотиками. Однако лучшее — устремленность к высоким духовным ценностям, отказ от культа потребительства и материального успеха — он сохранил и удачно соединил с древней традиций.

После ухода Прабхупады из жизни проявилась и постепенно стала доминирующей третья, *новейшая тенденция* в развитии вайшнавской общины на Западе. Эту тенденцию в социологии религий принято называть *умиротворением религиозного протеста*, его адаптацией к существующему общественно-политическому строю. Речь идет, если так можно выразиться, о налаживании контактов бывшей альтернативной религии и неконформистской секты с существующим демократическим строем.

Все эти три тенденции в определенной мере проявились и в общине российских вайшнавов. Главным фактором, определившим изменение типологических, социокультурных особенностей “Движения Сознания Кришны” в нашей стране, явилась кардинальная трансформация российского общества. Очевидно, что даже вайшnavы (при всем их стремлении чураться политики и сохранять обособленность и суверенность своей религиозно-общинной жизни) не могут оставаться одними и теми же перед лицом тоталитарного и демократического общества. В принципиально разные исторические периоды нашей страны они придерживались, естественно, разных социокультурных позиций и выступали в разных социальных ролях. В тоталитарной стране кришнаизм представлял собой четко выраженную альтернативную религию, а члены Общества Сознания Кришны однозначно воспринимались как религиозные диссиденты.

Совершенно иная ситуация складывается в демократическом обществе, устои которого заложены в современной России. В демократическом государстве существуют правовые гарантии свободы совести, есть все возможности для беспрепятственной деятельности различных религиозных организаций, уважающих закон, интересы общества и его граждан. Это система религиозного плюрализма. Она не тождественна произволу и анархии и вовсе не попирает свободу выбора мировоззрения и религиозной веры, как твердят о том поборники утверждения тоталитарно-теократических порядков на Руси.

Совершенно очевидно, что переход из одной общественно-политической среды в совершенно иную не мог не привести к существенным изменениям российских вайшнавов. При

этом они остались, разумеется, верными своим религиозным убеждениям, но характер и направленность их общественной активности резко изменились. Это легко понять: поскольку религия (в данном случае определенное религиозное движение, вайшнавская община) является активным элементом в рамках социокультурной системы, постольку глубокие изменения общества существенно меняют отношение к нему религии.

Иначе говоря, тот, кто отвергал прежние условия существования, разрушавшие его духовную, религиозно-нравственную идентичность, совсем иначе воспринимает открывшуюся в России перспективу формирования цивилизованного общества, которую кришнаиты смогли ощутить благодаря юридической регистрации их общины в качестве полноправной религиозной организации.

На социологическом языке подобные изменения религии называют сменой характеризующего её культурологического типа. Как мы говорили выше, существуют религии целого ряда структурно-функциональных типов, отличающихся друг от друга особенностями взаимоотношений с общественной системой и своей оценкой мира в целом. В период своего зарождения в Америке “Движение Харе Кришны” восприняло нонконформистские установки молодежной контркультуры и представляло собой *альтернативную религию*. В годы советской власти “Движение Сознания Кришны” также выделялось на фоне традиционных религиозных организаций своим радикализмом, и этим, в первую очередь, и мотивировался приток молодежи в новое религиозное объединение: в нем диссиденты от религии надеялись обрести спиритуальную реальность, позволяющую уйти от неприемлемой для них социальной действительности, либо, по крайней мере, достичь радикального изменения духовного уровня своего бытия, в первую очередь благодаря декламации священной мантры, наставничеству гуру, соблюдению четырех регулирующих правил.

Мне представляется, что в жизни российских вайшnavов появилась тенденция, отмеченная признаками *статутного типа*. Это свидетельствует о том, что “Движение Сознания Кришны” уже не отвергает российской действительности, что оно приемлет развивающийся демократический строй и прилагает усилия к укреплению стабильности и духовному совершенствованию нашего общества. Не только потому, что последнее “дает жить” вайшнавам, а потому, что его духовность и система ценностей оказываются соизмеримыми с их установками и требованиями. Если можно так выразиться, вайшnavы наконец-то получили возможность узреть лик Кришны в духовно обновленной российской действительности.

Общественную активность российских вайшnavов можно кратко характеризовать, во-первых, как нравственно-воспитательную и, во-вторых, как помощь страждущим, ставшим (в той или иной мере и по разным причинам) жертвами социального неблагополучия. Эта помощь двоякого рода: с одной стороны, она направлена на физическую, с другой — на нравственно-

психологическую реабилитацию человека. Основные средства физической реабилитации — это предоставление пищи, одежды, крова (раздача палаток потерявшим свои жилища), лекарств, оказание врачебной помощи, уход и присмотр за больными и ранеными. В качестве средств нравственно-психологической реабилитации используются слова утешения, исполнительское искусство и развлечения, общение.

Каковы же мотивы и конечные цели благотворительной деятельности вайшнавов? В новых общественных условиях им просто чужды показные мотивы, продиктованные стремлением оправдаться и как бы откупиться от общества. Подобные мотивы могут быть свойственны религиозной организации в условиях недоброжелательного к ней отношения и продиктованы стремлением приобрести хорошую репутацию. Все эти лицемерные и чисто внешние мотивы сегодня устранены из жизни вайшнавов благодаря новому социально-политическому климату в стране.

Полагаю, что благотворительность вайшнавов отчасти продиктована чисто религиозными мотивами: стремлением обрести личные и коллективные заслуги перед Богом. Однако всё убеждает в том, что определяющим мотивом бескорыстной благотворительности вайшнавов является стремление помочь обществу в его бедах и трудностях с тем, чтобы способствовать его стабилизации и духовному возвышению. В этом они видят также наилучшие возможности и для своего существования и религиозной деятельности. При этом можно определенно говорить о их сосуществовании и сотрудничестве с различными светскими институтами и учреждениями общества в рамках единой социокультурной системы.

В конечном счете речь идет о том “устойчивом развитии” общества, которое признано на сегодняшний день наилучшей моделью существования человечества, обеспечивающей его выживание и процветание в сложных условиях современной цивилизации.

К числу “умиротворенных” новых религиозных движений, ассимилировавшихся в современном обществе в качестве *новых религий*, можно отнести современные *теософские* и *антропософские* организации, во многом утратившие свой былой радикализм, а также *Веру Бахаи* или, например, *Универсальную американскую церковь*, возникшую на основе синкретического объединения ведантизма с современной американской культурой. Все эти нетрадиционные религии трансформировались в *новые религии* и уже не обладают культурно-исторической спецификой периода своего появления на европейской или американской сцене. Такова первая группа *новых религий*, пополняемая по мере присоединения к ней умиротворенных движений религиозного протеста.

Вторая группа *новых религий* представлена религиозными организациями, давно известными в других странах, но и там несущими на себе отпечаток *маргинальных направлений*, противостоявших в период своего возникновения господствующей традиции. Из



их числа в современной России получили распространение *мормоны*, *сведенборгиане*, представители такой влиятельной в Японии небуддистской организации, как *Сока-Гаккай*, или известной неиндуистской организации *Миссия Рамакришны*. Это явление можно характеризовать как распространение маргинальной религиозности на новой для нее территории. Речь идет о появлении в России неизвестных в ней доселе конфессий, а не о новом культурно-историческом типе религий, обновленческих или альтернативных.

К третьей группе *новых религий* принадлежат древние верования, возрождаемые в современной России в качестве средства защиты и осмысления интересов и настроений активизировавшихся национально-этнических и общественных объединений. Это *язычество древних славян*, *языческие верования приволжских народностей*. В качестве новых религий в этих случаях возрождаются религиозные *реликты*, призванные отстоять, усилить и утвердить угасающую, по мнению идеологов этого языческого возрождения, культурно-историческую идентичность соответствующих этносов. Эти цели преследуют, с одной стороны, некоторые направления русского национализма, обратившиеся к религии древних славян для санкционирования своих идейно-политических устремлений, с другой стороны, националистические лидеры малых этносов, решившие путем возрождения бытовавших у них в прошлом языческих верований обосновывать и отстаивать идею своей государственной самостоятельности.

При этом речь идет не просто о возрождении архаических верований, а о решении с их помощью современных задач: идейной консолидации этносов, обретения своей культурно-исторической идентичности и социально-политической независимости. В таком случае речь идет не столько о возрождении традиционного в прошлом этих народов язычества, память о котором местами все еще сохраняется на бытовом уровне, а о пропаганде *неоязычества*, призванного решить современные проблемы общества и личности [см.: 8] и выступающего, следовательно, в роли *новой религии*.

Такова весьма разнородная группа *новых религий* в современной России, которая, по-видимому, и в дальнейшем будет пополняться из трех основных источников: за счет верований нашего исторического прошлого, распространения влияния неизвестных еще у нас иноземных религий и перехода религиозного радикализма на позиции традиционных религий либеральной и консервативной направленности.

## Глава II

### Причины распространения нетрадиционных религий

При рассмотрении этого вопроса необходимо избегать абстрактных рассуждений и следовать требованию конкретности истины. Между тем некоторым западным исследователям свойственно объяснять появление новых религий — вполне конкретного исторического

явления — теми или иными абстрактными факторами надисторического характера. Одни из них видят причину распространения новых религий в извечной тяге человека к религиозному мистицизму, другие считают, что любое молодежное движение является, в сущности, религиозным, и поэтому студенческие выступления 60-х—70-х годов в США, Западной Европе и Японии неизбежно привели к появлению “молодежных религий”.

Научный анализ причин и условий появления новых религий предполагает конкретно-исторический подход. Он показывает, что наряду с общеисторическими условиями появления этой специфической разновидности религий существуют частные причины их появления в особых культурно-исторических и социальных условиях.

Существование новых религий на всех исторических этапах развития человеческого общества, в различных культурных ареалах свидетельствует о том, что есть общие причины их появления. Благодаря им наблюдаются стойкие исторические традиции альтернативной религиозности, преемственность идей и представлений религиозного радикализма, обычно имеющих выраженную мистическую или синкретическую окраску, культистские и сектантские формы организации, противостоящие официальным, господствующим религиозным институтам. А главное, новая религиозная идеология служит средством дискредитации существующего социального строя, обоснованием его непригодности, призывом к его устранению. Нередко новые религиозные ориентации служат прологом к программам социальных преобразований, мотивированных стремлением обрести царство небесное на земле, и даже реализуются в определенных социально-утопических экспериментах. В этом противостоянии новых религий отжившей свой век социальной действительности как раз и состоит одна из общеисторических причин их появления.

Другая причина (столь же широкого временного масштаба) заключается в том, что старые, традиционные религии перестают со временем соответствовать меняющимся социокультурным условиям, все труднее приспособляются к ним и, в конце концов, вынуждены бывают “потесниться” и уступить место новым религиям, более адекватно отвечающим изменившимся историческим условиям. Третья причина появления новых религий — изменение религиозного менталитета у определенной части верующих, которым традиционные религиозные институты (например, церкви) начинают казаться “закостеневшими”, даже “мертвыми”. В связи с этим в обществе развиваются богоискательские настроения, появляется стремление обрести “живую” религиозную веру, соответствующую изменению мироощущения людей, их нравственно-религиозных чувств, представлений о своем месте и значимости на земле.

1. Причины распространения новых религиозных движений в индустриально развитых странах

Исследователи единодушно указывают на ряд острых социальных проблем и противоречий в современных индустриально развитых странах как на условия, способствующие распространению новых религиозных движений. Рост безработицы, инфляции, стоимости жизни, широкое распространение преступности, алкоголизма, наркомании, разгул терроризма, пагубное воздействие индустрии на окружающую природную среду, страх перед ядерной катастрофой — все это вызвало сдвиги в общественном сознании, породив представление о том, что обществом распоряжаются какие-то иррациональные силы. На этой почве произошло оживление богоискательских настроений. Ему способствовала растущая неудовлетворенность духовной атмосферой в западном обществе, в котором перманентно развивался кризис традиционной культуры, усиливалась девальвация духовных ценностей, возобладал культ потребительства и “сладкой жизни”. В этих условиях росло число богоискателей, считающих, что традиционные церкви не только не в силах противостоять социальным противоречиям и культурному упадку общества, но даже потворствуют им.

Новые религиозные движения чутко реагируют на необходимость глобальных программ реформирования современных сложных общественных систем. К ним относится, например, программа по защите окружающей среды, предотвращение ядерных катастроф, овладение методами психорегуляции и саморазвития личности, оздоровительная программа и др. “Все эти виды общественнополезной деятельности не стимулируются рыночными структурами современного общества, но, тем не менее, они жизненно необходимы всей системе в целом. С другой стороны, удовлетворение многих видов потребности прямо или косвенно грозит снижению работоспособности и даже разрушению общественной системы. Примеры — наркомания, курение, алкоголизм, проституция, порнография и т.п. Даже безудержное потребление все более престижных вещей приводит к разрушению гипертрофированным общественным производством биосферы планеты” [1, 10]. В сложившейся противоречивой исторической ситуации, когда рыночная экономика не в состоянии следовать названным приоритетам гармонизации и оздоровления общественной жизни, а государственные, идеологические и церковные инстанции оказались бессильны их защитить, новые религиозные движения берут свой психологический и пропагандистский реванш. Они требуют строгого аскетизма, отказа от технического прогресса и даже возврата к “естественному состоянию” первобытной эпохи человечества. Использование в новых сектах и культах разнообразных средств психосоматической регуляции (часто древневосточного происхождения и поэтому особо притягательных своей загадочностью и экзотичностью для людей западного мира) позволяет богоискателям надеяться на возможность нетрадиционного решения социальных проблем современности. Они уверены, что общество может отказаться от индустриального развития, свернуть с пути “технической” цивилизации и двинуться в совершенно другом

направлении — антропологического прогресса, развивая и совершенствуя без предела свои естественные физические и психические способности. В этом пункте мифологемы новых культов и сект начинают звучать как утилитарные программы строительства нового общественного строя, новых форм трудовой деятельности, науки и быта. Сектантские коммуны и ашрамы богоискателей должны сменить традиционные семейные формы общежития, магия и колдовство станут основным видом производительной деятельности, эзотерические знания и ясновидение заменят традиционную науку, телепатия — привычные формы общения. Общество будет состоять из магов, визионеров-ясновидцев, людей, постоянно пребывающих в состоянии религиозно-наркотического экстаза. Подобные картины будущего общества рисовали в своих мистических утопиях Хаксли — “Остров”, Т.Розак — “Становление контркультуры” и “Там, где кончается пустыня”, Т.Лири — “Политика экстаза”.

Активизация религиозного мистицизма вызвана осложнением и обострением проблемы человека в современном индустриальном обществе. Подавляющее большинство людей, не принадлежащих к “правлящей элите”, всё чаще чувствуют свое полное бессилие в царстве “большого бизнеса”, с возрастающей тревогой осознают бесперспективность своего существования в условиях господства всевластных государственно-бюрократических институтов. Традиционные средства манипуляции сознанием оказываются уже не в состоянии внушить им надежду на избавление от тягот повседневного существования, сохранять устойчивость официальных идеологических стереотипов и принятой системы ценностных ориентаций. Они теряют чувство социального оптимизма и все больше утрачивают сам смысл жизни. Надежды на устранение этого социально-психологического дискомфорта — поистине, адских мучений современного человека в западном мире — часто возлагаются на нетрадиционные религии и неомистицизм, которые осуществляют более интенсивное воздействие на духовный мир человека, его сознание и чувства.

Социально-психологические факторы распространения новых религий в западных странах с особой силой проявились в молодежной среде. Бывшие битники и хиппи, определенная часть студенчества, представители среднего класса, имеющие порой довольно высокое образование, выступили против потребительского образа жизни. Для них было неприемлемо забвение духовных ценностей ради достижения материально-финансового успеха и высокого положения в иерархии власти. Уход в мистику рассматривался ими как наиболее эффективное средство обретения высокой духовности, как верный путь религиозно-нравственного совершенствования.

## 2. Религиозно-мистические влияния в молодежной контркультуре

Особенно заметными религиозно-мистические влияния оказались в молодежной контркультуре, на почве которой впервые появились все известные нетрадиционные религии,

секты и культы, начиная от *дзэн-буддизма*, воспринятого молодыми антиконформистами в форме *битнического дзэна*, и кончая *психоделией* (культом религиозно-наркотического опьянения, известного в России под названием *герметики*) и *раджнишизмом* (культом недавно скончавшегося Бхагавана Шри Раджниша, предлагавшего Горбачеву свои услуги в духовном возрождении нашей страны). Об этой специфической почве распространения новых религиозных движений необходимо сказать несколько подробнее, тем более, что молодежная контркультура в определенной мере проявилась в застойные годы и в нашей стране.

Феномен контркультуры многолик, в нем переплетаются разнообразные тенденции, идущие подчас в противоположных направлениях. Социальная активность здесь также неоднозначна, её диапазон простирается от проповеди почти полной социальной пассивности и социального эскапизма — “ухода от жизни” и кончая экстремистскими лозунгами и призывами в самой гипертрофированной форме, вплоть до террора и вандализма.

Столь же контрастна контркультура по своему содержанию, ценностным ориентациям и целевым установкам. В ней проявились как светлые, человеколюбивые и демократические устремления, так и темные, антигуманистические порывы. С одной стороны, широкий общественный отклик и признание получили распространенные в ней настроения в защиту человеческой индивидуальности, утверждение красоты и достоинства личности, провозглашение взаимопонимания между людьми, доброты и миролюбия как высших ценностей общежития, призывы любить и беречь окружающую нас природу и все живое на земле. С другой стороны, в контркультуре не перестают звучать голоса отчаяния, переходящие в зловещую проповедь упадка и разложения либо же оборачивающиеся провозглашением культа жестокости и насилия.

Само название “контркультура” указывает на ее доминирующий мотив и социальную направленность — отказ от так называемого истеблишмента, доминирующего экономического и политического устройства общества, соответствующей идеологии и культуры, от всего традиционного уклада общественной и частной жизни. Это социокультурная (но отнюдь не политическая!) конфронтация с господствующим общественным устройством, которая идет значительно дальше нравственно-психологического негодования, порождает антиконформистские формы поведения и даже поиски альтернативного образа жизни. Эта отстраненность и конфронтация неоднозначны по своей направленности и могут быть представлены разными тенденциями. Главные из них идут в двух противоположных направлениях: либо вспять поступательному социально-историческому развитию человечества, либо пытаются искусственно его обогнать посредством того или иного “большого скачка”.

Попятная тенденция в молодежной контркультуре направлена на возврат к “золотому веку” далекого, доисторического прошлого, когда общество ещё не знало глобальных

противоречий современности, угрожающих самому существованию человечества. Это антисоциальная, редуционистская тенденция, стремящаяся упразднить всю сложность и богатство общественных отношений, созданное человечеством на протяжении всей истории его развития с тем, чтобы обрести идиллию первобытного общественного строя. Такой идиллии никогда не существовало, и первобытный человек вынужден был вести отчаянную борьбу за выживание. Тем не менее идеологи молодежной контркультуры, вопреки историческим фактам, идеализируют ранний этап общественного развития и призывают вернуться в “золотой век” палеолита. В религиозном плане эта тенденция обычно осмысливается с помощью языческих представлений.

Противоположная тенденция в контркультуре также направлена к выходу за рамки существующей западной цивилизации для достижения социальной гармонии и справедливости в обществе. И хотя её устремления также утопичны, она все же заслуживает иной оценки, поскольку наполнена позитивным смыслом, вдохновляется идеей прогрессивной социальной трансформации существующего строя. В религиозном плане эта тенденция обычно осмысливается с помощью христианских (“милленаристских” или “хилиастических”) представлений о возможности установления царства божьего на земле.

Обе тенденции часто оказываются недолговечны и возвращаются к своему исходному началу, примиряясь, приспособляясь и ассимилируясь с господствующей культурой. Утратив свой “бунтарский” потенциал, они сливаются по своим общественно-политическим установкам и программам с либерализмом или неоконсерватизмом, в зависимости от конкретной социально-исторической ситуации.

Поскольку же контркультуру наполняют социальные утопии разной направленности, она особенно доступна разнообразным неортодоксальным религиозно-мистическим влияниям, которые обычно играют немаловажную роль в обосновании её конфронтации с официальными религиями и церквями. В среде молодежной контркультуры нашел себе место полный спектр нетрадиционных религий и неомистицизма: неохристианство, неоориентализм, сатанизм и дьяволомания, мистифицированная терапия (врачевательные и магические культы).

Какова же в целом роль религиозного мистицизма в этой специфической социокультурной среде? Религиозные иллюзии обладают свойством дополнительно зашифровывать и без того скрытый смысл социальных утопий, хотя и расцветивают их при этом замысловатой символикой и насыщают фаталистическими настроениями. По этой причине религиозный мистицизм безнадежно затрудняет возможность для контркультуры овладеть реальными средствами позитивных преобразований общественной системы.

Религиозными иллюзиями глубоко насыщена ретроградная тенденция в контркультуре, её устремления ко всякого рода социально-историческим и нравственно-психологическим

инволюциям. Эта тенденция проявляется в том, что молодые богоискатели следуют издавна сложившимся образцам ухода от цивилизации: отшельничеству, мистическому эскапизму, монашескому уединению. В свое время среди американских битников практиковалось бродяжничество на почве религиозного мистицизма, которому Ж.Керуак дал характерное название в своей одноименной книге: “дхарма бамс” (т.е. бродяжки, следующие священной индуистскому учению и образу жизни — дхарме).

Ещё более интенсивно религиозный мистицизм овладел примирительной тенденцией в контркультуре благодаря его склонности трактовать конкретные проблемы повседневного существования людей в абстрактно-умозрительном духе и уповать на божественное вмешательство в их разрешение. Все это побуждает “умиротворенных” богоискателей, отошедших от активных форм религиозного протеста, удовлетворяться иллюзиями и тем притупляет их стремление к преобразованию существующего строя.

Всё это ведет к тому, что приверженцы нетрадиционных религий всё больше переключаются на религиозную деятельность, имеющую иллюзорное значение. Мистицизм затрудняет развитие социально-религиозных утопий контркультуры в направлении реалистического понимания их смысла и, благодаря этому, окончательно замыкает человека в рамках социально бесперспективного богоискательства, религиозного спасения, “спиритуального роста”, мистического “просветления” и т.п. Лишь на пути освобождения контркультуры от пут религиозного мистицизма возможна её плодотворная эволюция к реалистически понимаемым средствам и формам гармонизации и гуманизации существующей социально-политической системы.

Уход молодежи в мистику, поиск новых религиозных ориентаций, стремление обрести в новых культах и сектах утраченный смысл жизни, экзистенциальные ценности и свою личностную идентичность — эта тенденция, многогранная по своему духовному содержанию и социокультурному значению, стала заметным явлением в американском и западноевропейском обществе с начала 50-х годов, а на рубеже 70-х достигла устрашающей силы религиозно-мистической волны, развеявшей миф о построенном на Западе “обществе всеобщего благоденствия”. Молодые люди бросали школы и университеты, покидали родительский кров и всю свою энергию отдавали социальному экспериментированию с альтернативным образом жизни, создавали общины нетрадиционной религиозной и экологической направленности, в которых ощущалось влияние восточного мистицизма и язычества. Это движение молодежного протеста было направлено не только против “авторитарной” семьи, школы, системы высшего образования, не только против “бюрократической машины”, подавляющей человека и манипулирующей его сознанием на производстве, в средствах массовой информации, в учреждениях культуры и в официальных религиозных организациях. Это был “бунт” молодежи

также и против государства в целом и его политических институтов, поскольку перспектива переустройства господствующего строя мыслилась глобально, фундаментально, хотя и безнадежно утопично: речь шла о создании “антиавторитарного молодежного общества”. Пафос этого выступления был духовный, часто — религиозно-мистический и даже мессианский. Бунтующая молодежь отвергала стандарты потребительского образа жизни, возмущалась забвением духовных ценностей в буржуазном обществе ради достижения материально-финансового успеха и высокого положения в иерархии власти. Культу насилия и жестокости, проповеди одиночества и эгоизма она противопоставляла идеал смирения, кротости, любви к ближнему и всему живому, любованию окружающей природой. С этими настроениями были тесно связаны установки на природосообразный образ жизни и формирование “естественного человека”. Убеждение в том, что человечество стоит на пороге Нового Века, восходило к идеям трансценденталистов и соединялось с современными неоязыческими воззрениями.

Богоискательские настроения, нетрадиционные религии сыграли значительную роль в “спиритуализации” молодежного движения протеста в западных странах, когда оно столкнулось с невозможностью реализации своих социальных утопий и с жестким отпором силовых структур государственной власти. Новые религиозные воззрения, обещая молодежи легкое и беспромедлительное разрешение (по сакраментальному принципу “здесь и сейчас”) всего комплекса отягощавших ее существование проблем, отвлекали “бунтарей” от политических выступлений и превращали их в безопасные для существующего строя группы эскапистов и “экологистов”. Получившие широкое распространение “молодежные” религии и секты — свидетельство прогрессирующего умиротворения молодежного “бунта” и отказа его бывших участников от организованных форм политической борьбы, это свидетельство обоснования религиозными мотивами их неприятия политики и социально-экономического реформизма.

“Молодежные секты” предлагали своим приверженцам полное и окончательное, но, по сути, мнимое разрешение реальных, животрепещущих проблем: ликвидацию на планете голода и болезней, войн и междоусобиц, объявляют о путях достижения “райского блаженства” без изменения существующей системы политического неравенства и экономического угнетения, уповая на чудодейственную помощь сверхъестественных сил — земных, космических или вовсе потусторонних, но стремящихся посредством нового Откровения и вновь обновленного Завета спасти гибнущее человечество.

В удаленных от центров цивилизации “коммунах” возрождается под влиянием неоязыческих настроений давний лозунг “назад к Природе”, сектанты ведут натуральное хозяйство и отказываются не только от современных городских условий жизни, но даже от



элементарных бытовых удобств (как, например, последователи Раджниша, жившие в землянках). Полная утопичность подобных социальных экспериментов обрекает их на полный провал, тем не менее нельзя забывать, что из среды альтернативных движений вышли первые экологи, сумевшие привлечь внимание мировой общественности к одной из самых важных проблем существования современного человечества. Многие новые религиозные движения руководствуются принципами пацифизма, действительно пропагандируют и отстаивают идеалы Добра, Милосердия и Веротерпимости: проводят учебно-воспитательную работу, благотворительные миссии, активны в экуменических встречах.

### 3. Причины распространения нетрадиционных религий в России

В нашей стране новые религиозные движения, культы и секты сформировались отчасти самостоятельно, на почве богоискательских интересов, отчасти проникли к нам из-за рубежа. В результате к концу века Россия стала ареной очень широкого, без преувеличения, повсеместного распространения самых разнообразных нетрадиционных религий, что, впрочем, можно рассматривать в качестве закономерного явления для большинства цивилизованных стран современного мира.

Хотя целый ряд факторов, порождающих религиозные новации в современном мире, одинаков, будучи связан с общим цивилизационным процессом, с сопутствующими ему трудностями и противоречиями в промышленно-экономической и экологической сфере, в сфере национальных, политических отношений и с их отражением в религиозном сознании, тем не менее было бы неправильно единообразно объяснять причины распространения нетрадиционных религий в нашей стране и в странах Запада, нивелируя существенные различия соответствующих им культурно-исторических условий, традиций и особенностей общественно-политической обстановки. Нет сомнения, что определяющую роль в широком распространении в постсоветской России нетрадиционных религий сыграли особые обстоятельства. Вначале сказалась весьма неблагоприятная социальная и духовная атмосфера 70-х — начала 80-х годов, ее негативное воздействие на настроения в обществе подтачивало высокие нравственные ценности, присущие нашему народу. Затем последовали резкие и глубокие социокультурные изменения конца 80-х — начала 90-х годов, которые значительно усилили и перевели в новую фазу экстремального развития тенденции роста религиозных настроений, наблюдавшиеся еще в годы застоя. Все это подтвердило известную закономерность: углубление кризисных явлений в обществе всегда сопровождается усилением религиозных исканий.

Говоря об условиях и причинах распространения нетрадиционных религий в современной России, нельзя не коснуться двух утопических иллюзий, свойственных советской идеологии и наложивших, в свою очередь, определенный отпечаток “совковости” на религиозные искания в

постсоветский период. Одна из этих иллюзий заключалась в представлении о скором, через считанные десятилетия, построении коммунистического общества, которое полностью освободится от “религиозных предрассудков” и станет целиком атеистическим. Эта просветительская иллюзия во многом основывалась на сведении содержания и культурно-исторического значения религии к идеологии эксплуататорского строя, тогда как изучение нетрадиционных религий показывает, что одним из факторов их распространения в частности в России, является выраженное в них стремление к социальному освобождению, к раскрытию могучих потенциалов человеческой личности и их плодотворной реализации.

Другая иллюзия советской идеологии заключалась в ее собственной идентификации с атеизмом да еще “научным”. Несмотря на то, что Ленин подверг сокрушительной критике богоискательские и богостроительские настроения в рядах социал-демократов, рупором которых были одно время Луначарский, Богданов и Горький, официальная идеология советского строя представляла собой по своему смыслу и ориентациям разновидность *светской религии*. Ее содержание внешне выглядело секулярным, гражданско-этическим, а по существу было псевдорелигиозным. К тому же идеология большевизма обладала, по справедливому замечанию Н.Бердяева, всеми соответствующими атрибутами: своими непререкаемыми авторитетами, догмами, писаниями, обрядами и святыми [2, 7]. Современный исследователь этой проблемы А.Пименов прямо говорит о “советской религии” [3, 276-291] нашего недавнего прошлого и на примере поэзии В.Маяковского и А.Вознесенского показывает, как “внутри идеологической системы советского общества шло — хотя, скорее всего, и не завершилось — формирование своеобразных религиозных представлений, в структуре которых воспроизводились многие черты классических нетеистических религий” [3, 290]. Касаясь этой темы, А.Мень отмечает, что за годы советской власти произошел “отход от принципа секулярного государства” [4, 106], Сталин посчитал, что “сохранять религию даже в “прирученном” виде было рискованно. Бог должен быть один — тот, что в Кремле, и вера в него призвана стать господствующей государственной идеологией. Вождь — единственный оракул и носитель истины. Его не лимитирует даже формально исповедуемый им марксизм, ибо сам Вождь полностью олицетворяет его доктрину” [4, 106]. А.Мень считает, что с приходом к власти Сталина можно говорить о начале в стране “истории новой религии, рецидиве языческого человекобожия” [4, 104].

Таким образом, сама коммунистическая идеология в том виде, в котором она получила свое официальное догматическое выражение при советской власти, в силу отмеченных специфических особенностей в определенной мере создавала предпосылки к религиозным исканиям. Они в полную меру начали реализовываться в условиях разразившегося кризиса советского строя и разочарования людей в возможности достижения обещанного официальной

идеологией всеобщего земного счастья людей — “коммунистического светлого будущего”. Те, кто не был в состоянии примириться с обнаружившейся несостоятельностью этой светской утопии, обратился за утешением к нетрадиционным религиям, которые не скрывали и не стеснялись ни своего неоязычества, ни мистики эсхатологических настроений, а к тому же пропагандировали свои собственные социальные утопии, прямо заручившись поддержкой сверхъестественного природного или потустороннего начала.

Было бы неправильно сводить причины распространения нетрадиционных религий в России только к внешним, внеличностным факторам: миссионерской активности новых религиозных организаций и слабости влияния традиционных церквей. При подобном допущении совершенно игнорируется богоискательская активность приверженцев современных нетрадиционных религий, в них видят людей пассивных, которые не выбирают и не ищут новую веру, не продуцируют новую религиозность, стремясь посредством этого творчески реализовать новое видение мира и самих себя в нем.

При рассмотрении причин распространения нетрадиционных религий в стране следует говорить не только об активности новых религиозных организаций и слабости влияния православия, но и о поисках современным человеком своей *идентичности, смысла и целей существования*, о его стремлении к *самореализации*, к изменению и совершенствованию своего *онтологического статуса и сакрально-нравственного уровня*, о его потребности в *реализации своего творческого потенциала*, пусть даже в форме надежды обрести христианское *обожение* или достичь буддистских *Святых Небес*. Нельзя не заметить потребности современного человека в *надежной референтной группе*, служащей критерием его поведения, в *непоколебимых императивах*, пусть даже в форме представлений о своей связи с абсолютным, трансцендентным началом, определяющим направленность жизнедеятельности.

Каждое из новых религиозно-сектантских объединений представляет собой своеобразную субкультурную общность, в которой особым образом преломляются наиболее острые проблемы сегодняшнего дня и даются ответы на запросы времени, убедительные для приверженцев этих религий. Однако нетрадиционные религии вовсе не всегда несут в себе инновационное социокультурное содержание. Часто они содержат архаизированные пласты культуры: реликты древних фетишистских и оккультных представлений, синкретическое объединение новых и старых мифов (вроде парадоксального симбиоза культов Ленина и Христа в одной из подмосковных сект), наследие давних автохтонных традиций (например, славянского язычества) либо плоды чужеземных заимствований (преимущественно буддизма и индуизма). Не чужды им, конечно, духовные прозрения, но также (увы, и пустые домыслы. Иногда дело оборачивается значительно хуже, поскольку нетрадиционные религии вовсе не застрахованы от проявлений фанатизма, экстремизма и нарушений прав человека (впрочем, носителями

подобных настроений являются подчас и представители традиционных религий, не говоря уже о проявлениях несправедливости и насилия, преступности и терроризма в экономической, политической и частной сферах нашего секуляризованного общества).

Анализируя причины распространения нетрадиционных религий, нельзя не обратить внимания на то, что они часто привлекают к себе внимание популяризацией тех или иных *физиопсихотехник*, которые по праву считаются действенным средством изменения сознания человека, его самочувствия и соответствующих физических (соматических) показателей. Наличие в новых культах и сектах подобной религиозной практики служит действенным аргументом в пользу утверждений об их преимуществах перед традиционными религиями, которые призывают своих верующих пассивно ожидать милости свыше. Напротив, нетрадиционные религии обещают своим приверженцам действенное преобразование личности и радикальное изменение условий повседневного существования *здесь и сейчас*. Конечно, за всем этим стоит главенствующая ориентация на сакральную цель, провозглашаемую религией, хотя нельзя не учитывать, что помимо обретения новых религиозных установок и чаяний происходят и позитивные изменения личности, связанные с обретением уверенности и перспективы (а это еще один из факторов притягательности новых религиозных объединений для людей, растерявшихся в наше смутное время). Вопрос об усиливающемся при этом *отчуждении* от секулярного окружения также нельзя трактовать однозначно: во-первых, это отчужденность избирательна, действует только в отношении иноверцев, “чужих” (и только при условии их отказа прислушаться к новым религиозным идеям), к тому же она с лихвой компенсируется многократным усилением общения в кругу своих единоверцев. Как отмечает С.Аверинцев, “за выбором христианского, паракристианского или внехристианского сектантства чаще всего стоит жажда почувствовать себя в общине. В приходе человек зачастую в достаточной степени не ощущает солидарности и братских уз... Любая секта дает им ощущение участия в малом микрокосмосе, где все друг друга знают и все солидарны” [5, 11]. Во-вторых, сегодня трудно оспаривать правомерность отстранения сектантов от пагубной во многих отношениях среды их повседневного существования, в которой все возрастает влияние преступности, коррупции, наркомании, проституции, финансовых махинаций, голода и разрухи.

Основной мотив обращения к нетрадиционным религиям состоит в том, что человека не удовлетворяют ответы и решения, даваемые официальной идеологией, будь то светской или церковной. Приверженцы нетрадиционных религий надеются, что предлагаемые последними утопические программы сакрального совершенствования человека и общества приведут к чудодейственному разрешению всех трудностей современной цивилизации и прежде всего безотлагательно помогут им лично.

## Раздел второй

### Основные представители новых религиозных движений

#### Глава III

##### “Система” Учителя Иванова

Созданный П.К.Ивановым религиозно-мистический культ получил широкую известность в первой половине 80-х годов в результате выступлений в печати его горячих приверженцев и не менее убежденных противников [1]. Благодаря перестройке, демонтировавшей командно-административную систему и положившую конец коммунистическому тоталитаризму с его идеологическими и политическими преследованиями инакомыслящих, Порфирий Иванов на какое-то время стал кумиром наших богоискателей. В нем увидели классический пример гениального самородка, смело выступившего против стереотипов официальной медицинской науки и здравоохранения и оказавшегося в результате этого жертвой многолетних преследований и гонений. Дело в том, что новаторство Иванова было отвергнуто советской властью, коммунистической идеологией и учеными авторитетами того периода, хотя он неоднократно обращался к ним за помощью и сам предлагал свою помощь в деле оздоровления населения, воспитания молодежи и строительства коммунизма. Однако одиозный образ жизни “полуголодного старца”, феноменальные возможности его организма не только переносить холод и голод, но и продолжительное время находиться в воде, задержав дыхание — то, что теперь называют “русской йогой”; все это не в состоянии была объяснить наука того времени и поэтому расценивала их в лучшем случае как фокусы и шарлатанство, а в худшем как крайне опасную для официального атеизма демонстрацию религиозных чудес. Именно в таком контексте прозвучали в его адрес слова властей, выдворявших его из Сочи, после того как он не дыша просидел несколько часов в морской воде: “И пусть он едет, не смущает наше сочинское общество таким делом” [5, 23].

Не лучшее понимание “самородка”, как по праву иногда называл себя П.К.Иванов, обнаружила и советская психиатрия, негласно использовавшаяся властями, как стало впоследствии общеизвестно, для преследования инакомыслящих. Он правильно разгадал это страшное ее предназначение, когда писал, что “психиатрическая наука к рукам прибирает таких людей, кто начинает нас не по нашему учить” (2, 207). Ему пришлось на себе испытать все прелести этой “советской науки” — неоднократно побывать в психушках (в общей сложности 12 лет) и подвергаться неприятностям принудительного “лечения”. Впоследствии он скажет о себе: “Тебя признали люди психически неполноценным человеком за твое учение” (2, 224). В условиях коренного переосмысления прежних мировоззренческих представлений и решительного отказа от старых идеологических ориентиров, этот чудаковатый, всегда

полуголый старик, не доживший всего пары лет до начала перестройки, воскрес перед взором общественности в совершенно новом виде (не без помощи средств массовой информации, активно подыгравших всплеску религиозно-мистических настроений в обществе). Замелькали изображения его большой, лохматой, седой головы с задумчивым взором из-под насупленных бровей и роскошным веером длинной белой бороды. Здесь угадывались черты одновременно библейского пророка, народника и социалиста, что было, кстати говоря, очень недалеко от истины, а не просто случайным внешним сходством. Можно было оспаривать достоинства Системы Иванова, но все это меркло на фоне обретенного им ореола нестигаемого борца за высокую общественную и гуманистическую идею.

Среди огромного множества нетрадиционных религий, получивших распространение в посткоммунистической России, Система Учителя Иванова не затерялась, она занимает свою собственную социокультурную нишу, общины ивановцев существуют ныне во всех регионах России, даже самых отдаленных. Тем не менее воззрения П.К.Иванова, предложенная им ритуальная обрядность и физиотерапевтическая методика не стали до сих пор предметом серьезного и обстоятельного религиозноведческого исследования. Между тем культ Порфирия Иванова относительно “прозрачен” для морфологического анализа, поскольку его структурные основания не загромождены обилием феноменологических наслоений — множеством мифологем и религиозных доктрин, догматов и канонических ритуалов, хотя, конечно, без этого дело не обходится. В данном случае отечественная наука получила поистине редкую и счастливую возможность для изучения морфологических особенностей уникального в условиях современной России религиозного объединения. Фигура сакрального учителя Иванова и созданная им система природного оздоровления, его концепция социального реформизма явились подлинной находкой для религиоведения. Во-первых, это религиозный культ автохтонного происхождения, обладающий откровенно “языческим”, оккультно-мистическим характером. Во-вторых, он сформировался буквально на наших глазах, существует не более полувека, а получил широкую известность всего полтора десятилетия тому назад. В-третьих, он предельно ясен и прост, несмотря на косноязычную и полуграмотную тарабарщину “литературного стиля” П.К.Иванова. Поскольку к религиозно-мистическим произведениям предъявляются свои, специфические требования, эта особенность высказываний основателя культа не только не снижает их вероучительского достоинства, но даже усиливает их эзотерическое, сакрально-иносказательное значение. К тому же неразборчивость и невнятность текстов, принадлежащих самому Иванову (а он пишет без знаков препинания, часто опускает окончания слов и не отделяет предлогов, теряет мысль и перескакивает с одного предмета на другой) создает большие возможности для неоднозначного понимания высказанных им суждений и облегчает их переистолкование.

Последнее обстоятельство приходится учитывать, сталкиваясь с вопросом об авторстве некоторых произведений, которые приписываются П.К.Иванову, но в лучшем случае являются литературной обработкой высказанных им суждений. В последнее время часто наблюдается принципиальное переосмысление мировоззренческих и социально-политических представлений П.К.Иванова в таких направлениях, о которых он и не помышлял (в теософском, христологическом, сотериологическом, ноосферном и т.д.). В результате индивидуальная фигура Учителя — “самородка” и харизматика — трансформируется в некую общность ведущих идеологов данного религиозного культа, стремящихся не только сохранять, но и развивать новую оккультную традицию, которая в современных условиях все больше обнаруживает черты своей внутренней противоречивости и динамизма. Эту диалектику индивидуального и общего в своем религиозном творчестве отчетливо сознавал и сам П.К.Иванов, любивший повторять: “Это мое Учение, его сам народ создал” [2, 252]. После его смерти осталось около 300 тетрадей рукописей. Получившие распространение произведения Иванова очень разнообразны по жанрам: размышления, наставления, притчи, сказки и даже стихи, но его авторство можно с уверенностью приписать только некоторым из них. Известностью пользуется “Детка” — кодекс нравственно-оздоровительного образа жизни. К этому произведению примыкает по высказанным в нем патриотическим позициям “Письмо в ЦК КПСС” (1982). Наиболее важное значение для понимания Системы Учителя Иванова имеет “Паршек” (1978), написанный во многом с противоположных позиций.

### **1. История возникновения и развития культа П.К.Иванова**

Порфирий Корнеевич Иванов (1898—1983) родился на Украине, в русском селе Ореховка Луганской области, в многодетной семье шахтера. Дед Паршека (так прозывался родными и близкими будущий харизматик) был выходцем из Курской губернии, вскоре умер после переселения, и его внуку пришлось жить очень тяжело, в землянке, “хотя отец и не вылезал из шахты, колулая копейку” [2, 25]. Паршек окончил 4 класса церковно-приходской школы, с 15 лет много и тяжело работает — шахтером, грузчиком. Воспоминания об этом сохранились у него на всю жизнь: “Больно много приходится каждый день трудиться. Ту же самую работу, которая делалась вчера и сегодня... Бедно не счастливому в жизни крепко не везет” [2, 195]. Детство и молодость, проведенные в обстановке материальной нужды и тяжелого физического труда, предопределили его позднейшие резкие высказывания против подневольного труда и административного подчинения. Здесь же следует искать причину его пессимистической оценки борьбы трудящихся за существование, которую он называет “войной с природой”, “фронтом борьбы за жизнь” [2, 194]. Здесь и источник формирования у него различных социально-утопических представлений, начиная с идеи уравнительного распределения материальных благ и кончая надеждой на полное избавление от труда, который он всегда

расценивал как тяжелую обязанность, неизбежную при существующем образе жизни, не устроенном разумно, в гармонии с природой. Оценивая впоследствии безотрадные условия жизни крестьян-единоличников, П.К.Иванов выскажет крайне радикальную мысль, подсознательно сформировавшуюся у него, по-видимому, ещё очень давно: “Они в труде хлеб добывают, лучше его не есть” [2, 153] — явный намек на много позже высказанную им парадоксальную доктрину отказа от пищи, одежды и жилища.

В молодости он ничем не выделялся из числа своих сверстников, ничто не предвещало его будущую аскетическую и пророческую линию жизни. Но вот 25 апреля 1933 г., в возрасте 35 лет, Иванов пережил духовный перелом и стал задумываться о смысле человеческого существования, искать его в единении с Природой и в отказе от “неестественных” потребностей в пище, одежде и жилище. По его словам, у него “Природою родилось сознание” [2, 5]. Это типичная форма харизматического пробуждения, многократно наблюдавшаяся и детально описанная, хотя ещё далеко не полностью изученная и понятная.

С 1933 г. в течение последующих 50 лет вел жизнь “русского йога”: ходил в одних трусах, обливался холодной водой, голодал по четыре раза в неделю. Впоследствии ему стали приписывать легендарную биографию языческого чудотворца, который стоически переносил нечеловеческие испытания и сокрушал планы немецких захватчиков. Себя он называл богом Паршеком, взявшим на себя миссию дать людям бессмертие, в повседневной жизни оказывать им всяческую помощь и исцелять от всех, даже неизлечимых, болезней. П.Иванов оставил и определенные наметки утопического сектантского учения, когда планировал создание сектантской общины на Чувилкином бугре вблизи родного села Ореховки.

В последние годы идеология этого мистического культа развивается в двух направлениях. С одной стороны, в религиозные воззрения Иванова привносятся гипотетические построения из современных концепций энергетизма и космизма, а его представления об исчезновении у человека потребности в пище и о его вечном бестелесном существовании пытаются связать с идеями учёного Вернадского, теолога Шардена и религиозного философа Федорова. В результате неоязычество Порфирия Иванова дополняется квазинаучным содержанием.

С другой стороны, наблюдается стремление сблизить мистическую фигуру учителя-пророка Иванова с христианской традицией. В нем видят сошествие на землю Бога в ипостаси Святого Духа: “после Христа пришел Святой Дух — Иванов. Как после периода Ветхого завета наступил период Нового завета, так теперь пришло время Завета Учителя Иванова”. К тому же идеи о втором пришествии и о загробном суде также связываются о фигурой божественного Учителя. В таком случае мистический культ Порфирия Иванова интерпретируется в качестве одной из разновидностей неохристианства.



В последние годы наблюдается большая организационная активность ивановцев: проведены конференции во Владивостоке, Коломне, Жуковском. Летом 1995 г. в Москве, в здании Совета Федерации, состоялась международная конференция, собравшая представителей 97 городов СНГ. Ее открывал зам. председателя комитета по семье и молодежи правительства Москвы.

## **2. Общая характеристика вероучения**

Основные особенности Системы Учителя Иванова — вероучения и культовой практики — можно свести к следующим:

1) Общим мировоззренческим основанием и религиозно-философской интерпретацией воззрений Иванова служит религиозная философия жизни в ее философско-антропологическом варианте (подробнее об этом ниже).

2) Система Иванова имеет четко установленную практическую направленность и в этом отношении характеризуется как врачевательно-сотериологический культ, который основывается на особой физиотерапевтической технике, так называемой “закалке-тренировке”, призванной обеспечить не только оздоровление человеческого организма, но и привести людей к бессмертию (в языческой модификации веры это равнозначно религиозному спасению).

Вместе с тем широкое распространение получило иное осмысление системы Иванова как чисто оздоровительной методики с использованием природных средств, более или менее свободной от оккультной интерпретации и религиозно-мифологических напластований. Начало этому положил сам Иванов, который свое наиболее известное произведение “Детку” — кодекс физического здоровья и нравственного поведения — начинает словами о необходимости “принести пользу всему советскому народу, строящему коммунизм” [3, II, 278].

3) Всю систему религиозных воззрений Иванова пронизывает идея мессианства, которая получила у него далеко не однозначную, а порой и противоречивую трактовку. Ее основные значения таковы: а) мессия уже пришел, это сам Иванов или его сакрально-мифологический двойник Паршек, наделенный чудодейственными силами Природы; б) босоногий аскет Паршек трактуется при помощи христианской теологемы и называется одновременно “Отцом-Творцом”, “Богом”, “Господом” и “Спасителем” [5, 138], но тем не менее этот божественный феномен мыслится в контексте языческой веры в качестве земного бога, поскольку магистральному руслу воззрений Иванова совершенно чужда идея потустороннего мира и трансцендентного бога; в) мессии еще только предстоит родиться (в связи с этим была попытка организовать роды на Чувилкином бугре), а Иванов выступает в роли его предтечи, “Учителя”.

4) Завершающей концепцией вероучения Иванова являются его представления о социально-антропологической утопии будущего — общежитии “новых людей”, умеющих

обходиться без благ цивилизации и удовлетворения элементарных потребностей своего существования (подробнее об этом ниже).

5) Наряду с магистральной, неоязыческой тенденцией в вероучении Иванова есть и побочная *неохристианская* тенденция, которую некоторые его последователи выдвигают на первое место и еще более усиливают, оставляя в тени основное оккультно-мифологическое, неоязыческое содержание его учения.

К традиционной христианской вере Иванов относится критически, поскольку ее заветы не исполняются [3, II, 25], свою религиозную “Идею” он противопоставляет евангельскому образу Христа, который “хотел у богатых отобрать, а бедных накормить”. Он считает, что у Христа эта религиозно-социалистическая утопия “не увенчалась успехом, а сейчас Мною делается” [там же]. Это очень многозначительное высказывание, поскольку в нем Иванов совсем не обращает внимание на свои догматические расхождения с христианством, а подчеркивает первоочередное значение социально-альтернативной позиции, заявленной Христом, но так и не реализованной до конца.

Неохристианская тенденция в вероучении Иванова связана с представлениями о неизбежности воскрешения из мертвых и божьем суде [5, 137], а также с тем, что концепция о верховном и всецело доминирующем значении Природы и ее оккультных сил подменяется представлением об особой роли Святого Духа в появлении “нового человека” и обретении им спасения. Однако этот библейский феномен радикально переосмысливается Ивановым. Часто для него это лишь иное, видимо, более привычное название космической оккультной энергии, о которой он пишет, начиная с известных слов Евангелия от Иоанна, следующим образом: “Дух носился над водами, — а сейчас на арену пришел к нашим людям Дух Святой, Он окружил тело человека, осветил его, оно стало здоровым телом, здоровым духом. Людям это необходимо” [3, II, 322]. Здесь нет и намека на Святую Троицу, одним из лиц которой является Святой Дух. Еще более определенно об этом говорится в следующем афоризме Иванова: “Эволюция не признает ни отца, ни сына — у нее Дух Святой, у нее *азот*, а человек этому принадлежит” [3, II, 277].

Неохристианская тенденция у Иванова весьма слаба, не проведена последовательно. Он все время возвращается к своей основной неоязыческой линии, не останавливаясь перед тем, чтобы переосмысливать христианские теологемы в оккультно-фетишистском значении (Святой Дух отождествляется с человеком, наделенным чудодейственными силами Природы, либо непосредственно с сакральной энергией) и лишает их тем самым трансцендентального смысла. Несмотря на это сторонники неохристианского истолкования воззрений Иванова объявляют его учение “верой Третьего Завета — Завета Святого Духа, или Второго пришествия Христа”. На этом основании они считают Иванова возвратившимся Христом.

б) Характеристика вероучения Иванова была бы неполной, если бы мы не отметили некоторые побочные влияния, испытанные им. Они легко обнаруживаются по его выпискам из Ветхого Завета, из журнальной статьи, принадлежащей, по-видимому, кому-то из свидетелей Иеговы, и из повести В.Сидорова “Семь дней в Гималаях”.

### **3. Философия жизни П.К.Иванова**

Несгибаемый пропагандист “закалки-тренировки” постоянно подчеркивал, что все его дело носит сугубо практический характер, и в своих многочисленных высказываниях, заметках, статьях он только разъясняет свою “Идею”, да и то нередко вынужден при этом прибегать к помощи своих “теоретиков”, таких, как И.Я.Хвощевский, написавший по его указанию знаменитую “Детку”. Действительно, Система Учителя Иванова имеет практическую направленность, поскольку в первую очередь предназначена для решения вполне конкретных задач по оздоровлению человеческого организма. Однако ее конечные цели сакрально-мифологического характера — обеспечение возможности отказа человека от удовлетворения элементарных бытовых потребностей и достижение его личного бессмертия — потребовали от Иванова религиозно-философского обоснования. Поскольку же мессианский пафос его выступления заключался в отказе от социально-цивилизационных форм существования современного человека, постольку наиболее адекватная философская рефлексия этого антисоциального настроя сложилась у него в виде своеобразных воззрений философии жизни.

Многое в ней подкупает, прежде всего вдохновенный гимн жизни и полноценному здоровью в сочетании со скорбными размышлениями о хрупкости и недолговременности человеческого существования: “Самое прекрасное есть жизнь, и все хотение красивого в человеке немислимо без здоровья человека. Великое счастье быть здоровым. Разве это нормальное явление — в кратковременности человеческой жизни? Да и то она проходит в болезнях” [5, 87]. Вполне в духе современных гуманистических настроений, получивших наиболее сильное выражение в знаменитом этическом постулате Альберта Швейцера о благоговении перед жизнью, звучат и слова Иванова о том, что “надо жалеть, ценить живое” [3, II, 285].

Однако далее начинаются существенные расхождения с уже известными гуманистическими и виталистскими концепциями, поскольку Иванов принципиально противопоставляет социальной форме жизни биологическую и “всех учит одному природному началу” [5, 111]. “Жизнь в Природе для жизни, всяк и каждый неумираемый в ней” [3, II, 324], т.е. природная среда идеально подходит для жизни и позволяет достичь бессмертия, тогда как общество, представляющее собой искусственную среду обитания, малопригодно для существования, в нем “человек помирает от дела своего” [5, 158]. Поэтому провозглашается абсолютный приоритет физического здоровья и “правильного” отношения к природе. Иванов

требует, “чтобы люди свое здоровье хранили как око свое, чтобы они Природы так не боялись, а шли в нее правильно” [3, II, 284].

Имеется в виду покорная адаптация к природным условиям, необходимость принимать природу такой, какова она есть, а не пытаться относиться к ней избирательно, принимая и используя только то, что человек считает пригодными и удобными для себя. “В Природе две стороны, — пишет Иванов, — а люди в своей жизни избрали один путь — хороший и теплый. А от плохого и холодного стали уходить” [5, 131]. За этот свой каприз им пришлось расплачиваться болезнями и смертью.

Вследствие отказа от адаптации к природе, неумения приспособиться к ее условиям или подчиниться ее требованиям, людей ожидают в качестве неизбежного наказания болезни и непродолжительная, полная невзгод жизнь. По словам Иванова, природа относится к людям как к неразумным детям, и “нас за наше нехорошее что мы ей сделали, она наказывает язвочкою или грибком” [5, 132], подталкивает людей к смерти.

Иногда от людей, симпатизирующих натуралистическим воззрениям Иванова, или от его учеников, излагающих воззрения своего учителя в духе современных научно-экологических представлений, приходится слышать, будто бы он говорил о необходимости человеку в своей производственной деятельности учитывать законы природы (как внешней, так и своего собственного организма), о бережном отношении к окружающей нас природной среде, о природосообразном образе жизни людей и т.п. Ничего подобного у Иванова нет, а попытки придать подобный смысл его любимым выражениям о необходимости “любить Природу” и “дружить с ней и ее естественными силами — воздухом, водой и землей” совершенно ложны, поскольку принципиально расходятся с его пониманием соотношения между собой природы и общества, природного и социального факторов существования человека. Он не только абсолютизирует роль и значение природного фактора, но всячески умаляет значение социального и даже приписывает ему исключительно негативное значение. Не о содружестве природы и человека идет речь, не об их коэволюции, т.е. совместном и взаимосвязанном существовании в процессе поступательного развития производительных сил общества, а о безусловном доминировании природного фактора в человеческой жизни и постепенном упразднении социального — благодаря воздействию на людей новой системы оздоровления.

Природная закалка, составляющая основное содержание и цель Системы Учителя Иванова, предназначается для достижения многих фантастических результатов, вписывающихся в общую мифологию “бессмертного, подобного богам” существования людей, но отнюдь не для повышения трудового потенциала человека и расширения его возможностей в хозяйственно-производственной или какой-нибудь другой общественно значимой деятельности.

Природное жизненное начало, активизируемое в человеке с помощью пропагандируемой Ивановым “закалки-тренировки”, способно наделить людей силой и энергией и прогнать от них смерть. А что касается техники, производительных сил общества или, в целом, научно-технического прогресса то все это объявляется несовместимым с Природой как носительницей жизни и сознания, считается мертвым началом, способным только угнетать и убивать все живое. “Довольно вводить технику, и химия не должна прогрессировать”, — настаивал Иванов [5, 133]. Он вовсе не собирался считаться с огромной ролью техники в обществе как средства облегчения труда, повышения его производительности и роста народного благосостояния, поскольку всю производственно-хозяйственную сферу общественной жизни расценивал как сферу зависимости человека от порабощающих его потребностей и “мертвых” вещей. Отвергая историческую необходимость научно-технического прогресса, он резко выступал даже против самых его выдающихся достижений, таких, например, как проникновение человека в космос. В подобных заявлениях нельзя не увидеть парадокса, заключающегося в том, что сам он демонстрировал, несомненно, крупнейшие достижения (если не считать выдающихся йогов и подобных им носителей паранормальных способностей) в деле овладения поистине космическими возможностями человеческого организма. Этот парадокс вполне объясним философией жизни Иванова, для которого был приемлем подход к космосу (будь то к внешнему — макрокосмосу или внутреннему — микрокосмосу человеческого индивида) только с виталистской, но никак не с научно-технической позиции.

Свойственные Иванову воззрения в духе философии жизни определяют и его трактовку своей собственной сакральной роли. Поскольку он постоянно называет себя Богом Паршеком, принесшим людям бессмертие, можно было бы ожидать либо мифологическую характеристику этого феномена (при доминировании языческих воззрений), либо трансцендентальную (при доминировании веры в потусторонний мир). Однако сакральная фигура Паршека получила почти всецело антропологическую характеристику в качестве “природного человека”, и причина тому — виталистские воззрения создателя новой религии. Паршек не сверхъестественный феномен: “Он есть человек естественного характера. Природою овладел, с нею в любви подружил. Она ему во всем помогает” [5, 136].

Опираясь на исходные положения своей философии жизни, Иванов постоянно ведет обстоятельную критику современного “искусственного” человека, которого он уподобляет негативному образу “ветхого человека” в известных библейских высказываниях. Наш современник отгораживается от природы искусственной средой, продуктами своей хозяйственно-производственной деятельности. Иванов постоянно говорит о том, что необходимые для человека предметы быта в действительности оказывают на него неблагоприятное, расслабляющее воздействие, и прежде всего потому, что они представляют

собой “искусственные” вещи, продукты человеческого труда, машинного производства. Он называет их мертвыми, “а живому между мертвым жить тяжело. Тело человеческое — естественное, а одежда и продукт — искусственные” [5, 158]. Современный человек “отгородился” от природы посредством техники и продуктов ее использования, “в данное время он живет в Природе однобоко” [3, II, 67]. Как ни удивительно, но это почти дословное повторение достаточно меткого термина, получившего широкое распространение после выступления известного философа Герберта Маркузе учением об “одномерном человеке”, человеке потребительского общества. Это, конечно, вовсе не случайное совпадение, поскольку Маркузе был одним из видных критиков современного общества и идеологов антиавторитарного движения (тотального антисоциального протеста).

От критики “старого человека” Иванов почти всегда переходил к перспективе появления на земле “нового человека”, освобожденного не только от того, что представлялось ему бременем цивилизации, но и вообще от всякой собственности и имущества. “Мы... будем новые небывалые люди, у нас нужды никакой не будет, кроме лишь одного здоровья” [3, II, 59] — так гласит, наверное, самый удивительный манифест виталистской философии и утопизма.

В одной из своих бесчисленных заметок Иванов назвал новых людей “мудрецами”, коими им и полагалось стать, раз он рисовал перспективу уподобления их богам. Однако это скорее всего было сказано для красного словца, поскольку философии жизни свойственной отказ от рационального познания в пользу доминирования чувства и интуиции. Именно эта позиция характерна для воззрений Иванова, и он выражал ее вполне определенно: “Человек не должен много знать. Это знание оно людям ничего не дает полезного. Лучше знать меньше, чем знать много. Человеку надо будет чувство, которое нужно Природе” [3, II, 67]. Таким образом, светлый рационалистический разум вместе с другими плодами цивилизации оказывается не нужен “новому”, “природному” человеку.

Для него не нужен будет и труд, который трактуется Ивановым как главная форма отчуждения, навязанная “природному” человеку условиями его жизни в обществе. Как и все составляющие социального бытия человека, труд расценивается негативно, в качестве вредоносного, губительного для человека фактора и антагонистической противоположности природному, виталистскому началу. Ему предстоит в будущем навсегда исчезнуть.

Необходимый для существования человеческого сообщества производительный труд, естественная для каждого здорового человека трудовая активность, наконец, труд как творчество и основа саморазвития и самоутверждения личности — все это нигилистически отвергается. Даже исконный труд человека на земле, всегда служивший символом близости и неразрывной связи человека с природой, с землей-кормилицей, даже эта форма трудовой деятельности, сохраняемая в известных концепциях “естественного образа жизни” Руссо и

Торо, отвергается Ивановым: “У них [новых людей будущего] земля не будет служить источником в жизни. Они поделаются в Природе богатыми людьми через мысль” [3, II, 46].

Отвергая смысл и значение труда, Иванов решительно порывает с вековыми традициями и тысячелетним опытом человечества. Ведь давно известно, что трудовая активность человека — необходимое условие его физического и психического здоровья, ощущения полноты жизни, осмысленности своего существования, не говоря уже о том, что труд является источником материального благополучия людей. Эти простые житейские истины хорошо известны Иванову, о чем свидетельствует, например, такое высказывание: “Человеково тело, оно будет сильное для всех своим делом... Чтобы жить, надо для этого что-то делать” [5, 158-9]. Однако собственные религиозно-философские воззрения Иванова и рекомендованная им система закалки заставляют его скоро позабыть об этих истинах. Единственный труд, который санкционирует Система Учителя Иванова, — это интенсивная физиотерапия голодания и закаливания, возведенная в сакральный культ и предназначенная для достижения конечной цели новой религии — обретения людьми бессмертия. Здесь нет исключения, нет отступления от общей дискредитации труда, поскольку с точки зрения философии жизни Иванова, “закалка-тренировка” считается формой жизнедеятельности “природного” человека, проявлением его взаимосвязи с основными стихиями Природы, а не опредмечиванием социальной сущности человека в его трудовой деятельности.

Неизбежным итогом этой философской и идеологической позиции является проповедь *антитрудовой морали*. Приведем несколько высказываний этого рода, позволяющих опровергнуть встречающиеся мнения, что Иванов был поборником строительства коммунизма и трудовых успехов молодежи на этом поприще. Его проповедь антитрудовой морали единственная в своем роде за весь период российской истории, поскольку даже наиболее радикальные сторонники альтернативного образа жизни, отказа от установленных в обществе правовых и моральных норм, такие, например, как старообрядцы, не посягали на исконные трудовые традиции народа. Иванов же в принципе отвергает трудовую мораль и противопоставляет ей сакральную утопию бездеятельного существования на священном Бугре: “Работать всем тяжело, но работать необходимо надо лишь потому, что мы не научились жить без труда” [5, 152]. “Мы не должны кушать, не должны мы одеваться, не должны спать и не должны мы то делать, чего люди делают все. Мы без всякого такого должны оставаться, очень в жизни терпеть сознательно без всякого дела. Это не то, что было до этого” [5, 138-9]. “Это не думать, это ничего такого не делать, а бугор Чувилкин без всякой потребности освоить и на нем жить, заставить вечно без всякой такой смерти. Это жизнь самого Бога Творца в этом. Человек будет в Природе новый, небывалый, неумираемый, вечно живущий в Природе по-новому” [5, 139].

Иванов проповедует отказ не только от трудовой морали, но и от всякой общественной активности (правда, сам он был весьма активен как врачеватель, несмотря на всевозможные чинимые ему препятствия на этом благородном поприще, да и как неутомимый и бесстрашный пропагандист своего учения). Существенные нарекания вызывает и его система “природного закаливания”. Он называет ее “закалкой-тренировкой”, но как раз тренировки-то и нет в его системе. Она предполагает абсолютно статическое состояние человека из-за полного отсутствия каких-либо упражнений, связанных с движением, бегом, силовой нагрузкой. При этом ни о каком полноценном физическом развитии человека и формировании здорового, сильного и выносливого организма говорить не приходится. Эта странная на первый взгляд “оплошность” объясняется принципиальными установками системы Иванова: он не видит необходимости в подготовке человека к физическому труду и вообще к какой-либо трудовой деятельности.

Важным моментом социально-философских воззрений Иванова является призыв к отказу от воспитания молодежи в духе общественных идеалов и ценностей, от социализации подрастающего поколения. Хотя он неоднократно обращался в высшие партийные и государственные инстанции страны (в ЦК КПСС и его печатный орган газету “Правда”, к Подгорному и Брежневу), мотивируя это, в частности, заботой о подрастающем поколении, однако нетрудно убедиться, что он против воспитания молодежи в духе трудовой морали и сознания общественного долга, против подготовки ее к активному участию в общественной и культурной жизни. Приведем одно из его высказываний, в котором, несмотря на все своеобразие лексики П.К.Иванова, эта мысль звучит вполне определенно: “Люди.., не держите вы своих детей в режиме и не делайте их политическими детьми. Они по жизни всей не ваши есть, а Природы” [5, 143]. Придерживаясь воззрений философии жизни, которым он придавал антисоциальную и антикультурную направленность, Иванов считал, что воспитание подрастающего поколения должно ограничиваться формированием у человека закаленного от простуды организма, а не включать в себя усвоение всей совокупности социальных ценностей и императивов, овладение системой знаний и трудовых навыков. Отрицая социальное содержание феномена человека, он сводил его до чисто антропологического, природного уровня.

Нельзя не заметить, что прослеженный нами в высказываниях Иванова отказ от трудовой активности человека, от творчества в каких-либо областях общественной и культурной жизни, за исключением религиозной, культистской, врачевательно-оздоровительной, означает существенное сужение того феномена жизни, который является предметом его своеобразных философских рассуждений. Человеческая жизнь в понимании Иванова оказывается до крайности обеднена, ее социокультурное содержание редуцируется до предельно низкого в



плане исторического генезиса уровня, если вообще мыслима человеческая, да и всякая биологическая форма существования без удовлетворения необходимых для этого элементарных потребностей. Речь здесь идет, конечно, только об антропологической абстракции и о гипотетической модели “природного” существования, все значение которых состоит не в их фантастическом содержании, а в том многообразном отказе от различных сторон современной жизни, которые представляются неприемлемыми для Иванова и его многочисленных приверженцев.

Итогом религиозной философии жизни Иванова является концепция антропологической утопии, которой предстоит навеки реализоваться на Земле. Он рисует впечатляющую картину идеального, сакрального по своему смыслу и значению общежития людей, обретших свое бессмертие и уподобившихся богам: “Земля нам не будет таким источником, мы пахать перестанем, сеять зерно мы не будем. Вся потребность с нами уйдет, мы будем с вами естественными в жизни людьми. Вся техника с искусством и химией нам не понадобится. Дух Святой нас всех поднимет. Чужого у нас не станет и не будет у нас мертвого — мы поделаемся живыми людьми. Мы будем все люди мудрецы. А капитал, вся экономика умрет от этого вот дела” [3, II, 294-5].

Таким образом, хозяйственно-экономическая основа существования общества исчезнет, отомрет, человечество будет существовать исключительно за счет непосредственно усваиваемых им энергетических природных ресурсов. Однако приписывать Иванову подобный футурологический прогноз вряд ли правомерно, если не забывать, что речь идет о пророческом видении земного рая, хотя некоторые интерпретаторы его воззрений, стремящиеся придать им рационалистическое, научно-прогностическое звучание говорят именно об этом, например о предвидении возможности непосредственного усвоения человеком энергии космоса. Подобные интерпретации представляют собой переосмысление воззрений Иванова в духе тех или иных гипотез, заявляемых от имени современной науки, в результате чего утрачивается не только сотериологический пафос его выступления, но и весь комплекс нетрадиционных религиозных представлений о чудодейственной силе Природы, Боге Паршеке, эволюционном развитии человечества под эгидой Святого Духа, ставших идейным знаменем этого нового религиозного движения. Нельзя забывать, что религиозные чаяния — это установки, устремления, интенции, назначение которых (с объективной, культурно-исторической точки зрения) состоит в том, чтобы определенным образом направлять и корректировать человеческую жизнедеятельность. Религиозное обещание спасения, бессмертия (либо обратного: адских страданий, гибели) выполняет не позитивистскую прогностическую функцию, а религиозно-ориентировочную, императивную, требуя от верующего принятия установленных норм поведения в форме ориентации на определенную сакральную перспективу: “Ты должен жить так, чтобы заслужить

спасение (бессмертие)!”. Этот модус управления человеческим поведением получил название “как если бы”. Он означает ориентацию человеческого поведения на конечные сакральные ценности, которые увенчивают всю систему религиозно-нравственных норм и принципов человеческого существования, а не на действительно реализуемую в будущем перспективу. Религия в качестве социокультурного феномена регулирует жизнедеятельность и взаимоотношения между людьми в их реальной, земной действительности, а фактически только говорит, но не решает вопрос об их загробном существовании. Точнее, она осуществляет свое земное попечительство над людьми таким образом, *как если бы* речь шла о реальной перспективе конца света, суда божьего, спасении праведников и вечном проклятии нераскаявшихся грешников.

Тем не менее ценности “загробного существования”, т.е. все чаяния и ожидания, которые связываются с реализацией религиозной утопии, имеют весьма существенную связь со всем комплексом трудностей и противоречий, невзгод и страданий, выпавших на долю человека и заставивших его принять то или иное спасительное учение. Поэтому, как бы причудливы ни были мечты приверженцев божественного Паршека о жизни без потребностей на необустроенном Чувилкином бугре, они свидетельствуют о категоричном неприятии ими своего бездуховного и безрадостного существования, тяжелого и скучного труда, отсутствия вдохновляющей радостной перспективы в своей личной жизни и в жизни страны. Какими же ограниченными, бездуховными и незначительными должны представляться людям потребности их повседневного существования, если они с готовностью соглашаются навсегда от них отказаться! Насколько же бессмысленным и невзрачным должно представляться им их социальное бытие, которое на заре Просвещения виделось в идеале в качестве царства свободы, разума и братства, если они готовы сменить его на чисто природное существование! Как же мало дает их душе и сердцу “тепло и сытость” потребительского общества, если они готовы сменить его на “холод и голод” пребывания в необустроенных природных условиях! Насколько же обесценены в их глазах социальные и культурные ценности и идеалы нашего общества, семьдесят лет провозглашавшего свое первенство и превосходство над всем прочим миром, если последователи Иванова готовы принять за образец проповедуемый им образ “дрожащего человека”. И, наконец, как же мало дала этим людям наша цивилизация, точнее, насколько же они оказались лишены реальных плодов подлинной человеческой цивилизации, если не задумываясь отказываются от нее!

#### **4. Формы единения с сакральным началом**

Для общей характеристики религии важно установить, в каких формах она дает возможность своим приверженцам приблизиться к сакральному началу. Вероучение Иванова отличается тем, что в нем речь идет исключительно лишь об одной-единственной форме единения

о высшем сакральном началом — о процессе сакрального совершенствования человека, или о пути, приближающем его к полярной вершине сакрального смыслового пространства, в котором разворачивается его жизнедеятельность. В вероучении Иванова это путь обретения человеком оккультных сил и энергий, позволяющий ему отказаться от благ цивилизации и жить природосообразно, уподобившись богам.

Прежде всего он говорит о себе, о принятом им однажды решении “пойти в Природу”, “чтобы набраться этих сил и этими силами владеть” [3, II, 323]. “Теперь, — заявляет он, обращаясь к своим приверженцам, — дело за тобой — иди вслед за Ивановым, чего он, того и ты делай” [5, 82]. Он уговаривает людей “хоть немножечко да попробовать <идти> этими путями” [3, II, 323], объясняя, что для этого надо “занять свое место в Природе”, т.е., не предъявляя к ней никаких собственных требований, полностью адаптироваться к ее условиям. Процесс сакрального совершенствования человека, вступившего на указанный Ивановым путь, состоит в том, чтобы постепенно подготавливать свое тело к возможности “уйти от зависимой жизни в Природе”, стать независимым, т.е. он “не должен одеваться, не должен кушать и домом нуждаться, а должен занять свои естественные силы природные — воздух, вода, земля” [5, 86]. Следуя примеру своего Учителя, ивановцы должны постепенно увеличивать продолжительность своего воздержания от пищи и воды, доводя ее до экстремально возможных пределов, а потом превзойти и их: от недельного голодания (при приеме пищи только по воскресным дням) перейти к голоданию на протяжении всего месяца, затем — в течение полугода, а вслед за этим надо будет “год терпеть, совсем распротиться с этой пищей” и достичь таким образом бессмертия — великого “завоевания для всего мира всех наших людей” [3, II, 321]. В этом, собственно говоря, и состоит все содержание Системы Учителя Иванова и главного ее метода — “закалки-тренировки”, поэтому их религиозный смысл как раз и сводится к обеспечению реализации указанной формы единения с сакральным началом.

Важным моментом системы Иванова является указание на значение собственной активности человека для его успешного продвижения по пути совершенствования, которого можно достичь “только собственными делами и трудом в Природе себе на благо” [3, II, 323]. Однако, подчеркивая необходимость дела и практического решения проблем, стоящих перед человеком, Иванов вкладывает в содержание этих понятий исключительно свой собственный смысл — аскетического подвига, что, конечно, чрезвычайно суживает и обедняет социальную активность человека. Будучи направленной только на решение задач аскетического культа (причем, труднейших), социальная активность человека оказывается вне сфер производительного труда, политики и культуры, образования и науки, даже благотворительная деятельность и милосердие, принадлежащие к приоритетам многих религий, не находят себе места в системе Иванова. И хотя среди его заповедей есть подаяние милостыни, оно, по

существу, расценивается не как “благое дело” само по себе, а как одно из психотерапевтических средств самосовершенствования человека, недаром Иванов говорит о значении милостыни так: “Поддай бедному, и тебе самому от этого будет хорошо!”. Таким образом, эта свойственная ряду религий форма единения с сакральным началом посредством совершения благих дел не реализуется среди ивановцев, всецело погруженных в процесс сакрального самосовершенствования.

Для них этот процесс должен завершиться слиянием с сакральным началом — Природой и ее “телами”, с тем чтобы с ними “жить вечно вместе и находиться вечно” [5, 106]. Таким образом, вторая форма единения с сакральным началом является для ивановцев конечной целью их религиозных устремлений.

### **5. Особенности пространства сакральных смыслов в учении П.К.Иванова**

Все перипетии человеческой истории, и в особенности ее современный весьма драматический этап, разворачиваются, по представлениям П.К.Иванова, в особом сакральном пространстве, на фоне созданной его фантазией религиозно-мифологической картины взаимоотношений человека с природой и обществом. Для лучшего понимания этой достаточно сложной морфологической системы целесообразно рассмотреть ее в двух планах синхронии и диссинхронии, т.е. одномоментных и временных взаимодействий. В первом случае сакральному началу в образе всемогущей Природы противопоставляется профанический мир социального бытия людей, во втором случае он рассматривается как преходящее состояние, которому на смену придет совершенная “жизнь в Природе”.

Структурно-системное строение сакрального пространства в вероучении Иванова характеризуется наличием трех главных сакральных феноменов: Природы, Паршека и Чувилкина бугра. Системную организацию этого сакрального пространства отличает отсутствие биполярности, свойственной трансцендентальным религиям, и наличие сакральной монополярности, типичной для языческой веры. Здесь нет могущественного сакрального феномена с негативным значением, который противостоял бы всемогущей Природе и ее представителю Богу Земли — Паршеку и являлся бы отрицательным полюсом сакрального пространства, подобно Сатане в библейской традиции или Тьме в манихейской. Тем не менее, как во всякой сакральной системе, построенной на противопоставлении сакрального профанному, здесь много бинарных оппозиций, которые, как двоичная матрица, накладывают свой отпечаток на существование человека. Это — “холодное — теплое”, “голодное — сытное”, и, самые главные среди них — “жизнь — смерть” и “здоровье — болезнь”. Этот оккультно-фетишистский образ мышления настолько свойствен Иванову, что свою поврежденную, больную ногу он называл “капиталистической”, а здоровую — “социалистической” [3, II, 234]. Неким суммарным выражением негативных оппозиций

является очень расплывчатый образ “врага”, под которым подразумеваются болезни и смерть — неизбежная участь человека, враждующего с Природой. Однако это не самостоятельный негативный феномен, а скорее метафора для обозначения последствий неправильного образа жизни человека и его “провинностей” перед Природой.

Эти бинарные оппозиции вовсе не заключают в себе то противоречие, в котором Гегель видел источник развития. Иванов считал их коренным недостатком нашего несовершенного мира и поэтому противопоставлял им тождество, единение человека со своим природным окружением. В исторической перспективе, как он полагал, должно произойти слияние человечества с Природой в условиях идеального “естественного” состояния.

Обратимся теперь к характеристикам, которыми обладают главные сакральные феномены. Иванов постоянно размышляет о могуществе Природы, приписывая ей всестороннее влияние на человека — не только на состояние его здоровья, но даже на его положение в обществе, поэтому его вывод звучит однозначно и категорично: “Всем судьба — Природа” [3, II, 239]. Она выступает в его вероучении как всемогущий сакральный субъект: “Сильнее Природы нет ничего. Она всему дело есть главное: что захочет, то и сделает. У нее силы естественные” [3, II, 184]. Последнее означает не тавтологию (природное=естественное), а обозначение особого, сакрально-языческого смысла и значения этих сил, поскольку “естественное” он всегда противопоставляет “искусственному”, связывая первое с истинным, природным существованием, а второе с превратным, общественным.

Вторым по значению сакральным началом, производным и зависимым от Природы, является фигура Паршека (Иванова). Тесное взаимодействие между ними имеет важнейшее значение для всей сакральной системы: “Он (т.е. Паршек. — Е.Б.) без Природы ни шагу” [3, II, 304], а с другой стороны, “Она — за Паршека, она не хочет портить Его Идею” [3, II, 239]. Природа наделила его нечеловеческими силами, которые позволяют ему “делать невиданные дела” [5, 109]. Благодаря обретенным им в Природе силам, он может оставаться голым и босым [3, II, 242], рассчитывать на бессмертие: “Он же новый неумираемый человек — должен жить вечно” [3, II, 233]. “Он не зря таким на землю пришел: Он старое, гнилое изгнал, а новое ввел” [3, II, 235]. Паршек уникален в своей божественной ипостаси как персонаж *неязыческого монотеизма*, он — “в Природе есть один из всех Бог Земли. Властитель этому всему” [3, II, 233].

Третьим сакральным началом, в котором объединяются два предыдущих, является Чувилкин бугор, также многозначный феномен, по вероучению Иванова. Если Природа является довольно неопределенным и абстрактным сакральным началом, то Чувилкин бугор — это ее конкретное воплощение, средоточие волшебных сил Природы, *верховный сакральный топос*, с которым непосредственно связаны все мистерии нового религиозного культа.

Согласно мистическим представлениям Иванова, Бугор обладает жизнью и сознанием: “он живой и воскресающий” [2, 141], “любит правду” [2, 139], “там мудрость одна” [3, II, 222], “это наше первоначальное живое тело”, “путь”, “наставление”, которое всех нас приведет к вечной жизни [3, II, 242], поскольку “вечного характера жизнь оттуда не уходила” [3, II, 222]. Благодаря ему Паршек обретает могущественные силы, становится Учителем. Под сверхъестественным воздействием этого удивительного объекта природы произойдет радикальное изменение всей жизни людей (“бугор заставит это сделать” — 2, 134), благодаря его чудодейственным силам её обычное течение сменится “эволюционностью” — процессом сакрального совершенствования человеческого рода. Бугор дает людям “неумираемую силу” и вечную жизнь, он равнозначен земному раю (“Это есть наше райское место, — поют ивановцы в своем гимне “Слава жизни” [5,24]). Пытаясь осмыслить этот феномен в перспективе евангельской истории, Иванов явно проводит аналогию горы Голгофы, на которой Христос “смертию смерть поправ”, с заурядной пустошью Чувилкина бугра, где новый Бог “смерть изгонит, а жизнь во славу введет” (3, II, 238). В своих высказываниях он предвещал, что этот бугор превратится в будущем в сектантскую обитель, где люди будут жить, не нуждаясь в пище, одежде и жилище. Во всяком случае этот сакральный топос, как и призывал к тому Иванов, стал местом отправления коллективной обрядности, его периодически посещают паломники.

Какое же место *человек* занимает в сакральном поле, каковы его взаимоотношения с тремя главными сакральными феноменами: Природой, Паршеком и Чувилкиным бугром?

Определяющее значение имеют взаимоотношения человека с Природой, у которой человек должен “учиться, как будет надо жить” [3, II, 234]. Однако только один Иванов понял, каковы должны быть правильные взаимоотношения с Природой, люди же постоянно воюют с ней: “рвут на куски землю, изошряются в добыче и производстве необходимых им для жизни вещей. Человек защитился от Природы стенами домов, своей одеждой, но при этом он потерял устойчивость организма к всевозможным изменениям как искусственного, так и естественного происхождения. Появились всевозможные болезни” [5, 109]. “Люди своими действиями заставляют Природу влиять на них отрицательно” [5, 115]. Но главная же причина бедственного положения людей заключается в “недостатке жизненных сил, даруемых нам Природой” [5, 116]. Здесь Иванов заявляет о необходимости активного освоения человеком оздоровительных сил Природы: “Надо уметь завоевать эти силы в Природе. Они есть в Природе, ими надо воспользоваться” [3, II, 184]. С подобными высказываниями, несомненно, согласятся многие приверженцы укрепления своего организма природными средствами, даже не разделяющие анализируемых нами религиозно-мифологических построений. Однако для правильного понимания воззрений Иванова нельзя упускать из вида, что подлинный их смысл,

не ограничивается пожеланиями физической закалки человеческого организма, а предполагает посредством интенсивной физиотерапии, “закалки-тренировки” изменить обычные источники существования людей. “Мы должны от Природы добиться одного: чтобы жить в Природе за счет естества, за счет практического дела” [там же], пишет Иванов, понимая под последним, кстати говоря, не производительный труд, а практическую реализацию предложенной им методики использования заложенных в Природе оккультных сил и энергий. Но как же совместить друг с другом эти, казалось бы, прямо противоположные отношения к Природе, когда в одном случае предлагается полагаться на ее милость, а в другом “добиваться” от нее своего? Дело в том, что бинарная оппозиция “человек—Природа” снимается их тождеством благодаря тому, что человек начинает относиться к Природе “с вежливостью и любовью”, а та, в свою очередь, обнаруживает свою заинтересованность в существовании человека и начинает ему помогать.

Особое значение для каждого человека и человечества в целом имеют взаимоотношения с Паршеком — культурным героем, колдуном и земным богом. По словам Иванова, этот “Бог пришел на землю для жизни людей” [3, II, 233]. “Просите Его вы все, умоляйте — того, чего вам в жизни надо, ОН за вас заступится” [3, II, 233]. Однако Паршек только медиатор, посредник между Природой и людьми в передаче им ее чудодейственных сил, а вовсе не языческий Бог-Повелитель стихий. Через Паршека Природа “одарила людей счастьем и ввела им их здоровье на веки веков” [3, II, 290]. Благодаря Природе он научился удалять от человека “этого злого врага” — болезни [3, II, 46]. Это позволяет Иванову патетически воскликнуть: “Я есть меж людьми Бог за Свою такую работу, за то что делаю Сам в людях” [3, II, 187]. Правда, он вскоре оговаривается, уточняя, что он делает это не самостоятельно, а с помощью пробужденных в нем природных сил: “Это все сделает Природа, своими силами, а они находятся в Паршеке, в его здоровом закаленном теле, окруженном естеством: воздухом, водой и землей”, они-то и оказывают через его организм врачевательное воздействие на больного человека [3, II, 234]. И все же Паршек — ключевая фигура в реализации конечной цели движения ивановцев: “Вы все люди, через Меня, как Бога, добьетесь бессмертия, умирать перестанете. Вы будете жить вечно из-за славы вашей” [3, II, 304], т.е. благодаря обретению оккультных сил и высшего сакрального статуса — быть “как боги”.

Что касается Чувилкина бугра, то и этот сакральный феномен обладает для человека не только мистическим смыслом, но и магическим значением, которые в полную меру раскрываются в плане временных изменений сакрального пространства.

Картина этих изменений начинается у Иванова с типичного религиозного представления о “золотом веке” далекого прошлого, о той отдаленной мифологической эпохе, когда человек жил ни в чем не нуждаясь и ничего не творя, “его окружало живое: ток, магнето,

электричество” [3, II, 229], “он был этому всему бог, хранитель этого богатства. Его Дух освещал, как нашего дорогого Учителя” [5, 126]. В эту эпоху “в Природе не было смерти” [5, 122], она “родила человека для жизни” [3, II, 38]. Иначе говоря, первый человек был прообразом того нового человека, который, по вероучению Иванова, должен снова появиться на земле, следуя примеру Учителя и установленным им правилам овладения оккультными силами Природы.

По словам Иванова, “люди по-своему повернули эту жизнь — заставили себя умирать” [3, II, 38], и таким образом эпоха первых неумирающих людей сменилась цивилизацией, нанесшей непоправимый вред человеческому здоровью. Люди начали враждовать с Природой и даже вести с ней “смертельную войну” [3, II, 241], использовать ее как источник своего существования, присваивая себе ее богатства, стали “выбирать что получше да послаще, да пожирней” [5, 122]. Эту тему Иванов разворачивает в многоаспектную критику общественного устройства человеческой жизнедеятельности, о чем подробнее мы скажем ниже.

Суть этого неблагоприятного профанического мира, противостоящего сакральному, он усматривает в “искусственных” условиях существования человека, расценивая их как жизнь в “зависимом состоянии”. А, по его словам, “зависимый человек — это уже больной человек” [2, 241-2]. Склонный мистифицировать и одухотворять материальную действительность, Иванов и эту природно-социальную зависимость человека воплощает в образе “безымянного врага”, таящегося в нем самом и порожденного бессмысленной борьбой с Природою. При этом он патетически восклицает: “Человек пошел не по той дороге: по зависимой!” [2, 259] и провозглашает основную сотериологическую стратегию: “Сменить <прежнюю> дорогу на другую дорогу, чтобы в жизни поток не был такой, как он есть у нас” [2, 241].

Таким образом, важнейшим моментом истории, ее “осевым временем”, как сказал бы Карл Ясперс, является *поворот* к природосообразному существованию человека, связанный с воздействием на него всех трех сакральных начал, но прежде всего благодаря активности земного Бога, которая часто расценивается как приход мессии. Однако начало этому переходному процессу положила сама Природа под воздействием своей неудовлетворенности существующим типом людей, полных гордости, зла и ненависти. Она “гонит их от себя, эти люди ей не нужны, не по душе, она ими не удовлетворилась, она не хотела, чтобы такие люди были” [5, 127]. Она “прислала к ним своего человека естественного” [там же] — Учителя, что “живет по-Природному” [3, II, 232], Паршека, наделенного чудодейственными силами и способного повести за собой людей к реализации идеала природосообразной жизни; в том же направлении воздействует на них своими магическими силами Чувилкин бугор. Смысл этого поворота состоит в изменении потока человеческого существования “с мертвого на живой поток” [3, II, 227]. Иванов трактует его в языческой парадигме, говоря о воскрешении из



мертвых, но опуская представление о необходимости божьего суда: “Природа этот поток меняет. Ей надоело и невмочь в земле держать человеков прах. Он же лежит до времени и на него найдутся силы, которые придут — <Паршек> всех обиженных поднимет” [3, II, 38].

Для осмысления этого судьбоносного поворота Иванов использует мифологему “Ворота”, заимствуемую им, вероятно, из христианской традиции, где она имеет совершенно другой смысл — вступления в царствие небесное, а в его собственном вероучении маркирует наиболее важное изменение в рамках только земной человеческой истории: переход из общественного состояния в природное. Приведем наиболее важные высказывания на эту тему: “Природа готовит Ворота — ей надоело терпеть от людей... Я как Истец в этом деле ворота открываю людям, чтобы они знали Природу... Ворота открылись для Моей дороги... Это одни Ворота Боговы, по которым следует идти” [3, II, 54-5]. Итак, “Ворота” — вход на сакральный, божественный путь новых взаимоотношений человека с Природой, обладающий целым рядом важнейших сакраментальных значений. Среди них, например, такие: молодежь, вступив на эту новую жизненную дорогу, должна “взять одинаковую для всех зарплату и не учиться воевать с Природой” [3, II, 54] — здесь перед нами не развернутая еще утопическая программа новой жизни. Или же эта мифологема получает еще более величественный смысл: “ворота нам открылись для того, что к нам придет по земле сама эволюция для того, чтобы в людях родилась сознательность” [там же], т.е. возникло понимание идей и осуществилась реализация системы Иванова. В свою очередь, эта сакральная “эволюция” человеческого рода связывается с мистическим проявлением Святого Духа, что в целом резюмируется в представлении об “Истории” — новом мифе, разыгрываемом на Чувилкином бугре.

В практическом плане начало этой мифологизированной истории должен был положить юбилейный праздник 25 апреля 1979 г. Иванов рассчитывал провести его на Чувилкином бугре при большом стечении народа, приехавшего со всех концов страны, однако милиция воспрепятствовала его планам [3, II, 224; 227; 232-3].

Религиозное содержание представления об этом “начале” весьма эклектично, поскольку Иванов пытается выразить его сакральный смысл соединением языческих и христианских мифологем, привлечь к реализации этого исторического момента все известные ему сакральные феномены: здесь задействован и Паршек — “Он будет Богом Начала” [3, II, 305], и “Учитель — Бог Земли, он открыл Свет этому всему” [3, II, 304], и Дух Святой, воссиявший в людях, и эволюция, перевернувшая социальное бытие людей [там же], — все это должно означать только одно: “Мы вводим жизнь вечно неумираемую” [3, II, 224].

Некоторые высказывания Иванова дают основание заключить, что он склонен трактовать это мифологическое “Начало” в смысле третьего завета, который должен будет реализоваться под эгидой Святого Духа. В подобных рассуждениях он перечисляет все лица Святой Троицы, а

потом заявляет, что первые два из них уже реализовали себя, а третьему — Духу Святому — это еще предстоит сделать: что и будет началом “эволюционной истории” человечества, “окруженного Святым Духом”, на новом, завершающем этапе развития [3, II, 232; 295]. Здесь снова возникает в качестве сакрального феномена Паршек: он прокладывает “Свой путь”, но при этом “не бросает Духа Святого” и “несет Историю всей жизни <человечества> эволюционно, чтобы на белом свете было ново” [3, II, 295], короче говоря, — “Паршек отцу и сыну на смену эволюционно пришел, в люди ввел дух” [3, II, 294].

Любопытно наблюдать у Иванова смысловую эквилибристику, посредством которой он подвергает десакрализации религиозные феномены Бога-Отца и Бога-Сына, когда заявляет, что “отец и сын в жизни своей без духа жили, им Природа не помогала, а мешала своим путем. А вслед за двумя идет эволюция Святого Духа, что заставит человека отказаться от всего этого” [3, II, 316]. В конечном итоге он даже заменяет два первых лица Троицы вполне секулярными понятиями, заявляя, что “так жить мы не будем, как жили отец с сыном” [3, II, 294]. “Конец пришел Отцу и сыну — их такое дело. А Духу Святому только есть первое начало — умелое эволюционное дело... Такого не было и нет на белом свете, а будет для всех людей рай. Он находится на бугре” [3, II, 232]. В результате Святой Дух перемещается из контекста трансцендентальной религии христианства в контекст неоязычества и становится атрибутом Природы. Все это говорит о том, что христианские представления о потустороннем Боге чужды Иванову, и поэтому его рассуждения, внешне схожие с неохристианской парадигмой, с ее представлением о Завете Святого Духа, по существу, ближе к языческим воззрениям — к религиозной вере в одухотворенную Природу и земного бога. Однако ивановцы все же могут это воспринимать как близость к христианской традиции, как ее “творческое” осмысление, позволяющее преодолеть осуждение плоти и пренебрежение физическим здоровьем человека, а главное — надеяться на обретение рая здесь, на земле, и притом благодаря своим собственным усилиям.

Вероучение Иванова не ограничивается провозглашением “Начала”, но прослеживает временные изменения сакрального пространства вплоть до реализации их предназначения и конечной цели. Она также получает двойственную синкретическую трактовку: неоязыческую и неохристианскую. С одной стороны, речь идет о достижении человеческого бессмертия на Чувилкином бугре, где “делать ничего не будем, а жить мы будем за счет воздуха, воды и земли... Это — земной рай для людей: потребность уйдет, а будет беспотребность в жизни” [3, II, 223]. С другой стороны, Иванов предвещает воскрешение из мертвых и божий суд, обращаясь тем самым к предопределению, типичному не для языческих представлений, а для веры в потустороннего бога. Однако и в этом случае он отдает дань христианской традиции только внешне, а не по существу, поскольку трансцендентальный акт воскрешения из мертвых

превращается у него в языческое “выздоровление”, а “осуждение людей за их ошибки” носит чисто номинальный характер, поскольку не влечет за собой вечного проклятия и адских мучений, как то установлено в традиционном христианском вероучении.

### **6. Правильно ли называть ивановцев сектой?**

Вопрос об организационно-институциональных особенностях нового религиозного движения, созданного П.К.Ивановым, немаловажен как с практической стороны (например, под углом зрения определения возможного юридического статуса объединений участников этого движения), так и с теоретической, религиоведческой, поскольку позволяет судить о приоритетах и характере их деятельности. Обычно ивановцев называют сектой, об этом неоднократно писал сам Порфирий Корнеевич в своих тетрадах, отмечая, что за этим словом стоит неодобрительное отношение к его делу и даже квалификация его как вредного и неуместного в условиях советского строя и атеистической идеологии. Тем не менее не отмечается наличие каких-либо признаков сектантского института, так что название “секта” служит в данном случае просто обличительным ярлыком, как это издавна было в ходу при конфронтации новых религиозных движений с официально признанными церквями (сектантами при этом называли отступников-сепаратистов, отпавших от лоно матери-церкви). Вслед за государственными церквями и светские власти, тесно с ними связанные, также стали обозначать нежелательные религиозные объединения дискриминационным термином “секта”. Эта традиция сохранялась на всем протяжении существования советского строя: в сектанты зачисляли не только еще недавно гонимых ивановцев, но и баптистов, которых сектантами давно уже никто не считает. Сами ивановцы называют себя приверженцами Системы Учителя Иванова, однако и это название мало еще говорит о том, какая же институциональная форма характерна для данного религиозного движения.

Следует напомнить, что светские инстанции, будь то научные или государственно-правовые, не должны подходить к решению вопроса о характере того или иного религиозного института с идеологических и конфессиональных позиций. На общественно-государственном уровне оценка религиозного института зависит не от его формы, а от его социального значения, общественно-политической роли, культурного влияния и т.п. Это подтверждается, в частности, тем, что в истории известны многочисленные случаи, когда ведущую роль в обществе играли, а в некоторых странах и до сих пор играют, религии, не имеющие церковного института, такие, как буддизм, синтоизм, даосизм, шаманизм. Буддизм является государственной религией в ряде стран Юго-Восточной Азии, и его роль и значение нисколько не умаляются от того, что буддийская сангха относится к сектантскому типу религиозных институтов. В Японии государственной религией является синтоизм, которому свойствен древнейший культистский институт, служащий поклонению природным духам — *ками* и духам предков. Таким образом,

было бы неправильно дискредитировать различные нецерковные религиозные институты, их надо оценивать по их социокультурному значению и роли в обществе. Своеобразие религиозного института зависит не столько от его принадлежности к определенной традиции, сколько от особенностей религиозной деятельности: ее мотивов, устремлений, степени неотложности достижения конечных целей. В рамках одной традиции, например христианской, известны не только различные религиозные институты, но и неформальные, неинституциональные объединения, причем первоначальное христианство существовало в виде сект, позднее возникли церкви, которым пришлось столкнуться с оппозицией новых сект и новых религиозных движений. В современную эпоху многообразие религиозных институтов значительно возросло, особенно благодаря проникновению в западные страны восточных сект и культов, возрождению автохтонного язычества и народжению неоязыческих и неомифологических объединений и движений.

Одним из них является движение ивановцев, и вопрос о его организационно-институциональном характере оказывается не так уж прост. Прежде всего из-за неоднородности этого движения, из-за определившихся в нем двух основных тенденций: религиозной и светской. Мы рассматриваем исключительно религиозную тенденцию, как она представлена в многочисленных высказываниях П.К.Иванова, широко пропагандируемых и комментируемых в последние годы. Однако надо учитывать и другую тенденцию, формально не отделившуюся от первой и сосуществующую с ней в рамках единой Системы Учителя Иванова. Тем не менее их установки расходятся, и это началось еще при жизни самого основателя системы, который сам выступал всегда двойственно: как феноменальный врачеватель и новатор закаливания человеческого организма, с одной стороны, и как религиозный реформатор, божественный Паршек, с другой. Различие этих двух тенденций по своему содержанию и направленности отчетливо выражено в двух наиболее известных и значительных произведениях Иванова: в “Детке”, которая воспринимается непосвященными как вполне светский кодекс оздоровления и правильного образа жизни и взаимоотношений между людьми, и в “Гимне жизни”, где сконцентрированы все религиозные идеи нового движения: вера в появление земного Бога, в приход мессии, в обретение “райского места” (на Чувилкином бугре) и в человеческое бессмертие. Таким образом, Система Учителя Иванова разделяется на два направления, значительно различающиеся между собой по содержанию и широте своего влияния: на светское, представленное поборниками системы закаливания природными средствами, секулярное по существу и массовое по своему характеру (на всероссийской конференции по методике оздоровления Иванова собрались представители почти из 90 регионов страны), и на религиозно-культистское направление, связанное о деятельностью сторонников ритуального отношения к предложенному Ивановым методу

голоданию, что нередко побуждает их практиковать экстремальное по продолжительности воздержание от пищи и воды (по несколько дней в неделю или непрерывно в течение нескольких недель). Последователи Иванова, принадлежащие к секуляризованному направлению, осуществляют свою деятельность, разумеется, не в рамках религиозных институтов, а светских учреждений, таких, как центры здоровья, консультационные пункты, клубы и т.п.

О каком же типе религиозного института можно говорить применительно к вероучению Иванова? По всей видимости, о двух типах, в зависимости от того, идет ли речь о фактической религиозной практике и образе жизни ивановцев или же о будущей идеальной перспективе их жизнедеятельности. Фактически Ивановым была разработана и введена в среде своих ближайших приверженцев интенсивная культовая практика: повседневное молитвенное обращение к Паршеку за помощью (не обязательно с конкретной просьбой, а с целью ритуально-мифологического воспроизводства установки на сакральное начало), постоянная коммуникация с ним для укрепления основы веры, а главное — методика приобщения к сакральным силам Природы с целью получения нерушимого здоровья, а впоследствии и бессмертия. Так был создан своеобразный, но вполне типичный по своей морфологии *культистский религиозный институт*, проще говоря, религиозный культ совершенствования человеческого организма, основным направлением которого стала “закалка-тренировка”, трактуемая как “святое дело” [3, II, 277]. Речь идет, таким образом, о своеобразном *институализированном процессе* сакрального совершенствования человека средствами интенсивного религиозного культа — мистифицированной физиотерапии и врачевания. Иванов неустанно повторял, что он имеет здесь в виду практику, дело, а не приобщение к сакральному знанию, характерное для другой разновидности религиозно-мистических культов (так называемых эзотериков). Поэтому он категорически заявлял: “Мы не теорию пустим в жизнь, а мы пустим в жизнь практику. Она не будет читать, не будет она понимать, а она будет в этом делать” [3, II, 284].

В перспективе у ивановцев должен появиться *сектантский институт*, который объединит людей, достигших требуемого сакрального совершенства или ставших “независимыми” от своего социально-бытового окружения и природной среды. “Это будет группа всех допущенных Природой людей. Они за дело возьмутся делать так, как делает наш Паршек” [3, II, 276].

Несмотря на типологические различия культистского и сектантского институтов, в учении Иванова они не противопоставляются друг другу, поскольку объединяются общей им теологемой “духовного водительства” — следования за Учителем по пути совершенствования для достижения высшего сакрального состояния. По словам Иванова, Паршек “для того сюда

пришел, чтобы у нас всех этих детей отобрать и по-своему их по-идейному повести, чтобы они знали одного Учителя и учились одному Духу для того, чтобы быть в Природе здоровым человеком” [5, 143]. Таким образом, благодаря реализации конечной цели религии ивановцев, их культистский институт будет превращен в сектантский, а поскольку теоретически этот процесс должен охватить все человечество, то на земле, видимо, следует ожидать утверждение сектантской теократии.

### 7. Альтернативные модели человека и общества

Третьим, внешним уровнем организации религиозного феномена является его *мегасистема*, обеспечивающая его “выход” в общество, т.е. активное воздействие на общественную систему посредством разработки и попыток реализации определенных образцов (проективных моделей) личности и общественного устройства, соответствующих исходным вероучительским установкам. В своих записках Иванов постоянно обсуждает эти две проблемы, так что можно достаточно точно и полно характеризовать его представления об идеальном человеке будущего и об идеальном человеческом общежитии: в первом случае речь идет о модели *социально-антропологического* существования человека, а во втором — об антропологической *утопии*.

Начнем с первой проблемы, обратившись к ее мотивации в форме всесторонней критики современного человека и к рассмотрению тех социально-альтернативных позиций, которые являются исходными для построения модели “нового человека”.

Критика современного человека у Иванова — это прежде всего критика *потребительства, вещизма, искусственной среды* человеческого существования, созданной на технической основе, т.е. всех факторов, породивших “зависимость” человека от благоприятных условий природы и удобств цивилизации и “отгородивших” его от природных источников здоровой и вечно длящейся жизни. Корень зла, по Иванову, заключается в том, что ради удовлетворения своих потребностей человек вынужден трудиться, а его трудовая деятельность наносит ущерб Природе. Та, в свою очередь, наказывает за это человека, наносит ему как бы ответный удар. Иванов создает представление о цикличном взаимодействии человека и природы, постоянно противоборствующих между собой: “Это так построено в Природе человеком: человек на Природу наступает техническим трудом, а Природа за его все сделанное наносит удар на человека естественно. Она ему дает дело, чтобы он трудился, и она его за это вовлечение наказывает. Мне труд не надо, и все ваши богатства не надо. Мне надо жизнь” [5,84]. Складывается своего рода “порочный круг”, подрывающий жизненные силы человека, укорачивающий его век и несущий ему гибель. Причину его Иванов видит в неправильном отношении человека к своей жизни, а именно в стремлении облегчить ее техническими средствами: “Для того, чтобы жить, человек стал одевать одежду, строить себе

дом, стал использовать технику. Чтобы человек делал без всего этого? Все это развило в человеке множество всяких недугов, это является смертельным для его здоровья” [5, 96]. К тому же в погоне за материальным достатком и бытовыми удобствами развивается чувство зависти и соперничество между людьми [5, 146].

Это представление о своего рода “порочном круге” во взаимоотношениях человека с природой сложилось у Иванова благодаря дискредитации им социальной стороны человеческого существования и сведению сущности человека к ее природной, биологической составляющей. Разорвать этот порочный круг, эту губительную для человека цепь, сковывающую его могучие природные возможности и в то же время заставляющую его постоянно враждовать с природой, можно только избавившись от одного из звеньев этой цепи — потребления. Тогда отпадет необходимость в трудовой деятельности и человек перестанет наносить вред Природе своей “техникой и химией”. Иванов задался целью практически добиться освобождения от элементарных потребностей человеческого существования. Для него это была “постепенная подготовка своим телом бросить и уйти от этой зависимой жизни в Природе, а прибегнуть к независимости, где человек не должен одеваться, не должен кушать и домом нуждаться, а должен иметь свои естественные силы природные — воздух, вода и земля” [5, 85-86].

После подобной серии аргументов по поводу неприемлемости жизнедеятельности и образа жизни современного человека, Иванов обстоятельно излагает свое представление о “новом человеке” и “путях здоровой жизни”, поиску которых он отдал 50 лет своей жизни [3, II, 278]. “Мы по-старому жить не будем, а возьмемся за новый в Природе поток” [3, II, 285] — таково кредо его учения о радикальном преобразовании социально-природных характеристик человека и человеческой жизнедеятельности в антропологические.

Рассмотрим основные черты и признаки антропологической модели “нового человека”.

а) Ведущим, доминирующим признаком должно стать исключение материального потребления из основ человеческого существования: “Мы должны занять такую возможность, чтобы наши люди, вся молодежь, научила себя оставаться без всякой такой потребности” [3, II, 294]. Предстоит обходиться без привычных условий быта и вести “телесное” существование: “То, чем человек сейчас пользуется — одежда, жилье, пища, — это все создано руками человека, это все является искусственным, чуждым организму человека, созданного самой Природой... Природа подсказала Ему снять с себя все чужое, не свое, сделанное руками человека. Она его учила, что жить надо за счет своего тела, Природу надо любить всем телом” [5, 115]. Здесь очередной парадокс в рассуждениях Иванова: он ставит задачу добиться существования человеческого организма без потребления пищи, что является кардинальным нарушением биологических законов Природы, и в то же время говорит о необходимости соблюдать их. Некоторые последователи Иванова пытаются разрешить этот парадокс с

помощью гипотезы о возможности непосредственного биофизического взаимодействия человеческого организма с природной средой посредством поглощения из нее энергии, сам же “учитель” предлагает питаться просто воздухом: “Если есть на столе хлеб и в запасе продукт лежит, то от этого всего можно легко отвыкнуть. Всему делу — пополняется эта система воздухом. А воздух окружает человека, сквозь тело проходит парное состояние это живое условие жизни” [5, 128]. Таким образом, для освобождения от общественного бытия человек должен стать анаэробным существом.

б) “Новый человек” должен занять свое место в Природе — этот призыв, часто выдвигаемый ивановцами на первое место с рекламной целью, звучит многообещающе, но неопределенно и загадочно, а при ближайшем рассмотрении оборачивается требованием безусловного приспособления к природной среде. Природу надо принимать как она есть, адаптироваться к любым ее условиям: “Она бывает как хорошей, со своим теплом и благодатным климатом, так и плохой, с морозами, бурями и т.д. Но видеть и встречать в Природе надо все одинаково и с любовью” [5, 110]. Это очень похоже на требование безоговорочной капитуляции человека перед природой, а видеть в этом “победу над Природой” и даже “подобие богам” можно только в эйфории религиозно-окультистского сознания.

в) Человек, привыкший жить в условиях технической цивилизации, “идет по дороге чужой, а не своей” [5, 82], он не сможет пойти по новому пути, не будет в силах овладеть Природой, и поэтому “она его убьет” [5, 134]. Тем самым еще раз подчеркивается, что “новый человек” может явиться только результатом продвижения по пути сакрального совершенствования, на котором он должен овладеть оккультными силами Природы.

г) Обычная наука, светское знание не в состоянии указать этот путь [5, 81-82], Иванов нашел его практически и в результате стал “Победителем Природы”, на этом основании сформулировал свою “Идею”, развил “Учение” и сделался “Учителем народа”. Таким образом эта антропологическая концепция, или представление о “новом природном человеке”, подается нам в качестве особого герменевтического учения.

д) В нем Иванов выступает в качестве мифологизированного культурного героя, который всем делом своей жизни вершит подвиг перерождения человеческой природы в соответствии с антропологической моделью взамен социальной. О своем сакральном двойнике — Паршеке — он сообщает, что “ему приходилось терпеть в Природе не для возвращения в старую жизнь, а для лучшего будущего” [5, 110]. И уже от своего имени, как земного бога, он торжественно провозглашает: “Мое здоровье, оно вас ведет к вечной неумираемой жизни” [3, II, 298]. Феноменальные аскетические подвиги Иванова являются не только иллюстрацией пропагандируемой им модели “нового природного человека”, но и основным аргументом о



возможности ее реализации в жизни всех людей, а главное — священным залогом свершения этого чуда.

е) Основной активностью “нового человека” станет “источник всей жизни — закалка-тренировка” [3, II, 278]. С ее помощью, действуя по Системе Учителя, “мы должны от Природы добиться одного — чтобы жить в Природе за счет естества... Нам надо за счет этого всего жить, чтобы не болеть и не простуживаться” [5, 133]. К этим оздоровительным требованиям Иванов сводит весь смысл человеческой жизнедеятельности, не замечая, однако, что тем самым он парадоксальным образом возвращается к образу потребительского человека, неприемлемость которого явилась исходным моментом его рассуждений о необходимости радикального преобразования современных людей, условий их жизни и общества в целом. Однако его “природный человек”, для которого здоровье является самоцелью, а закаливание — единственным “делом”, которым он будет вечно занят в своей бессмертной жизни, по-прежнему остается потребителем, только уже не вещественных благ, а своего собственного здоровья. Оно превращается в его единственную потребность — очень бедную и эгоистичную, потому что она не служит основой для творческой жизнедеятельности, выводящей человека за пределы его природно-биологической индивидуальности на более широкие и более значимые горизонты личностного и цивилизационного существования. Абсолютизация человеческого здоровья, идущая вразрез с существованием общественного организма и даже предполагающая упразднение общественной системы как таковой, — все это не может не выглядеть как худший вариант “одностороннего, одномерного человека”, даже “больного” своего рода “социальной шизофренией” — тотальным отказом от благ современной цивилизации.

ж) Свой радикальный отказ от социальной формы существования “нового человека” Иванов пытается возместить представлениями о *натуралистической морали*, устанавливаемой повелениями одухотворенной Природы, и о возможности человеческой солидарности, дружбы и любви между людьми на чисто природной, антропологической основе: “Дружба возникнет между людьми в Природе, чувство любви разовьется среди молодежи благодаря Природе, люди станут друг дружке во всем помогать” [3, II, 285].

Главную роль в утверждении идеально-гуманистических отношений между людьми будущего должен сыграть, конечно же, Чувилкин бугор — священный источник благодатного воздействия на человека. По словам Иванова, “мы через этот бугор родные вечно живущие друзья” [5, 38].

Натуралистическая этика позволяет напрямую связать каузальной зависимостью нравственность человека и его здоровье, нарушение моральных норм и традиций с заболеванием. Иванов заявляет об этом категорически, в форме заповедей: “А вы совершайте

правильные поступки и тогда болеть не будете” [2, 258], “здороваться не будешь — здоровья не получишь” [2, 259].

Несмотря на свой антиисторический характер, подобная натуралистическая этика обладает несомненными приоритетами для ее приверженцев: во-первых, абсолютным характером императивов, продиктованных никому не подвластной сакральной Природой, а во-вторых, независимостью от преходящих, противоречивых и относительных по своей природе идеологических установок, существующих в обществе. Однако это только собственная самооценка натуралистической этики, содержание которой, как мы видим на примере воззрений П.К.Иванова, всецело определяется свойственными ему религиозными и социально-утопическими воззрениями.

Перейдем теперь к анализу трактовки Ивановым форм общественной жизни, социальности как таковой, начав с рассмотрения его критических аргументов в адрес современного общества. В основном они сводятся к следующему.

а) Человечество не смогло установить “правильных” взаимоотношений с природой, между ними постоянная вражда, их разделяет “фронт” [5, 85]. Иванов пишет, что ему не по пути с теми людьми, которые сегодня “живут цивилизованно”, “вооруженные”, “технически самозащищенные” [3, II, 323]. Поэтому ивановцы, принимая активное участие в современных экологических движениях, в акциях “зеленых”, выступают в них под лозунгами отказа от индустриального общества и возвращения человечества к “естественному состоянию”. Для них принципиально неприемлема концепция коэволюции природы и общества, природосберегающие ориентиры хозяйственно-экономической деятельности, поскольку они выступают в своих антропологических утопиях за прямо противоположный идеал — за полный отказ от этих единственно возможных форм развития гармоничных отношений человека с природой.

б) Производительный труд на земле рассматривается сквозь призму “неправильных, враждебных взаимоотношений с Природой”: человек, вместо того чтобы жить за счет оккультных сил мистифицированной Природы, стал ухаживать за землей, заботиться о получении урожая. “Люди все свои силы используют для физического труда, они забыли о Природе, как о своем близком друге. Их здоровье начало пошатываться” [5, 95]. Нетрудно заметить, что подобные сентенции, звучащие постоянным рефреном у Иванова, являются прямой антитезой известного весьма позитивного отношения народа к труду на своей земле-кормилице — к труду, который издавна расценивается и как источник существования людей, и как условие их физического здоровья, и как залог их добрых нравов. Этому, на первый взгляд весьма странному, негативному отношению к крестьянскому труду нетрудно найти объяснение. Иванов, проработавший долгие годы на шахтах, характеризует сельскохозяйственный труд, по

существу, с точки зрения горняцких профессий, т.е. не как культивацию земли, а как уничтожение ее плодородного слоя, как “вгрызание” в земные недра, как насильственное вмешательство в жизнь природного организма. Понятно, что такая аберрация в воззрениях на труд основывается на общей антропологической, антисоциальной установке. Она определяет и отношение Иванова к использованию техники (а также вообще любых технологий, например химических средств) в сельскохозяйственном производстве. Хотя он и сетует по тому поводу, что “люди мучаются в своем физическом труде” [3, II, 53], однако категорически против ее применения. Использование техники, например для получения большого урожая, неоправданно, считает Иванов, указывая на случаи, когда могучие сельскохозяйственные машины простаивают в полях из-за недорода [5, 102]. Таким образом, ни простой физический труд, ни высокопроизводительный труд с использованием передовых технологий не считаются приемлемыми для природосообразного образа жизни людей. Им надлежит “жить в Природе за счет естества” [5, 133].

в) Осуждается и экономическая сторона общественной жизни людей: деньги, прибыль [3, II, 262], богатство [3, II, 285], они неприемлемы для образцового человеческого общежития, за которое ратует Иванов. Он воспекает культ бедности в качестве идеала “новой жизни — дружной, справедливой и простой”. По его словам, Природа

Не посмотрит, кто одет роскошно  
Не опустит рук в карман большой.  
Разбросает в стороны богатство,  
Сила в том, кто голый и босой” [6, 24].

В результате всесторонней критики современного общественного устройства Иванов осуждает и отвергает социум как форму человеческого общежития и в качестве альтернативы активно пропагандирует своеобразную антропологическую утопию.

Идеальное человеческое общежитие, которому предстоит возникнуть на сакрально-природных началах, Иванов называет “возобновленным Раем” [5, 121], видит в нем “выход в нашей жизни” из тупика разрушающей человеческое здоровье цивилизации и говорит о нем как о будущем, в котором люди “окружат сами себя *благом*” [3, II, 277]. Это звучит весьма парадоксально не только для здравого смысла, не искушенного в тонкостях представлений о будущем преображении мира и поэтому отказывающегося понять райское блаженство, купленное ценой отказа от благ цивилизации и вообще от всех элементарных благ человеческого существования; это несовместимо и с религиозными воззрениями христианства, считающего райские блага высокодуховными, а не земными, не материально-энергетическими, как их представлял себе Иванов, описывая “райское место” на Чувилкином бугре над речной заводью Колдыбанью возле своего родного хутора Кондрючего.

Значение этой сакральной топонимики примечательно вдвойне: “царство божие” оказывается действительно “совсем близко” и тем самым воочию демонстрирует милленаристский пафос религиозных воззрений ивановцев. С другой стороны, сугубо земной облик ивановского рая убедительно свидетельствует о неоязыческом характере данной веры, несмотря на свойственные ей многочисленные элементы неохристианства (рассуждения о Святом Духе, ссылки на Библию в тетрадах Иванова).

“Естественное состояние” будущего человечества в учении Иванова рисуется в виде своеобразной антропологической утопии, которая абсолютно противоположна по своим параметрам не только существующему обществу, но вообще общественно-историческому образу жизни людей и поэтому имеет явно выраженный антисоциальный характер. Каковы же основные параметры этой антропологической утопии? Свое главное внимание Иванов уделяет тому, чем *не является* идеальное, с его точки зрения, человеческое общежитие:

а). Оно полностью должно быть лишено производства и потребления, экономических отношений. Иванов неустанно повторяет свой символ утопической веры: пахать и сеять не будем, добывать уголь, газ, руду не будем, есть, пить, спать, одеваться и жить в доме не будем. “Ни деньги, ни имущество — ничто не спасет человека” [5, 119-120];

б). Утопическое, чисто природное общежитие людей не будет иметь никаких государственных, общественных, научных, образовательных и культурных учреждений — той надстройки, без которой немыслимо цивилизованное общество.

При такой радикальной редукции человеческого общежития к “природному состоянию” говорить об обществе не приходится: здесь нет ни базиса, ни надстройки, ни культуры, ни науки — нет социального образа жизни, а предполагается только “природное” существование, но даже не биологическое в той его форме, которая свойственна животному миру, потому что отказаться от пищи и сна для животного равносильно смерти.

Вопреки антисоциальному характеру утопического общежития ивановцев и абсолютизации его “природной” стороны, доводы о необходимости этой утопии имеют вполне социальный, идеологический характер, что свидетельствует о том, что перед нами все же социальная утопия (по своей направленности, по своему негативному социальному смыслу и альтернативному общественному значению), несмотря на ее оккультно-антропологическое содержание. Доводов в пользу этой утопии три: во-первых, она явится единственно возможной формой реализации гармонического единства человека с природой; во-вторых, позволит отказаться от “искусственного микроклимата” человеческого жилища и “не жить хорошей жизнью, данной нам цивилизацией”, т.е. устранить причины, из-за которых люди “не умеют побеждать болезни силой своего организма” [5, 119]; наконец, при отсутствии социальных

факторов не будет “людей, которые сидят в тюрьмах или лежат в больницах — жертвы политики и экономики общества” [5, 119].

Несмотря на всю утопичность этих антисоциальных установок, именно с ними связана популярность подобных альтернативных движений, как светских, так и религиозных. Парадигма тотальной критики общественного устройства человеческой жизнедеятельности довольно типична для современной эпохи с ее острыми противоречиями во всех сферах общественной жизни и давно обозначившейся благодаря этому тягой к “естественному” образу жизни. Эта тенденция особенно усилилась в нашей стране в период застоя, распада командно-административной системы и последующей глубокой трансформации сложившихся форм общественного производства, социальной сферы и быта. В итоге это привело к глубокому кризису экономики и поставило за черту бедности большинство населения. В этих условиях утопия “полезной для здоровья” нищеты оказалась притягательной для голодающих, неимущих, страдающих от безработицы и разрухи, а некоторые общественные деятели увидели в ней один из методов решения актуальных экономических, финансовых и продовольственных проблем многострадальной России 90-х годов.

Не меньшее значение для характеристики утопического общежития ивановцев имеют его позитивные особенности: во-первых, “равенство в благах, получаемых от Природы” [5, 119]. Эта ориентация позволяет заключить о предпочтении ими уравнительного потребления, которое Иванов часто называет “коммунизмом”, хотя последний никак не совместим с отказом от общественно-производительного труда; во-вторых, гуманизм межчеловеческих отношений на основе исчезновения меркантильных мотивов в поведении людей и утверждения приоритета естественных законов Природы. Обе эти альтернативы ужасам “дикого капитализма”, с тенденциями которого столкнулось сегодня население России, объясняют во многом притягательность социально-утопических ориентиров движения ивановцев.

Альтернативный проект человеческого существования предполагалось реализовать в сектантской коммуне на Чувилкином бугре, где в условиях “естественного состояния” и должны быть решены основные онтологические проблемы человека: избавление от болезней и смерти, от забот о пропитании и бытовых удобствах, от отчужденного труда, от неравенства и неправопорядка в отношениях между людьми.

Чувилкин бугор — небольшой участок зеленой целины, окруженный со всех сторон жилыми домами, является для Иванова и его последователей олицетворением нетронутой рукой человека природы: “Его земля никем не занятая от Адама лет: травой заросла, цветами цветет, — дела никакого: воздух, вода да земля... Вся есть возможность в жизни любому человеку оставаться в Природе без всякой такой потребности... Здесь лежит для человека одно богатство, одно здоровье” [3, II, 100].

По словам Иванова, на Чувилкином бугре вполне могут реализоваться все оккультно-мифологические факторы, на которых должно основываться утопическое общежитие “новых людей”: Бугор должен научить их жить без потребностей [5, 140], позволит не простужаться и не болеть, жить вечно [5,148], сделает всех людей навечно друзьями [3, II, 101]. Это райское место “принадлежит всему миру, всем людям земного шара. Сюда пришел Учитель со своими силами для того, чтобы спасти от нашего врага все человечество” [3, II, 102]. Кроме того, Чувилкин бугор, как ничейная территория, свободен от нежелательных хозяйственно-экономических отношений (“он никем не занятый, никаких плодов не дает” [5, 37]), что вполне отвечает утопическим представлениям ивановцев о “бесплатном коммунистическом равенстве”.

Утописты всегда предпринимали попытки к реализации своих проектов, насколько бы фантастичными они ни были, поэтому неудивительно, что Иванов также проявлял активность в этом направлении. Весьма экстравагантной попыткой реализовать оккультные потенции “райского места” стали “роды на Бугре” москвички Раисы Голиковой, приехавшей сюда после уговоров Иванова [см.: 3, II, 103-112]. Он придавал этому “эксперименту” очень большое значение, уверяя всех, что родиться должен тот самый “новый человек”, который сможет обходиться без удовлетворения своих элементарных потребностей, это будет гений, “он не по нашему, а по-Богову будет жить” [3, II, 103].

\*\*\*

Система Учителя Иванова — российское автохтонное явление, которое не обнаруживает никаких влияний со стороны восточных религиозно-мистических традиций, тем более симптоматично с точки зрения морфологических особенностей новых религиозных движений в России его определенное сходство с традициями даосизма, йоги, буддизма и индуизма. Это сходство настолько бросается в глаза, что учение и практика, предложенные П.К.Ивановым, иногда называют “русской, или снежной Йогой”. Отметим основные черты этого сходства.

1). Если Иванов постоянно прославляет холод как главное оккультно-энергетическое средство в своей магической и врачевательной системе, то в индуизме существует система аскезы под названием тапаз (в переводе “*тепло*”, *жар*, *пыл*”). Происхождение этого термина связано с практикой нагревания, “иссушения” тела (например, в форме “стояния между пяти огней”, т.е. между четырех костров, под находящимся в зените солнцем). Полагают, что при этом в подвижнике накапливается особый внутренний жар или пыл, с помощью которого аскет способен магически воздействовать на окружающих [7, 414]. Аналогия мистически осмысленной “закалки-тренировки” ивановцев и индуистского тапаз почти полная, хотя оппозиция “холод-тепло” заменена на обратную.

2). Предложенная П.К.Ивановым аскетическая практика продолжительного воздержания от пищи и воды, проповедуемые им воззрения о ненужности одежды и жилища для человека, ведущего природосообразный образ жизни, издавна распространены среди индийских йогов, в особенности ревностно следуют этим принципам — индуистские святые и подвижники.

3). Аскетическая практика, как полагал П.К.Иванов, позволит его последователям ходить по воде и летать по воздуху. С другой стороны, этой способностью к левитации и другим сверхъестественным действиям всегда были известны йоги.

4). Представление об основополагающих природных элементах также сближает П.К.Иванова с древнейшими религиозно-философскими традициями. Его отличает лишь то, что он исключает огонь из их числа, по-видимому, из-за его несовместимости с холодом — главным оккультно-магическим фактором в его системе.

5). Характерной чертой сходства является и стремление достичь “земного блаженства”, а не потустороннего мира, хотя земное существование людей мыслится при этом радикально преобразованным оккультно-магическими средствами.

6). Конечной целью подобных “земных религий” (в отличие от веры в потустороннее существование) является индивидуальное бессмертие, причем не одной человеческой души, расставшейся со своим телом, а бессмертие целостного телесного человека, обретшего чудесно преобразованный организм, т.е. свое “естественное”, по словам Иванова, тело взамен прежнего — “ветхого”, “искусственного”).

7). В религиозных культурах сакрального совершенствования верующих обычно существует монашество, сравнительно небольшие группы людей, целиком посвятивших себя этой задаче. Таковы были наиболее ревностные последователи Учителя Иванова, хотя организационно они не выделялись, как например, среди приверженцев буддийской традиции в виде института сангхи.

8). Наконец, общей определяющей особенностью культов сакрального совершенствования является наличие канонического учения и практики, а также центральная фигура гуру — вероучителя и наставника. Само название “Системы Учителя Иванова” свидетельствует о важной роли этих элементов в созданном им новом религиозном движении.

Итак, если обобщить перечисленные моменты сходства религиозной системы ивановцев с аналогичными ей культурами, то они сводятся к их морфологическому подобию: прежде всего в отношении оккультно-мифологической формы сознания, представления о двух уровнях существования: мирском, профаническом и сакральном, а также в отношении процесса психофизического совершенствования как главной формы единения с сакральным началом.

## **Глава IV**

### **Великое Белое Братство — ЮСМАЛОС**

Вокруг этого религиозного движения с самого начала был создан ореол таинственного, эзотерического учения, возвестившего о наступлении конца света и о спасительной миссии двух божественных пророков: Иоанна Свами и Марии Дэви — руководителей нового радикально-обновленческого движения. В начале 90-х годов их активность получила широкую и весьма скандальную известность. Несмотря на значительную долю синкретизма, связанного прежде всего с теософским, а также индуистским и иудаистским влияниями, ЮСМАЛОС принадлежит к группе *неохристианских* новых религиозных движений, получивших распространение в СССР, причем относится к крайнему обновленческому типу этих движений, которому свойственны самые радикальные альтернативные установки и экстремистская религиозная активность. Социокультурная ниша ЮСМАЛОС характеризуется тем, что это *сектантское милленаристское движение*, которое по линии неохристианства пошло значительно дальше Богородичного центра в своей религиозно-обновленческой активности. Вместе с тем по типологическим особенностям ЮСМАЛОС представляет собой параллель проявившемуся несколькими годами позднее неоориенталистскому экстремизму АУМ Синрикё в его японском варианте.

ЮСМАЛОС, более известный под названием “Белое Братство”, был создан в 1990-1991 гг. Ю.А.Кривоноговым и М.Цвигун (в девичестве Марина Мамонтова). По их словам, в эти годы в Киеве сформировалась “Община посвященных Великого Белого Братства”, которая уже в середине 1990 г. стала осуществлять эсхатологическую программу ЮСМАЛОС. В 1992 г. центр организации был перенесен из Киева в Москву.

Кривоногов (1941 г. рожд.) — специалист в области микроэлектроники, кандидат технических наук, принял ритуальное имя Иоанн Свами. Цвигун (1961 г. рожд.), ритуальное имя Мария Дэви Христос, в прошлом работник райкома комсомола, журналистка. Познакомившись с Кривоноговым и сделавшись его единомышленницей, оставила свою семью и стала его женой.

В связи с предсказанным в учении ЮСМАЛОС на ноябрь 1993 г. концом света в Киев съехалось несколько сотен сектантов, попытавшихся захватить Софийский Собор. В городе возникли массовые беспорядки, повлекшие за собой столкновения с милицией. Кривоногов и Цвигун предстали перед судом и были приговорены к различным срокам тюремного заключения. В период проведения следствия Кривоногов поссорился с женой из-за несогласия по вопросу взаимоотношений с судебными властями. Они разорвали супружеские узы и стали обвинять друг друга уже в религиозном отступничестве. В своих посланиях Мария Дэви стала называть Кривоногова не иначе как Иудой. Поскольку до размолвки он считался воплощением Бога-Отца и входил в состав единого Бога “ЮСМАЛОС” (как и в буквосочетание соответствующего сакрального термина: ЮС = Иоанн Свами), то трудно себе представить, что



какими-нибудь догматическими уловками удастся объяснить “предательство” Бога-Отца. Ведь библейский изменник Иуда был всего-навсего учеником, и поэтому вполне допустимо, что мог впасть в соблазн и искушение. Представить же себе, что Бог стал грешником, невозможно, не рискуя безвозвратно подорвать всякое доверие к такой религии. Поэтому стремление предотвратить разрушение догматической системы вероучения ЮСМАЛОС может заставить Цвигун и Кривоногова пойти на примирение. Впрочем, намечается и другая линия развития, поскольку говорят о возможном новом замужестве Цвигун с неким “Папой Петром Вторым”. Это еще одна крупная фигура в руководстве религиозного движения ЮСМАЛОС, о которой стало известно после перенесения в 1992 г. центра организации из Киева в Москву.

### 1. Общая религиоведческая характеристика

Вероучение Великого Белого Братства принадлежит к *неохристианской* разновидности новых религиозных движений, хотя его основатели и заявляют, что сформировали “истинную церковь Иисуса Христа” [8,1] и видят его задачу в возрождении подлинного христианства и в заключении последнего божественного завета с гибнущим человечеством.

Создатели ЮСМАЛОС позаимствовали исходные религиозные представления из библейского Апокалипсиса, но придали им новый смысл и значение в духе своей специфической неохристианской новации. Вместе с тем прослеживается открытое стремление к синкретизму: Мария Дэви говорит о “продолжении вековых традиций Белой Шамбалы” и считает, что Е.И.Рерих и её “Агни-йога” предваряют учение ЮСМАЛОС. Сама она широко использует понятия *перевоплощения* и *кармы*, говорит о *мантре*, *чакрах*, *эгрегорах* — типичных категориях йоги, тантризма, буддизма и индуизма. В подражание восточным религиозным традициям М.Цвигун и Ю.Кривоногов присоединили к своим новым ритуальным именам священные титулы *дэви* и *свами*. В новом вероучении широко используются оккультные представления об основных космических элементах-стихиях (*огонь*, *вода*, *воздух* и др. ), а также *цветовая* и *звуковая символика*. Кроме того, из иудаистской каббалы заимствованы понятия *сефиротов*, и с некоторыми из них (*кетер*, *хокма*, *бенах*) отождествлены ЮСМАЛОС, Христос, Мария Дэви и Иоанн Свами [7, 23].

Общая космогоническая схема трактуется, с одной стороны, в манихейском духе непримиримой борьбы двух первоначал — *Света и Тьмы* (пик столкновения между ними намечался на ноябрь 1993 г.), с другой стороны, с позиций представлений неоплатонизма о *восстановлении первоначального единства божества* в результате *возвращения к божественному истоку*: Новая Жизнь в Духовном Царстве будет означать “возвращение всего человечества к Господу” [6], “Логосы 7-й расы сольются с Богом”, Мария Дэви “будет в Самом Боге”, “постепенно весь мир будет сливаться с Богом (Господь “вдыхает” в Себя весь мир)” [2], божественная Троица сольется в одно, уже нераздельное божество.

Религиозное движение ЮСМАЛОС является *пророческим* и *мессианским*, поскольку его основатели выступили в роли пророков, проповедующих новое божественное откровение — “Последний Завет”, а М.Цвигун, кроме того, еще и в роли живого бога и мессии-спасителя. Это движение является также *эсхатологическим*, ориентированным на скорый конец света, считается, что Антихрист уже пришел (в марте 1992 г. [6]), а Страшный суд, предполагалось, состоится 24 ноября 1993 г. [8, 1]. Приверженцам нового религиозного движения свойственны *сектантские* настроения избранности и приближенности к Богу, убеждения в своем неземном происхождении: “Великое Белое Братство — это Небесные люди, которые присланы на землю, чтобы способствовать ее эволюции. Они очищают землю от зла, распространяют учение ЮСМАЛОС” [6]. Считается, что после Страшного суда спасутся только приверженцы этого вероучения — юсмалиане, и в Царстве Небесное попадут только 144 тыс. человек, берущих свое начало от 12-ти израилевых колен [7, 19].

Сложные и часто запутанные богословские построения выражаются новым эзотерическим термином “ЮСМАЛОС”, представляющим собой абривиатуру, образованную из трех частей: ЮС — Иоанн Свами, МА — Мария Дэви, Матерь Мира, ЛОС — Логос, Иисус Христос. Этот сакральный термин обозначает множество различных понятий, среди них три основных: имя нового Иисуса Христа, название Программы насыщения Светом (фохатизация) избранного человечества и учение Матери Мира [7, 14].

Идеи и представления традиционного христианства существенно видоизменены и переосмыслены: Троицу заменил Бог — ЮСМАЛОС, в котором отец — Иоанн Свами, Сын — Иисус Христос, Мать — Мария Дэви, причем центром является Мать с полномочиями Сына — Иисуса Христа [7, 16]. Однако чаще говорится о Боге в четырех лицах (“четверка соответствует полному отображению Бога” [7, 5]) и о соединении в нем мужского и женского начал. Важную роль играют представления о рае и аде, причем последний должен будет исчезнуть в результате победы над Сатаной.

Святым писанием считаются три очень небольшие по объему произведения: “Учение ЮСМАЛОС. Наука о Свете”, “Поэма величальная” (проповедь и пророчество в стихах Марии Дэви и Иоанна Свами) и Апокалипсис Иоанна Богослова. Символика христианского креста и крестного знамени существенно видоизменены и переосмыслены: крест понимается в качестве базисной структуры мироздания, а крестное знамение — как особая “энергетическая мантра”, составленная из нескольких ключевых мифологем, — “Иисус-ЮСМАЛОС-Эзодиус-Христос”. Кроме того, равноконечный “белый крест” объявлен символом Матери Мира.

Основатели этого нового вероучения настаивают на его исключительности, считают только его истинной религией, утверждая, что “давно уже не действуют обращения верующих к Магомету, Кришне, Моисею, Давиду, прочим Духовным Учителям” [7, 9]. Бесплезно

придерживаться также традиционного христианства, поскольку Иисус Христос и Богородица стали недоступны для молитвенного обращения. “Марии Дэви заслонила собой и Отца, Сына, к Христу следует обращаться только через её посредничество”, а “в омертвевших церквях и костелах” невозможно очиститься от грехов [8, 2]. Под этим предлогом провозглашается необходимость кардинального обновления обрядности: “сегодня старые мантры, молитвы, обращения, заклинания не имеют обратной силы и недействительны” [7, 9]. Только ЮСМАЛОС следует считать “истинным путем”, а “все иные направления являются сегодня лженаправлениями, а их последователи — лжеучителями, уводящими народ от Истины” [7, 9].

Тем не менее основатели учения ЮСМАЛОС иногда высказывали прямо противоположные суждения, отдавая дань представлениям об эволюционном развитии религий и об общности их конечной цели. Так, например, можно найти высказывание о том, что “основы будущей программы ЮСМАЛОС заложил Моисей, который дал Ветхий Завет” (в действительности Моисею приписывается только меньшая часть Ветхого Завета — так называемое “Пятикнижие Моисея”), “Иисус Христос построил стены. Матерь Мира — возлагает купол, принеся Последний (Третий) завет землянам” [7, 12].

С другой стороны, новые “учителя” как-то заявили о необходимости солидарности между приверженцами различных верований: “Мы призываем всех верующих не кичиться друг перед другом, чья вера правильнее. Ведь Бог един! И как бы мы ни обращались к Нему — Аллах, Иисус Христос, Иегова, Кришна и т.д. — он все равно слышит и любит нас” [8, 2]. Это заявление, сделанное в духе религиозного универсализма, никоим образом не отменяет узкоконфессионального характера учения ЮСМАЛОС, но, очевидно, рассчитано на то, чтобы поставить это радикально-новационное движение, существовавшее к этому моменту всего лишь в течении двух лет, в общий ряд и на один уровень с самыми известными и влиятельными религиями, за плечами которых тысячелетия.

## **2. Исходное сакральное отношение**

Его содержание является, пожалуй, главной отличительной особенностью учения ЮСМАЛОС, поскольку, по существу, напрочь лишено традиционного представления о сакральном, святом. По классическому определению Рудольфа Отто, сакральное связано с переживанием восхищения и благоговейного страха, с представлением о могущественной силе, неизмеримо превосходящей человеческие масштабы [9]. В религиозных воззрениях современности, утверждающих веру в потустороннее божественное начало, сакральное характеризуется прежде всего высочайшим совершенством духовности, духовной властью и могуществом. В противоположность этому учение ЮСМАЛОС наделяет сакральное чисто натуралистическими признаками: определенным цветом и звучанием некоторых нот.

Не будем удивляться тому, что подобные физикалистские изыски новейшего религиозного движения находят созвучие в современной научной литературе. Она вовсе не застрахована от фидеизма, скорее напротив, использование самых последних научных идей и гипотез для обоснования религиозно-мистических представлений должно проявиться именно на страницах околонучных и научных изданий. Так что вполне серьезный научный журнал “Философские науки” в № 5-6 за 1995 г. отразил тенденцию, а не просто случайное совпадение идей, возникших в совершенно разных кругах общества (впрочем, не будем забывать, что Ю.А.Кривоногов был без пяти минут доктор физико-математических наук, прежде чем провозгласил себя Иоанном Свами и Иоанном Крестителем).

В указанной журнальной книжке помещена статья А.Я.Вейнгера и Д.Д.Гурьева “Бог: современное понимание”, в которой дана развернутая физикалистская трактовка религии и основных ее категорий. Авторы используют новейший, информационно-энергетический вариант этой трактовки применительно к понятиям “Бог”, “религия”, “князь тьмы”, “верующий”. Приведем некоторые наиболее существенные положения статьи.

“... Бог, в какой бы форме мы Его ни воспринимали, каким бы образом ни награждали, в каком бы облике Он ни предстал перед нами, является живой, обладающей Духом и Сознанием, энерго-информационной системой (полем, сферой), и вбирающей в себя все, и излучающей из себя все, способной к саморазвитию и самосовершенствованию абсолютно через все и абсолютно во всем” [С. 271]. И далее: “Единое энерго-информационное поле, которое мы воспринимаем и называем Богом, — это не банк, не нечто стационарное, хранящее в себе что-то наподобие кубышки, копилки. Это то, что находится в постоянном движении, то, что пульсирует, что-то вбирая в себя и что-то излучая...” [С. 273]. Затем информационно-энергетическая трактовка распространяется на догмат о Троице: “Восприятие Бога как единого энерго-информационного поля не противоречит утверждению представления о Нем как о Святой Троице, если понимать, что единое энерго-информационное поле это действительно есть и нечто единое, и нечто, имеющее три стороны, три основные аспекта деятельности, не противопоставляющих себя друг другу, а взаимно дополняющих друг друга и имеющих общие цели, общие задачи и общие интересы” [С. 273]. Что же касается религиозного отношения, осознаваемого верующим в качестве его взаимосвязи с высшим сакральным началом, то оно трактуется здесь как “энерго-информационный контакт с Богом” [С. 273].

Очевидно, что понятия духовных ценностей, категорий истины, добра и красоты остаются за рамками этого редукционистского контекста, чуждого рассмотрению религии с точки зрения личностных установок и ориентаций человека. Подобные натуралистические трактовки игнорируют социальную сущность и духовно-практическую природу религии, поскольку не способны передать ее культурно-смысловое содержание. Суть дела не меняется от того, что

натуралистическая трактовка религии фигурирует в научной статье или в проповеди “живого бога”, однако для характеристики состояния нашей культуры и науки отмеченное единомыслие названных ученых и идеологов Белого Братства является весьма показательным фактом.

Возвращаясь к воззрениям этого нового религиозного движения, отметим, что различие божественного и сатанинского сводится к чисто физическим характеристикам: ультрафиолетовое излучение и золотой цвет, в первом случае, инфракрасное излучение и черный цвет, во втором: “сфера Антибога лишена Фохата (Света) и представляет собой мир Тьмы. Вибрации Света высокой частоты поступают от Иисуса через Матерь Мира, а Антихрист и его последователи излучают низкочастотную энергию” [7: 15, 17]. В результате душа, которую в согласии с религиозными традициями обычно ставят в генетическую связь с высшим сакральным началом, оказывается, по существу, лишена святости, поскольку рассматривается как “сгусток Световой энергии, соответствующий фиолетовой вибрации и звучанию ноты си” [7, 25].

Эти оккультные характеристики святого совершенно чужды его пониманию в современной культуре как проявлению высшей духовности, нравственности и красоты. Порой же эта символика оказывается совершенно надуманной, начисто лишенной всякого религиозного смысла и значения. В самом деле, трудно уловить какое-либо религиозное содержание в таком вот утверждении: “Траектория движения души в Высшей Сфере проходит против часовой стрелки по солнцевороту крестообразно по восьмерке — ленте Мёбиуса. 24 фазы вращения дают полный оборот души вокруг своей орбиты” [7, 25].

Оккультно-магическое содержание, которое учение ЮСМАЛОС вкладывает в понятие святого и в религиозное отношение вообще, призвано сыграть важную роль: подменить этическое и эстетическое содержание религии представлением о прямой, “роковой” физической зависимости человека от обезличенных властителей мира. Там, где сфера религиозных отношений, проникнутых сакральными смыслами и значениями, сведена к космическому пространству, наполненному волновой энергией, там нет и не может быть личностей, субъектов, а только фетишизированные природные начала, такие, как Фохат (Свет) и Тьма. В результате божественный мир наполнен не духовностью, в освящении которой и состоит основное назначение религий, вписавшихся в контекст современной культуры, а “световыми энергетическими вибрациями”. Мир оказывается, по существу, без Бога, ибо о какой Верховной Личности Божества можно говорить (как это делают творцы учения ЮСМАЛОС) при подобной оккультно-магической картине мира? Световые энергии, замысловатые вращения, переливы цветов, о которых мы постоянно слышим в новом вероучении, вовсе не возвеличивают божественный мир, поскольку не являются символами духовности — истины, добра и красоты.

Напротив, вся эта оккультно-магическая символика насаждает бездуховность и только обезличивает и дегуманизирует религиозные отношения.

Неудивительно, что и кардинальное понятие *трансцендентного* (потустороннего) также утрачивает здесь свой очень важный религиозный смысл и сопутствующее ему значение, состоящие в том, чтобы выразить абсолютную ценность высшего сакрального начала и непреложный характер его установлений. В современном культурологическом контексте это означает абсолютизацию и универсализацию духовных ценностей и императивов, без чего немислимы представления о возвышенных идеалах, о свободе выбора и возможности достижения человеком духовных высот. Все эти важнейшие религиозно-культурные смыслы утрачиваются в учении ЮСМАЛОС, поскольку традиционная сакрально-мистическая символика трансцендентного, “горнего мира” заменена физикалистским представлением о “непроявленном мире”.

Вследствие этого теряется принципиальное различие человеческого и бесчеловечного существования. Весь пафос обличения роботизированного мира Сатаны безоснователен, поскольку, по существу, обезличенным оказывается и божественный мир, который отличается от своего антагониста только совершенно формальными и безжизненными физикалистскими показателями: другим направлением вращения и знаком заряда [7, 13]. Таким образом, в новом вероучении не оказалось места для гуманистического, высокодуховного содержания религиозности.

### **3. Структура сакрального пространства ЮСМАЛОС**

Структура религиозного пространства — сакрального Космоса имеет два измерения: геометрическое и временное. Начав с анализа первого, отметим, что в учении ЮСМАЛОС представлены две модели мира: плоскостная (кольцевая) и объемная (пирамидальная). Несмотря на эти внешние различия, между ними много общего: обе модели имеют иерархическое строение, идущее от низшего к высшему, обладают сложной вращательной динамикой и, главное, поляризованы, увенчаны двумя противоположными началами, Богом и Антибогом (Сатаной), и, соответственно, разделяются на две половины: на миры Бога и Сатаны.

Кольцевая модель мира передает представление о трех сферах бытия, хотя полностью утратила традиционную, сохраняющуюся с первобытной эпохи мифологическую картину трехуровневого Космоса, разделенного на земной, нижний (подземный) и верхний (небесный) миры. В учении ЮСМАЛОС “три кольца Божественной Системы символизируют три мира: Духовный (золотой), Огненный (фиолетовый) и Материальный (красный)” [7, 21]. Подобная модель обладает определенной возможностью для выражения представления о единстве Космоса (поэтому она занимает центральное место в языческих верованиях), но не способна

выразить идею *трансцендентности* — принципиального качественного (сакрального) разделения мира горнего, небесного и мира дольного, земного. Это разделение играет, как известно, громадную роль в христианстве, позволяя обосновать абсолютный характер духовных ценностей.

Пирамидальная модель мира ещё менее способна передать представление о его сакральной иерархии, хотя без этого невозможно дать наглядную религиозную картину трансформации земного мира в результате спасения. Речь идет об “энергетической Пирамиде Божественного Мира”, и Царствие Небесное изображается в ней в качестве некоего “третьего глаза”. У Антибога своя энергетическая пирамида, но перевернутая в сравнении с божественным миром. В её золотом сечении “находится скопище Ада, ядро Сатанизма (чрево дракона)” [7, 23]. Пирамидальная модель — настоящая окрошка совершенно несовместимых между собой символов и смыслов, эклектическое соединение древних оккультно-мифологических образов (“третий глаз”, “чрево дракона”) и современных физикалистских представлений (“энергетическая пирамида”, “световые волны”, “плюсовые и минусовые” характеристики божественных ипостасей и структур мира).

В конечном счете изображение строения божественного мира превращается в нагромождение физикалистских схем, лишенных всякого религиозного содержания и даже соответствия элементарным сведениям о солнечной системе. Читаем: система Божественного Мира представляет собой Цветок Лотоса, в котором 12 лепестков, каждый из них разделяется ещё на множество частей. Помимо этого Мир венчают 12 крестов, а внутри себя он вмещает 12 звёзд Давида, символов соединения двух начал Господа — Вечно-мужественного и Вечно-женственного. Треугольник — основная фигура космического строения мира [7, 20-21]. Из сказанного можно заключить, что схематическое изображение Мира в учении ЮСМАЛОС внешне напоминает *мандалу* — криптограмму восточных религиозно-мистических учений, символизирующую структуру Космоса. Однако, фактически, это только эклектическое смешение разнообразной символики, заимствованной из индуизма (“цветок лотоса”), христианства (“крест”) и иудаизма (“звезда Давида”).

В погоне за оккультно-мифологической символикой творцы учения ЮСМАЛОС жертвуют азбучными истинами о строении солнечной системы. Нарекая Солнце и Луну “вечными Мужем и Женой, Плюсом и Минусом”, им приходится уравнивать размеры и расположение этих небесных тел и утверждать, что последние равно удалены от Земли (ей в этой троице отводится роль Сына) и имеют равные размеры как два сефирота-близнеца. Земля же в два раза больше Солнца и Луны, ибо является вторым сефиротом Хокма [7, 25]. Бросается в глаза искусственность этой мифологемы, лишенной содержательной символики и всякого сакрального смысла и значения.

Среди множества космологических схем, изображенных в учении ЮСМАЛОС, центральное значение имеет эзотерическое осмысление креста в качестве стержневой структуры Космоса. Тем самым мифологема креста утрачивает свой традиционный христианский смысл страданий и искупительной жертвы Иисуса Христа и трактуется в качестве мистифицированной системы прямоугольных координат, обеспечивающей во Вселенной порядок и гармонию. Читаем: “Крест — скелет тела системы мироздания, скелет Божественного организма Вселенной. На Кресте крепится вся система мироздания, схематически представленная в виде трех окружностей, находящихся одна в одной. Крест — это Вселенская Ось, на которой, как на позвоночнике, располагаются жизненно важные центры и нервные окончания — планеты. Крест постоянно пребывает во вращении вокруг Центра (Солнечного Сплетения, где находится Непроявленная форма Господа)” [7, 13]. Создается впечатление, что и в этой новой мифологеме больше утрачено, чем приобретено, поскольку, стремясь мистифицировать космологическую картину мира, приписав ей в качестве “каркаса” традиционный сакрально-мифологический символ креста, авторы учения ЮСМАЛОС фактически лишили сам этот символ (в предложенном ими вероучительском контексте) всякого мифологического смысла и всякой сакральной ценности.

Выдвижение на первый план геометрических структур при попытках дать оккультную интерпретацию представления о Боге также не только не раскрывает (и даже не обозначает) всю глубину его сакрально-мифологического содержания, но попросту зачеркивает его. В самом деле, согласно учению ЮСМАЛОС, Бог в своей непроявленной форме есть круг, разделенный крестом на четыре равные части. Крест, вписанный в круг, делит Бога на четыре полярно противоположные формы, сначала на две половины — Небесную и Земную, далее “земная форма Господа разделена на два начала: Адама и Еву, в соединении составляющих форму Иисуса Христа” [7,22]. При характерной религиозно-смысловой бессодержательности эта схема к тому же логически некорректна, поскольку имеет не четыре, как утверждается, а три части (одна половинка и две четвертушки). Если же говорить о её системно-генетическом расчленении, то она содержит опять же не четыре, а пять элементов: “небесное начало”, “земное начало”, “Адам”, “Ева”, “Иисус Христос”.

Сомнительно, что в этой схеме можно обнаружить некое новое, модернистское содержание верховного космического начала. Но если даже предположить обратное и согласиться с наличием в подобных схемах новых, специфических смыслов, то они, во всяком случае, не имеют религиозного или мифологического характера. Ведь мифологизировать (фетишизировать) или сакрализировать (мистифицировать) можно лишь реально существующие свойства, связи и значения вещей и явлений окружающего нас мира. А приписывая строению Вселенной метафизический символ креста, мы не в состоянии



опереться на какое-либо ее реальное значение для человеческой жизнедеятельности или мира в целом, которое можно было бы выразить или обозначить с помощью предложенных геометрических и физикалистских представлений. Таким образом, предложенные космологические схемы нельзя оценить иначе, как псевдомифологические и псевдорелигиозные.

Наряду с этим в учении ЮСМАЛОС есть и принципиальная религиозная новация в трактовке высшего сакрального начала (в сопоставлении с исходной для вероучения ЮСМАЛОС библейской традицией): Бог двупол, в нем присутствуют мужское и женское начала, которые первоначально существуют слитно, затем разделяются, воплотившись в библейских Адама и Еву, а потом в Иоанна Свами и Марию Дэви. После исполнения пророчества о жертвенной гибели последних вновь должен появиться двуполоый Бог-андрогин — Новый Иисус Христос. Важна, однако, не сама по себе эта метаморфоза, а введение в новую мифологию женского начала на правах божественной ипостаси, одного из ликом Бога, причем играющего главную роль в современную апокалиптическую эпоху. Эта эпоха названа “эпохой Матери Мира”, поскольку ведущая роль в ней отводится Царице Земной и Небесной — опять все той же Марии Дэви. Библейское пророчество о приходе мессии переистолковывается в том смысле, что в нем “подразумевалась Живая Мать — Мария Дэви. Ныне Она и Господь Иисус Христос — Одно” [1]. Мессия “уже пришел в женском теле Матери Мира Марии Дэви” [7, 31]. После установления царствия божьего на земле Мария Дэви должна стать Князем Нового Мира [2].

Это доминирующее значение женского сакрального начала установлено в данном вероучении не случайно, а обусловлено несколькими причинами, которые уже не одно столетие дают о себе знать, но так и не реализуются в традиционном христианстве, поскольку принципиально противоречат его догматическому представлению о верховенстве патриархальной мужской власти. В рамках христианской традиции это препятствие стремятся, начиная с эпохи средневековья, обходить с помощью культа девы Марии в католичестве и Богородицы в православии, но все же не устраняют дискриминацию женского начала на высшем сакральном уровне: христианский Бог и в своем единстве, и в своей троичности по-прежнему остается сугубо мужской фигурой.

Почему же в религиозных настроениях давно и настоятельно ощущается необходимость существования женского сакрального начала? Потому что образ любящей и заботливой Матери более адекватно отвечает потребности в религиозном утешении, чем представление о могущественном Творце и всевластном Господине, неразрывно связанное в патриархальной традиции с образом бородатого мужчины. Трудно вообразить, не впадая в противоречие, наличие у одной личности, даже если это высший сакральный персонаж, столь мало

совместимых между собой функциональных свойств, как господство и сострадание, власть и любовь. Благодаря догмату о двуполом Боге, устраняется не только непереносимая ассоциация его с представлением о мужской власти, строгости и суровости. Предполагается, что исчезнет (а это, пожалуй, даже более важно в современном социокультурном контексте) и религиозная дискриминация женского пола вообще, неизбежная при поклонении недвусмысленно патриархальной фигуре творца и управителя миром.

Потребность в милосердии со стороны божества с особой остротой ощущается в эсхатологических движениях, которые безмерно взволнованы приближающимся либо уже наступившим концом света и оставляют своим приверженцам надежду только на любящего и сострадательного Бога. Поэтому закономерно предоставление женскому божеству — Марии Дэви мире центрального и ведущего места среди божественных ликов нового эсхатологического движения. Именно поэтому Марина Цвигун оказалась в числе основателей Белого Братства: скорее всего Кривоногов сделал её своей напарницей именно потому, что нуждался в исполнительнице роли Живой Матери Мира.

Примеры других нетрадиционных религий — теософии и Богородичного центра — подтверждают отмеченную нами закономерность. Теософия никогда не была эсхатологическим движением и не нуждалась в сострадательном божестве женского пола, поэтому Блаватская серьезно не претендовала на божественный статус в созданном ею новом религиозно-мистическом движении и публиковала сакральные послания от своего мужского наставника. Напротив, Богородичный центр является одним из самых активных эсхатологических движений, и само его название говорит о приоритете в нем женского божественного начала (Богородица трактуется здесь, по существу, в качестве четвертой ипостаси Бога, на которую, как и в учении ЮСМАЛОС, возложена главная, спасительная функция). Однако в отличие от последнего, здесь во главе движения стоит мужчина — архиепископ Иоанн (Береславский), а из женщин никто не претендовал на руководящие роли.

Продолжая далее анализ религиозного пространства в учении ЮСМАЛОС, отметим, что его смысловые структуры носят формалистический характер, поскольку противопоставление сакральных сил и их локализация осуществляются с помощью механистических и физикалистских представлений. Подобная символика с большим трудом передает необходимые религиозные смыслы и значения, а часто и вовсе их утрачивает, превращаясь в пустую “игру в бисер”. Так, исходя из постулата о “зеркальном отражении” миром Сатаны божественного мира, творцы учения ЮСМАЛОС пускаются в схоластические рассуждения о двуполом Сатане, о Троице Антибога, включающей в себя Отца, Сына и Мать [7, 15]. Эта схематическая конструкция “сатанинского семейства” совершенно искусственна, лишена каких-либо

культурно-исторических связей и аналогий, а поэтому не в состоянии выполнять функцию символического выражения природы и форм проявления зла.

Существенной особенностью сакрально-смыслового пространства, обрисованного в вероучении ЮСМАЛОС, является негативное значение, приписываемое материально-технической сфере общества. “Мир Сатаны — это царство машин, управляемых Антибогом”, — провозглашают основатели этого миллениаристского движения. Это важное доктринальное положение служит, как мы покажем ниже, одним из главных аргументов в пользу радикального отказа от земной действительности, которая отождествляется с неприемлемой для юсмалиан современной технической цивилизацией.

Перейдем теперь к рассмотрению временной структуры религиозного пространства, свойственного воззрениям ЮСМАЛОС. Оно разделяется на четыре периода принципиально различного содержания и значения. Во-первых, это прошлая история, представляющая собой сложный генезис божественного начала; затем — настоящее время, наполненное драматической борьбой Света и Тьмы, божественного и сатанинского начал и лихорадочной религиозной активностью в преддверии трагических катаклизмов; далее — Армагеддон, смертельная схватка с Антихристом и, наконец, поэтапное вхождение в Царство Божие.

Развитие во времени структуры религиозного пространства изображается только как генезис Бога-Творца: с одной стороны, произошло разделение первоначально единого земного воплощения Бога на два основных начала — мужское и женское, Адама и Еву, с другой стороны, Божественная Триада многократно меняла имена своих ипостасей и свое собственное общее имя. В качестве иллюстрации приводятся триады божественных имен древнего Египта, ведической эпохи и раннего христианства (к реальной истории религий это не имеет почти никакого отношения, о чем свидетельствует хотя бы то, что в качестве божественных ипостасей, признанных в раннем христианстве, названы Богородица, Иоанн Креститель и Иисус Христос [6]).

Вся эта схема основана на радикальном обновлении традиционной христианской догматики под предлогом возрождения в учении ЮСМАЛОС истинного христианства. Отметим наиболее важные моменты этого обновления. Во-первых, центральную роль в представлениях юсмалиан стал играть новый миф о предстоящей неотвратимой гибели руководителей Белого Братства, миф, основанный на космогоническом “законе Возмездия” кармического характера, который назван “великой тайной Космоса” [6]. Согласно этому новому догмату, библейское грехопадение Адама и Евы и порожденные им грехи человечества должны быть искуплены мученической смертью Иоанна Свами и Марии Дэви, объявивших себя воплощенцами прародителей человеческого рода. Их гибель неизбежна, поскольку “греховный круг должен завершиться” [6], как требует того закон кармы — возмездия. Это новое

мифологическое построение, по существу, аннулирует значение искупительной жертвы крестной смерти Иисуса Христа, и все лавры окончательного искупления грехов человечества и его спасения предназначает опять же основателям движения ЮСМАЛОС: “Как Адам и Ева, Они берут на Себя грехи человечества и возвращают этим первозданное состояние планеты, утерянный Рай” [6].

Во-вторых, совершенно новый смысл, как очевидно из приведенных постулатов, придан самим фигурам Адама и Евы, которые из “твари”, из земных человеческих существ превращаются в боговоплощенцев, наделенных высшими божественными функциями искупления и спасения.

В-третьих, новые Адам и Ева после предстоящей своей гибели и последующего воскрешения должны “соединиться в Единое Двуполое Существо — Господа Иисуса Христа” [6]. Тем самым завершится сложная и продолжительная эволюция божественного начала, которая задумана авторами учения ЮСМАЛОС как синкретическое объединение теофаний (богоявлений) самых различных религий в русле общей апокалиптической схемы христианства. Это типичное богословское построение многих новых религиозных движений, стремящихся не только вписаться в общеисторический контекст эволюции религий, но и представить свое вероучение как её общий знаменатель и конечное высшее завершение.

#### **4. Метаморфоза сакрального пространства в ЮСМАЛОС**

Обратимся к фундаментальной характеристике религиозного пространства, связанной с особенностями его смысловой структуры, прежде всего с отношением “земного мира” к полярной противоположности божественного и сатанинского начал. Речь идет о *модификации сакрального пространства* религии, определяющей во многом целенаправленность религиозной деятельности и социокультурную типологию религии, в данном случае принадлежность Белого Братства к новым религиозным движениям альтернативного типа.

Вероучение ЮСМАЛОС базируется на представлении об онтологической разорванности религиозного пространства: земная действительность принципиально противопоставлена божественному началу. Она являет собой падший мир, полностью лишенный каких-либо элементов или проявлений святости, божественной благодати, поскольку “сейчас на Земле, по словам вероучителей ЮСМАЛОС, происходит полное внедрение Антибога (Сатаны) и влияние его энергий на все живое. Господствуют энергии и проявления материальных сущностей из сфер Сатаны. Господь распят и вытеснен грешным миром” [7, 16]. Земной, человеческий мир расценивается как “неудачный эксперимент” и поэтому заслуживает уничтожения [6]. Морфологически эти воззрения тождественны манихейству с его антагонизмом Света и Тьмы как двух высших, полярных противоположностей, да и терминологически ЮСМАЛОС

повторяет эту древнюю сакральную мифологию, постоянно оперируя образами божественного света и сатанинской тьмы.

В силу своей эсхатологической направленности вероучение ЮСМАЛОС подчеркивает современный, актуальный характер отпадения мира от Бога, при этом речь идет не о секуляризации (хотя, как увидим, имеется в виду именно секулярный процесс научно-технического развития), а о негативной сакрализации земного мира и человеческого общества, о подпадении их под власть Антихриста, Сатаны или Антибога (богословы Белого Братства не вдаются в различия между этими наименованиями). Этот процесс они объясняют двумя факторами, один из которых заключается в инфантильности человечества, не способного устоять перед сатанинскими соблазнами (давний богословский аргумент, используемый во всех религиозных традициях). В новой редакции ЮСМАЛОС он звучит так: “Человечество, отошедшее от Бога, стало пленником Антибога, который обольщает и порабощает людей с помощью чувственных удовольствий, денег, бизнеса, спорта... и других сатанинских прелестей” [8, 1]. Другим фактором отпадения человечества от Бога объявлены достижения научно-технического прогресса, причем не его “оборотная”, негативная сторона, так называемые “издержки”, которые страны с действенными экологическими программами упорно стремятся ограничить и свести у себя и в мировом масштабе к минимуму, а научно-техническое развитие современной цивилизации как таковое: “Технический прогресс есть детище Сатаны. Компьютеризация, профессиональное использование микрокомпьютерной техники и автоматизации, используемые на уничтожение человеческого существа, проникают во все сферы жизни землян. Основная миссия Сатаны-Антихриста ныне — уничтожение живой природы человека и естественных условий жизни на Земле” [7, 16]. В этом аргументе, органически присущем давно известным антицивилизационным настроениям религиозно-новационных движений определенного типа, также, по существу, нет ничего нового: вспомним российских старообрядцев, отвергавших и денежное обращение, и паспорта, и переписи населения, и многое другое, или германско-американских харперов, считавших неприемлемым для себя новшеством пуговицы и автомобили. Так что нет ничего неожиданного, что подобная аргументация встречается и у представителей современных религиозных движений (тех же членов Белого Братства, например, призывают: “Не участвуйте в переписи населения! Это — кодировка” [1]). Курьез заключается в другом: как-то странно слышать доводы об инфантильном человечестве, ставшем жертвой сатанинских соблазнов, от Марии Дэви — бывшей журналистки и работника райкома комсомола Марины Цвигун, которая до своего самообожествления долгие годы по долгу службы и по убеждению отстаивала представление о сознательности и самостоятельности человеческой личности. Не менее курьезно то, что другой идеолог ЮСМАЛОС — Юрий Кривоногов, назвавшийся божественным Иоанном Свами и

ныне объявляющий компьютерную технологию и автоматизацию делом рук сатаны, сам принадлежал к научно-технической интеллигенции и даже защитил диссертацию по компьютерным разработкам. Юсмалианам не стоило бы утешаться тем, что бывшая светская профессиональная деятельность их божественных наставников свидетельствует якобы о том, что они знают, о чем говорят: вовсе нет, их аргументация относительно “упадка” современного человечества носит исключительно сакрально-мифологический характер и полностью лишена профессиональных суждений по существу проблемы.

Картина фундаментального разрыва сакрального пространства содержится в воззрениях различных религиозных направлений библейской традиции, но вероучение ЮСМАЛОС придает ей специфическую трактовку, которая характеризуется представлением об экстремально динамичном взаимодействии между собой сакральных противоположностей, что оборачивается для земного мира и человечества наступлением глобальной катастрофы — Армагеддона. ЮСМАЛОС провозглашает начало катастрофической перестройки всего сакрального космоса и уничтожения вследствие этого реальности нашего земного мира: “явление в мир двух Духовных Учителей [т. е. основателей Белого Братства] есть знак окончания существования материального мира на Земле” [6].

В соответствии с доминированием в учении ЮСМАЛОС эсхатологической установки пропагандируется представление о том, что активность негативного начала и его воздействие на людей все время нарастает и усиливается: “постепенно раскручивается маховик гигантской машины Сатаны, и скорбная моя страна, — провозглашает Мария Дэви, назвавшаяся Матерью Мира, — втягивается в непоправимое бедствие землян, отрекшихся от Бога”, злокозненное начало осуществляет свое “постепенное и незаметное проникновение во все сферы жизни на Земле” [1].

Нарисованная в манихейском духе полярная противоположность двух верховных сакральных начал и антагонистическая борьба между ними неминуемо ведут, по вероучению ЮСМАЛОС, к религиозной конфронтации в обществе: “Сейчас, как никогда, идет война за души. Дьявол радуется каждому новому отлученному от Бога и Его Матери. Все, отрицающие крест, особенно крест с распятием — от Сатаны” [1]. Это доводы в пользу дифференцированного подхода к людям в зависимости от их отношения к новой вере, это проповедь размежевания общества по конфессиональному принципу и провоцирование межрелигиозной вражды, обоснование необходимости усиленной евангелизации населения. “Активней делите народ на “козлов” и “овец”. Найдите каждую заблудшую овцу” [1], — призывает Мария Дэви.

Важно обратить внимание на то, что осуждение грешного, падшего земного мира оборачивается в доктрине ЮСМАЛОС антиобщественными установками, призывами к

нигилистическому отношению к закону и порядку в обществе, что нашло свое практическое воплощение в киевском путче юсмалиан 1993 года. В самом вероучении этот призыв звучит, конечно, более завуалировано: “Выполняй единые законы сердца, а не сатанинские, ибо только в сердце — Христос!” [3]. Тем не менее осуждение существующего в обществе правопорядка, правил поведения и норм морали высказано здесь со всей определенностью.

##### 5. Система духовных ориентаций юсмалиан

Духовные ориентации верующих образуют в своей совокупности исходную микросистему религии, которая слагается из трех морфологических структур, обеспечивающих 1) коммуникацию с сакральным началом, 2) религиозную идентичность верующего и 3) его отношение к реальной действительности, обществу: нейтральное, апологетическое или альтернативное. В последнем случае наблюдается активное неприятие действительности, получившее наиболее отчетливое выражение в движениях религиозного протеста.

*Коммуникационная структура* духовных ориентаций верующего складывается на основе представлений о возможности взаимосвязи и взаимодействия с божественным началом и представляет собой совокупность различных устремлений (интенций) к реализации этих связей и взаимодействий. Это главная, первоначальная функциональная структура религиозной веры, без которой, фактически, невозможно говорить о существовании религии даже в самом урезанном виде (например, в форме одних лишь религиозно-мистических настроений). Вместе с тем это — генетически исходная структура религиозной веры, с формирования которой начинается религиозное обращение, и поэтому усилия основателей новых религий направлены прежде всего на внушение неофитам представления о необходимости для них сакральной коммуникации с божеством.

Именно поэтому основатели ЮСМАЛЮС прилагают большие усилия, чтобы убедить людей в необходимости веры в новые сакральные метафоры. В этом, якобы, залог защиты их от происков Сатаны и религиозного спасения. Вот наиболее характерные призывы этого рода: “Спасение лишь в одном — в постоянном покаянии и осознании своих грехов, в признании живой богородицы Марии Дэви и отречении от сатанинских прелестей” [8, 1]. “Ваше спасение — Завет с Матерью, примите Её Последний Третий Завет!” [3]. “И даже во время Страшного Суда Её имя на ваших устах улучшит дальнейшую вашу судьбу” [1]. Короче говоря, одной веры достаточно для спасения, но только новой, истинной веры.

Следует подчеркнуть, что в Белом Братстве в силу его новационного характера речь идет о коммуникации не с потусторонним абстрактным началом, а с живым богом, присутствующим на земле: “вне веры в Меня Живую — нет спасения от Сатаны” [1], — проповедует Мария Дэви. “В час искушения особенно ревностно призывай Имя Живой Матери Мира. Обрати внимание при этом, как быстро исполнится твое прошение, просьба, мольба, обращенная ко

Мне” [1]. Посредством сакральной коммуникации с верующим Мария Дэви выступает в традиционной роли божественной защитницы и подательницы благ.

Этой сакральной связи приписывается световая природа, причем смешиваются два совершенно разных смысловых контекста: физикалистские представления о световом излучении и основанной на нем информационно-энергетической связи с библейскими мифологемами о богоявлении в виде света (горящий куст — неопалимая купина как явление Бога перед Моисеем на Синайской горе или фаворский свет лучезарной фигуры Христа, явившегося перед апостолами). В результате рассуждение Марии Дэви о “световой” коммуникации получилось, судите сами, слишком запутанным и мало вразумительным: “Только вера в Меня Живую и Любовь ко Мне... не разорвет нашей световой связи. Ибо общаюсь Я с вами сегодня через Свет... Это Живой Завет с Богом — Проницание Световой Силой Любви Его Матери Марии Дэви” [2, 3]. Здесь “световая связь” стала эрзацем основных форм сакральной коммуникации в традиционном христианстве: божественного откровения, любви и благодати. К тому же подмена традиционного понятия “религиозно-духовная связь” новационной метафорой “световая связь” явно отдает оккультизмом.

Наряду с усложненными и противоречивыми богословскими представлениями о взаимосвязи с божественным началом юсмалианам предлагаются с той же целью и совсем простые заклинания, относящиеся к типу древнейшей (“языческой”) охранительной магии. Так, “при встрече с прислужниками дьявола” следует осенять их особым крестным знаменем: “Иисус — ЮСМАЛОС — Эзодюс — Христос”, — после чего “враг тут же потеряет силу” [1].

Обратимся теперь к *религиозной идентичности* верующего — особой структуре его духовных установок, занимающей второе место в микросистеме религии как в генетическом, так и в функциональном отношении. Верующий идентифицирует себя с определенным сакральным статусом и связанной с ним религиозной ролью. Причем, согласно вероучению Белого Братства, религиозная идентичность верующего заранее догматически строго ему предопределена. Он непременно должен осознать себя грешником и предаться покаянию, следуя эсхатологической проповеди Марии Дэви: “Скоро все начнется, блудные, неверующие дети Мои! И поэтому нет сегодня ничего важнее всемирного покаяния перед Живой Матерью Христа...” [1]. “Прими вселенское учение ЮСМАЛОС как крест Христов. Молись и кайся в своих безмерных грехах...” [3].

Здесь виден и намек на необходимость юсмалианам быть готовым к преследованиям, активным выступлениям и страданиям за дело веры — нести на себе “крест Христов”. Однако имеется в виду не позиция пассивного страдальца за веру, а идентификация с фигурой непреклонного борца и фанатично настроенного бойца за дело новой веры. Об этом ясно говорит призыв Марии Дэви: “Я Пришла в мир, чтобы в час правды испытать ваши сердца на



верность Богу и возвестить... Я Пришла сделать вас всех, без исключения, воинами Моей Белой рати” [1].

Как показала упорная пропагандистская деятельность “белых братьев”, их попытка захватить Софийский собор в Киеве, а после этого стойкость, проявленная во время судебного разбирательства и пребывания в местах заключения, — их идентификация с “воинством” не осталась пустым призывом.

Самой важной отличительной особенностью Белого Братства является его отношение к социальной реальности в форме радикальной *альтернативной установки*, определяющей, как увидим ниже, и организационно-институциональную форму этого религиозного движения, и его операциональные системы, или функциональные органы религиозной деятельности (модули), и саму его типологию в качестве наиболее яркого представителя альтернативных религиозных движений.

Проповедуемое в движении ЮСМАЛОС негативное отношение к существующей социальной действительности носит всеобъемлющий характер, как и следовало ожидать, учитывая свойственную этому вероучению модификацию религиозного пространства, в котором земной мир отнесен к сфере влияния Сатаны. Для религиозности юсмалиан характерно негативное отношение не только к технике (прежде всего к современным высокоразвитым технологиям, связанным с применением автоматике и вычислительных машин), но и к экономике (отвергается “бизнес”). Дискредитируется также наука (как ложное знание и двигатель научно-технического прогресса) и светские общественные установления. Совершенно неприемлемы традиционные религиозные институты: “В нынешних церквях и костелах нет ни единого святого: либо убиты, либо замордованы. Остальные служат Сатане” [1]). Отвергается вообще современный человек как определенный социокультурный тип, который объявляется “ветхим человеком”, отпавшим от Бога и ставшим жертвой происков Сатаны. Эта негативная установка провозглашается, например, в таком призыве: “Откажись от прелестей сатанинских, разопни свою ветхую плоть на кресте христовом и познаешь истинный свет” [3].

Закономерным итогом проповеди альтернативной религиозной установки всегда бывает сакраментальный призыв: “Оставь всё и следуй за мной!”. Так говорил евангельский Иисус, а в наше время повторяют все основатели новых религиозных движений: Дэвид Берг, Мун, Раджниш, если называть только наиболее известные имена. Мария Дэви и здесь не составляет исключения и, действуя в полном соответствии с типичным сценарием альтернативного религиозного движения, провозглашает: “Оставь своих близких и иди за мной в Белый Небесный Дом! Отныне у вас одна Мать, один Сын, один Отец! Я пришла возвратить вас домой!” [3].

## 6. Институциональный уровень религиозной активности

При беглом знакомстве с информацией о Белом Братстве создается впечатление об аморфной структуре этого религиозного движения и спонтанных выступлениях его приверженцев. Однако это только первое и при том ошибочное впечатление, в действительности “апокалиптический мятеж” юсмалиан, вызвавший беспорядки в Киеве, был предопределен пророческим указанием их наставников и ими же, видимо, был спланирован и организован. Проповедническая и миссионерская активность Белого Братства, широко развернувшаяся одно время по городам России и Украины, также носила строго организованный характер, более того, она вменялась в обязанность уполномоченным на то активистам. В связи с этим возникает закономерный вопрос о статусе новой религиозной организации.

В эсхатологических движениях, по существу, не бывает и не должно быть церковных институтов, занятых богослужебной и пастырской деятельностью, поскольку представление о приближившемся конце света, о наступившем крушении мира заставляет верующих ориентироваться не на традиционные образцы набожности и праведности, а помышлять о своих последних испытаниях — ухода из “ветхого мира” и суда господнего. Поскольку юсмалиане принадлежат к подобному типу религиозных движений, у них нет церкви как богослужебного религиозного института. Тем не менее в их среде существенное значение имеют институциональные различия двух основных сакральных статусов верующих: тех, кого называют “белыми братьями”, и рядовых юсмалиан. Помимо этого существует узкая группа функционеров, окружающая двух основателей-руководителей движения, обладающих высшим вероучительским авторитетом и божественным статусом. Это организация избранных, обладающих эзотерическим священным знанием, тех, кому уготовано спасение в огненной круговерти апокалипсиса. Тем не менее это не позволяет определить организацию Белого Братства в качестве сектантского института: хотя у юсмалиан и есть практика радений, они мало напоминают “мистическую” секту стремящихся с помощью изоэренных психотехник упорно двигаться по пути духовного совершенствования с целью повышения своего сакрального статуса, и уж совсем далеки они от членов “рационалистических” сект — праведников и тружеников, стремящихся создать ячейки царства божьего на земле. Таким образом. Белое Братство — это не секта с её строго установленным образом жизни и деятельности, а религиозная организация, которой свойственно прямо противоположное — экстремальное психологическое и экзистенциальное состояние ухода из земной жизни. Следовательно, это *культ апокалиптической активности, культистский* институт эсхатологической ориентации, имеющий иерархическое строение и возглавляемый “живыми богами”. Эта характеристика движения ЮСМАЛОС в целом может быть конкретизирована

применительно к слою “белых братьев”, возвышающемуся над рядовыми юсмалианами. Учитывая более высокий сакральный статус и хорошо организованную деятельность этой категории верующих, их можно рассматривать в качестве *религиозного ордена* — передового, ударного отряда движения Белое Братство.

### 7. Религиозные задачи и функции Белого Братства

Назначение религии, ее смысл и практическая, жизненная значимость для верующего (для субъекта веры вообще) реализуется в конечном счете в функционировании ряда операциональных систем, названных нами *религиозными модулями*. Это специализированные рабочие органы религиозного феномена, от которых, собственно говоря, и зависят ответы на вопросы, что может получить верующий от своей религии, на что ему можно и надо надеяться. Религиозные модули — это как бы те практические инструменты, посредством которых феномен веры реализует и оправдывает свое сакральное, а вместе с тем и вполне практическое, социокультурное назначение. Мы рассмотрим здесь только пропагандистско-вероучительское содержание религиозных модулей Белого Братства, а именно их *содержательные концепты*.

Исходным модулем является *утверждение религиозной веры*, которое в Белом Братстве, благодаря доминированию эсхатологических и апокалиптических настроений, мотивируется исключительно обещанием спасения, тогда как все другие цели: праведная жизнь и земное благополучие — полностью отошли на задний план или вообще не упоминаются (например, совершенствование или преобразование общественного устройства, человеческого общежития).

Если главное содержание этого концепта надо выразить одной фразой, то она звучит так: “Ваше спасение — Завет с Матерью, примите Её Последний Третий Завет” [3]. Здесь сразу бросается в глаза радикальный отказ от традиционного христианства: речь идет не о библейских Заветах, которые, по существу, не упоминаются, а о совершенно новом “договоре” с Богом, и притом, как мы видели, с другим Богом, нежели тот (или те), о которых свидетельствуют библейские Ветхий и Новый заветы. Таким образом, имеется в виду утверждение новой веры, радикально переосмысливающей традиционное христианство и выдвигающей резко альтернативные мировоззренческие и социальные установки, с чем и связан весь идеологический пафос этого концепта.

Его содержание включает в себя пять основных моментов: покаяние в грехах, принятие новой веры, ее молитвенное укрепление, евангелизацию, т.е. распространение новой религии посредством благовествования и свидетельствования, борьбу с противниками Белого Братства. Иначе говоря, имеется в виду формирование и утверждение нового религиозного сознания, его постоянное воспроизводство и подкрепление при помощи культовых действий (индивидуальной молитвы и коллективных радений), его защита и распространение. Вот что говорится об этом в наставлениях юсмалианам: “Прими вселенское учение ЮСМАЛОС как

крест Христов. Молись и кайся в своих безмерных грехах... Благовестуй повсюду о явлении Матери человеческой...” [3]. “Чаще молитесь Божьей Матери Марии Дэви! Прославляйте Её Имя! Это усилит эгрегор Света и быстрее будет побежден Сатана. Активнее и чаще молитесь... Я хочу, чтобы Свет исповедуемой Мной веры... ныне осиял всю Вселенную, миры видимые и невидимые. Вы должны стать Моими благовестниками” [1].

Очевидно, что здесь сформулирована программа формирования убежденных, фанатично настроенных и очень активных борцов за новую веру, видящих в ней залог как своего собственного спасения, так и единственное средство глобального переустройства мира перед лицом надвинувшейся катастрофы. Необходимость принятия и распространения новой веры мотивируется прежде всего ее мессианским и сотериологическим значением: “С постепенным признанием Марии Дэви... будет возрастать её роль как духовной Спасительницы всего сущего на Земле” [1].

Теперь послушаем, что говорит вероучение ЮСМАЛОС о необходимости соблюдать религиозно-нравственные правила жизни, о *праведности*, обеспечение которой является задачей второго религиозного модуля. На эту тему здесь нет ничего нового, кроме провозглашения традиционных заповедей смирения, прощения и любви к ближнему: “Отказывайтесь от чувственных удовольствий, зла и насилия!” [8, 2] “Неси в сердце образ кротости и простоты”, “прощай и тебе простится”, носи на себе “печать любви и милосердия” [3]. Новое заключается не в содержании этих заповедей, а в их формальном провозглашении, поскольку земному существованию человечества, согласно новой вере, отпущен крайне ограниченный срок — 3 с половиной года, и юсмалианам необходимо помышлять не о совершенствовании своей земной жизни, а о неистовой борьбе и жестоких испытаниях в период глобальных катаклизмов Армагеддона. Заслуг уже не приобретешь праведными делами, спасения не заслужишь, поэтому значение перечисленных моральных заповедей заключается в другом: создать привлекательный образ новых божественных учителей и тем повысить эффективность их пропагандистско-миссионерской деятельности. Напомним, что Иоанн Свами выступает в роли Крестителя и Очистителя грехов человечества [6]. Номинальный характер требования праведной жизни обнаруживается также в том, что на первое место выдвигается покаяние и обещание прощения грехов всякому, принявшему новую религию: “Защиту и утешу любого грешника, принявшего Меня, Завет со Мной [Третий Завет с Христом, в лице Марии Дэви] и учение ЮСМАЛОС” [1].

Третий религиозный модуль — *земной помощи и защиты*, второй по важности в трансцендентальных религиях, также просматривается в вероучении ЮСМАЛОС, хотя его значение значительно снижено эсхатологическим ожиданием и отодвинуто на задний план актуальностью первоочередной задачи — спасения. По существу, речь идет не о земной

помощи в традиционном смысле, т.е. не о получении божественной поддержки и помощи в повседневных делах и жизненных заботах, а о защите в период Армагеддона — глобальной битвы с Сатаной. На это обстоятельство явно указывает Мария Дэви в своем воззвании: “Обратитесь за помощью к той, которой дана власть растоптать главу змия” [1]. Она печется не об обычной мирной жизни людей, а обещает свое утешение в наступающей экстремальной ситуации конца света: “Вы увидите и услышите Меня во время Великой Скорби — Скорбящей Матерью Человечества! Утешу каждого любящего” [1]. Характерно, что защита, помощь и утешение обещаны только принявшему новую веру, “каждому любящему” новую богородицу Марию Дэви, что свидетельствует о сохранении обычного соотношения между религиозными модулями, в данном случае — первоочередности модуля утверждения веры.

Весьма примечательно, что обещая людям защиту и помощь, Мария Дэви вовсе не имеет в виду обстоятельства их повседневной жизни, вызывающие у них озабоченность и тревогу, поскольку говорит о чисто мистическом воздействии на людей — насыщении их сакральным светом: “Юсмалиане получают Световую защиту Матери Мира, фохатизирующую людей планеты” [7, 17]. Таким образом, приверженцам новой секты обещана совершенно иная помощь, чем это имеет место в традиционных религиях, имеющих в виду облегчение земной участи людей (разумеется, при первоочередности заботы об их спасении).

Модуль *совершенствования человеческого общежития*, условий пребывания человека на земле полностью отсутствует в религии ЮСМАЛОС, поскольку ей свойственны альтернативная установка в отношении земной действительности и нигилистическая оценка общественного устройства жизни людей.

Модуль *религиозного спасения* не просто доминирует в сознании и деятельности юсмалиан, а всецело подчиняет себе все их помыслы и действия. Его значение настолько велико, что концептуальное осмысление религиозного спасения является в ЮСМАЛОС сокращенным повторением всей схемы сакрально-мифологического процесса мирового развития и деятельности его участников. Существенно то, что спасение рассматривается в неразрывной связи с решением других экзистенциальных задач: переходом человека в новую веру и получением им гарантий защиты от Сатаны. Читаем: “Принятие в сердце этих Духовных Учителей [Белого Братства] — единственный шанс к спасению души от греховной клоаки сатаны” [8, 2]. “Кто не примет в свое сердце Живую (в теле) Мать и Ее Учение “ЮСМАЛОС” — попадет в ад, т.к. без ее покровительства нет защиты от антихриста” [6, 3].

В широкой по содержанию теме спасения большое внимание уделяется религиозно мотивированным страданиям различной сакральной ценности и значения. На первое место, разумеется, ставится страдание-подвижничество во имя торжества новой веры (“Лишь страдание и мученичество возведут тебя в высшую степень христову. Взойди на крест —

воссияешь!» [3]). Не менее важное значение приписывается страданию, связанному с тяжкими испытаниями в верности новой религиозной организации: “Кто пройдет через тяжкие испытания, проверку “на прочность”, не предадут Мать и своих Братьев — вознесутся “на Новое Небо и Новую Землю” [2]. В первую очередь эти испытания выпали на долю самих руководителей и активистов ЮСМАЛОС, оказавшихся в тюрьме за организацию беспорядков во время религиозного путча в Киеве. И как раз этим апологетам страданий за веру испытания оказались не по плечу, поскольку породили раздоры в их среде, приведшие в конце концов к дискредитации и отстранению Кривоногова.

Далее в перечне страданий за веру упоминаются испытания периода Апокалипсиса, которые перенесут лишь приверженцы новых религиозных убеждений: “Ни один Мой верный не погибнет от засилия темных сил и, пройдя все страдания мира, вознесется в Царствие Небесное”, — провозглашает Мария Дэви [1]. В завершение этого грозного перечня мучений говорится о страданиях, угрожающих всем иноверцам — традиционный бесхитростный прием, выглядящий довольно курьезно в устах претендентов на создание рафинированного в духе современных физикалистских представлений неохристианства. Обещание вполне категоричное: “Вне Меня [Марии Дэви], вне Креста Божьего [имеется в виду особый крест Белого Братства] — смерть мучительная от Антихриста” [1].

Согласно вероучению ЮСМАЛОС, спасение имеет не только индивидуальный, но и глобальный, общечеловеческий характер: это “последний шанс спасти планету от полного погружения в материальную бездну”, это “Третий (Последний) Завет Богоматери с грешным родом Адама” [6].

Физикалистские представления, широко используемые в вероучении ЮСМАЛОС, также служат объяснению процесса религиозного спасения: преобразование души и тела верующего (“ветхого человека” в “нового”) трактуется как фохатизация — насыщение световой энергией, а Царствие Небесное именуется Золотым Миром Фохата (Света) [8, 2]. Тем самым спасение души, символизирующее в развитых религиях кардинальное духовное совершенствование человека, переосмысливается в плане его оккультной трансформации с помощью особой сакральной энергии, или силы света, волновых колебаний. Такое понимание религиозного спасения вполне логически вытекает из представления о душе как о “сгустке Световой энергии”. Использование подобной физикалистской трактовки в религиозном контексте неминуемо придает ему оккультный характер, который в принципе несовместим с представлением о личностной природе божественного начала (хотя бы потому, что ничего личностного, индивидуально-субъективного или экзистенциального нет и не может быть в “волновых колебаниях”, будь они звуковой или световой частоты, — это просто совершенно разные уровни бытия: духовно-личностный и энергетически-волновой).

## 8. Типология ЮСМАЛОС — эсхатологическое движение

Обратимся к эсхатологическому сюжету ЮСМАЛОС и проследим основные этапы, которые предстояло пройти сакральному Космосу, землянам и их избранной части — приверженцам Белого Братства. Предполагалось, что в продолжении 3,5 лет основатели нового религиозного движения будут выступать в качестве “Духовных Учителей и Спасителей греховного человечества”, а в конце ноября 1993 г. в соответствии с пророчеством “Откровения Иоанна Богослова” они должны будут погибнуть [8, 2]. Чтобы актуализировать это пророчество и придать ему максимальный конкретный и обоснованный характер, оно излагается в форме *неомифологического* сюжета, в котором предстоящая фаза космогенеза изображается с помощью физиалистско-астрологических представлений: “С 1 июня 1990 г. Земля начала переход в новый временной виток и к концу ноября 1993 г. выйдет из сферы материального мира, перейдет в Мир Огненный (невидимый) — Сферу Иисуса Христа. Наступит Преображение человечества. На Новом Небе и Новой Земле останется лишь “золотой остаток” из 144 тыс. праведников “в белых одеждах”. Оставшиеся — грешники — претерпят сатанинские мытарства Ада” [8, 2]. Финалом противостояния Антихристу станет искупительно-жертвенная гибель Марии Дэви и Иоанна Свами 21 ноября 1993 г. Через три дня наступит Страшный Суд, а на рубеже 1993-1994 гг. планета войдет в иное измерение — Мир Огненный, а оставшаяся после Суда праведная часть человечества вступит в Золотой век [8, 1].

Вероучение ЮСМАЛОС изображает наступление конца света и катаклизмы Апокалипсиса как результат совокупного действия ряда факторов, столкновения полярных противоположностей и развития антагонистических противоречий. Прежде всего используется свойственное многим религиозным традициям представление о неминуемой предопределенности конца света и прихода мессии-спасителя: “Уже наступил окончательный этап “старой греховной жизни” — переход в Вечность” [6]. “Прошел намеченный срок моего призвания в Россию — Своей Небесной Царицей”, — заявляет Мария Дэви [1].

В этом эсхатологическом процессе важнейшую роль должно сыграть сакрально-негативное начало, активность которого принимает всеобъемлющие, вселенские масштабы: “Сатана хочет водрузиться на Троне Бога и подчинить все Божественные Сферы творения царствию полной Тьмы” [7, 16]. Однако при всем космическом значении этих явлений, они составляют только фон земной катастрофы Апокалипсиса, в которую ввергнуто человечество, что, собственно говоря, и предопределяет неизмеримую важность новой религии и предлагаемых ею средств спасения.

Главным фактором этой катастрофы считается упадок современной цивилизации, связанный с ее техническим развитием. В мире происходит “полная деградация человечества” — явный “признак Армагеддона, входящего в последнюю стадию. Современная

цивилизация зашла в тупик и идет к полному самоуничтожению” [8, 1]. “В час прихода Антихриста мощная сеть компьютеризации роботизирует за короткий срок две трети населения Земли” [7, 16].

Центральным моментом эсхатологического сюжета всегда является приход мессии, поэтому не удивительно, что *мессианизм* безусловно доминирует в эсхатологически ориентированном учении ЮСМАЛОС; при этом он имеет неохристианские черты: второе пришествие Христа подменяется фигурой Марии Дэви, и эта сакральная “рокировка” предусматривалась якобы изначальным божественным предопределением. Вот основные догматические положения на эту тему: Мессия “уже пришел в женском теле Матери Мира Марии Дэви” [7, 31]. “Мать Христа возвратилась в мир в новом физическом теле” [8, 2]. “Сегодня ни один не смеет без меня даже приблизиться к Иисусу Христу. Ни одна молитва, обращенная к Спасителю, не дойдет без моего посредства. Господь не услышит ваши молитвы и прошения, ибо Прислал в мир Свою Мать и Уполномочил Её спасти грешный род Адамов” [1]. “Когда мы говорим, что придет Господь живой или ментальный, то Отец подразумевал Мессию — Живую Мать — Марию Дэви. Ведь ныне Она и Господь Иисус — Одно!” [5]. Таким образом, мессианизм Белого Братства строится на новом, модифицированном божественном откровении, и только при радикальном обновлении традиционной христианской парадигмы “живой Бог” — Мария Дэви смогла провозгласить: “Только Я Могу вас спасти, ибо вхожу в Силу и Славу, определенную Мне от века” [1].

Новое божественное откровение догматизировано в форме “Последнего Завета”, и тем самым вероучению ЮСМАЛОС, помимо когнитивного значения, приписывается значение высшего, священного обязательства перед Богом. Мария Дэви призывает: по божьей воле человечеству следует вступить “в Завет со Мной, присягнуть Мне как Своей Духовной Матери, Российской Самодержице и Владычице Земли и Неба”. Сегодня “нет ничего важнее огненного благовестия Последнего Завета” [1]. “Поэтому программа ЮСМАЛОС [это не только сакральная истина] — это Божественный щит против внедрения и исполнения сатанинского замысла” [7, 16].

Однако, как гневно жалуется Мария Дэви, ее мессианство не получило признание, и это до крайности обострило эсхатологический кризис. “Прошел намеченный срок моего призвания в Россию — Своей Небесной Царицей... Россия не признала и не покаялась, не обратила свои взоры... не вняла. А посему усилилось сатанинское влияние на мир, и особенно на Русь... Страшный Суд мог быть предотвращен. Теперь его не миновать. Не миновать и кровавой беды, нависшей над бывшей страной СССР, страдающей, заблудшей во грехах” [1].

Таким образом, причиной надвинувшегося Апокалипсиса вновь объявлена неразумность людей, только на этот раз речь идет не об испорченности цивилизации научно-техническим



прогрессом, а о нежелании признать божественные полномочия Марии Дэви. Поэтому “благая весть” о пришествии нового Бога сменяется жалобами, упреками и, конечно же, угрозами: “Ваша Мать сегодня... угнетаема и гонима в миру. Ибо Сатана и его слуги, засевающие во всех государственных и церковных креслах, преследуют и клеветают на Матерь Мира Марию Дэви и Иоанна Крестителя... Значит, и Ученики Мои должны быть гонимы!” [1].

Здесь вновь выступает тема человеческих страданий, которой мы уже касались, когда говорили о ее многообразных связях с реализацией задачи религиозного спасения. Теперь страдания рисуются как неизбежная сторона эсхатологического кризиса, Апокалипсиса и Армагеддона: “Возвращение к Богу в Царствие Небесное идет Тернистым Путем Страданий Христовых” [8, 2]. “Скоро падут все беды и страдания на человеческий род” [2, 3]. И хотя Мария Дэви оптимистично обещает, что “ни один Мой верный не погибнет от засилия темных сил и, пройдя все страдания мира, вознесется в Царствие Небесное” [1], Иоанн Свами предрекает гибель 12 тысяч последователей нового религиозного движения и даже настаивает на их “долге омыть кровью своею грехи несчастного человечества” [6].

Эти прямо противоположные высказывания руководителей Белого Братства по принципиальному вопросу, который не может оставить равнодушным ни одного из участников нового эсхатологического движения, не являются простой оплошностью или недоразумением, а скорее продиктованы иррациональным и амбивалентным характером всякого мифотворчества. Поэтому в догматическом плане “истинны” оба утверждения: да, многие погибнут в этой земной действительности, охваченной катаклизмами конца света, но их ожидает и спасение, причем, в первую очередь, как искупителей грехов человечества. Но реальное значение этих утверждений не в их софистических хитросплетениях, а в предельном обострении и интенсификации религиозных настроений юсмалиан. Вслушиваясь в эсхатологические пророчества своих “живых богов”, они с все возрастающим страхом и надеждой взирали на предвещенную им близкую мировую катастрофу. Между тем руководители Белого Братства настойчиво подчеркивали, что эсхатологический кризис в самом разгаре: “Антихрист уже на земле и скоро в него войдет дух Антибога” [8, 1], и усматривали повсеместное начало смертных ужасов Апокалипсиса: “Интенсивный сброс энергий Антибога убивает планету и человека”, вскоре вызовет землетрясения, извержения вулканов, наводнения, смерчи” [7, 17].

Из психологии известно, что одновременное переживание человеком противоположных чувств (в данном случае, страха и надежды), столкновение противоположных эмоций способно вызвать острейший психологический конфликт — невротический кризис, вплоть до утраты чувства реальности и иницированного умопомешательства. Развитие процесса в этом трагическом направлении было тем более неизбежно, что оно направлялось настойчивыми и

систематическими усилиями авторитарных фигур, пользующихся безграничным доверием у юсмалиан.

Нам осталось рассказать о кульминации эсхатологического кризиса — каким он рисовался в мифологической рефлексии руководителей Белого Братства и во что он действительно вылился, когда вдохновленные их призывами юсмалиане устремились на штурм Софийского собора в Киеве.

#### Киевский *мифологический* сценарий

Сектанты были не только психологически подготовлены к неистовым действиям эсхатологического путча, но были на это сориентированы также и сложным мифологическим построением, охватывающем как земную историю, так и космогенез. Чтобы обосновать необходимость выступления юсмалиан в Киеве (что само по себе объяснялось наибольшей активностью Белого Братства на Украине и известностью Софийского собора среди верующих), мифотворцам из ЮСМАЛОС потребовалось изобрести смещение не только земного пространства в сакральном плане, но и звездного, космического.

Славянский регион был ими объявлен основной зоной внедрения сатанинских энергий [7, 30], но это еще звучало не столько по логике мифа, сколько в соответствии с кризисным состоянием страны: мифологема явилась здесь простой калькой реальной действительности. Собственно миф начинается с перекройки карты священной истории. В дословной передаче он выглядит так: “Место распятия Иисуса Христа было там, где сейчас стоит Киевский Софийский Собор. Это истинное положение Голгофы на духовном плане” [4].

Эта исходная мифологема служит обоснованию двух других, одной — идеальной и заманчивой, а другой вполне земной, обернувшейся действительной трагедией. Первая обещает превращению Киева в Новый, небесный Иерусалим после Страшного Суда, поскольку “это и есть Самая Священная Точка планеты, переместившаяся при нынешней конфигурации звезд на территорию славянской земли”. Вторая мифологема обещала, что на этом месте в ноябре 1993 г. должны погибнуть Иоанн Свами и Мария Дэви. Киев станет “местом тяжких страданий”. Кровь распятого Иисуса еще не нейтрализована в этом месте, “поэтому ныне этот регион — самый Критический в Мире”. Тот, кто выдержит предстоящие на 1992-93 гг. испытания и не предаст себя Сатане, тот останется жить вечно в Новом Иерусалиме, а “все претенденты на гибель соберутся к моменту расплаты в Киеве. Таков закон Кармы, и никто не в силах его изменить!” [4].

В конечном итоге ход и исход эсхатологического сценария predetermined — то ли волей божественной личности, то ли безличным законом кармы, то ли манихейским (столь же безличным, что и индуистская карма) представлением о превосходстве Света над Тьмой. Об этом в учении ЮСМАЛОС говорится так: “Полюс матери Мира, как божественного начала, —

Полюс Света. Поскольку Свет озаряет Тьму, постольку Сатана будет уничтожен его силой” [7, 15].

Следовательно, победоносный итог борьбы с Сатаной заранее известен, а обещанные людские страдания и жертвы — это необходимый антураж грандиозной драмы эсхатологического сценария. Её смысл и значение двойки: с одной стороны, религиозны, сакрально-мифологичны, с другой стороны, имеют вполне реальные основы, которые никак нельзя игнорировать при интерпретации такого многозначного по своему содержанию и экстравагантного по своим проявлениям религиозного движения, как Белое Братство ЮСМАЛОС. Реальные факторы, стоящие за его появлением и бурной историей развития, состоят в достигнутой предела озабоченности людей своим положением в бывшей великой державе, оказавшейся в пучине экономического, социально-политического и культурного кризиса и ввергнувшей их в нищету и беспросветное существование.

В русской православной традиции всегда на первом месте стояла надежда на Богородицу, поэтому неудивительно, что в начале 90-х годов — в период самых тяжких материальных и моральных испытаний народа — сложились благоприятные возможности для распространения пророческих деклараций о земном явлении матери Божией и о том, что сбылось наконец-то давно обещанное и так нужное сейчас второе пришествие Христа. В условиях беспрецедентного социального кризиса и роста эсхатологических и мессианских настроений, естественно, нашлись люди, мало искушенные в богословских тонкостях, но жадно ищущие хоть какого-нибудь проблеска надежды, которые с энтузиазмом восприняли многообещающую проповедь Марины Цвигун: “Я Хожу по миру, как истинная Мать Христа, Пришедшая во Имя Сына — поразить Антихриста” [1].

Следовательно, с немалой долей вероятности можно предположить, что в Белое Братство вошли те, кто из числа религиознонастроенных жителей бывшего Союза больше других мечтают о незамедлительной помощи и освобождении, потому что больше других страдают или острее ощущают общие наши невзгоды, те, кто оказались вместе с тем самыми доверчивыми к проповедям новой, загадочной и экстравагантной религии, способными бросить всё и пойти на крайние действия, лишь бы избавиться от окружающего их общественного хаоса и обрести спасение под водительством наконец-то сошедших на измученную землю живых Богов.

Все это говорит о том, что Белое Братство ЮСМАЛОС — уникальное по своим социокультурным чертам современное религиозное движение; у него нет в России конкурентов даже среди других эсхатологических движений (например, со стороны Богородичного центра), настолько бескомпромиссна его альтернативная установка и настойчив призыв к незамедлительным действиям по освобождению от “падшего мира”. Обладая особой *нишей* в

рамках общей религиозной ситуации в современной России, Белое Братство в то же время стремится продемонстрировать свои связи с православной и общехристианской традицией, претендуя на возрождение подлинной христианской веры и даже на статус единственной истинной религии современности.

## Глава V

### Церковь Последнего Завета

#### (синкретическое христианство Виссариона)

Создателем этого нового религиозного движения стал уроженец Краснодара С.А.Тороп (1961 г. рожд.). Отслужив в армии, а затем и в милиции, будучи одно время художником-оформителем, он в мае 1990 г. приступил в Минусинске к разработке нового вероучения и уже в августе следующего года начал формировать свое религиозное объединение. Объявил, что в январе 1991 г. был крещен Отцом Небесным, получил новое имя Виссарион и божественное откровение — Последний Завет. Ему было предопределено приступить к распространению новой, единой религии и повести человечество по пути духовного совершенствования. Поэтому день рождения Торопа считается моментом прихода мессии, началом Эпохи Рассвета, от которого ведется новое летоисчисление. Последователи Виссариона утверждают, что рождение нового мессии было предсказано в Откровении Иоанна Богослова [8, 12], а кроме того, ссылаются на астрологическое обоснование места его рождения. Астролог Елена Богорад доказывает, что с наступлением эпохи Водолея начинается эпоха русских и энергетический центр передвигается из Иерусалима в Россию, под Краснодар” [8, 11], где и суждено было родиться Сергею Торопу — “пробудившемуся в новой плоти” Христу.

#### 1. Краткая религиозоведческая характеристика

Церковь Последнего Завета является типичным представителем новых религиозных движений, причем той разновидности, которую отличает альтернативная направленность в отношении существующего общественного строя и образа жизни людей, а также традиционных, официально признанных религиозных объединений. Церкви Последнего Завета присущи мессианизм, милленаризм, универсалистское вероучение, основанное на религиозно-философских представлениях *христианства* (человек как соединение материальной плоти и бессмертной души, Бог Ветхого и Нового заветов, первое и второе пришествие Спасителя, Страшный суд, воскрешение из мертвых и вечная жизнь в царстве божьем), *йоги* (достижение гармонии с природой, путь духовного совершенства, структурное разделение человека на материальное тело, эфирное, ментальное, астральное), *буддизма* и *индуизма* (перевоплощение души, карма, множественность миров), *неоплатонизма* (космическая эволюция: единое — ум — душа). Для культовой практики Церкви Последнего Завета характерно переосмысление традиционной христианской обрядности, а наряду с этим использование нетрадиционных

ритуалов, обрядов и символов. Последователи Виссариона живут в хозяйственно-бытовых объединениях общинного и коммунального типа. Характерно отсутствие развитых, строго формализованных религиозных институтов (в том числе и церковного, вопреки принятому наименованию данного религиозного движения; первоначальное название, с религиоведческой точки зрения, было более точным: “Община единой веры”). Возглавляемое Виссарионом религиозное объединение представляет собой общину мирян, религиозное братство. Это, конечно, не церковь, хотя двум священнослужителям поручено совершать новые несложные обряды. Символом нового религиозного движения стал крест в круге, что означает единство четырех религий, признанных Виссарионом главными, — даосизма, буддизма, христианства и ислама. Им же посвящены четыре годовых поста.

Основной состав нового религиозного движения — семьи интеллигентов: среди приезжих оказалось много людей творческих профессий — художников, музыкантов, модельеров. Старостой общины стал отставной полковник ракетных войск, бывший преподаватель военной академии, кандидат технических наук [7, 14-5]. Как считает Л.Григорьева, хорошо ознакомившаяся с настроениями и бытом виссарионовцев, их религиозное движение “можно определить как движение пассивного социального протеста интеллигенции “рыночно-демократической” России... Иллюзорные перспективы с благородными целями “во имя спасения всего человечества” стали маяком для истосковавшихся по высокой романтике и уставших выживать в одиночку” [7, 15].

Рассмотрим подробнее основные *морфологические* параметры этого оригинального религиозного движения.

## **2. Исходное сакральное отношение**

Первичной “клеточкой” системы отношений, составляющих реальное “тело” религиозного феномена, является исходное сакральное отношение. Его анализ позволяет увидеть общие особенности исследуемой религии, не прибегая к детальному рассмотрению её содержания, и тем самым сделать первый шаг в последовательном раскрытии её внутреннего морфологического строения.

Исходное сакральное отношение раскрывает сущность религии и указывает на то, каким образом, посредством каких ориентаций верующий представляет себе особенности своих взаимоотношений с высшим сакральным началом, определяющим его существование и направляющим всю его жизнедеятельность. Если в традиционном христианстве таким началом является Святая Троица (единый Бог в трех лицах), то согласно “Слову Виссариона”, таких начал несколько, но основных — три, однако они не составляют тройственного единства. Это — Единый, называемый также Корнем Вселенной и Абсолютом, Природа и Отец Небесный. Читаем: “Человек для своего благоденствия призван развиваться на основах

Природы, Духа Единого и Духа Отца своего Небесного” [Кн. осн. 8:9]. Помимо этого есть еще Мировой Разум, Дух Жизни и Святой Дух, Земля-Матушка.

Такое сочетание разнородных высших сакральных начал является результатом объединения в вероучении Церкви Последнего Завета идей и представлений, свойственных весьма различным религиозным и религиозно-философским традициям: *языческой* (культ одухотворенной Природы), *гностической* (дуализм души и тела, их взаимодействие между собой в процессе спиритуального совершенствования человека), *неоплатонической* (Единое как источник появления материальной Вселенной), *христианской* (Господь — творец человеческих душ и управитель судеб людских, инициатор ряда соглашений с людьми, в том числе Последнего Завета, явленного посланному им на землю Спасителю).

По существу, эта богословская схема политеистична, поскольку перечисленные сакральные начала независимы друг от друга и активно проявляют себя каждое в своей собственной области (хотя генетически они между собой тесно связаны). Несмотря на множество высших сакральных начал, предложенная Виссарионом “новая, Единая молитва” монотеистична и говорит о поклонении только одному Богу — Отцу Небесному, Господу. В новой богословской концепции это вполне оправдано, поскольку, обращение с молитвой уместно только к антропоморфному божеству, которым в данном случае является только Отец Небесный; Единый же “не обладает духовной тканью, в нем не заложено ни добро, ни зло” [П. 63], а Матушка-Земля, хотя и “живая”, лишена духовности и также не дает возможности для личного общения с ней посредством молитвы.

Исходное религиозное отношение по своей структуре всегда полярно: сакральное начало всегда противоположно профаническому, мирскому. Между ними всегда разворачиваются напряженные и динамичные взаимоотношения, имеющие векторную направленность часто двойного значения: пространственного и временного (упование на сиюминутную божественную милость и на обретение спасения в будущем).

В вероучении Церкви Последнего Завета исходное религиозное отношение имеет сложную поляризованную структуру, поскольку характеризуется наличием нескольких бинарных оппозиций: *тепло — холод*, *свет — тьма*, *дух — материя* (более конкретно: фантазия и воображение, противостоящие материальному благополучию), *душа — плоть*, *душа — разум*. Эти оппозиции имеют “вертикальную” направленность и представляют собой противопоставление высшего низшему, позитивного негативному. Тем не менее эти полярные оппозиции не антагонистичны, не сводятся к радикальному противопоставлению добра и зла. Это объясняется тем, что в богословии Виссариона нет объективно существующего вредоносного начала, нет Зла, существующего в глобальном масштабе, в нем все подчинено идее Пути — спиритуального совершенствования, Духовного Восхождения. Указанные

бинарные оппозиции характеризуют не противоборство этому процессу, а полярные вехи его развития, вектор его направленности, а также преодолеваемые на этом пути препятствия и трудности.

Читаем: “Движение к Свету у человека возможно только в преодолении препятствий. Теплу может противостоять только холод. Свету противостоит лишь тьма” [Кн. обр. 21:3-5]. Низший сакральный уровень — “тьма и холод” — преодолеваются “трудом, в коем заключена суть лучей Божиих” [Кн. обр. 7:10], т.е. свершением благих дел.

“Слово Виссариона” утверждает, что производство материальных благ весьма ограничивает развитие человеческого сознания, а душа в обстановке материальных удобств начинает черстветь [Кн. обр. 20:2,11].

Стремление к материальному благополучию приводит к скудости воображения и невозможности его развития, тогда как человек в течение всей своей жизни обязан развивать в себе способности к воображению, к фантазии и мечте [Кн. осн. 2:71,46-47].

Говоря о воображении, а точнее, о религиозной фантазии, Виссарион правомерно трактует её как главное средство религиозного сознания, позволяющее умозрительно зафиксировать, опредметить, наглядно представить в образной, эмоционально воспринимаемой форме самые разнообразные фантомы религиозной веры и поклонения. Соответственно этому воображение названо им “живительным источником духовного мира”, оно “помогает почувствовать то, что по расчетам почувствовать невозможно”, и тем самым “дает великое богатство душе” религиозного мечтателя и визионера. Воображение позволяет взяться за Руку, простертую к нам Отцом Небесным, и начать Истинное Восхождение. Надежда на это и мотивирует призыв: “Развивайте воображение, мечтайте!” [Кн. обр. 32:138, 144-145, 152].

Исходное сакральное отношение характеризуется, как уже отмечалось, гностическим дуализмом души и плоти, их взаимодействием в качестве двух, тесно связанных друг с другом факторов спиритуального развития человека. Читаем: “Деяния плоти формируют душу”, однако “плоть не всегда творит во благо развитию души”, а “слабая душа не способна направить плоть к Вершинам великим” [Кн. обр. 10:40, 21-22]. Развитие человеческой души, способствующее успешному переходу из Царства Силы в Царство Души, “возможно исключительно на основе тех таинств и законов, кои присущи плоти” [В. 60]. Очевидно, что “Слово Виссариона” отказывается от традиционного для христианства антагонизма души и плоти, трактуемого в качестве противоположности благой и греховной сторон в человеке. Напротив, в новой религии подчеркивается большое значение плоти для состояния души: “Покидая плоть, душа прекращает развитие” [Кн. обр. 31:76-77].

Душа и разум также составляют бинарную оппозицию, построенную по принципу “высшее — низшее” и “более совершенное — менее совершенное”, что обосновывается тем, что душа порождена Богом, Отцом Небесным, а разум — Природой.

Фактически, за стремлением отвести разуму второстепенную роль и подчеркнуть ограниченность его возможностей стоят не столько названные религиозные представления, сколько вполне реальные причины. С одной стороны, чисто богословская заинтересованность в том, чтобы подчинить знание вере и умалить значение науки в сравнении с религией. С другой — выраженная в религиозной форме часто звучащая сегодня тревога по поводу бесконтрольного развития научно-технического прогресса и требование подчинить его гуманистическим целям и ценностям: развитию личности, процветанию человечества и благополучию жизни на земле.

По этим мотивам вполне понятна “критика разума” у Виссариона: “Разум не может постичь духовное” [Кн. обр. 27.-51]. “Пытающийся следовать только разуму утрачивает истинную сущность свою... Идущий под руководством разума подобен близорукому” [Кн. обр. 25:39, 41].

Требование подчинить человеческое познание ценностным ориентациям отчетливо звучит в рассуждениях о необходимости подчинить разум руководству души: “Разум человеческий может развиваться только на основе развитой души... Попытка достигнуть Совершенства на основе разума и скудости души приведет только к падению. Только под покровом очищенной и развитой души возможны истинное мышление и деяния ваши” [Кн. обр. 25:51, 58-59].

В то же время “развитая душа” позволяет избегать опасностей, возможных при познавательной деятельности разума (“использования великих знаний во вред человечеству”), более того, благодаря ей “человек не будет нуждаться в большинстве технических познаний, накопленных человечеством до сего времени” [Кн. обр. 25:63-64, 67].

В конечном счете Виссарион приходит к выводу, что знание нуждается в ограничении, ибо способно “приводить к неуравновешенности и падению”, что стремление “вскрыть сущность Материального мира не истинно”, а только уводит людей от духовного развития, и что ликования заслуживает лишь путь духовных исканий и совершенствования [Кн. обр. 25:66, 68-70]. Однако этим не исчерпывается проблема взаимосвязи и взаимодействия души и разума в богословии Виссариона, она имеет еще и другой аспект, и иное значение.

Это связано с тем, что исходное религиозное отношение имеет две стороны: ценностно-ориентировочную, соответствующую устремлениям души, и этнологическую (объяснительную) соответствующую деятельности человеческого разума. При этом знание, как это ни парадоксально на первый взгляд, получает приоритет над верой. Однако довод вполне убедительный: отныне начинается “осознанное вхождение в веру, а не на страхе и чудесах” [Кн.



обр. 27:36]. Иначе говоря, Виссарион учитывает менталитет современного верующего, склонного рассуждать в вопросах религиозной веры во многом рационалистически и даже приписывать своим религиозным убеждениям характер знания. Исходя из этих настроений, Виссарион делает заявление, звучащее, безусловно, как ересь для традиционного богословия, — “великую ошибку совершают те, кто говорит о *вере в Бога*. *Вера* должна перерасти в *знание*... В существование Бога не нужно веры. Должно знать, что Он есть” [Кн. обр. 19:32, 35-37]. Этот парадокс не так уж нов: еще более десяти лет тому назад популярный на Западе религиозный мистик Бхагаван Раджниш провозглашал: “Я не верю в Бога, я знаю, что он есть”. Таким образом, в новых религиозных движениях получает права гражданства и играет все большую роль в укреплении этнологическая ориентация, декларирующая в форме сакрального “знания” веры.

В целом рассматриваемое нами исходное религиозное отношение разворачивается по несколько видоизмененной иерархической схеме неоплатонизма: “единое — материя — разум — душа”. Согласно богословию Виссариона, рождение и существование человека, его жизнедеятельность и развитие в религиозно-мифологическом пространстве существенно связаны с ключевыми моментами этого исходного сакрального отношения, которые являются в то же время стадиями космической эволюции. В человеке-микрокосмосе воплощается глобальная космологическая мифологема. Своеобразие этой обновленной схемы заключается в том, что в ней нарушена традиционная последовательность элементов, а главное — нет представления о “возвращении” души к своему истоку, первоначалу. Виссарион подчеркивает, что человеку предназначено вечно идти по сакральному Пути Духовного Восхождения, но при этом не следует уповать на возможность слияния с Богом. Такое слишком фамильярное отношение принижало бы его величие.

### **3. Сакральное пространство**

Общее и вместе с тем целостное представление о той или иной религии можно себе составить, обратившись к рассмотрению свойственного ей сакрального смыслового пространства, т.е. картины распределения высших, позитивных (божественных) и низших, негативных (сатанинских) сакральных начал и их взаимодействия с человеком и земным миром. По сравнению с традиционным христианским богословием в “Слове Виссариона” мы находим очень сложно структурированное религиозное пространство, особенно это касается высших божественных инстанций и свойственных им сакральных сил.

Во Вселенной есть два великих Начала, два Источника: один из них — *Единый*, или Абсолют, Творец Вселенной, материального бытия, другой — *Отец Небесный*, Господь. Каждый из этих источников обладает особой энергией: Единый — Духом Жизни, материальной жизненной силой, Отец Небесный — Святым Духом, духовной жизненной силой. Обе эти силы

имеют большое значение для человека. Дух Жизни, исходящий от Единого, поддерживает энергии, питающие человеческую плоть, а Святой Дух, благодатная сила и мудрость, нисходящие от Бога, входит в плоть человека для сотворения богоугодных дел.

Высшие сакральные начала связаны между собой генетически. Отец Небесный именуется “сыном Единого” и “Богом-Сыном”, появившемся в результате слияния Духа Жизни, материальной жизненной силы Единого, и “уникального тока от Сердца Земли-Матушки”.

“Благодаря Единому развился весь Разум Вселенной”, Отец Небесный, со своей стороны, породил род людской, “вкладывая уникальную духовную ткань в человеческую плоть”, он — творец человеческих душ, в нем “заключено всё благо, кое творилось и творится на Земле” [П. 52-69, 72-73].

Космологическая картина в богословии Виссариона складывается из внеземных цивилизаций, составляющих как бы её общий фон, и земного мира, в котором локализован уникальный и более высокий уровень бытия. Внеземные цивилизации развиваются на основе двух ипостасей: Единого и исходящим из него Духа Жизни. Земной мир развивается в гармонии четырех ипостасей: помимо двух названных на него оказывают воздействие божественный Отец Небесный и исходящий из него Святой Дух [Кн. обр. 14:1-6, 9].

Человечество находится ещё и под воздействием “более высокого разума, желающего вывести людей на более безопасный уровень развития” [Кн. обр. 14:10]. Имеется в виду Разум Вселенной, не имеющий отношения к Отцу Небесному и свойственный Внеземным цивилизациям [П. 89-90].

Большое значение придается особой локализации религиозного пространства — *Высшему Миру*, который посылает людям предупредительные “внешние знаки” перед началом суровых испытаний, “перед каждым роковым часом в их жизни”, чтобы они смогли избежать худшего [В. 19, 28, 69].

Высокоразвитые миры пытались привести человека к духовности через всякого рода упражнения (имеется в виду психосоматическая терапия, свойственная йоге). Однако это воздействие на сознание человека, исходящее в конечном счете — от Единого, не способно привести к развитию духовности, т.к. для этого необходима активность души, а не сознания. Душа же связана не с лишенным духовности Единым, а только со своим творцом. Отцом Небесным [П. 93-95]. Смысл этих богословских построений в том, чтобы провести различие между существованием человека по законам материального мира, установленным сакральным абсолютom — Единым, и духовностью человека, порожденной совершенно иным сакральным началом — Богом, Отцом Небесным. Это различие позволяет далее утверждать, что Путь Духовного Восхождения независим от законов материального мира и определяется саморазвитием души на основе религиозной веры.

Виссарион переосмысливает и традиционное представление о святых, говоря о том, что в околоземном пространстве пребывают по божьей воле 12 *Святых Братьев*. Это избранные люди, которым после смерти была оставлена материальная жизненная сила, чтобы они могли оказывать помощь живущим на Земле [В. 24].

В богословии Виссариона нет традиционного христианского представления о неискоренимой греховности человека и падшем земном мире. В связи с этим традиционные образы *рая* и *ада* переосмысливаются. Обещанного праведникам райского воздаяния, по существу, нет, рай играет роль накопителя душ будущего человечества, ожидающих своего воскрешения в наиболее благоприятной плоти на обновленной Земле. Рай не будет существовать вечно, а лишь до того момента, когда будет повергнут дьявол и начнется воскрешение из мертвых [В.4-5].

Традиционные представления о рае и аде переосмыслены в данном случае с той целью, чтобы вписать их в морфологию нового религиозного движения, которое опирается на такие кардинальные идеи, как путь духовного совершенствования и миллениаристское переустройство мира. С точки зрения этой религиозной перспективы посмертные воздаяния не нужны. Наказание заменяется представлением о неудаче продвижения по пути спасения, а вознаграждение — достижениями на этом пути, обретением спиритуального совершенства.

Рай и ад играют существенную роль в статической картине мира, принятой в официальных религиях, ориентирующихся на сохранение статус кво (несмотря на определенную критику, дистанцирование и отчуждение от существующего социально-политического строя). В религиях, провозглашающих скорое наступление глубоких, фундаментальных преобразований земного мира, рай и ад утрачивают значение главных средств воздаяния за пребывание человека на земле, рассматриваются как временные явления, утрачивающие свое значение с возникновением “нового мира”, в котором, как сказано в Библии, будет “и новая земля, и новое небо”.

Рисуемая в “Слове Виссариона” сакрально-мифологическая картина мира динамично развивается, находясь в процессе последовательных генетических изменений. В ней выделяются следующие характерные черты: 1) Единый — вечен, как и исходящий от него Дух Жизни [Кн. обр. 32:11-12]; 2) Единый не творил всегда, а лишь однажды положил начало “великой Вечности Материального Бытия”, сотворив Материальный Мир, Вселенную, которая 3) развивается без всякой цели по жесткому неизменному закону, расширяется в пространстве и непрестанно движется от более грубого к более тонкому и совершенному, но не обладает духовной тканью [Кн. обр. 32:13-17, 20, 33]. 4) Ключевой момент космогонии, по Виссариону, появление Бога, Отца Небесного. Господь выше законов Материального Бытия. Он есть Начало нового Бытия [Кн. обр. 32:49-50]. “Достигнув зрелости и Славы Своей, благословенный

Единым”, он приступил к сотворению душ и вкладыванию их в человеческую плоть. Из эпохи в эпоху он стал выводить людей “к Вершинам Совершенства, ниспосылая им Духа Святого” [П. 67-72]. 5) Таким образом, в определенный момент наступает “новая Вечность — Вечность Благодати, великого Духовного Бытия” [Кн. обр. 32:18-19]. Примечательно: если в христианской мифологии творение материального мира, живой природы и человека заключены в рамки одного краткосрочного “шестидневного творения”, то в богословии Виссариона речь идет о “двух разных Потоках Творений: Потоке Материального Бытия и Потоке Духовного Бытия” [Кн. обр. 32:6-7]. Их начала разделены во времени, и это в большей мере согласуется с современными научными представлениями о большой временной дистанции между возникновением Вселенной и жизни на Земле, чем древний библейский миф о творении мира и человека. 6) Отец Небесный 2000 лет тому назад приоткрыл людям истины Пути Духовного Восхождения. Эту мифологему Виссарион заимствует у христианства и прямо об этом говорит как о “первом возгорании” единой религии под именем христианства. Однако он опускает самые существенные для христианства моменты первого пришествия Христа: распятие Иисуса на кресте и искупление его мученической смертью грехов человечества, воскрешение Иисуса и вознесение на небо. 7) Через Виссариона, посланного на землю Отцом Небесным, возвещен “в критический миг развития” человечества Последний Завет, который должен послужить “великому Священному Воссоединению всех существующих религий” и объединению всех людей на земле в единый народ, а главное — привести достойных в Царство Божие, ко Спасению [П. 122-123, 127]. 8) Близится время Страшного Суда и наступления Царства Души — новой, более высокой ступени бытия, которой предстоит возвыситься над существующим Царством Силы.

Нетрудно заметить, что богословие Виссариона взамен традиционной эсхатологии христианства предлагает эволюционную многоступенчатую схему последовательного космогенеза, позволяющую выдвинуть на передний план представление о близком конце света и необходимости вступления на путь духовного совершенствования, гарантирующего спасение в новом, гармонично устроенном мире.

Завершая анализ особенностей религиозного пространства, рисуемого в “Слове Виссариона”, необходимо отметить принципиально различную зависимость человека от двух главных сакральных начал: бездуховного Абсолюта и одухотворенного Бога.

Всё родившееся во Вселенной должно войти в Гармонию её развития либо погибнуть. Единый, или Абсолют, “никогда не стремится помочь тому, кто выходит из Его Гармонии”. Тем не менее вземные цивилизации, носительницы Мирового Разума, пытаются помочь слабым. Однако они продолжают действовать в соответствии с суровыми законами Вселенной, не обладающей духовной тканью, и готовы “погубить меньшее во имя развития б’ольшего”.

Совершенно иное отношение к человеку со стороны Отца Небесного, который “никогда не оставляет без внимания и поддержки любое, даже, казалось бы, безнадежное чадо Свое” [Кн. обр. 32:22, 29-35].

Таким образом, дуализм религиозного пространства проявляется не только в наличии двух категорий сакральных начал (материальных и духовных) и двойственной природе человека (плоть и души), но и в качественно различных воздействиях на человека со стороны верховных устроителей мира.

#### **4. Формы религиозного сознания**

Для религиозных воззрений и настроений Церкви Последнего Завета характерно представление о сущностном *всеединстве* всего существующего и стремление на этой основе объединить разобщенное человечество в процессе его духовного развития. Эта мировоззренческая установка характеризует особую форму религиозного сознания, присущую многим богоискательским течениям, в том числе и ряду новых религиозных движений. В Церкви Последнего Завета специфика религиозного мировоззрения заключается в *универсализме* идей и представлений, предполагающем принципиальный отказ от вполне конкретных конфессиональных образов и наименований. Поэтому в пантеоне Виссариона, как мы видели, боги имеют только нарицательные имена (“Единый”, “Небесный Отец”, “Бог-Сын”), а не имена собственные. Когда же Виссарион называет себя Христом, то не имеет в виду традиционные воззрения христианства, конфессиональную узость которых он осуждает, а принимает на себя роль религиозного спасителя вообще — универсальный образ, характерный для созданной им новой религии. Следует подчеркнуть, что именно по этой линии — пропаганды универсального религиозного мировоззрения в рамках “единой религии” — идет противопоставление Церкви Последнего Завета традиционным конфессиям. В этом проявляется существенная особенность рассматриваемого религиозного движения, она обусловлена его фундаментальным, морфологическим отличием от традиционных религий благодаря названной выше особой форме религиозного сознания.

В “Слове Виссариона” данная проблема трактуется не вполне последовательно и даже противоречиво, причем в нескольких аспектах: а) обосновывается необходимость Единого пути духовного восхождения в рамках единой религии, обеспечивающей объединение человечества в единый народ, б) осуждается современное разделение христианства и вообще разобщение между собой существующих религий и расхождение соответствующих им путей духовного совершенствования, в) выясняется необходимость различных религий в историческом прошлом, г) аргументируется допустимость внешних религиозных различий на основе правомерности индивидуального духовного творчества.

На исходный вопрос: “Разумно ли существование нескольких толкований, касающихся одной Истины?” — дан категорически отрицательный ответ: “Успешное духовное развитие человечества возможно только с помощью единой религии” [Кн. обр. 19:20, 28-29]. Духовное восхождение — это единый путь, единый для всех народов Путь Любви [В. 77]. Он основан на восприятии единой божественной истины и на едином законе бытия человеческой души, независимом от принадлежности человека к тому или иному вероучению [Кн. обр. 31:27-29, 34-35]. Вместе с тем Виссарион принципиально отвергает иудаистский догмат о богоизбранном народе и православную идею о народе-богоносце, привлекательную ныне для сторонников “возрождения Святой Руси”. Виссарион провозглашает совершенно иное: “Стремление одного народа быть выше другого есть признак больного разума” [П. 166]. Выделение одного народа из множества остальных пагубно, поскольку ведет к разобщенности между ними и препятствует их единению на пути духовного совершенствования. В подтверждение правильности этого догмата Виссарион ссылается на библейскую притчу о неудачном строительстве Вавилонской башни, которую переистолковывает в духе требования единения народов [П. 124].

Поскольку “великая ценность религии заключается в её стремлении воссоединять людей между собой”, постольку человечеству в прошлом были даны в определенной последовательности четыре мировых религии, с помощью которых началось “объединение многочисленных разномыслий” [Кн. обр. 19:13-14]. Эти религии (даосизм, буддизм, ислам и христианство) не содержат божественной истины во всей полноте, а только отдельные её стороны, к их усвоению народы стали готовы в период появления соответствующих религий на исторической арене. “Творец ниспослал части Единого Целого, что позволило воссоединиться многочисленным разномыслиям независимо от языковой розни” [Кн. обр. 31:39].

Духовное разобщение между людьми проистекает из “разных понятий о тех или иных Тайнах” из существования различных ритуалов. Не следует думать о допустимости всевозможных путей восхождения, идущих к одной вершине, где они сливаются воедино. Возможность такого слияния — мираж, таящий при приближении [Кн. обр. 31:23-28].

В настоящее время, когда религиозные расхождения между людьми ещё больше усилились (несмотря на многовековые усилия Творца по их преодолению с помощью интеграционной активности мировых религий), появление единой религии стало неотложной необходимостью. “Наступило время, когда продолжение распространения различных взглядов на одно Писание есть величайшее зло” [Кн. обр. 18:39, 43].

В этой связи история христианства рассматривается под углом зрения утраты религиозного единства, поскольку оно было дано людям свыше в качестве “Единого Пути Любви для всех народов, но постепенно этот путь извратился и заполнился разногласиями,

утратив истинную ценность” [В. 72]. “Какова же ныне цена христианству, кое разделилось на множество частей!” — восклицает Виссарион [П. 169] и делает вывод, что в этот наиболее напряженный для судеб человечества исторический момент неизбежно появляется новое божественное откровение в форме Последнего Завета. Он “явлен вам в критический миг развития... дабы свершить великое Священное Воссоединение всех существующих религий” [П. 122].

Именно это чувство исключительности своего религиозного выступления, а вовсе не солидарность с традиционными церквями мотивирует осуждение Виссарионом новых религиозных движений, которые, по его словам, “приносят вам сотни названий, сотни разных толкований одной Истины” [В. 72]. Он видит “великую опасность” в появлении “на всей Земле, и особенно в России, множества лжепророков и лжеспасителей, распространяющих новые, неожиданные толкования Писания” [В. 72]. К самому себе Виссарион не относит эту сентенцию, хотя повод есть, ведь в пропагандируемом им вероучении “многое не имеет место в Писании” [В. 77].

В противоречии с вышесказанным Виссарион говорит об определенной допустимости конфессионального многообразия, осмысливая его со своей религиозной позиции как существование подлинной, единой религии во множестве различных проявлений. Он полагает, что “все великое множество написанных Книг ведет только лишь к двум строчкам: Возлюби Бога и возлюби ближнего своего” [П. 174]. Несомненно, эти идеи занимают центральное место в так называемых трансцендентальных религиях (абсолютизирующих религиозно-нравственные ценности и связывающих их с потусторонним божественным началом), однако неправомерно на этом основании отрицать своеобразие и существенное значение отдельных вероисповеданий.

Обращаясь к своим последователям Виссарион говорит: “Вы можете ступить под своды любого храма Единого *живого* Бога, ибо все они одинаково родные для вас. И только слепое невежество разделяет дома молитв по принадлежности к разным верованиям” [В. 137]. По существу, это означает разрешение использовать храмы разных конфессий для молитвы и поклонения в духе Церкви Последнего Завета. В таком случае мы имеем дело не с ориентацией на религиозный плюрализм, органически вытекающий из современных демократических настроений и свободомыслия, а лишь с особой разновидностью религиозного униформизма. На этот раз он выступает не в форме глобальной общеобязательности того или иного космополитического вероучения, как это свойственно мировым религиям, а в форме универсальной религиозной веры, стоящей выше всех конкретных религий. Практически универсализм “истинной религии” оборачивается синкретизмом и эклектизмом, о чем ясно свидетельствуют следующие слова Виссариона: “Истина привела все духовные Учения к

единому пониманию. Посему воистину скажу вам: существуют и ад, и рай; существует и переселение душ” [В. 1].

По существу, эта проповедь религиозного универсализма представляет собой лишь частное проявление общей унификации, к достижению которой стремится данное религиозное движение, вероучительской, обрядовой и организационной.

### 5. Специфика религиозности

В богословии Виссариона представлена особая модификация религиозных воззрений, созвучная настроениям творческой активности современного человека. Для верующего эти настроения проявляются в чувстве духовной близости к своему божественному наставнику, в ощущении сопричастности его усилиям по совершенствованию и спасению человечества. Эта модификация религиозности, особенно привлекательная сегодня для многих богоискателей, определяется идеей приобщения земного к сакральному, допущением возможности божественного совершенствования человека и освящения условий его существования. Благодаря этому радикально пересматривается сама богословская проблема *человека*, оценка *плоти*, понимание *природы* как земных условий существования человечества, отвергается концепция “злого Бога” и “страха божьего”, изменяются представления о *дьяволе* и *аде*. Рассмотрим поочередно эти богословские новации.

*Проблема человека* занимает главное место в новом вероучении и, хотя она трактуется в традициях религиозного откровения, это не помешало наполнить её современными представлениями о духовной активности и самоценности человеческого существования. Разумеется, Последний Завет говорит о религиозном видении человеческой активности, ориентированной в конечном итоге на цели сакрального самосовершенствования и спасения.

В связи с этим земное существование человека расценивается не как “прах и тлен”, а, напротив, он выступает в образе величественного сподвижника божьего, наделенного неисчерпаемыми духовными возможностями и богатствами. “Слово Виссариона” прямо говорит об этом: Отец Небесный “даровал вам возможность явить перед Ликом Бытия уникальные духовные сокровища, коих во Вселенной нет, но которые удивительными искорками пока ещё сокрыты во недрах каждого из вас” [Кн. обр. 32:56]. Поэтому важнейшей обязанностью человека является самосовершенствование на Пути духовного Восхождения. “Вы должны развивать все свои качества. Бездарных людей нет”, — говорит Виссарион [Кн. обр. 20:19-20].

При этом обращается внимание на необходимость раскрытия каждым человеком своей *индивидуальности*. “О, как велика ценность индивидуальности вашей в многообразии, — восклицает Виссарион. — Велико многообразие, и творения удивительны и неповторимы”. Нужна мудрость “умения понимать ближних своих!” [Кн. обр. 36:31-33]. Всё это исключает



ориентацию старой религиозно-патриархальной морали на нивелирование и унификацию личности, что принципиально несовместимо с современным требованием самостоятельности и творческой активности человека.

Важно обратить внимание на то, что в новом вероучении совершенно нет известных религиозных представлений о роковой приниженности человека, о том, что он — раб божий, пассивное и безынициативное существо, которому запрещено под угрозой совершения самого страшного греха — гордыни — подняться над своим рабским сознанием и которому отказано в возможности самостоятельного выбора и ответственности за него.

Напротив, в “Слове Виссариона” постоянным рефреном звучит обращенный к человеку призыв быть *творцом*, именно в этой роли он достигает прежде всего подобия божьего [Кн. обр. 32:3]. Его творческие усилия должны быть направлены в первую очередь на самосовершенствование, наряду с этим он — бескорыстный помощник и утешитель ближних, защитник бессловесной земной жизни, охранитель неживой природы. Причем человек не в праве ограничиваться одними благими намерениями, а должен воплощать их в практические дела. Идеальный образ человека, рисуемый в Последнем Завете, выглядит так: людям, созданным по подобию божию, “дана возможность быть творцами любви, красоты и света”, причем важно достичь той ступени совершенства, на которой понятия о любви, красоте и свете воплощались бы в благие дела, в реальную заботу о своих ближних [Кн. обр. 21:12-13].

Самое главное значение и высшая сакральная ценность человека усматриваются в его способности стать соратником Бога в спасении мира. В Последнем Завете человек рассматривается не просто как спасаемое божьей милостью существо, он сам становится *спасителем* — ответственным и могущественным, сострадательным и заботливым, как и надлежит быть подлинному подобию божьему. Он “обрел великие уникальные качества, призванные в дальнейшем усовершенствовать всё Бытие” [В. 58]. Обращаясь к своим современникам, Виссарион пророчествует: двигаясь по открытому Богом Пути, “вы не только войдете в Гармонию Материального Бытия, но и будете помощниками Отцу своему Небесному в совершенствовании сего Бытия” [В. 63]. Этот новый религиозный постулат о человеческом участии в божественном спасении земного мира является главной и самой важной особенностью предложенной Виссарионом модификации религиозных воззрений.

О *позитивном значении человеческой плоти* в “Слове Виссариона” говорится часто и много, во-первых, потому, что данная оценка является одной из особенностей модификации религиозных воззрений, свойственной новому вероучению, во-вторых, потому, что плоти отведено несколько ключевых религиозных функций: реализации благих дел, участия в развитии души, приобщения человека к природной (половой) любви, объявленной одной из вершин его сакрального совершенства.

Говоря, что в человеке “два начала Земного Мироздания: начало от Бога и начало от Природы, что заключено в сущности души и плоти” [Кн. обр. 22:37-39], Виссарион не только подчеркивает важность места, занимаемого плотью в феномене человека, но одновременно и её важную позитивную роль, поскольку Природа считается одним из высших сакральных начал, стоящих в одном ряду с Богом.

Виссарион совершенно игнорирует известные религиозные представления (широко распространенные и в христианстве) о плоти, затрудняющей спасение человека и являющейся антагонистом души. В новом вероучении плоть не оскверняет душу, а способствует реализации её ценностей и тем самым её развитию и совершенствованию. “Плоть призвана претворять духовные способности в видимые и осязаемые результаты для окружающих. Только с помощью деяний плоти возможно формирование души” [В. 57]. “Очищение души от наслоений порочных и её дальнейшее развитие возможно только через деяния плоти” [Кн. обр. 27:18]. “Плоть дана человеку, дабы отстроить Храм души” [Кн. обр. 22:72].

Поскольку значение плоти здесь высоко оценивается только в силу приписываемой ей служебной функции и целевого назначения, постольку её собственная ценность не признается: чувства удовлетворения по поводу плотских потребностей не есть проявление божией Благодати [Кн. обр. 22:45]. Поэтому гедонизм — стремление к наслаждению — отвергается, как и начавшийся в современную эпоху “безудержный рост плотских потребностей”. Тем не менее подчеркивается, что аскетический образ жизни не отвечает сущности человека [Кн. обр. 22:69-70, 68].

В “Слове Виссариона” дана очень высокая оценка возникающей на телесной основе Природной Любви между мужчиной и женщиной. “Уходящий от достижения её закрывает перед собой Врата к Совершенству” [В. 53]. Тем самым категорически отвергается воздержание, безбрачие, монашество, издавна играющие значительную роль в традициях мировых религий. Всё, что создано Творцом, — провозглашает Виссарион, — “нуждается в обязательном развитии. Но, ни в коем случае, не в уничтожении” [Кн. обр. 20:18]. “Всё, чем Природа-Матушка наделила плоть человеческую, есть Истина... Отвергая плотские ценности и окружающий материальный мир, человек приходит к оскудению эстетического мировосприятия. Сие не позволяет раскрыться истинному цвету вашей души” [Кн. обр. 22:17, 23-24].

Виссарион излагает здесь новые религиозно-этические постулаты, означающие решительный разрыв с патриархальной моралью, составляющей стержень социально-этических концепций мировых религий. Он открыто опирается на современные морально-этические воззрения западного мира с их требованиями свободы любви и равноправия между полами. Особенно это заметно в трактовке проблемы половой любви, которая почти списана со страниц

современных сексологических учебников: “Инстинкты ни в коем случае не должны быть усечены, а лишь организованы в границах истины, кои у каждого из вас индивидуальны. Истинное развитие человека возможно исключительно на основе гармонии Духовных и Природных начал. Одна из составляющих Природное начало есть постижение Высот Любви Природной, возникающей между мужчиной и женщиной. Природная Любовь зиждется на основах определенного раскрытия души, индивидуального эстетического восприятия и гармонии плотских удовлетворений” [Кн. обр. 30:14-17].

Отношение к женскому природному началу также ничем уже не напоминает традиционного для религиозно-патриархальной морали осуждения и дискредитации пагубных соблазнов, якобы таящихся в женщине. “Напротив, — утверждает Виссарион, — ее истинное цветение может происходить только посредством плоти и ее ценностей” [Кн. обр. 22:20]. Следовательно, равенство между мужчиной и женщиной провозглашается не только на почве чистой духовности (как индивидов, наделенных равными по чистоте и достоинству божественными душами), но и в более широком религиозно-антропологическом смысле.

*Отношение к природе как к сакральному началу.* Представление о творческой активности человека, реализуемой в практической земной деятельности, новый постулат о позитивной роли плоти в формировании человеческой души и в осуществлении благих дел — всё это предполагает неприемлемость негативного отношения к природному началу будь то в самом человеке, в браке и семье или в естественной среде существования людей на земле. Читаем: “Земля не есть мир греха. Она есть для людей высшее мерило Красоты и Гармонии. Человек живет в постоянном соприкосновении с Красотой и Духом Природы” [Кн. обр. 5:12-14].

В новом вероучении природа одухотворяется, освящается, но истоком её считается не Бог, а Абсолют, так что определенная её оппозиция к потустороннему, или божественному, духовному миру, свойственная воззрениям традиционного христианства, сохраняется. В данном случае речь идет о противопоставлении Духовного Мира, возглавляемого Отцом Небесным, Материальному Миру, созданному Единым. Однако это противопоставление оказывается относительным, поскольку Отец Небесный считается порождением Единого и Земли-Матушки, т.е. Природы.

В вероучении Виссариона крайней противоположностью духовному началу является не природное начало, не плоть, а всё, что относится к социальной сфере, к общественной жизни. Это, в первую очередь, экономика, техника, наука. “Научно-техническое развитие... в большей основе своей вообще не ведет к развитию в человеке того или другого начала от Бога или Природы”. Оно остановило истинное развитие человека и даже повлекло к его падению [Кн. обр. 22:78, 81].

Таким образом, Виссарион пересматривает содержание бинарной оппозиции “сакральное (святое) — профаническое (мирское)”, занимающей центральное место в любой религии. В христианстве эта оппозиция традиционно сводится к противоположности души телу, а в новом вероучении душе, нуждающейся в развитии и совершенствовании, противопоставляются социальные факторы (материальное благополучие, научно-техническое развитие), затрудняющие “духовное восхождение” человека. Природное начало занимает срединное положение в оппозиции “спиритуальное — социальное”. Ценность и значение плоти ниже, чем души, однако плоть выше по сакральной иерархии уровня общественных интересов человека, занимающих самую нижнюю точку отсчета на шкале духовных ценностей человеческого бытия.

Для “Слова Виссариона” характерен языческий пантеизм в воззрениях на Материальный Мир и оккультно-магическое отношение к Природе, что особенно заметно в рассуждениях о “живой, чувствующей и страдающей” Земле-Матушке. Представление о Материальном Мире, существующем за счет Жизненной Силы, исходящей от Единого, можно характеризовать как богословскую разновидность биологизаторских воззрений — *организмизма* и *витализма*. С этих точек зрения телесная организация человека едина с живым организмом Земли-Матушки, а витальные силы Природы, Материального Мира питают жизненные силы человека. Читаем: материальная жизненная сила человека составляет единую суть с природной тканью Матушки-Земли, как и ткань минералов, растений, животных [В. 11].

При таком подходе к рассмотрению взаимоотношений человека и природных условий его существования снимается проблема их противопоставления и антагонизма, что, кстати говоря, очень привлекательно для современных богоискателей, активно участвующих в экологическом движении, акциях “зеленых” и т.п. Согласно Виссариону, “подчинять себе Природу — великое безумство. Познать Природу и войти в ритм Её, дабы не творить бедствий, есть истина. Человечество, не способное войти в ритм Земли, обречено на страдание” [Кн. обр. 5:25-27]. По существу, Виссарион излагает здесь на языке своего нового вероучения очень популярные сегодня идеи бережного отношения к природе, оптимального соотношения между ростом промышленного производства и сохранением окружающей среды, коэволюции человечества и природных условий его существования. Конкретные решения этих проблем “Слово” не рассматривает, однако, высказывая позитивные гуманистические и экологические воззрения, оно, несомненно, способно вызвать к себе интерес, особенно со стороны людей, надеющихся на разрешение острых и актуальных проблем взаимоотношения человека с природой при помощи новых религиозных идей и мессианского энтузиазма.

*Неприемлемость концепции “злого Бога”.* Виссарион считает невозможным опереться на “Ветхозаветные сказания о каре Божией и о том, что Господь ожесточает сердца”, поскольку в

них речь идет, по его мнению, не о милостивом Отце Небесном, а о чуждом состраданию Абсолюте — Творце Вселенной. В нем заключено два начала: созидание и разрушение; его законы сурово карали ослушавшегося. “В те далекие времена” люди, “пребывающие в океане дикости”, испытывали страх перед великим Творцом Материального Мира, и это было необходимым сдерживающим средством. “Но сие не есть Истина Славы Отца вашего” [Кн. обр. 32:44-47]. Таким образом, Виссариону, чтобы отказаться от концепции “злого Бога”, пришлось отбросить традиционный христианский догмат о Боге Ветхого и Нового заветов (как об одном Боге, но выступающем первоначально в образе-ипостаси Отца, а затем Сына) и на место ветхозаветного Иеговы — сурового, но все же личного Бога — поставить безличный Абсолют, Единого. После этих радикальных преобразований догматики Бога можно было представить исключительно в розовом цвете (насколько это существенный момент для новационных тенденций в современных религиях, достаточно вспомнить о “розовом христианстве” Ф.М.Достоевского).

В “Слове Виссариона” читаем: Отец Небесный — великая всеобъемлющая Любовь, поэтому он не может наказывать, а тем более карать. Он всегда стремится помочь каждому из вас, каким бы падшим ты ни был [В. 8]. “Бог ваш есть Дух Благодати” [Кн. обр. 5:36-38, 41]. Отец Небесный — не суровый владыка, а “великий Водитель чад Своих. Как мудра Рука Его!”. Он уготовил людям Путь духовного совершенствования. Каждому свою вершину достижимого [Кн. обр. 32:173-174, 177].

Таким образом, главный концепт современных религиозных воззрений: “Бог есть Любовь” получил у Виссариона логически стройную богословскую трактовку, освободившись от противоречащих ему ветхозаветных представлений о “божьей каре” и “страхе божьем”, породивших известный образ “злого Бога”. При этом в Последнем Завете пришлось отказаться от ряда традиционных христианских догматов.

*Представление о дьяволе.* Его роль и значение невелики и довольно ограничены по своим масштабам и возможностям в соответствии с типичной особенностью рассматриваемой модификации религиозных воззрений. Дьявол не представляет собой зло космического масштаба, не является он и злокозненным “князем” падшего земного мира, бросившим вызов Богу. Его не сотворил Отец Небесный, а породили однажды сами люди в силу двух обстоятельств: во-первых, они не сумели правильно использовать предоставленную им свободу выбора, в результате чего возник сатана, а во-вторых, злой дух постоянно подпитывается за счет эмоциональных всплесков человека [В. 51-52, 63, 53]. Дьявол не всемогущ, а скорее зависим от человека, поскольку паразитирует на его “порочных энергиях” и неминуемо гибнет вместе с тем и кого приводит к гибели [Кн. обр. 30:41, 39]. Он представляет собой болезнь зла, поражающую разум человека и распространяющуюся, как вирус, от человека к человеку

[Кн. осн. 2:23, 25]. Это не автономная сила, а порождаемый самим человеком феномен, который вполне можно разрушить религиозно-психологическими средствами, либо очищая душу Божьей Благодатью, либо силой своего собственного воображения [Кн. осн. 2:31, 64]. Поэтому “ключ от ларца, в коем таится погибель сатаны, находится в ваших руках”. Однако зло нельзя победить ни борьбой за справедливость, ни совершенствуя человеческое познание, ни двигаясь по пути научно-технического прогресса, а только очищением собственной души. Человек должен перестать излучать холод — никогда и ни при каких условиях не думать ни о ком плохо, и тогда дьявол погибнет [В. 55].

## **6. Формы сакрализации (единения с сакральным началом)**

Одна из фундаментальных характеристик религии определяется тем, как в ней трактуется и осуществляется сакрализация верующих, т.е. их приобщение к высшим духовным ценностям данного вероучения или, по словам Виссариона, “должное воссоединение ваших душ с Богом” [П. 126].

В “Слове Виссариона” ясно говорится о недостаточности и даже неприемлемости определенных форм сакрализации. Так известный протестантский принцип “оправдание одной верой”, выдвинутый в свое время Мартином Лютером в противоположность традиционной форме сакрализации в католической церкви, не считается достаточным в Церкви Последнего Завета: “Мало будет сказать: “Я верую”. Нужно, чтобы и душа поднялась до сего уровня” [Кн. обр. 4:44-45]. Необходимо, следовательно, ещё и духовное совершенствование человека, считающееся одной из главных составляющих процесса сакрализации личности в Церкви Последнего Завета.

Недостаточно также хорошего знания традиционного христианского вероучения и ревностного соблюдения обрядности. “Не добросовестность исполнения обряда определяет верующего, — наставляет Виссарион, — а высота, до которой подымается душа, двигаясь на пути к Вере” [Кн. обр. 27:47].

В Церкви Последнего Завета сакрализация, или приобщение верующего к высшим религиозным ценностям, рассматривается как сложение двух взаимосвязанных между собой составляющих: духовного роста, совершенствования души и творения добрых дел.

О духовном восхождении в “Слове Виссариона” говорится очень много, хотя и подчеркивается, что в настоящее время сущность его недоступна человеческому разуму, что истины божественного Пути сейчас ещё непостижимы [Кн. обр. 29:23-24]. Тем не менее утверждается, что развитие человеческой души совершается “на основе таинств и законов, присущих земной плоти человека”, что в результате у человека откроются скрытые дотоле великие возможности [В. 60], что человеческий разум способен контролировать направление

развития души. При этом решающую роль в развитии души играют “деяния плоти”, т.е. реальные благие дела, а не умозрительные устремления и “великое множество мудрых мыслей” [Кн. обр. 32:109-112].

Особенность приобщения верующего к сакральным ценностям в Церкви Последнего Завета состоит в том, что духовное восхождение трактуется совершенствование души, а не как путь к Богу: “сие не только невозможно, но и само стремление к сему принижает великую Славу Божию”. Это не путь возвращения к Богу, а путь к необходимым для развития человека духовным вершинам [Кн. обр. 32:88-91, 95, 97]. Таким образом, категорически отрицается направленность духовного восхождения на мистическое слияние верующего с Богом, аналогичное суфийскому *фана* и индуистскому *бхакти*, или на достижение состояния *богочеловечности*, о котором много говорили представители нового религиозного сознания в дореволюционной России. У Виссариона мы находим прямой отрицательный ответ на их доктрину обожения: “Человек допустил великую ошибку, считая Духовное Восхождение как путь к Богу” [Кн. обр. 31:88].

Ведущая роль в процессе сакрализации верующего отводится благим (добрым) делам: они, во-первых, опосредуют развитие человеческой души, во-вторых, определяют характер и форму духовного совершенствования человека, в-третьих, представляют собой конечный результат двуединого процесса сакрализации, его цель и ценность. Об этом ясно сказано в одном из общих определений новой религиозной концепции: движение по Пути Света есть неутомимое стремление к сотворению блага, оно соответствует лику человека, вступающего в Царство Души [Кн. обр. 16:47-48].

Установка на благие дела объясняет решительный отказ от тех средств и форм духовного совершенствования личности, которые придают её жизнедеятельности пассивный, созерцательный, отрешенный от мира характер. Предпочтение отдается “беспокойному житию на основе Веры великой” [Кн. обр. 7:3] и активному взаимодействию со средой: проявления окружающей жизни следует вобрать в себя, а тепло души — без меры отдавать наружу [Кн. обр. 24: 86-87].

На этой основе пересматривается традиционный христианский призыв быть “не от мира сего”, позволяющий уйти от соблазнов грешной земной жизни. Хотя соблазн, как похоть, объявляется пагубным и осуждается [Кн. обр. 22:55], однако простое удаление от соблазнов — аскетизм и затворничество — отвергаются, поскольку отгораживают человека от активного участия в жизни, препятствуют его деловой целеустремленности и помощи ближним. “Уходящий от преодоления соблазнов не обретет б'ольшую духовную силу” [Кн. обр. 29:37]. По той же причине отвергаются широко известные методы духовного совершенствования, выработанные в йоге и принятые в буддизме и индуизме, а также в возникших на их основе

новых религиозных движениях, как-то: медитация и другие средства психической уравновешенности и энергетической активации человека [Кн. обр. 28:2; 29:38-39].

В “Слове Виссариона” религиозная активность трактуется по-новому: не требуется ревностного моления и других интенсивных ритуальных действий, верующий не должен постоянно предаваться сокрушению и слезному покаянию, стремиться к “подвигам” аскетизма и затворничества. Его религиозная активность должна быть в духе поиска и творчества, допускается свобода выбора и даже возможность совершать ошибки, не будучи при этом обвиненным в забвении церковных правил, вольнодумстве и греховности. Поэтому отрицается необходимость испрашивать прощения у Бога за совершенные грехи: “От содеянного греха нельзя очиститься при помощи молитв и исповеданий” [Кн. осн. 2:77]. Очищение от “греховных наслоений” происходит благодаря благим делам [Кн. обр. 5:1-4].

Единственным авторитетом является новое божественное откровение — Последний Завет, а в остальном верующим предоставляется свобода для своего духовного совершенствования и его воплощения в благие дела. Эта новая религиозная доктрина гласит: “Деяния плоти вашей должны расцветать на основе постижения освещенного Пути. Так творите, слушая сердце свое! Ищите! Пробуйте! Будьте творческими!” [Кн. обр. 33:58-59].

В “Слове Виссариона” на религиозной основе формулируется трудовая мораль, этика благих дел, которые рассматриваются в качестве главного условия духовного развития личности и критерия её религиозной веры: сила духовная растет в труде, “веры без дел не сыщите” [Кн. обр. 7:4-5]; “о душе человеческой и ее спасении можно судить только по реальным делам человека — “делам плоти”, о силе веры — по благотворным деяниям человека” [Кн. обр. 6:5-6].

В противоположность традиционному в христианстве провозглашению греховности человеческого начала, которое новые религиозные правые [10] стремятся сегодня использовать для отказа от гуманизма и прав человека, “Слово Виссариона” настаивает на необходимости гуманного отношения к людям и бережного — к живой и неживой природе. “Путь Восхождения есть все деяния и чувства, возникающие на благо и по поводу блага окружающим людям” [Кн. обр. 22:48]. И далее: “Житие ваше предначертано только во благо окружающих и окружающего” [Кн. обр. 33:61].

При этом ценность и значение религиозного гуманизма ставятся столь высоко, что объявляются критерием зрелости человеческой личности, способной “отдавать”, т.е. вершить благие дела на пользу ближних и окружающей природы [Кн. обр. 32:157-160].

Нельзя также не увидеть, что провозглашенный Путь Восхождения представляет собой религиозно-мистическую трактовку давнего гуманистического идеала полного раскрытия человеческих потенциалов и возможностей — идеала, близкого и понятного россиянам, еще не



забывшим романтической мечты о светлом коммунистическом будущем. Многим этот идеал остался дорог, а разочарование в большевистском пути, свернувшем в противоположную сторону, обратилось в тоску по ставшей, по-видимому, недостижимой романтической надежде. Когда же новый мессия — Виссарион — вновь возрождает этот гуманистический идеал, объявляет его божественной истиной и предопределением, то не удивительно, что находятся люди, воспринимающие с энтузиазмом новое религиозное движение.

Переход на уровень Царства души предполагает “изменение внутреннего мира человека, его мышления, восприятия и творений плоти” [В. 60]. Речь идет следовательно, в первую очередь не о социальных изменениях, не о культурном развитии, а о формировании нравственно-психологических качеств религиозной личности. Тем не менее понимание этой сакральной перспективы у Виссариона значительно отличается от традиционно-догматического благодаря отождествлению ее по смыслу и значению с радикальным продвижением человечества вперед в своем духовном прогрессе. Вступление в Царствие Божие “означает переход на качественно более высокую ступень развития человеческой мысли” [П. 129].

Очевидно, что провозглашенные в “Слове Виссариона” нравственные ценности и идеалы: гуманистическая мотивация трудовой этики, ориентация на духовное развитие личности и полное раскрытие ее потенциалов и возможностей — являются весьма привлекательными для наших сограждан, ищущих возможности активной и действенной реализации своего стремления к добру и справедливости. Причем эти нравственно-гуманистические установки не ослабляются из-за религиозной формы их проявления и санкционирования, а напротив, усиливаются, поскольку здесь мы имеем дело с новым религиозным движением, способным, как мы видели, обновить и сделать более притягательным давнее стремление человека к добру и нравственной красоте. В этом заключается одна из причин влияния Церкви Последнего Завета.

## **7. Система религиозных установок**

Особенности отдельного верующего человека и целых религиозных объединений проявляются в системных образованиях разных уровней. Исходный уровень составляют духовные установки индивидуальных или коллективных *субъектов религиозной веры*. Совокупность этих установок образует единую микросистему религии, первичную единицу религиозности, будь то отдельный индивид, религиозная группа или община, будь то целый народ, объединенный религиозным самосознанием или еще более широкие транснациональные объединения мировых религий.

Религиозная микросистема складывается из трех структурных составляющих: *спиритуальных ориентаций субъекта религиозной веры, его религиозной идентичности и отношения к своему окружению*. Содержание и направленность этих религиозных установок подробно объяснены в

“Слове Виссариона”, поскольку в этом главном догматическом произведении субъект новой веры характеризуется в пропагандистских целях весьма обстоятельно.

В Церкви Последнего Завета *ориентации* на сакральные начала существуют в форме веры в Бога и в форме знания об истоке материального мира — Едином и о природе-Матушке, определяющей телесное существование человека на земле. Первенство принадлежит религиозной вере, обеспечивающей спиритуальную коммуникацию с Богом и возможность встать на Путь духовного совершенствования, ведущий к спасению. “Вера, — согласно “Слову Виссариона”, — есть дверь, связующая вас с Богом и помогающая обрести дополнительные духовные силы, благодаря коим вы “становитесь способны преодолевать соблазны и очищать душу свою, что является движением по Пути к Спасению” [Кн. обр. 27:15-17].

Вместе с тем спиритуальная коммуникация необходима для обращения к Богу, выступающему в роли сакрального референта, высшего наставника, способного помочь человеку избежать ошибок при движении по Пути духовного Восхождения. Человек наделен свободой выбора, а Путь духовного восхождения сложен, поэтому ошибки неизбежны и следует “довериться гласу внутреннему”, опереться на постижение величия Бога” [Кн. обр. 33:67-70, 76].

В “Слове Виссариона” большое внимание уделяется определению *сакральной идентичности* человека. О чем же идет речь? Дело в том, что в религиозной микросистеме субъект веры идентифицируется с определенным сакральным статусом, который в некоторых религиях варьируется в довольно широких пределах: от закоренелого, навеки проклятого грешника до святого, а то и даже до божественного воплощенца, аватары. По вероучению Виссариона, подобных сакральных различий не существуют между людьми, и потому иерархия священнослужителей не имеет религиозной ценности и значения. “Священный сан абсолютно не оберегает от воздействия дьявола. Каким бы высоким сей сан ни был” [Кн. осн. 2:106]. “Каждый из вас... способен достичь б'ольших вершин, чем любое лицо, занимающее высшую ступень в духовенстве” [В. 134].

Сакральная идентичность верующих выражается в представлении о “детях божьих”. Тем самым не только подчеркивается их генетическая связь с Отцом Небесным (как творцом человеческих душ), но также акцентируется внимание на их спиритуальной сущности, которая противоположна природе общества и поэтому подвергается угрозе со стороны условий и факторов общественного бытия. Вместе с тем отвергается представление о том, что человек является общественным существом, у которого исходная природно-биологическая основа не только в процессе антропогенеза, но в условиях возникшего общественного производства существенно усложнилась и преобразовалась, вследствие чего человек обрел особую, социально-природную сущность.

Виссарион определяет истинную, сакральную сущность человека своим категорическим требованием “Будьте как дети!” При этом он освящает и мистифицирует социально-антропологическую категорию детства и стремится доказать, что этому возрастному состоянию как таковому свойственна сакрально-спиритуальная природа: отсутствие рассудочности, прагматизма, утилитаризма, стремления к материальному благосостоянию, успеху, власти. Для этого он включает категорию детства в оппозицию “святое — мирское”, которую наполняет различным содержанием: “дети — взрослые”, “фантазерство и мечтательность — рассудочность, знание”, “беззаботность — стремление к материальному благополучию, общественному положению, власти”. Приведем несколько соответствующих положений из “Слова Виссариона”.

Исходным постулатом служит евангельское изречение: “Не став, как дети, не унаследуете Царствие Небесное”, а далее Виссарион дает этим словам свое собственное осмысление: “Детство — это те великие таинства, кои призваны безмерно обогащать духовную ткань именно человека. О, как велика ценность удивительных таинств воображения и мечтаний. Которые в невежестве вы отбросили как удел неразумного детства” [Кн. обр. 32:114-118].

Религиозно-антропологическая концепция детства играет центральную роль в воззрениях Виссариона на природу человека, его духовный мир, возможности его приобщения к истинной вере и конечного спасения. При этом взрослый человек расценивается как падший, погрязший в рационализме и заботах повседневной жизни, как утративший свежесть религиозно-мистического чувства и восприятия окружающего, святую простоту и доверчивость детства. Поэтому он считает, что “взрослое население Земли совершило роковую ошибку, удалившись от детства на несуразное расстояние. Детство и зрелость не есть противоположность”. Дети “легко способны принять истину, что окружающие их деревья, земля, камни способны чувствовать их”. Благодаря этому им легко можно привить религиозно-мистические настроения, сформировать из них язычников, одухотворяющих природу, — “помочь им душой воссоединиться с Природой, чтобы в дальнейшем сделать их верными сынами Её” [Кн. обр. 3:82, 86-88].

Взрослый человек, отрицающий существование чудес и мистической тайны, “стал превращаться в живой холод” и оказался не в состоянии дать другим ничего, кроме такого же холода. “Ваше стремление к ложной взрослости способно творить из вас неразумных существ, несущих холод и страдания окружающим и окружающему миру” [Кн. обр. 3:90-91, 112-113].

Далее Виссарион развивает это положение, противопоставляя сакральной ценности, свойственной воображению и мечтательности, рационалистическое знание, отягощающее и разочаровывающее человека. Он сокрушается по поводу того, что “молодые люди вступают на путь безмерного познания, где с помощью научных знаний начинают открывать тайны всех

явлений. Живой свет, который излучает Тайна, для них мертвоет и превращается в бесконечный ряд формул и химических элементов. В человеке начинает угасать воображение — сей живительный источник духовного мира” [Кн. обр. 32:136-138].

Дети для Виссариона — фантазеры, забывающие о реальности и наполненные иллюзорным восприятием действительности. В отличие от взрослых, они способны отстраниться от негативного полюса бытия — социальной реальности и погрузиться в созерцание одушевленной Природы и в мистическую коммуникацию с Богом, поэтому взрослому человеку надо перестроиться на детский лад, ведь “соприкоснувшись с реальностью, как правило, вы ощутите определенное разочарование, ибо реальность существует сама по себе и не зависит от желаний человека. Но через воображение вы получаете наибольшую наполненность”, возможность познания таинства благодатной поддержки со стороны Отца Небесного в Восхождении по пути духовного совершенства [Кн. обр. 32:148-152].

Провозглашая необходимость уподобиться детям, Виссарион не имеет в виду инфантильность в полном смысле слова, предполагающую несформированность личности, отсутствие у человека определенной системы ценностей и установочных ориентаций, индивидуальной направленности интересов и духовных устремлений. Вовсе нет. Новое вероучение рассчитано на формирование не менее убежденной и целенаправленной личности, чем все прочие религии. Дело в другом: предлагая отказаться от позитивных социальных ориентаций, Виссарион проповедует своеобразную *социальную инфантильность*, нежелание и неготовность к активному и заинтересованному участию в общественно-производственной жизни. Апеллируя к детской беззаботности, к прекраснотушной мечтательности, он убеждает отказаться от социализации личности, т.е. от заинтересованного и ответственного отношения к жизни в существующем обществе, которое он считает чуждым и враждебным, спиритуальной сущности человека. Поэтому индивид должен потерять интерес к той роли, которую он играет в обществе, к своему общественному положению, профессии, утратить заинтересованность в своем материальном благополучии. Это и обеспечит приверженцам Церкви Последнего Завета искомый сакральный статус — “детей божьих”, *возвысившихся над* интересами своего повседневного общественного существования.

Согласно вероучению Виссариона, *отношения субъекта веры к своему окружению* весьма различны, даже полярно противоположны в зависимости от того, идет ли речь о людях и природной среде или же о вторичной природе — общественных условиях существования человека. Отношения между людьми должны быть основаны на принципе любви к ближнему — важнейшем установлении христианства. Отношение к природной среде — на принципе “духовной любви”, в содержание которой Виссарион включает, с одной стороны,

постулаты традиционной для буддизма, джайнизма и индуизма *ахимсы* (неповреждение живого) и *благоговения перед жизнью* Альберта Швейцера, а с другой стороны, современные экологические требования о сохранении неживой природы (земных недр, воздушной и водной среды, ландшафта). Соответственно этому формулируется заповедь: стремись достичь Высот Любви Духовной — одной из трех вершин совершенства. “Она возникает между человеком и окружающим его миром как людей, так и животных и растительности”; движение по этому пути “заключается в стремлении отдавать без меры тепло души окружающим” [3, 18].

Совершенно иное должно быть отношение к обществу, в котором протекает жизнь и трудовая деятельность человека. Виссарион всячески подчеркивает, что общество не заботится о человеке, а только лишь о своих собственных интересах; что основные общественные структуры: власть, образование, экономическое и научно-техническое развитие, материальное обеспечение — только затрудняют духовное развитие человека, препятствуют совершенствованию его души, а то и просто пагубны. В “Слове Виссариона” читаем: “Главные пороки, с помощью которых обезличивает человека диавол, есть власть и материальные ценности”. поскольку материальные ценности находятся под властью диавола, постольку удача в приобретении материальных благ является уделом тех, чьи души предрасположены к взаимодействию с сатаной, а у тех, кто значительно сильнее связан с сатаной материальные ценности скапливаются в избытке [Кн. осн. 2:90-91, 97-98].

Однако Виссарион не ограничивается здесь пропагандой в религиозной форме идей уравнилельного коммунизма, а идет значительно дальше, проповедуя аскетически-равнодушное отношение человека к своему материальному положению под тем предлогом, что стремление к благосостоянию ввергает в соблазн.

Таковы черты индивидуального субъекта веры в Церкви Последнего Завета, что же касается коллективного субъекта веры, играющего важную роль в ряде религий, — “богоизбранного народа”, “народа-богоносца”, то это представление Виссарион решительно отвергает [см.: II. 165-167] в пользу идеи равенства всех народов перед Богом и их объединения в единое человечество, в “единый народ”.

### **8. Отношение Виссариона к религиозным институтам**

“Слово Виссариона” уделяет много внимания характеристике новой религиозной организации и требованиям, предъявляемым в ней к верующим. При этом Церковь Последнего Завета противопоставляется традиционной христианской организации с её институтами священнослужителей и монашества.

Священнический статус лишен, по существу, смысла и значения, поскольку “каждый, независимо от имени своего, способен познать наибольшие глубины духовного, поскольку Истина открывается для вас в равных условиях” [Кн. обр. 33:72-73]. У священника не может

быть прерогатив на получение божественной благодати и передачу ее посредством специальных обрядов мирянам. Благодать, как река, перетекает от одного рядового верующего к другому через прямые контакты их душ, поэтому они не нуждаются для ее получения в посредничестве церкви и ее священнослужителей.

Отношение Виссариона к монашеству двойственное: с одной стороны, он признает его так называемые исторические заслуги и говорит, что оно “исполнило важную миссию в становлении духовности многих народов” [В. 152], но, с другой стороны, он решительно отвергает смысл и значение религиозного статуса монашества, которому по традиции приписывается большая роль в духовном совершенствовании постриженника, в спасении его души и заступничестве за мирян. Аргументы здесь те же, что и при отрицании преимуществ священства в религиозной активности.

Помимо этого речь идет об осуждении монашеского затворничества, изоляции и ухода от мира, поскольку это “не позволяет полностью расцвести душе человеческой, ибо мирское житие есть те уступы, преодолением которых формируется духовная сила человека” [В. 152]. Однако данный аргумент еще не главное возражение против монашества, т.к. скорее носит светский характер, указывая на необходимость нравственно-психологического формирования личности в борьбе с повседневными трудностями жизни. Главный недостаток монашества, по Виссариону, заключается в его устраненности от благих дел, которые можно творить только находясь в гуще жизни, а не в затворе от нее. Благие дела носят реальный, а не умозрительный характер, это “деяния плоти”, благодаря которым только и происходит очищение грехов [В. 149], а вовсе не посредством “монашеских подвигов”.

Третье возражение против монашества касается его ухода “от предначертанного Творцом жития” — брачного и семейного союза. “Полный расцвет души человеческой происходит в созидании гармонии между мужским и женским началом. Ибо всё, чем вы наделены от Земли-Матушки и от Отца Небесного, д'олжно привести в гармоничное звучание” [В. 152].

В конечном счете монашество как особый религиозный институт, обладающий, по традиции, высоким сакральным статусом и имеющий важное сотериологическое значение, отвергается потому, что для Церкви Последнего Завета характерна, как мы говорили уже выше, особая модификация религиозности, которая исключает полярное противопоставление небесного и земного миров, отвергает безнадежную греховность человечества и, как следствие этого, не нуждается для своей реализации и воспроизводства в особой категории молельщиков и религиозных подвижников, традиционно представленных монашеским корпусом. Таким образом, Виссарион отвергает традиционное деление верующих на мирян и клир и приходит к догмату о “всеобщем священстве”, утвердившемся в протестантизме.

Виссарион настойчиво подчеркивает *равенство* людей перед Богом и подробно разъясняет их одинаковые возможности в духовном (религиозном) совершенствовании независимо от “занимаемой ступени в духовном мире” [Кн. обр. 36:16], т.е. отвергает наличие у священников преимуществ в приобщении к божественной истине и в получении благодати. “В постижении истин Божиих меж человеков не может быть авторитетов” [Кн. обр. 36:3]. Каждому дана возможность постижения божественной мудрости, каждому предопределен путь духовного совершенствования, который должен пройти именно он, и никто другой. В этом божественном предопределении учтена индивидуальность человека. Поэтому неправильно выделять из своей среды ведущего в постижении духовных истин. Такой человек не может быть свободен от ошибок. Если же довериться его руководству, то это будет аналогично тому, что слепой поведет слепого и оба упадут в яму [Кн. обр. 35:19-26:36:11-19]. Спорные вопросы следует решать самим, не прибегая к авторитету рядом стоящего человека [Кн. обр. 34:32].

Несмотря на все эти заявления об абсолютном религиозном равенстве людей как “чад Божиих”, Виссарион допускает отступления от него ввиду того, что Церковь Последнего Завета является не чисто религиозным объединением, а хозяйственно-бытовой общиной верующих. Поэтому он говорит о всё ещё сохраняющейся “необходимости определенного совместного жития” и “необходимости выделить ведущего” [Кн. обр. 36:29-30]. Общинное житие должно основываться на едином для всех законе, не ущемляющем индивидуальность отдельных членов общины [Кн. обр. 36:35-39]. Неизбежно появление лица, ответственного за общее дело, которому следует полностью доверять и которому принадлежит решающее, последнее слово, подлежащее смиренному исполнению [Кн. обр. 36:40-46]. Если же оно расходится с “истиной Божией”, то не подлежит исполнению. В таком случае надо указать на ошибку, но при этом не злословить. Любого ведущего можно легко заменить на более способного из числа ближних [Кн. обр. 36:47-63].

Становление *обрядности* в Церкви Последнего Завета ещё не завершено, поэтому нет четко установленного канона и его подробных пояснений. Тем не менее на основании “Слова Виссариона” и сообщений очевидцев можно составить вполне определенное представление о специфических чертах ритуалов, обрядов и символов, используемых в этом новом религиозном движении. Важнейшие из них следующие: а) определяющее влияние на обрядность некоторых особенностей вероучения Церкви Последнего Завета; б) второстепенное значение обрядности в сравнении с первоочередностью “благих дел”; в) изменение смысла и значения традиционной христианской обрядности и символики; г) введение новых, нетрадиционных обрядов.

Действительно, все высказывания Виссариона о традиционной христианской обрядности (сосредоточенные в основном в разделе “Встречи”), а также об особенности новых ритуалов отражают свойственный вероучению Церкви Последнего Завета универсализм и признание

определенной роли разума в религиозном развитии человека. Говоря о божественном предопределении к объединению всех религий в единой универсальной вере, Виссарион не отвергает существующее многообразие религиозных обрядов, а допускает целесообразность каждого из них. Все они могут оказаться приемлемыми, если увидеть в их разнообразии существенное единство, наподобие “прекрасного разнообразия цветов на поляне, питаемых одной влагой” [В. 135]. Поэтому для Виссариона “все ритуалы, кои есть на Земле-Матушке и кои устремлены к Богоугодному, есть истина. Вы можете исполнять любой из сих ритуалов, какой покажется ближе вашему сердцу” [В. 135].

Универсализм вероучения Виссариона наиболее отчетливо проявился в требовании совершать новую, *единую* молитву, призванную объединить всех людей независимо от вероисповедания, а также участвовать в особом ритуале под названием “Магический круг”.

Переосмысливая традиционные христианские обряды и символику, Виссарион ссылается на роль разума, сознания в человеческом поведении. Так он допускает крещение “только в сознательном возрасте, ибо человеку сам призван решиться сделать для себя выбор” [В. 143], “только в том возрасте, когда чадо осознает принимаемую на себя ответственность” [В. 144].

Признавая значение религиозных обрядов, Виссарион расценивает их, однако, не очень высоко: они нужны, но, по существу, не обязательны. Ведь “обряд есть то, что способно укреплять восходящего, но не есть само Восхождение. Суть Восхождения заключается в практическом исполнении заповедей Господних” [В. 135]. Виссарион настаивает на “первостепенности сотворения дел благих, ибо ритуал призван помочь восходящему, но не заменить суть Веры” [В. 147].

Виссарион переосмысливает традиционное значение христианского *креста*, считая, что он возник не как символ распятого на Голгофе Бога, и поэтому отвергает правомерность изображения на кресте распятого Христа.

Виссарион не отвергает *икон*, говорит о большом их значении в историческом прошлом, но считает, что сейчас не следует им поклоняться, поскольку поклоняться надо “только Богу *живому*” [В. 142]. В этом он следует библейской заповеди о несотворении кумиров, о недопустимости отношения к иконе, как к идолу. Однако тут же заявляет о правомерности видеть в ней фетиш, наделенный магической силой: “Ежели икона сотворена с молитвою и благим трепетом в сердце, то... она будет источать Божественный Свет, который будет укреплять ослабевших” [В. 142]. А как известно, фетишизм (вера в магическую силу священных предметов) является исторически более ранней формой религиозного поклонения, чем почитание идолов — священных изображений животных или людей. Таким образом, отношение к иконе не получило здесь позитивного развития, а, наоборот, явилось рецидивом



еще более глубокой языческой древности, чем та, с которой пытался бороться Моисей в своем Десятиисловии.

Переосмысливается и обряд *крещения*, которое должно означать не приобщение неопита к определенной конфессии, а вступление “на Единый Путь Любви, открытый Богом всему роду человеческому” [В. 143]. В Церкви Последнего Завета совершается “новое крещение” единой верой, даже если человек ранее уже был крещен в каком-нибудь другом религиозном объединении.

Виссарион настаивает на том, что *молитва* и *исповедь* не освобождают от содеянного греха [Кн. осн. 2:77], а священник не имеет права на *отпущение грехов* [В. 149]. “Очищение грехов происходит исключительно благодаря деяниям плоти” [В. 148], что лишний раз свидетельствует о том, что в Церкви Последнего Завета “благие дела” ставятся неизмеримо выше ритуально-обрядовой практики.

По свидетельствам людей, побывавших в религиозной общине Виссариона, ей свойственна в основном нетрадиционная обрядность. При крещении, которое совершается в “земле обетованной”, новообращенным вручаются пояс и специальная лента, Виссарион освящает предназначенные им для ношения крестики при этом неважно какие: православные, католические или выструганные из дерева собственными руками и по своему проекту.

Главным ритуалом является “магический круг”: верующие, взявшись за руки, в сопровождении специально подобранной музыки совершают определенные движения. Говорят, что под воздействием этого магического обряда иные падают без чувств и их относят в сторону.

Видимо, всё зависит от целевой установки собравшихся на проведение этого ритуала: подобные круговые движения издавна практикуются в ритуальных целях в различных религиозных объединениях (в некоторых суфийских орденах, у шейкеров, в группах Гурджиева), однако экстатический подъем настроения во время этих действий не обязательно приводит к столь эффектным демонстрациям.

Итак, на основании рассмотренных особенностей религиозной практики в Церкви Последнего Завета и высказываний Виссариона относительно роли и значения священнослужителей и монахов, можно сделать вполне определенные выводы о типе данного религиозного объединения. Говорить о наличии церковного института здесь нет никаких оснований: Виссарион настоятельно подчеркивает, что отсутствует необходимость в посредниках между мирянами и Богом для получения ими даров благодати и достижения спасения. Так что слово “Церковь”, стоящее в названии новой религиозной организации следует понимать в ином смысле: не как указание на существование религиозного института с аналогичным названием, а в значении, принятом у первоначальных христиан, которые именовали *экклезиями* (греч. *ekklesia* — церковь) свои религиозные группы и общины.

Организация Виссариона не является и религиозным культом, поскольку в ней религиозное спасение не определяется ни процессом спиритуального совершенствования, ни практикой богопоклонения. Однако все говорит о том, что перед нами *хилиастическая секта* сторонников религиозно-утопического учения о втором пришествии Христа и его тысячелетнем царстве. Они верят, что это царство утвердится в земной действительности, а не в потустороннем мире, и поэтому их религиозная община нацелена на создание в минусинской тайге совершенного хозяйственно-бытового объединения под названием “Город Солнца”. Оно должно стать прообразом и предтечей, своего рода сакральной моделью грядущего справедливого и счастливого общества. Об этом идеальном строе будущего веками мечтали угнетенные массы всего мира, десятилетиями советские люди верили в светлое коммунистическое будущее, но после развала Союза, в обстановке глубочайшего экономического и социального кризиса у определенной части россиян эти надежды трансформировались в религиозно-утопические устремления. Хилиастическая община Виссариона стала мистическим артефактом этих, вновь живших с особой силой, настроений.

### **9. Типология религиозного движения Виссариона**

Главной особенностью своего вероучения Виссарион считает его новизну, содержащиеся в нем “Тайны, которые до сего времени не должен был знать ни один человек на Земле”, Тайны, “сокрытые от людского разума, ибо время для сего не приходило” [П. 48, 50].

Новационный характер вероучения Церкви Последнего Завета определяется тем, что в нем доминируют эсхатологические и милленаристские представления, выраженные с категорической ясностью: “Путь, пролегающий по Царству Силы, вел человечество к самоуничтожению. Царство Силы ныне находится в предсмертной агонии, во время которой сущность людей будет ускоренно возвращаться к дикому состоянию. Человечество пошло по прямой к пропасти, но сейчас вы подошли к тому месту, где от сего рокового пути отходит одна-единственная дорога к Истинному Совершенству” [П. 22, 14, 4-5].

Своеобразное истолкование традиционного эсхатологизма и милленаризма заключается в том, что конец света, не обязательно завершится Армагеддоном — глобальной всеуничтожающей битвой, а вступление в Новый Мир, обретение человечеством Царства Божьего на земле трактуется как переход на высшую ступень духовного развития. Религиозное спасения человечества мыслится Виссарионом в форме постепенного двухступенчатого эволюционного процесса — Пути Духовного Восхождения.

На основе эволюционной трактовки религиозного спасения человечества Виссарион рассматривает возникновение христианства и современное его обновление в Церкви Последнего Завета как единый процесс утверждения на земле Единой Веры в форме двух последовательных “возгораний”. Две тысячи лет тому назад были заложены основы этой веры,

“ошибочно” названной христианством (для Виссариона историческое христианство лишь неадекватное выражение зародившейся и два тысячелетия развивавшейся в его форме единой, универсальной по своему содержанию религии — “Единой Веры, которая не нуждается в названии”). “Теперь же люди подошли к новой ступени своего развития” и должны “перейти через рубеж расцвета и вступить в новый уровень Царства души”. Новый союз человеческого рода с Богом осуществляется через Последний Завет, тем самым будет завершено формирование христианства в единую религию [П. 95-104].

Милленаристское изменение земного мира, означающее его кардинальное преобразование в направлении совершенствования и гармонизации, Виссарион называет “переходом на уровень Царства Души”. Это не переход “в более тонкие миры” [В. 60], согласно некоторым буддийским представлениям, а существование земного мира на новой основе — “по закону развития души” [В. 63].

В этом трансформационном изменении мира перспектива его трагической гибели — Апокалипсис — существует только как угроза, хотя и чрезвычайно большая, но все же не как роковая предопределенность. В “Слове Виссариону” настоятельно подчеркивается, что в современную эпоху человечество подошло к ступени, когда может разразиться великая катастрофа, погибнуть Земля и параллельные ей миры [В. 70]. “Сила тьмы подымается ныне и все более — закрывает Солнце. Великий бой грядет. Это — бой, который решает судьбу рода человеческого на всей Земле-Матушке” [Кн. обр. 32:165-166].

Причина заключается в том, что в “эпоху Царства Силы” человечество “попало в полную зависимость от научно-технического прогресса”, и из-за этого, “полагаясь во всем на развитие науки и техники, человек во многом стал деградировать”. Общество, заинтересованное только в своем собственном развитии, оказывает губительное воздействие, с одной стороны, лишая человека возможностей для истинного развития, а с другой, уничтожая Землю-Матушку. При этом экологическая угроза видится Виссариону, во-первых, в том, что “живая Земля-Матушка” задыхается под плотным покровом промышленных и эмоциональных загрязнений [В.68], во-вторых, в самом факте добычи полезных ископаемых, а не в безмерных её масштабах [Кн. обр. 15:8, 23 и далее]. “Царство Силы” — продолжающееся до сего дня несовершенное состояние человечества — исчезнет, когда “прекратится выработка полезных ископаемых из плоти Земли-Матушки” [В. 63]. Тем самым возрождается известная утопия “естественного состояния человечества”, идеализировавшая натуральный уклад жизни и собирательное хозяйство первобытной эпохи.

Другим фактором упадка является утрата человеческим разумом истинного направления. Виссарион считает, что в последнее время человеческий разум достиг наибольшей дисгармонии с духовным миром, и по этой причине люди все более смело стали по-своему осмысливать

Писание, что привело к неудержимому росту религиозной разобщенности между ними [Кн. обр. 19:18-19]. Усилившееся духовное падение человечества препятствует подавляющему большинству людей “соприкоснуться с истинной глубиной религии” [Кн. обр. 19:40].

Это привело к необходимости нового божественного откровения, о чем говорится так: “Духовная истина неизменна по своей сути, но она ниспосылается Богом в несколько обновленном виде с учетом уровня разумения современности” [Кн. обр. 29:18-20]. Бог являет теперь новую свою волю и заключает с людьми на российской земле Последний Завет [Кн. обр. 18:46-47]. Речь идет о “великой миссии, уготованной Богом России”.

Однако при этом обнаруживается весьма драматическая перспектива разделения людей “на силы Света и мрака” [Кн. обр. 16:43.45]. Более того, если люди не услышат и не примут божественный призыв, то их души быстро станут никчемными и уйдут в небытие, а человечество на земле погибнет [В. 61].

Виссарион широко пользуется христианским представлением о Страшном Суде, чтобы изобразить трудности и трагизм перехода человечества из Царства Силы в Царство души, при этом смысл и значение Страшного Суда во многом меняются: Виссарион видит в нем не стремление Бога покарать непослушных его воле, а неизбежное следствие такого непослушания, вытекающее из “незыблемого закона Материального Бытия”, а не из установления Отца Небесного [В. 63]. Это означает, что Страшный Суд не является актом божественной воли, а основывается на законе кармы: “это есть сбор урожая, семена которого вы в обилии разбрасывали ранее” [В. 63].

К переосмысленной таким образом традиционной мифологеме добавлен ещё новый сюжет, который, собственно говоря, и определяет время наступления Страшного Суда, — это рассуждения о мести со стороны обиженной и поруганной Природы. Земля-Матушка не выдерживает причиненных ей страданий и начинает защищаться, наказывая людей болезнями и разрушениями в соответствии со своими суровыми законами материального бытия, чуждыми понятиям добра и зла (такова, кстати, специфика кармических законов — неизбежной ответственности за содеянное). Наступит “время Скорби” продолжительностью в 15 лет, в течение которых люди “разделятся на пшеницу и на плевелы, после чего начнется жатва” и не останется на земле никого, кроме “достойных” [В. 63, 65-66]. Однако у людей ещё осталась последняя возможность избежать трагических последствий Конца Света и ужасов Страшного Суда: без промедления принять истину нового божественного откровения и прекратить наносить экологический вред Земле [В. 67].

Возвестить об этом и повести людей к спасению, в Царство Души, должен мессия, посланец Небесного Отца, явившийся под именем Виссариона. В Церкви Последнего Завета фигура мессии занимает центральное место и ей нарочито придано несколько черт,

аналогичных представлению традиционного христианства о Христе-Спасителе второго пришествия. Виссарион, как и Христос, является: а) “Божьим Словом во плоти и крови” [В. 64], б) послан Отцом, в) пришел, как и обещал, г) чтобы “помочь непосредственно взойти в Царствие Божие, кое обещано было вам” [Кн. обр. 29:44-45]. Воспроизводя в новом вероучении эти библейские постулаты, Виссарион стремится связать его с христианской традицией, но при этом, как уже говорилось, он не допускает отождествления учения Последнего Завета с конфессиональным христианством, а наоборот, вписывает его в свою схему развития “Единой Веры”.

В целом мессия-Виссарион существенно отличается от Христа второго пришествия, и это неудивительно, поскольку речь идет о новом религиозном движении, предлагающем принципиально иную схему спасения, чем та, которая принята в традиционных религиях. Последние не уповают на скорый конец света, и царство небесное для них лишь духовная устремленность верующих, которая культивируется “в сердцах человеческих” в целях их примирения с бременем земного существования и лучшей адаптации к социальной реальности. В противоположность этому новая религия Виссариона не отодвигает божье царство в бесконечно далекую перспективу, а “возлагает его ныне перед вашими стопами. Ныне перед вами та ступень, которая станет определяющей в развитии всего человечества. Се есть Царство души, возрождение Истинности на Земле [Кн. обр. 29:45.46, 38].

Таким образом, особенности мессианизма Церкви Последнего Завета характеризуются рядом новых представлений, которым придается главное и определяющее значение. Это: а) состоявшийся приход спасителя, б) приход спасителя под “новым именем” (этим подчеркивается независимость от традиционного христианства и надконфессиональный характер “единой веры” в Церкви Последнего Завета), в) приход спасителя “тайно, как вор ночью, неузнанным для многих”, а не как было объявлено в Библии — на облаке, на виду у всего мира, и не столь же явно, как будда последнего пришествия Майтрейя — на белом коне. Этому дается богословское объяснение: мессия хочет “узреть истинный лик каждого” [Кн. обр. 29:39], разоблачить лицемеров и выявить “настоящих” верующих, способных довериться ему по велению своего сердца, а не под воздействием внешних чудесных знамений. Однако главная причина более существенна: речь идет о типичном для миллениаристских движений земном спасителе, осуществляющем преобразование земного мира, а не о небесном глашатае ухода в потусторонний мир. Наконец, г) спаситель “более полно” возвещает божественную Истину [В. 63], он пришел, чтобы “отвернуть ваши очи на новое” [Кн. обр. 29:44], “дабы наиболее доходчиво донести новую истину Отца Небесного” [В. 64]. Главным результатом пришествия мессии оказывается новое вероучение — Последний Завет, в котором в духе актуально

звучащего мессианизма и миллениаризма переосмыслены и переформулированы основные положения христианской концепции спасения.

Движение Виссариона продолжает динамично развиваться, множатся издания священных текстов: “Слово Виссариона” было дополнено объемными “Повествованиями от Вадима”, написанными ближайшим сподвижником Виссариона Николаем Редькиным, бывшим эстрадным музыкантом, выступающим теперь в роли евангелиста второго пришествия Христа. В 1999 г. вышел своего рода манифест нового религиозного движения — книга Виссариона под названием “Последняя надежда. Обращение к современному человечеству”, в которой очень четко прорисованы специфические черты и основные постулаты теологии и религиозной философии Последнего Завета. Все это позволяет нам получить вполне определенные ответы на ряд принципиальных религиозоведческих вопросов.

Прежде всего надо ответить на вопрос об отношении религиозного движения Виссариона к христианской традиции, прежде всего к традиционному вероучению и церкви, и показать, насколько широко и основательно обновляется и трансформируется эта традиция. Один из активистов движения Владимир Камушек (Нестеров) считает [8, 10-12], что Виссарион — это вторично пришедший библейский Христос и поэтому следует отменить определение Архиерейского собора 1994 г., назвавшего его лжехристом, восстановить истину и довести ее до сведения всех христиан на 8-ом Вселенском соборе.

Однако вероучение Виссариона столь существенно порывает с христианской традицией, что его нельзя ни рассматривать в качестве возрождения воззрений старого русского сектантства (как это делает К.Альбанский, эксперт Миссионерского отдела Русской Православной Церкви, отождествляющий это новое религиозное движение с хлыстовством, зародившимся на Руси в 17 веке [6, 12-3], ни считать неохристианством, одним из проявлений “нового религиозного сознания”. Религиозное учение Виссариона представляет собой *синкретическое христианство*, поскольку в нем, как справедливо отмечает тот же автор, соединены “евангельские притчи с теософией Блаватской, философией Рерихов, космизмом Циолковского, аскетизмом йоги и фантазиями Даниила Андреева” [6,13].

Виссарион решительно осуждает христианство в целом, как особую религиозную традицию, утверждая, что в нем “не осталось ничего от того, что я (Виссарион часто говорит о себе как и о Христе первого пришествия. — Е.Б.) закладывал” [4, 152], в результате чего оно “превратилось в самое неприглядное по сути вероучение на Земле” [4, 137]. Он дискредитирует роль и значение христианских пророков [4, 126-7], святых и праведников [4, 135], упрекая христиан в том, что они смирились с существующим на земле порядком вещей и не помышляют “резко изменять жизнь свою”, Виссарион отказывает им даже в праве называться верующими [4, 138]. Поэтому и церковь он уподобляет слепцам, ведомых слепцами, которые и

“сами Двери найти не могут” и “теперь уже к яме бездонной вплотную... пришли” [4, 136]. Поскольку же христиане не исполняют ранее заповеданного им Виссарионом (когда он приходил в облике Иисуса Христа), в их церковных собраниях “только осквернение происходит” [4, 136].

После столь основательного размежевания с христианской традицией вполне логично, что Виссарион принципиально отказывается называть свое вероучение христианским и характеризует его как “единую веру”, которая, несмотря на свою универсальность, исключает возможность многих путей к Богу и провозглашает только один-единственный, свой собственный Путь Восхождения к сакральной вершине [4, 132].

Тем не менее христианская парадигма сохраняет, хотя и в сильно урезанном виде, свое место в новом синкретическом вероучении. При этом она во многом трансформировалась как по своему смыслу, так и терминологически. Самые главные религиозные новации заключаются в отказе от догматов о Святой Троице и божественности Христа (Виссариона), в переосмыслении его первого и второго пришествия, в радикальном изменении всей эсхатологической схемы христианства. Естественно, это потребовало пересмотра традиционного отношения к Библии, которая противопоставляется наставничеству “живого Учителя” — Виссариона-Христа, а сама по себе “никогда никого не способна учить”, поэтому “всякий, кто утверждает, что его учит Писание, — слепец неразумный” [4, 153].

Примечателен рассказ в “Повествовании от Вадима” о том, как Виссарион решительно отверг предложение почитать его в качестве “Бога живого”, посчитав, что это “может принести много неприятностей” [7В. 2:38, 42]. Думается, что основания у него были более серьезные, принципиальные: он не хотел, да и уже не мог изменить развернутую им новую религиозную доктрину.

Итак, Виссарион-Христос рожден Богом, но сам Богом не является. Он рожден Отцом Небесным “во благо наше”, чтобы испытать счастье, увидев “начало нашего всеобщего Восхождения” [4, 133]. Он — “живой Учитель Жизни, который есть и пребудет вечно”. Только он в состоянии “научить Истине жизни нашей” [4, 153]. Виссарион называет себя “единственным Источником, через который отвечает Отец” [7В. 2:34] и из которого его приверженцы непосредственно могут черпать Истину. Он — высший наставник, “корректирующий постоянно возникающие ложные понимания” [4, 152]. Виссарион говорит о своем многократном “появлении во плоти”, что больше соответствует не христианской традиции, а аватарской, свойственной буддизму и индуизму (впрочем, способность к телесному перевоплощению приписывается всем людям).

В богословских построениях сакральный статус Христа, его место в священной иерархии достаточно определенно обуславливают — прямо-таки жесткой системной связью — значения

его первого и второго пришествия. Спасителем человечества, в строгом смысле слова, может быть только Бог — высшая сакральная фигура, а поскольку в богословии Последнего Завета Виссарион-Христос не является таковым, то радикально переосмысливается и переименовывается его мессианизм. Акты религиозного спасения именуется здесь “Свершениями”, первым и вторым, а их смысл и значения совершенно иные, чем в христианской традиции. Центральный догмат христианства об искупительной жертве Христа решительно отвергнут: “не в гибели и воскрешении тела своего я приходил показать Суть Спасения, но именно в самоотверженном исполнении законов моих...” [4, 136]. Цель своего первого пришествия Виссарион-Христос характеризует весьма расплывчато, больше в общепросветительском плане, чем в нравственно-назидательном (знаменитые притчи и наставления Иисуса Христа, по-видимому, не в счет): “Во время первого Свершения я много говорил обобщенных понятий и крайне мало прямых и конкретных жизненно важных подсказок...” [4, 151]. Очевидно, что найти иной и весомый смысл для теологеми крестных мук Христа не удалось, и поэтому их пришлось списать в разряд тривиальных, хотя и “очень неприятных болезненных ощущений” [4, 151].

В трактовке проблемы *зла* Виссарион также очень далеко отходит от христианских воззрений, решение этой проблемы у него двойственное, весьма расширительное и довольно туманное. С одной стороны, он, по-видимому, имеет в виду “происки” неземных цивилизаций, лишенных благодатного воздействия Отца Небесного, и говорит о неких “недремлющих, враждебных человечеству источниках”, ответственных за распространение “ложной идеологии”, которая вводится с расчетом на мыслящих людей, на всех ищущих истинной мудрости” [4, 129]. Происходит “массовое энерго-информационное воздействие на человеческое сознание” [4, 131] в виде “магии, колдовства и всевозможного рода целительств” [4, 130].

С другой стороны, проблема *зла* усматривается в “буйно полыхающем эгоизме” [4, 155], заставляющем людей “постоянно соперничать друг с другом” [4, 147] и вследствие этого “безудержно мчаться в сторону небытия” [4, 155].

Последнее свидетельствует, по словам Виссариона, что человек остается приблизительно “на уровне проявлений животного мира” [4, 147]. Он отказывает современному человеку в высоком звании “*homo sapiens*”, называет его “односторонне более развитым, причудливым животным” [4, 147], и все потому, что “природно-эмоциональные чувственные особенности” человека наложили на его разум непосильную нагрузку и последний оказался не в состоянии вывести нас из животного состояния [4, 148]. Здесь обнаруживается очень важная особенность нового вероучения: оно переносит акцент с этической проблематики на эмоционально-психологическую, созвучную современным концепциям психодинамики. Именно этим



объясняется удивительное на первый взгляд доминирование у Виссариона психологических рекомендаций и психоаналитических рассуждений над морально-этическими наставлениями, характерными для христианских проповедей.

В конечном счете в основе *концепции* зла лежит принципиальное для Виссариона противопоставление разума божественной благодати, а вместе с тем “человека разумного” “человеку духовному”. Все это подводит к выводу о бессмысленности научно-технического прогресса и социально-экономических преобразований общества, а потому и к призывам о неотложности религиозного спасения.

Эсхатологическая проблема трактуется Виссарионом также новаторски, и сценарий ее разрешения мало напоминает Апокалипсис Иоанна Богослова, поэтому названия его ключевых моментов лишены трагического звучания. Виссарион говорит не о “конце света”, а о “Часе решающем”, о “судьбоносном Событии, разворачивающемся во Спасение ваше” [4, 131]. Здесь нет глобального переустройства мира после блистательного явления Спасителя, как и нет величественного контрапункта низвержения власти мирового зла в ужасных борениях Армагеддона, нет комической трансформации Творения в виде полной победы Царства Небесного над “ветхим миром”. В новом религиозном учении этот библейский сценарий демифологизируется и речь идет о духовно-психологическом изменении человеческого существования: о “полной победе над всеми ненормальными проявлениями эгоизма” [4, 155].

Тем не менее, чтобы не утратить эсхатологического значения этих перемен, говорится и о “последней войне” с противостоящей силой невообразимого могущества [7В. 4:12], которая “может раздавить всё, раздавить вашими же руками... ваших ближних, ваших детей” [7В. 4:38], упоминается и “дракон”, который “живет и помнит о нас” и при этом “клатает зубами” — метафора некоей злокозненной “группы людей” [7В. 4:60], и, уж конечно, указывается на то, что “вся Вселенная взирает на эту арену, на то, что происходит на ней” [7В. 4:39].

Легко увидеть, что речь идет о религиозно осмысливаемых социально-политических и идеологических конфликтах современности: о “раздробленности общества”, о “сложных идеологических условиях для восприятия Истины”, о возникновении “всевозможных духовных течений и школ, распространяющих “ложное учение” [4, 131], об “очень суровой войне за души” людей [7В. 6:41].

Первоначальные итоги второго пришествия Виссариона-Христа выглядят довольно скромно и сводятся, по его словам, к тому, что в течение “семи первых лет своего открытого Свершения” он стремился “по возможности наибольшим образом замедлить ваше (т.е. человечества. — Е.Б.) стремительное движение в сторону гибели” [4, 154]. Зато вскоре должно начаться самое важное: “Я создам для вас Врата с незримым для взора мелким чудесным ситом во всем проеме. Это и будут Врата, только лишь через которые возможно

будет войти в Царство Божие” [4, 155]. В этой метафоре нетрудно разглядеть распространенный прием теле-киносценаристов изображать переход героя в виртуальную реальность, и это свидетельство все чаще наблюдаемой замены в новых религиях традиционных мифологем современными изобразительными клише, больше отвечающими воображению людей эпохи научно-технического прогресса.

Конечное предназначение человечества, согласно Последнему Завету, состоит не в реализации христианских упований на достижение божественного совершенства, а в получении своего рода космического “гражданства”. Человеческая цивилизация должна стремиться к тому, чтобы “жить и творить только на благо окружающего Мира Вселенной” [4, 157]. Это гарантирует ей признание со стороны мирового Разума и “окончательно откроет врата в Мироздание” [там же]. Однако итогом многообещающего Пути Восхождения человечества к сакральной вершине оказывается более чем скромное обещание “абсолютной неспособности приносить какой бы то ни было вред” [там же]. Это конечное растворение человечества в гармоничном море космического бытия близко по своему значению к буддийскому представлению о погружении в нирвану (но только у Виссариона речь идет не об отдельном “просветленном”, а о человеческой цивилизации в целом).

Религиозное движение Виссариона, при всех его космических ориентациях и универсализме наше автохтонное явление, поэтому в перипетиях современной эсхатологической ситуации глобального масштаба ключевая роль отводится России. На ее земле “предопределено свершиться Событию, решающему судьбу всего человечества” [4, 129], здесь “уже теперь должна активно формироваться основа будущего человечества” [4, 151]. Врата в царство божие, эсхатологический прорыв в новый мир — то, что Виссарион называет “Свершением”, “может произойти где-то в пределах гигантского пространства Сибири” [4, 151].

Виссарион утверждает, что прежнее жизнеустройство людей представляет собой “дерево погибели”, поэтому настоятельно “требуется выращивать настоящее, истинное древо Жизни” [4, 149]. Им может стать только община его последователей, которые должны “составить великое царство Блага, Сказки, Света, царство Единое”, “исполнять Волю Отца, создавая удивительное строение, в котором запечатлится Вечность” [7В. 4:31]. Перечисленные признаки — обычные сакрально-мифологические критерии хилиастической сектантской коммуны, призванной стать образчиком тысячелетнего царства божьего на Земле. Виссарион характеризует ее как модель особого социума, в котором жизнедеятельность людей скрепляется “вечной кладкой” [7В. 4:25] — Истиной [7В. 6:28]. Это будет “очень просто построенное общество, где не надо создавать думы, конгрессы, форумы” [7В. 4:55], это будет “поселение мастеров, базирующееся на натуральном хозяйстве и самообеспечении” [7, 14].

Однако сказанного еще недостаточно, чтобы во всей полноте представить религиозное значение будущего “Города Солнца”, строящегося сейчас в окрестностях священного озера Тиберкуль у Святой Горы. Роль общины Виссариона не будет сводиться только к образцовому жизнеустройству праведников. Его последователи должны стать единой “семьей”, впитывающей в себя божественную Истину с тем, чтобы оказать “очень мощное противодействие” силе тьмы, угрожающей существованию человечества [7В. 4:17]. Такая семья единоверцев превратится в “крепкий, могучий, ровный строй, пробить который будет невозможно” и который вместе с тем позволит “очистить Землю от мерзостей” [7В. 4:18]. Эти поборники “единой веры” “должны быть непоколебимы, должны стать прекрасными ратниками Света” [7В. 4:36]. Очевидно, что речь идет о статусе и задачах *религиозного ордена*, которому предстоит сформироваться под предводительством Виссариона.

Существует еще одна немаловажная сторона нового религиозного движения, официально зарегистрировавшего себя на региональном уровне в качестве эко-ноосферного поселения и вошедшего в соответствующую международную экологическую организацию. Создано акционерное общество “Табрат”, арендовавшее 250 гектаров земли в районе озера Тиберкуль. Проектируется и уже строится поселение, рассчитанное на 420 семей, предусматривается разбить лесопарк, питомник редких деревьев и плодово-ягодных культур, сенокосы и пастбища [7, 15; 5]. Эта сторона деятельности виссарионовцев выходит за рамки нашей темы, поэтому ограничимся сказанным и только отметим, что новое религиозное движение смыкается здесь с секулярной сферой, получает значительный шанс для активного участия в жизни нашего общества в целом. Это, в свою очередь, открывает немаловажные возможности и перспективы его обмирщвления, десакрализации. Напомним, что многие религиозно-утопические коммуны прошлого (например, в Америке) эволюционировали в своем развитии именно в этом направлении — вырождения в светские предприятия, которые после утраты своих религиозных скреп часто распались.

## **Заключение**

### **Религиозная ситуация в России: тенденции и фазы развития**

Мы подробно рассмотрели несколько самых известных новых религиозных движений, но, учитывая при этом данные по значительно большему числу подобных феноменов, вполне правомерно сделать общие выводы, релевантные для всего, почти необозримого множества этих религий. Прежде всего надо отметить, что наиболее влиятельные из нетрадиционных религиозных объединений прочно стоят на ногах и продолжают укреплять свое положение, поэтому тщетны надежды на их исчезновение с российской сцены. Новые религиозные движения — это не мимолетная мода, не случайное поветрие и не кратковременное

“недомогание” нашего общества в период застоя или “смуты” переходного периода, как хотят уверить нас в том недалёковидные представители антикультового движения, единодушные в своем неприятии любых религиозных новаций (хотя и различающиеся между собой противоположными позициями: с одной стороны, реликтами большевистской ненависти ко всякому проявлению “религиозного невежества”, с другой — ожившими установками религиозных правых). Вопреки этим консервативным воззрениям, нетрадиционные религии, хотим мы того или нет, представляют собой культурологические реалии современной цивилизации, вступающей в новую стадию своего развития (а уж как оценивать эти новые феномены — вопрос другой, и на него мы постарались дать ответы в своем исследовании, анализируя общественное значение конкретных представителей нетрадиционных религий и прослеживая динамику их развития).

В дискуссиях об этой новой стадии социокультурной эволюции человечества часто подымается вопрос о наступлении *постхристианской эры*, знаменующей собой окончание многовекового господства христианства в сознании общества, в социально-политической сфере и в быту. Этот вопрос напрямую связан с распространением нетрадиционных религий и с оценкой перспектив развития религиозной ситуации в современной России, но прежде чем дать ответ на него по существу, отметим ряд концептуальных высказываний, предлагающих альтернативное решение этого вопроса.

В качестве одной из альтернатив “пагубной дехристианизации России” выдвигается идея восстановления утраченного русским православием в результате революции статуса *государственной религии*. Профессор Духовной Академии в Париже А.В.Карташов видел в этом залог “воссоздания Святой Руси” [см.: 1] — той социально-церковной утопии, за которую и сегодня ратуют многие, прежде всего представители *новых религиозных правых* [см.: 2]. Наиболее последовательные из них, как например сторонники Православной конституционно-монархической партии России, прямо провозглашают необходимость восстановления клерикализма в стране и даже установление теократическо-монархического строя [3, 46].

Даже среди философов из академических кругов нашлись поборники “необходимости возрождения религиозно-нравственных идеалов” [4,3], аргументирующие свою точку зрения тем, что “именно в нашей стране апокалиптический “дух” последних времен с особой силой отражается в разных пластах бытия” [4, 104]. Поэтому “предотвратить надвигающуюся катастрофу” может “лишь та сила духа христианского, носителями которой были и остаются в XX веке подвижники, святые мученики за веру Христову, которыми всегда была богата земля российская” [4, 121]. Другую альтернативу наступлению постхристианской эры, во многом созвучную с первой и являющуюся её идейным продолжением, представляют воззрения сторонников *русской идеи* православного содержания, пропагандирующих то стародавние

мифологемы о “народе-богоносце” или о “плате Богородицы, раскинутом над Россией”, то известную монархическую идеологию Уварова-Победоносцева: “православие, самодержавие, народность”. Однако появились и новые догматические построения, в частности со стороны наших демокристов. Так например, протоиерей В.Полосин предложил новое богословское толкование верховной демократической власти в государстве, в соответствии с которым о божественном воплощении можно говорить применительно к различным субъектам государственно-политической власти: не только в отношении одного человека (монарха или народного лидера), но и высших органов государства (парламента, правительства, президента), а также в отношении общественных и общественно-политических организаций (партий, народных движений, церкви и т.д.) [см.: 5, 4].

Однако подобные стремления к политизации православия, к использованию его в качестве фундамента новой идеологии, общественно-политических институтов и государства в целом (возрождение концепции “христианского государства” на российской почве) способны только нанести вред как формированию нового общественно-государственного строя в современной России так и самому русскому православию. Об этой опасности уже на протяжении нескольких лет предупреждает Сергей Аверинцев. В своем интервью на вопрос, что составляет опасность для веры в России, он ответил так: “Думаю, что эта опасность состоит прежде всего в намерениях старой и вопреки всем переменам сохраняющей власть номенклатуры — как это называется по-советски, “*взять на вооружение*” религию, главным образом православную, для построения нового официального изоляционизма” [6, 11].

Наконец, третьей альтернативой уходу христианства с идеологической и общественно-политической сцены России является активизировавшееся геополитическое течение *евразийства*. Содержание его религиозной доктрины еще неопределенно и проблематично, о чем свидетельствуют хотя бы колебания Александра Дугина, одного из главных идеологов современного евразийства, в выборе религиозной основы для своей евразийской доктрины. Сначала он выдвинул весьма проблематичную идею о возможности создания некоего христианско-исламского синкретизма, а потом, учитывая “глубоко патриотический, мистико-патриотический характер старообрядчества” [7, 6], стал рассматривать уже это маргинальное религиозное движение в качестве фундамента, на котором следует возводить грандиозное здание будущей евразийской цивилизации.

Нетрудно заметить, что предлагаемые альтернативы новой эпохе социокультурной эволюции человечества совершенно утопичны. Но насколько правомерно при этом ставить вопрос о постхристианской эре? Только в смысле окончания монопольного положения и влияния в обществе христианских церквей, но отнюдь не в смысле заката христианства как такового, т.е. прекращения религиозного, этического, философского в том числе и не бытового,

психологическом уровне. Христианство отнюдь не уходит с исторической сцены, поскольку слишком тесно связано с культурой и психологией общества, слишком прочно ориентировано на духовную, “пастырскую” заботу о человеке и обществе. Тем не менее ему приходится потесниться “на рынке спиритуальных товаров” (если воспользоваться меткой метафорой американского футуролога Э.Тоффлера), а в будущем, несомненно, перейти от конфронтации с нетрадиционными религиями к добрососедским отношениям и даже к сотрудничеству с ними. Конечно, не со всеми, а только с категорией новых религий, отказавшихся от бывшего социального критицизма и пропаганды утопий, альтернативных по отношению к существующему общественно-политическому строю, т.е. с теми новыми конфессиями, которые будут согласны и готовы войти в “корпорацию” гражданской религии.

Вопреки пророчеству Киплинга, Запад и Восток всё же встретились, сошлись и приступили к интенсивному взаимопроникновению: в данном случае мы говорим об их взаимодействии в общекультурном, религиозном и философском, и даже в социально-психологическом плане. Благодаря этому религиозный плюрализм становится непреложным историческим фактом, с которым вынуждено, пусть с запозданием, считаться современное законодательство, регулирующее деятельность религиозных организаций.

Следует полагать, что новая цивилизационная эпоха, отмеченная настойчиво заявляющем о себе религиозным плюрализмом, не обещает в обозримой перспективе умаления культурных ценностей и исторического значения христианства. Новые религиозные движения не в состоянии породить что-нибудь даже близко напоминающее его грандиозные по масштабам и влиянию церковные системы, да и тенденции их развития не идут в этом направлении, а ограничиваются периферией богоискательских настроений. Поэтому, видимо, правомерно называть их маргинальными религиями в противоположность традиционным религиям, идущим по магистральным направлениям развития цивилизации.

Можно ожидать, что с исчезновением претензий христианских церквей на монопольное и руководящее положение в обществе будут созданы благоприятные условия для более глубокого понимания культурно-исторического значения, своеобразия и неповторимости этой великой религиозной традиции. Такое взвешенное и спокойное отношение к христианству возможно только при условии его заинтересованного и уважительного диалога с новыми религиозными движениями. Пути к этому будут открыты, когда демократическая Россия станет “общим домом” для множества равноправных конфессий.

Мы начали обсуждение нашей темы “Нетрадиционные религии в современной России” с констатации принципиального расхождения мнений по вопросу о допустимости распространения новых религиозных организаций в стране и отношения к ним со стороны правоохранительных органов и государства, причем отмечали, что разгоревшийся спор вскоре

перерос в острую конфронтацию, сопровождавшуюся громкими общественными акциями, апелляцией к судебным властям и даже применением насилия. Одна сторона настаивала на запрещении всех иноверческих и неправославных объединений, другая исходила из принципов демократии, веротерпимости и религиозного плюрализма, трактуя их, однако, весьма различно: начиная от вседозволенности и кончая очень ограниченным пониманием религиозной свободы (преимущественно для своей собственной конфессии). Эта сугубо конфликтная и даже взрывоопасная *фаза* в развитии религиозной ситуации в России сегодня закончилась благодаря вступлению в силу нового Федерального закона “О свободе совести и о религиозных объединениях” и последовавшей затем юридической регистрации этих объединений.

Начавшаяся теперь *новая фаза* развития религиозной ситуации в стране характеризуется, во-первых, гражданским миром между религиозными объединениями, получившими по новому Закону всю полноту прав для своей деятельности, поэтому ее можно рассматривать как фазу установления относительной стабильности религиозной ситуации и юридической урегулированности отношений между традиционными конфессиями и легитимными новыми религиями [см.: 8]. Последних теперь беспокоит исполнение и правильное применение Закона, борьба за влияние на местную администрацию, не всегда считающуюся с общефедеральными установлениями (подсчитано, что в 22 регионах страны регулирование деятельности религиозных организаций идет вразрез с принятым законодательством и Конституцией). Нетрадиционные религии стали, таким образом, признанными субъектами религиозного плюрализма, и уже одно это придает им статус социально-конформистских *новых религий*, а вместе с тем лишает актуальности их прежние заявления о неприятии существующей социальной действительности, догматические положения на этот счет отодвигаются теперь на задний план.

Новая религиозная ситуация характеризуется, во-вторых, неравноправным положением многочисленных новых религиозных объединений, не имеющих 15-тилетнего “стажа” своей деятельности в стране. Именно это, а также ряд других положений нового Закона вызвали серьезную критику со стороны протестантских церквей, Истинно Православной Церкви и, конечно же, нетрадиционных религиозных организаций, которые считают новый федеральный закон противоречащим международным документам по правам человека и Конституции России [см.: 9, 3]. В особом положении определенного юридического дискомфорта оказались те религиозные общины, которые принципиально отказываются от юридической регистрации по причине свойственных им социально-эскапистских установок. У другой группы религиозных объединений вовсе нет богослужебного культа, либо взамен этого у них определяющую роль играют медитационные и другие психосоматические практики, и поэтому они не могут быть зарегистрированы в качестве “религий”. Все это свидетельствует о недостаточно

проработанной и кодифицированной юридической базе впервые утвердившегося в России религиозного плюрализма, что вполне устранимо как по мере накопления “стажа” пребывания новых конфессий в стране, так и по мере совершенствования законодательства.

Новая фаза религиозных отношений характеризуется, в-третьих, конфессиональной разобщенностью, поскольку каждое новое объединение стремится утвердить свои приоритеты в определенной сфере религиозной активности (например, оккультного врачевания, восточного мистицизма или нового религиозного откровения), поскольку каждое стремится максимально эффективно использовать находящиеся в его распоряжении средства личностной идентификации и социализации верующего: специфические виды культовой практики, новое эзотерическое знание и проекты построения нового социума (сектантских коммун, социально-религиозных объединений и производственных единиц, основанных на совместном труде единоверцев).

Как же будет развиваться дальше религиозная ситуация в России? Сомневаться в неизбежности ее изменений не приходится, учитывая переживаемый ныне *переходный* период отечественной истории, отмеченный крутыми и глубокими сдвигами в материальной основе общества, в его политической надстройке и духовной культуре, и наблюдаемые на этом фоне тенденции различного характера и направленности, касающиеся межрелигиозных и конфессионально-государственных отношений в стране. Поэтому современную фазу относительной устойчивости религиозных отношений никоим образом нельзя считать конечной и завершающей, а правильнее рассматривать ее в качестве промежуточной, подготавливающей (вероятнее всего не сразу, а через ряд последующих ступеней) становление качественно иной расстановки светских и религиозных сил, потенциалов и ориентаций в нашем обществе. Не рассматривая вопроса о всей совокупности условий и факторов, влияющих на характер религиозной ситуации в стране, отметим лишь несколько наиболее важных тенденций ее развития.

В первую очередь надо сказать о необходимости упрочения в России двух взаимосвязанных между собой основ современного демократического общества: *секулярного государства* и *религиозного плюрализма*, обеспечивающих защиту убеждений человека, свободу совести, а вместе с тем и единство граждан, основанное на веротерпимости. Глубоко прав был Александр Мень, когда писал, что “болезненному расколу общества по религиозному принципу” может успешно противостоять только “идея секулярного государства, равно защищающая права буддиста и кришнаита, агностика и баптиста. В обществе, где живут многие народы и существуют десятки миллионов верующих, иного пути, очевидно, быть не может” [10, 110].



Поэтому глубоко неправы те, кто, придерживаясь консервативных воззрений, видит залог “стабильности” общества в сохранении государственно-принудительными средствами жесткой системы традиционных конфессий, исключаящей любые религиозные новации. На этой точке зрения стоит П.Флоренский, внук известного богослова и философа, который отвергает даже само понятие свободы религиозных убеждений — свободы совести. В полемической статье на эту тему он пишет: “Так как одна из задач государства — стабилизировать общество, то государственные системы должны препятствовать всякого рода религиозным трансформациям...”. У многочисленных народов России, “их индивидуальность и общность с землей и ландшафтом, стабильность их облика, поведения, да и самого существования, поддерживается и стабильностью религии...” [11, 8]. Автор этого рассуждения не хочет ни понять, ни признать очевидного факта: Россия давно уже не принадлежит к типу традиционных обществ, а является обществом развивающимся, стремящимся окончательно перейти в разряд открытых, свободных обществ, которым, в частности, свойственна динамическая подвижность в области культуры, межрелигиозных отношений. Стоит ли препятствовать этому прогрессивному историческому процессу, отстаивая идеи тоталитаризма и теократии, неизбежно вытекающие из стремления вернуться к государственному статусу тех или иных традиционных конфессий? Лучше прислушаться к мудрому совету и предостережению протоиерея Александра Меня. По его словам, “страшный опыт диктатур XX в. может послужить уроком и для нас, верующих... Этот опыт должен привести к отказу от самой идеи государственной религии, которая имела столько аналогий со сталинизмом, идет ли речь о Женеве при Кальвине или о Тегеране при Хомейни” [10, 109].

Важнейшей тенденцией, определяющей общую направленность развития религиозной ситуации в современной России, является также *неумолимый рост секулярности* нашего общества. Сегодня вряд ли кто будет сомневаться, что большинство наших граждан составляют свободомыслящие, атеисты (если только софистически не зачислять их в разряд приверженцев некоей “атеистической религии”, как то делают сторонники отождествления религии с любой системой убеждений, а не только с верой в существование сакрального начала). Вряд ли есть основания сомневаться и в том, что секуляризация сознания российского общества будет продолжаться — постепенно, с временными отступлениями и замедлениями, но все же неуклонно и закономерно, несмотря на усиление и расширение влияния традиционных и нетрадиционных религиозных настроений в постсоветский период отечественной истории. В новом столетии, Россия упрочит секулярный характер своего общественного и государственного строя, несмотря на раздающиеся сегодня призывы к воцерковлению россиян со стороны части представителей православия, несмотря на установки некоторых

нетрадиционных религиозных движений (например, Церкви Объединения С.М.Муна) на тотальную спиритуализацию всех сторон нашей общественной и личной жизни.

Говоря о неизбежности и неуклонности секуляризации российского общества, мы вместе с тем подчеркиваем совершенную несостоятельность категорических заявлений советских идеологов недавнего прошлого о полном исчезновении в ближайшем будущем религиозного сознания (в связи с планировавшейся полной победой коммунизма в стране). Историческая судьба религиозности будет, конечно же, намного сложнее и вовсе не уподобится процессу ее затухания, идущему по круто нисходящей кривой, как то виделось в просветительских утопиях прошлого и нынешнего времени.

Большое значение для стабилизации религиозной ситуации в России, а также для консолидации нашего общества в целом на демократически-гуманистической основе может иметь тенденция к формированию *гражданской религии*, только еще зарождающаяся в постсоветский период.

Вопрос о необходимости гражданской религии для демократического общества был впервые серьезно и обоснованно поставлен Ж.Ж.Руссо, исходившим при этом из необходимости соблюдения трех принципов: религиозного плюрализма, веротерпимости и “чувства общности, без которого невозможно быть ни хорошим гражданином, ни верным подданным” [12, 48]. Еще в 1762 г. в своем “Общественном договоре” он высказал мысль, которая звучит очень актуально и сегодня, особенно в России, крайне нуждающейся в налаживании добрососедских отношений между разнородными конфессиями в ее “общем доме”. Руссо писал: “Теперь, когда нет и не может быть исключительно национальной религии, следует терпеть всех тех, которые сами терпят других, поскольку их догматы не имеют ничего противного долгу гражданина” [12, 49].

В современную эпоху гражданская религия стала предметом широкого обсуждения после выступления на эту тему в конце 60-х гг. американского социолога Роберта Белла, вновь обратившегося к вопросу об общественной согласии представителей различных религий. Исследуя этот типологический феномен на примере США и Японии, он писал: “Если в этих обществах налицо огромное разнообразие, в них присутствует также в качестве единого измерения религиозной жизни гражданская религия, которая служит более или менее согласованной основой для религиозного единства общества даже там, где религиозный плюрализм носит наиболее ярко выраженный характер” [13, 280].

Мы исходим из того, что *гражданская религия* — это не особый культурно-исторический тип религий, а социально-политический изоморфизм, характерный для традиционных и новых религий той или иной страны. Всем им свойственно позитивно-санкционирующее отношение к существующему строю и его институтам, а также общая направленность и единая ценностная

ориентация реализуемого в их деятельности цивилизационного процесса. Таким образом, речь идет об общей социально-политической идеологии разнообразных религий, распространенных в нашей стране, о единстве их ценностных ориентаций в социокультурной области, об общности их политических идеалов при одновременно существующем плюралистическом разнообразии вероучений, культовой практики и организационных форм их деятельности. Речь идет не о вероучительском униформизме и морфологической идентичности “парламента” гражданской религии, а только о единой или близкой социально-политической направленности разнообразных по своим духовным традициям религий.

Гражданская религия может играть еще и другую роль, выступая в качестве основы светского культа — “государственного церемониала и ритуальных святей” (почитания “святынь в национальной вере”), по выражению Р.Белла [13, 289-281]. Этот аспект рассматриваемой проблемы также весьма актуален для нас, поскольку в современной России в основу новой государственной и воинской символики положен в определенной мере *православный* символизм. Это свидетельствует о том, что русское православие берет на себя особую функцию, отличающую его от всего множества других религий — традиционных и новых, созвучных в своих гражданских ориентациях. В соответствии с тысячелетней традицией оно выступает символом российской государственности (не превращаясь тем самым в государственную религию). Таким образом, православие является не только самой крупной и влиятельной конфессией, как говорится, “первой среди равных”, не только самым значительным и важным элементом изоморфизма гражданской религии, но и исключительным источником государственного символизма, основанного на ее древних сакральных мифологемах и религиозных метафорах.

В современной России есть возможность для возникновения гражданской религии “в качестве единого измерения религиозной жизни” [13, 280]. Конкретным воплощением этого единства могут быть религиозные постулаты веры, праведности, божественной помощи и спасения — в их принципиальном, изоморфном значении при плюрализме их феноменологического (доктринального) содержания. Вместе с тем надо учитывать, что гражданская религия не в состоянии стать доминирующей идеологией российского общества из-за его светского характера и поэтому ей суждено ограничиваться ролью составной части общероссийской идеологии (“русской идеи”).

Уже сейчас можно наблюдать довольно сложное соотношение светской и религиозной составляющих российской идеологии, поскольку гражданские ориентации последней не одинаковы, а разномасштабны из-за того, что ряд новых религий ратуют за непосредственное решение проблем мирового сообщества (например, Вера Бахаи), тогда как традиционные религии предусматривают их решение косвенным путем, посредством первоочередного

разрешения национальных и региональных проблем. Последнее как раз характерно для русского православия, многие деятели которого основное внимание уделяют внутренним отношениям в стране. Таким образом, уже сейчас наметились два *горизонта* современной гражданской религии: державный (свойственный русскому православию и возрождающемуся язычеству древних славян) и общечеловеческий, даже космический (русский космизм, ивановцы, Вера Бахаи, Агни-йога, кришнаиты — в тенденции). При этом проявляется различие в акцентах и в подходах к решению социокультурных проблем: для первой группы конфессий следует идти от частного к общему, для второй, наоборот — от общечеловеческих проблем к проблемам нашей страны, общества, отдельного человека.

В условиях российского кризиса, неотступно сопровождающего наше общество на всем протяжении переходного периода, трудно ставить вопрос о гражданской религии так, как это характерно для высокоразвитых стран мира, где на протяжении многих десятилетий накоплен положительный опыт установления социально-политического консенсуса с новыми религиями и их ассимиляции с господствующей культурно-исторической традицией (примером может служить их приобщение в США к духу американизма и стремление вписаться в религиозный истеблишмент). Думается, что и для посткоммунистической России, не желающей возвращаться к тоталитаризму моноконфессиональной идеологии и стремящейся к социальной стабильности, духовной свободе и веротерпимости, нет другого пути, кроме как формирования ценнейшей цивилизационной традиции гражданской религии — агрегата разных конфессий, единодушно выражающих общественные интересы и добродетели.

Итак, идеальная религиозная ситуация в стране, к которой целесообразно стремиться российскому обществу в своем развитии, определяется единством трех компонентов: *секулярного государства* (гарантирующего свободу совести своим гражданам), *религиозного плюрализма* и *гражданской религии*, направленной на позитивное, заинтересованное и активно-созидательное отношение к социальной действительности. Эти три условия явятся залогом веротерпимости между людьми, будут способствовать изживанию раскола общества по религиозным убеждениям и его внутреннему сплочению благодаря ориентациям на демократические, гуманистические и патриотические приоритеты.

### **Цитируемая литература**

#### Введение

1. Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий (истоки, сущность, влияние на молодежь Запада). М., 1986.
2. Die Gurus kommen //Horisont International. В., 1990. Jg. 23, № 41.
3. Roszak T. The Making of a Counter Culture. N. Y., 1976.
4. Roszak T. Where the Wasteland Ends. N. Y., 1976.

5. *Toffler A.* The Third Wave. N. Y., 1980.

6. История общества Сознания Кришны в России // Информационный бюллетень. Центр обществ Сознания Кришны в России. 1994. Вып. 2.

7. *Серединюв Т.* Краденый закон: полемич. Заметки // Завтра. 199. № 24.

8. *Карташов А.В.* Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956 (М., 1991).

9. Parliamentary Assembly of the Council of Europe. Forty-Fourth Ordinary Session, 23rd Sitting, Strasbourg, 2 February, 1993 (параграф 15).

Раздел первый

Глава 1

1. *Ferguson M.* The Aquarlan Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s. L., 1982.

2. *Barker A.* New Religious Movements. L., 1992.

3. *Roszak T.* Unfinished Animal: The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness. L., 1976.

4. *Швейцер А.* Жизнь и мысли. М., 1996.

5. *Уоли Р.* Дух шаманизма. М., 1996.

6. *Сандулов Ю.А.* Христианство и культ дьявола // История религии. СПб., 1997.

7. *Повень Л., Бердые Ж.* Утро магов: Власть магич. Культур в нацит. Германии. М., 1992.

8. *Асеев О.В.* Славянское неоязычество в современной России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 1999. № 1.

Глава II

1. *Новиков Д., Гребнев Е., Панаев Э.* Тупик или будущее цивилизации? // Интеллектуальный мир. 1996. № 11.

2. См.: *Бердяев Н.* Марксизм и религия. Прага, 1929.

3. См.: *Пименов А.* Непрошедшее прошлое: к характеристике нетеистической религиозности // Религия, магия, миф: совр. филос. исслед. М., 1997.

4. *Мень А.* Религия, культ личности и секулярное государство // На пути к свободе совести. М., 1989.

5. *Аверинцев С.* Русское православие переменных времен. Интервью // Церковно-общественный вестник. 1996. № 3. 14 нояб.

Раздел второй

Глава III

1. *Власов С.* Эксперимент длиною в полвека // Огонек. М., 1982. № 8.

2. *Иванов П.К.* Труды. М., 1992.

3. История Паршека. В 2 т. Самара, 1994.

4. Кононов Ю.В. Бог Земли. М., 1993.

5. Фуки А.А. (сост.) Надо жить научиться: Сб. тр. Учителя и об Учителе. М., 1993.

6. Шаблонова Т.А. (сост.) Жизнь в единении с Природой: Система естеств. оздоровления Учителя Иванова. Барнаул, 1994.

7. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1996.

#### Глава IV

1. Воззвание Матери Мира Марии Дэви ко всем юсмалианам // Атма. 1992. № 19. С. 1.

2. Новое Небо // Там же. С. 2-3.

3. Белое Евангелие Матери Мира / Там же, с. 3.

4. “Грехи не прощаются, их — искупают!” // Там же.

5. *Креститель*. Дорогие мои, Дети — Белые Братья и все юсмалиане! // Там же. С. 3.

6. Великая тайна космоса! // Там же. С. 4.

7. *Мария Дэви, Иоанн Свами*. Учение ЮСМАЛОС Наука о Свете. 1992.

8. ЮСМАЛОС. 1992.

9. *Otto, Rudolf*. Das Heilige. Gotha, 1926.

#### Глава V

1. Церковь Последнего Завета. СПб., 1997.

2. Последний Завет. Т. 11, кн. 1. СПб., 1998.

3. Слово Виссариона, являющего Последний Завет от пославшего его Отца Небесного. М., 1994. 2-е изд.

(При цитировании приняты следующие сокращения названий отдельных разделов этих произведений:

1Вад. — “Повествование от Вадима”, ч. 1.

2Вад. — “Повествование от Вадима”, ч. 2. и т.д.

П. — “Предвозвещение”

Кн. осн.— “Книга основ”

Кн. обр.— “Книга обращений”

М. — “Молитва”

З. — “Заповеди”

В. — “Встречи”).

4. Последняя надежда. Обращение к современному человечеству. СПб., 1999.

5. “Земля обетованная”. Журнал Церкви Последнего Завета.

6. *Альбанский К.* Последний Христос хлыстов // Наука и религия. 1999. № 2.

7. *Григорьева Л.* Ушедшие в “Город Солнца” // Там же.

8. *Нестеров В.* “Вторично пришел, и опять не узнали его” // Там же.

9. *Кобыли С.* “Сердце мира” на Тибер-Куле // Огонек. 1996. № 3.

10. “Новые религиозные правые” в современной России // Религия и политика в посткоммунистической России. М., 1994. С. 236-249.

#### Заключение

1. См.: *Карташов А.В.* Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956 (М., 1991).

2. “Новые религиозные правые” в современной России // Религия и политика в посткоммунистической России. М., 1994. С. 236-249.

3. Христианские партии и самодеятельные объединения: Сб. материалов и док. М., 1990.

4. Этнос религиозного опыта. М., 1998.

5. *Полосин В.* Второй Вавилон вместо третьего Рима. Что дальше? Опыт богословского осмысления российской трагедии // Наука и религия. 1992. № 1.

6. *Аверинцев А.* Русское православие переменных времен. Интервью // Церковно-общественный вест. 1996. № 3. 14 нояб.

7. Святой Руси хранитель. Старообрядчество. “Круглый стол” в редакции “Завтра” // Завтра. 1998. № 12.

8. *Михайлов Г.А.* Особенности религиозной ситуации в России // Религия и право. 199. № 1.

9. *Овсянников Р.Н.* О практике применения в Московской области Федерального закона “О свободе совести и о религиозных объединениях” // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 1999. № 1.

10. *Мень А.* Религия, культ личности и секулярное государство // На пути к свободе совести. М., 1989.

11. *Флоренский П.В.* Свобода от совести // Завтра. 1998. № 32.

12. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.

13. *Белла Р.Н.* Социология религии // Американская социология. М., 1972.